

01058
rej. 3.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

SPINOZA Y SU CRITICA DEL IUSNATURALISMO

Tesis que para optar por el grado de Maestro
en Filosofía presenta Luis Salazar Carrión.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

Noviembre, 1988

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Prefacio.....111

Introducción

Política y filosofía política.....1

Capítulo I

Los presupuestos teóricos del modelo iusnaturalista...27

1. Los desafíos de la modernidad y el iusnaturalismo; 27. 2. Naturaleza y naturaleza humana en el iusnaturalismo moderno; 33. 3. El consenso racional como fundamento de la legitimidad del poder político; 40. 4. Iusnaturalismo y racionalismo: el sujeto supuesto racional; 47. 5. El iusnaturalismo moderno como teoría política; 52.

Capítulo II

Las premisas filosóficas del pensamiento político de Spinoza.59

1. La observación preliminar; 59. 2. Tenemos una idea verdadera; 61. 3. La desconstrucción del Dios teológico; 69. 4. Hacia una teoría de la imaginación como constitutiva del sujeto; 73. 5. Servidumbre y libertad de la naturaleza humana; 79. 6. El Estado como presupuesto de la vida racional; 90.

Capítulo III

La política de Spinoza (Teología y iusnaturalismo).....100

1. La política de los filósofos; 100. 2. El contexto político cultural del Tratado teológico político; 104. 3. Religión, fanatismo y superstición; 109. El supuesto iusnaturalismo de Spinoza; 122. 5. Del contrato jurídico al pacto político; 36. 6. La problematización spinozista del poder político; 146.

Capítulo IV

La teoría política de Spinoza.....158

1. Ubicación del Tratado político; 158. 2. Los "filósofos" frente a los "políticos"; 163. 3. Hacia una problemática estructural del poder político; 170. 4. Democracia, democratización y formas de Estado; 177.

A modo de conclusión.....190

1. Spinoza y el modelo iusnaturalista; 190. 2. Política, poder y racionalidad; 194.

Bibliografía.....198

PREFACIO

El presente trabajo acerca de la filosofía política spinozista es un intento ^{de} ~~de~~ precisar el estatuto y las dificultades del -- pensamiento teórico de la política. Formados en la tradición marxista, y bajo el impacto de la crisis de los proyectos socialistas, fuimos llevados a reconocer las enormes debilidades de esta tradición en lo concerniente a los temas de la política, la dominación y el Estado. Como señalara agudamente Bobbio, (1) desde la perspectiva de la extinción del Estado, Marx y la mayoría de sus seguidores no pudieron sino soslayar las preguntas básicas de una reflexión sustantiva sobre lo positivo de la política misma. Las versiones instrumentalistas o expresionistas de los poderes públicos no sólo fueron consecuencia del "inacabamiento" de las teorías marxianas, sino, más bien, resultado de un desconocimiento constitutivo del paradigma inaugurado por Marx. Althusser y Colletti, (2) acaso los filósofos más relevantes en el importante proceso de "retorno a Marx" que tuvo lugar durante las décadas de los sesenta y los setenta, hubieron de concluir, no obstante sus diferencias teóricas y políticas, que la problemática teórica marxista no permite un planteamiento adecuado de las cuestiones políticas.

Pronto nos dimos cuenta, sin embargo, que la pretensión marxiana de "superar" la política --o por lo menos algunas de sus mo-

dalidades tiene profundas raíces en la tradición filosófica occidental. Aun si las soluciones propuestas son muy diferentes y -- aun opuestas, es un hecho que buena parte de los ensayos teóricos realizados para pensar la política, desde Platón, mantienen pretensiones muy semejantes: como si, de alguna manera, la materialidad de los procesos políticos resultara irritante si no es que insoportable para el pensamiento teórico mismo. Como si, en otras palabras, la razón teórica tuviera enormes dificultades para enfrentar eficazmente a la política. De ahí, quizá, la pertinaz voluntad de "fundamentar" racionalmente la política, vale decir, de descubrir los principios que permitieran conjurar, de una vez y para siempre, su naturaleza conflictiva, violenta y contingente. Voluntad que no sólo habría de topar con la realidad efectiva de la política, sino también con el hecho paradójico de una polémica interminable acerca de estos presuntos principios racionales. ¿Qué gran filosofía no ha soñado con superar esta situación logrando alcanzar aquello en la que otros fracasaron, esto es, los fundamentos que pudieran poner fin (o al menos justificar racionalmente) al conflicto, a la violencia y a la contingencia inherentes a la política?

Sin duda, frente a esta tradición siempre ha existido la tendencia de los "realistas", de los que, escépticamente, cuestionan la posibilidad misma de tales programas teóricos reivindicando la autonomía de la política. Ciertos sofistas, Maquiavelo, Weber,

Schmitt, Foucault son sólo algunos representantes de esta tendencia. Sus intenciones, por supuesto, son sumamente diversas, pero generalmente se les ha acusado de descalificar la razón, de hacer la apología de lo irracional. A tal extremo que se les reprocha con frecuencia ser, prácticamente, los causantes de las arbitrariedades políticas, de las violencias y catástrofes que asolan a las sociedades.

Reproche por lo menos exagerado, habría que decir. Pues, en fin de cuentas, el pensador que hace visible los aspectos desagradables de la realidad no es, por ello mismo, responsable de los mismos. Y los desgarramientos sociales, las luchas, los fanatismos políticos y religiosos, no son menos parte de la historia real que los presuntos progresos de la civilización. Por lo que, en nuestra opinión, no basta simplemente exorcisarlos o denostarlos, sino que es necesario entenderlos por sus causas. Un poco como Freud, otro gran realista, nos mostró en la locura y en los síntomas neuróticos algo que lejos de oponerse tajantemente a la "normalidad", es lo que puede permitirnos comprender objetivamente su génesis; así habría que insistir en la que la reivindicación de la materialidad de los fenómenos políticos -aun de aquellos que nos parecen aberrantes, irracionales- es condición para proponerse una racionalización relativa pero efectiva de los mismos.

En esta perspectiva, el trabajo que a continuación presentamos quiere rescatar las propuestas de Spinoza para pensar la esen-

cia de lo político, en contraposición con las posiciones iusnaturalistas. Para ello, en la Introducción desarrollamos breve y esquemáticamente una discusión acerca del estatuto de la teoría política -ciencia o filosofía; discurso descriptivo o normativo; - explicación o evaluación-, para concluir planteando la necesidad de reformular radicalmente tales oposiciones. En el capítulo I intentamos una rápida exposición del modelo iusnaturalista, tomando a Hobbes como ilustración básica del mismo. Tal elección se basa en el hecho de que, considerado como el autor más "realista" de esta corriente, Hobbes permite una confrontación adecuada con el materialismo -o realismo consecuente- de Spinoza. Otras comparaciones interesantes serían, sin duda, con Locke, Rousseau o Kant, pero merecerían trabajos diferentes.

El segundo capítulo lo hemos dedicado a la exposición sumaria de las premisas filosóficas (ontológicas, metodológicas y antropológicas) del pensamiento político spinozista. En el capítulo III entramos de lleno en la crítica al modelo iusnaturalista realizada por Spinoza en el Tratado teológico político, que como veremos posibilita un desplazamiento hacia una problemática estructural del Estado. Finalmente, en el capítulo IV intentamos una exposición breve de algunos aspectos centrales de dicha problemática, tal como aparecen en el inacabado Tratado político.

Las páginas que siguen son el resultado de una investigación realizada durante el año sabático que me fue otorgado en el De-

partamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana (Azc.), en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Las facilidades y estímulos que encontré en este último fueron condición indispensable para el desarrollo y terminación de este trabajo. Por ello quiero agradecerlas muy particularmente al Dr. León Olivé, director del Instituto, a la Maestra Corina de Yturbe, amiga y asesora de esta tesis, así como a los compañeros del Área de Filosofía Política.

Con todos sus defectos, esta investigación encontró siempre el apoyo y el interés de mi maestro, compañero y amigo Carlos -- Pereyra. Discutirla con él fue acaso una de mis mayores motivaciones al comenzarla. Hoy, cuando esto ya no es posible, quisiera dedicarla a la memoria de quien fue ejemplo de rigor teórico y de compromiso político, pero sobre todo amigo entrañable.

Septiembre de 1988.

EL ENEMIGO

José Emilio Pacheco

Allá entre cada una de mis acciones
encuentro siempre al enemigo:
el YO,
el fascista de adentro,
el dragón o el erizo cuya boca insaciable
sólo pronuncia verbos:
quiero, devoro, dame, quítate, reverénciame.

Para su inmensa desgracia
el monstruo no está solo:
habita una mazmorra o una gota de agua
en donde otros feroces devastan todo,
corrompen todo,
al son de sus propios himnos individuales:
quiero, devoro, dame, quítate, reverénciame.

Como no les dan gusto
se erizan, luchan.
En lanzas y misiles se transforman sus púas.
Y luego inventan las mejores causas,
los nombres más sonoros,
las coartadas perfectas.

Y por eso la bestia nunca se sacia
y en todas partes sigue la matanza.

INTRODUCCION

Política y filosofía política

1. Desde siempre la política ha sido una de las obsesiones constitutivas del pensamiento filosófico. Tanto, que incluso en aquellos filósofos aparentemente alejados de los temas directamente políticos, es posible descubrir, sin mayores dificultades, la presencia de exigentes preocupaciones por el orden social, por su sentido, por sus dificultades, esto es, en suma, por la política. De ahí que tal vez sea en alguna forma redundante la expresión "filosofía política", por cuanto toda reflexión filosófica tendría, al menos como trasfondo constituyente, una pregunta sobre lo político, así se trate de epistemología, de ética, de estética, metafísica u ontología. Ello no obstante, la especialización creciente de las diversas ramas del quehacer filosófico nos obliga a retener esa expresión para determinar un dominio más o menos preciso de cuestiones y para delimitar un campo específico de reflexión teórica.

Ahora bien, no hace mucho tiempo, bajo el efecto combinado de cierto cientismo marxista y del neopositivismo anglosajón, se llegó a plantear la muerte de la filosofía política (1), o al menos su reducción a reflexión gnoseológica sobre los fundamentos de la ciencia política. Para los marxistas, en términos genera-

les, poco espacio quedaba en efecto para la filosofía política - después de "la revolución teórica de Marx", cualquiera que fuese la interpretación que a ésta se le diera. Al liquidar a la filosofía clásica alemana, Marx habría superado -en cualquier sentido- la reflexión filosófica propiamente política, sustituyéndola por la ciencia de la lucha de clases o la filosofía de la praxis o el materialismo dialéctico. Hizo falta la llamada crisis del marxismo para revelar el carácter ilusorio de tales pretensiones y las enormes deficiencias del pensamiento socialista (no sólo marxista) sobre la política. (2)

Pero junto con la del marxismo también se desarrolló la crisis de los paradigmas funcionalistas en las ciencias sociales. La sedicente political science norteamericana mostró no sólo su miseria teórica, sino sus exiguos y discutibles basamentos filosóficos, dando lugar incluso al cuestionamiento de su propio proyecto científico. A la ingenua idea de que esa disciplina - habría de sustituir la discusión interminable de las viejas cuestiones filosóficas, habría de suceder el esclarecimiento del carácter filosóficamente comprometido de los teoremas básicos de los análisis funcionalistas y sistémicos. La presunción positivista sobre el sinsentido de tales cuestiones, hubo de ser desplazada por un inesperado renacimiento de su discusión a nivel internacional (3).

Del lado de la filosofía igualmente provendrían iniciativas

que desbordarían las reflexiones puramente epistemológicas y/o analíticas, revitalizando las cuestiones acerca de la racionalidad práctica y política. Sin abandonar los resultados del análisis conceptual, diversos filósofos se dieron a la tarea de abordar problemas sustantivos acerca de la moral, de la política, de la técnica, al extremo de recuperar los viejos -y hasta entonces relativamente desprestigiados- temas de la fundamentación racional de actitudes e instituciones. Los ensayos más o menos iusnaturalistas de Rawls, Nozick y Buchanan, o el programa habermasiano acerca de la racionalidad comunicativa como posible fundamento de la legitimidad democrática, son una buena muestra de este renacimiento filosófico (:).

No es posible aquí intentar una explicación de tal fenómeno. Ello supondría considerar, al menos en sus grandes rasgos, la historia política reciente con sus virajes inesperados y sus trágicas sorpresas. Implicaría, igualmente, preguntarse por las modificaciones de lo que, de acuerdo con Bobbio, Ferrero llamaba "los genios invisibles" que rigen la configuración de los consensos y legitimaciones políticas (:). En todo caso nos basta por ahora con comprobarlo y considerarlo como síntoma de lo que podríamos llamar una "crisis de los fundamentos de la legitimidad", es decir, como una reacción de importantes núcleos intelectuales frente a la problemática contemporánea de la política.

Cabe, sin embargo, preguntarse por la naturaleza de dicha reacción. ¿Hasta qué punto es adecuada? ¿Hasta qué punto puede orientarnos en nuestras propias coyunturas? ¿Hasta qué punto presupone un diagnóstico correcto de las mismas? Por demasiado tiempo el pensamiento político latinoamericano se ha contentado con asimilar, mal que bien, las "modas" filosóficas y científicas de las grandes metrópolis culturales, sin intentar reflexionarlas, ajustándolas a circunstancias no exóticas pero sin duda diferentes. No se trata, naturalmente, de "inventar" una filosofía regional, pero sí de asumir una posición racionalmente crítica, por ende productiva, frente a esas tendencias, intentando pensar la política por cuenta propia.

2. En esa perspectiva, parece conveniente replantear la cuestión acerca del estatuto de la filosofía política. En la actualidad ello conlleva distinguirla tanto de la (o las) ciencia(s) política(s) como de la (o las) ideología(s) política(s). Se trata, como subraya Sartori(6), de distinciones históricamente recientes, que sólo con dificultades pueden utilizarse del pensamiento político y que, además, aun en el presente, pocas veces son compartidas por las diversas tendencias contemporáneas. Sin embargo, parece conveniente asumir una postura en relación a ellas.

Tomemos como punto de partida las siguientes formulaciones de N. Bobbio(7). Reconociendo la imposibilidad de dar una defi-

nición precisa de la filosofía política, este autor propone señalar cuatro temas básicos y recurrentes en esta disciplina: 1) la búsqueda de la mejor forma de gobierno, de la óptima república; 2) la búsqueda del fundamento del Estado y por ende la justificación del poder político; 3) la búsqueda de la naturaleza o esencia de la política; y 4) el análisis del lenguaje o discurso político. Se da por sentado que éstos no son los únicos que ha tratado la filosofía política, ni tampoco todos los que los filósofos han abordado políticamente; lo relevante es que, con diferentes acentos y jerarquías, configuran las obsesiones temáticas de la historia de la filosofía política. Pero Bobbio también indica que para caracterizar a esta disciplina es indispensable además referirse a su método o modo de tratar dichos temas, en oposición al método propiamente científico. En este sentido, la reflexión filosófica se caracteriza "por al menos uno" de los siguientes factores: 1) la coherencia deductiva o la consistencia lógica como criterio de validez o verdad del sistema y de sus enunciados; 2) un intento no tanto o no sólo de explicar sino más bien de justificar o legitimar; y 3) la evaluación como objetivo de la teoría filosófica.

A primera vista, entonces, la filosofía política se distinguiría claramente de la ciencia política tanto temáticamente como metodológicamente. En lo temático al dejar de lado el conocimiento científico toda posibilidad de determinar la óptima república, o

el fundamento de la legitimidad del poder público. En lo metodológico al recurrir la investigación científica a criterios de contrastación empírica y no de mera consistencia lógica; al proponerse explicar causalmente y no justificar, y al plantearse la "neutralidad valorativa" como exigencia de principio del conocimiento objetivo. Por ello, los puntos señalados por Bobbio parecerían resolver tanto la cuestión de la naturaleza de la filosofía política -aunque como hemos visto, se trata de una caracterización más bien flexible y descriptiva-, como la de su diferencia en relación a una ciencia de la política. Resta, sin embargo, un campo en que ambas disciplinas parecen traslaparse: el concerniente a la esencia de la política.

Como muestra un ensayo de M. Bovero (), la definición de la política y el poder no sólo ha sido un tema filosóficamente muy controvertido, sino un problema agudamente polémico para las presuntas ciencias de la política. Por ello, la filosofía expulsada con tantos aspavientos del campo científico por su carácter metafísico o metaempírico, regresa bajo modalidades más bien irreflexivas cuando se trata de delimitar teóricamente el objeto de la investigación sobre la política. Se ha señalado con frecuencia la tremenda ingenuidad empirista de los recolectores y ordenadores de "datos" políticos, incapaces del más mínimo control sobre sus supuestos teóricos. Lo que nos lleva al tan discutido problema de la científicidad propia de las ciencias socia

les y políticas. I. Berlin, al responder a la pregunta "¿Existe aún la teoría política?", destacaba correctamente la naturaleza metafórica de los modelos teóricos acerca de la política, revelando en este sentido su inevitable compromiso ideológico y valorativo. Una ciencia puramente "técnica" (i.e., wertfrei) de la política sólo sería posible "en una sociedad dominada por una sola meta".()

En otras palabras, aun si rechazamos la postura extrema de Berlin, habría que reconocer la imposibilidad de una ciencia pura de la política, de un conocimiento meramente técnico de lo social, y asumir la naturaleza inexorablemente "interesada" de toda investigación (incluso empírica) de la política. Y con ello tendríamos que asumir su necesario traslape con la filosofía política, vale decir, con los temas y tratamientos indicados por Bobbio. Pero añadiendo dos consideraciones: a) que en lo que concierne a los temas y al método, la pretensión filosófica dominante ha sido no sólo evaluar, justificar y fundamentar, sino hacer estas cosas de manera racional. Lo que significa que buena parte de la práctica de la filosofía política tiene pretensiones de validez universal y necesaria; más aún, que su cuestión crucial es precisamente la de la relación entre la Razón (en cualquiera de sus múltiples acepciones) y la política. y b) que la filosofía política por ende incluye siempre, explícita o implícitamente, la discusión o cuestionamiento y por consecuencia la

justificación de su propio proyecto teórico...

Desde Platón, en efecto, no sólo encontramos un modelo teórico racional de gobierno ideal, ni sólo una justificación o legitimación fundada en dicho modelo; estamos también ante una polémica abierta contra aquellos que cuestionan la posibilidad misma de este ejercicio filosófico. Más aún, la propia propuesta política de una fundamentación racional de la legitimidad, sólo adquiere su significado estricto como reacción frente a los que, como los sofistas y escépticos, niegan la posibilidad de fundamentar racionalmente el ejercicio del poder político y que aducen, en cambio, la irreductible autonomía (o incluso irracionalidad) de la política. Y lo mismo vale decir de buena parte de la historia de la filosofía política: en la gran mayoría de los casos, los filósofos han escrito sus ensayos como una reacción no sólo ante los problemas políticos de sus épocas, sino también ante aquellos que, como Maquiavelo o más recientemente Weber, han cuestionado la posibilidad misma de la fundamentación racional de la política al afirmar su irreductible materialidad.

De ahí, tal vez, la tendencia a limitar el ámbito de la filosofía política al de las teorías prescriptivas, fundadoras, considerando en cambio como no filosóficos a los planteamientos "escépticos" o también llamados "realistas" -nosotros preferiríamos denominarlos materialistas- acerca la política. Sucede con la filosofía política lo que ya Hegel afirmaba de la filosofía en general:

"Cada filosofía es esencialmente un idealismo , o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema consiste entonces sólo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. El idealismo de la filosofía no existe en nada más que esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente.(...) Una filosofía que atribuye a la existencia finita cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía." (1)

Así, ~~de la misma manera~~, para la tradición dominante de la filosofía política, ésta es esencialmente un intento de fundamentación racional de la política (vale decir, un idealismo); y todo discurso que reconozca a la política (a lo finito) un "ser verdadero", o sea su materialidad efectiva, ni siquiera merece ser llamada filosofía política... Aunque, de hecho, aquel intento de fundamentación sólo tiene sentido como denegación o refutación de este último. Lo que, en nuestra opinión, revela la necesidad de admitir que el conflicto entre "idealistas" y "materialistas" es prácticamente constitutivo de la filosofía política. (2)

3. Un artículo de L. Villoro recientemente publicado (3) puede ayudarnos a aclarar más este punto. Intentando precisar el concepto de discurso ideológico como resultado del choque práctico entre el discurso político científico y el discurso político filosófico, Villoro señala que éste último responde a la pregunta por la sociedad justa, y reflexiona por ende sobre el fundamento de la legitimidad del Estado. Construye entonces

un modelo racional prescriptivo que, por definición, no coincide ni pretende coincidir con la realidad, por cuando su función no es explicar o conocer dicha realidad, sino evaluarla de acuerdo a un valor o un sentido presuntamente racionales. De esta manera, "la filosofía política es una reflexión sobre el fundamento y la legitimidad del poder", muy diferente de la ciencia política, que por su parte reflexiona "sobre sus causas y efectos".

(...)

Como indica que el propio Villoro, esta división del trabajo se basa en el supuesto de que "el discurso de la justificación y el discurso de la efectividad del poder son lógicamente independientes, (de que) no pueden deducirse uno del otro" (...). Lo que no excluye que en los textos concretos tanto de filósofos como de científicos, esté presente de hecho una mezcla de ambos tipos de discursos. Ahora bien, dejando de lado su descripción de la ciencia política, nos interesa mostrar que también Villoro reduce a la filosofía política a filosofía fundamentadora, normativa, subrayando incluso que el programa fundamentador implica la postulación de, así como la remisión "a un orden distinto", racional, otro de la sociedad "realmente existente". Es este aspecto el que explica, sin duda, la dimensión crítica de toda filosofía política, aún de las más reaccionarias, por cuanto siempre habrá un hiato, una distancia ineliminable, entre la realidad social y la sociedad ideal; incluso autores tan poco -

progresistas como Hobbes, Hegel o Nozick, pueden leerse como críticos de sus sociedades empíricas. Pues, como destaca Villoro se trata, en todos los casos, de pensamientos de ruptura, de modelos prescriptivos destinados a evaluar, de acuerdo a fines y valores pretendidamente racionales, las situaciones políticas reales. Sólo cuando se oculta ideológicamente aquel hiato, cuando pretende ignorarse esa distancia, tales modelos acaban funcionando como meras doctrinas legitimadoras del statu quo, esto es, como ideologías.

Pero si ello les permite jugar un papel crítico, también los acerca a otro tipo de discurso político, apenas mencionado de pasada por Villoro: el discurso utópico. Pues, ¿qué distingue a estos modelos teóricos de los modelos abiertamente o incluso conscientemente utópicos? Decir que su racionalidad formal sería desconocer la naturaleza de los planteamientos de Moro y sus seguidores. (...) Sostener que su operacionalidad, nos llevaría justamente a preguntarnos cuántos utopistas involuntarios se han dado en la historia de la filosofía política. Spinoza, como veremos, partía de la tesis de que todos los filósofos -al menos hasta él- lo habían sido, lo que daba cuenta precisamente de su ineficacia práctica... En cualquier caso, las definiciones de Villoro parecerían condenar a la filosofía política a configurarse como una mera crítica idealista, normativista, de la realidad existente. Lo que él mismo reconoce al plantear su (¿inexorable?) conflicto con el discurso de la ciencia política

que precisamente responde a las exigencias materiales para conquistar y mantener el poder.

De esta manera, más que como pensamiento de ruptura, la filosofía política aparece como discurso (tendencialmente) utópico, idealista, incapaz de comprender y asumir los presupuestos y exigencias materiales de la acción política. Como discurso, entonces, que proponiéndose la fundamentación racional de (la legitimidad) del poder político, acaba funcionando como pura denegación (cuando no mistificación) de las condiciones de ejercicio eficaz del mismo, en nombre de valores sólo aparentemente racionales. Lo que en buena parte explica el destino trágicamente ideológico de este tipo de discurso que indica el propio Viljo, es decir, el hecho de que termine funcionando como mera cobertura o justificación de políticas que contradicen en gran medida sus supuestos básicos (el liberalismo justificando un orden que excluye las libertades de muchos, el socialismo que legitima la opresión bárbara los obreros, etc., etc.).

Ahora bien, si ello no ha de explicarse apelando a la maldad de los dirigentes que, como Stalin, manipulan el sentido "verdadero" de los principios filosóficos, habría que reconocer que, al menos en parte, más bien se explica como conssecuencia necesaria del desconocimiento idealista de las condiciones objetivas de la política misma. Como señalara Freud: el paseante solitario silba para conjurar su angustia ante la oscuridad; pero ello

no hace que vea más claro. La crítica de la mistificación ideológica, entonces, no puede consistir solamente en mostrar la distancia entre los principios legitimadores y la realidad del ejercicio del poder; como tampoco puede limitarse a la formulación de otros valores, estos sí efectivamente racionales, frente a los parciales sostenidos por aquellos principios. Es necesario, en cambio, que el discurso filosófico asuma críticamente la materialidad de los presupuestos de la política.

4. Como ya indicamos, dentro de la tradición histórica de la filosofía política el programa de fundamentación racional de la política ha sido una reacción frente a los discursos que ponen de relieve, justamente, la irreductible materialidad de lo político mismo, su inexorable e irritante irracionalidad. Se trata, ciertamente, de discursos heterogéneos, promovidos por intereses diversos y hasta contradictorios -conservadores y progresistas, racionalistas o irracionalistas-, pero que asumen, bajo distintas modalidades, la no reductibilidad religiosa, moral o racional de la política y por consecuencia la imposibilidad radical de aquel programa teórico. Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo, Tocqueville, Nietzsche, Weber, Schmitt, Foucault son sólo algunos exponentes de esta percepción positiva, materialista de lo político (lo que, por supuesto, no significa que ella sea intachable ni mucho menos). En todos ellos, en efecto, resalta la

concepción desencantada, pero al mismo tiempo afirmativa de la esencia de lo político. En todos ellos la pregunta sobre la fundamentación o legitimación racional es desplazada por las cuestiones acerca de sus condiciones de existencia o presupuestos materiales. No ya entonces ¿por qué debo obedecer desde un punto de vista racional?, o ¿cómo debe organizarse el poder político para ser racionalmente legítimo?, sino, en todo caso, ¿por qué hay política?, ¿por qué se gobierna?, y ¿por qué se obedece?

Ahora bien, aun si, en este sentido, el discurso materialista se abre al conocimiento objetivo (empíricamente contrastable) de la política, esto es, a las ciencias políticas, no se reduce a ellas, en la medida en que trata más bien de las posiciones desde las cuales es posible aquel conocimiento objetivo. Su relación con los discursos científicos es diferente a la que sostiene la filosofía normativa, por cuanto se propone, entre otras cosas, desbrozar el camino para éstos mediante la crítica materialista del idealismo tanto ideológico como utópico. Lo que también implica una postura práctica hacia la política misma, que, presente en cualquier esfuerzo de investigación empírica, exige necesariamente una justificación crítica. De ahí la dificultad, por ejemplo, de ubicar teóricamente determinadas tesis de Maquiavelo, de Tocqueville, o más cercanamente de Foucault: la pareja simple ciencia política/filosofía política, al menos

tal como la propone Villoro junto con muchos otros autores, parece radicalmente insuficiente para ello. Y de hecho, buena parte de los ensayos filosóficos y/o "científicos" parece claramente encaminada a "normalizar" esas tesis, vale decir, a neutralizarlas sometiéndolas a un encuadramiento disciplinario que haga inocuo su irritante carácter materialista.

Por otra parte, debe ser claro que tales posiciones no se articulan lineal y unívocamente con determinados valores políticos (conservadores, progresistas o revolucionarios), aun cuando siempre sirvan críticamente a proyectos políticos en cada caso (en Maquiavelo a la constitución del Estado italiano, en Tocqueville a una política europea reformista, en Weber al fortalecimiento político del Estado alemán, en Foucault a la crítica de la modernidad, etc.). Pero su modo de inserción dentro de tales proyectos es en todo caso crítico y "técnico", pero no moral: no se trata de una fundamentación o racionalización de dichos valores, sino del esclarecimiento de los medios requeridos para realizarlos y de la crítica de las ilusiones mistificadoras.

Es cierto, sin embargo, que las posiciones materialistas pocas veces son explicitadas y elaboradas teóricamente por los autores mencionados; así, en el caso de Maquiavelo, todavía se discute en qué consisten esas posiciones, en qué reside la naturaleza crítica e irritante de sus planteamientos. Y lo mismo podría decirse de Tocqueville, o de Weber, o aun, en otro sentido,

del propio Foucault: en sus escritos encontramos las posiciones materialistas "en estado práctico" (como le gustaba decir a - Althusser) lo que exige un trabajo teórico crítico de interpretación que las haga explícitas. Empero, tal trabajo requiere - de, al menos, un hilo conductor, vale decir, de ciertas ideas - guía que nos orienten en la investigación de la especificidad del pensamiento materialista de la política. A este respecto, la oposición pertinente nos remite al idealismo filosófico: si éste se caracteriza por la pretensión de denegar, neutralizar, conjurar la materialidad de la política mediante su sometimiento a un principio presuntamente racional, entonces el materialismo sólo puede consistir en la reivindicación y esclarecimiento de la autonomía de la política, esto es, de su irreductibilidad y de su productividad.

De esta forma, la pregunta por los fundamentos deja su lugar la cuestión sobre los presupuestos materiales de la acción política; no se trata va de descubrir la fuente de su presunta legitimación racional, sino de comprender sus condiciones de - existencia y de eficacia. De comprender, por lo tanto, por qué y cómo hay (de hecho) política, y por qué y cómo se distingue la política de otras modalidades de la práctica social. En esta perspectiva, gran parte de la filosofía normativa de la política aparece, precisamente, como resultado del desconocimiento y de la mistificación de tales preguntas; en otras palabras

este tipo de la filosofía se sostiene sobre la denegación teórica de los presupuestos materiales de la política. Desde Platón hasta Rawls y Habermas, el célebre programa de fundamentación racional de la política supone, en la práctica, un esfuerzo sistemático por "superar" (especulativamente) esos presupuestos. Desde el rey filósofo de la utopía platónica, hasta la condición originaria (con todo y velo de la ignorancia) rawlsiana y la situación ideal del diálogo habermasiana, lo que se excluye siempre es, curiosamente, todo aquello que determina, mal que nos pese, que haya política. Pues, en efecto, si se hace abstracción del carácter asimétrico y por ende conflictivo de las relaciones sociales; si se hace abstracción de la posibilidad de la violencia social; si se hace abstracción de la naturaleza problemática del comportamiento humano, entonces sin duda (pero sólo entonces) es posible hablar de una política racionalmente fundada ya sea en el saber, ya sea en la justicia, ya sea en el consenso universal. Sólo que el costo parece elevado: conlleva, en efecto, la hipótesis de una situación en la que, propiamente, ya no habría política.

En este sentido, habría que reconocer que el planteamiento marxiano del fin de la política (" ") no carece totalmente de lógica. Si, como pensaba Marx, la apropiación privada de los medios de producción es la única base de los antagonismos sociales, entonces su cancelación implicaría necesariamente el fin no sólo

del Estado político, sino de toda política. Pero lo mismo cabría decir de otros modelos teóricos (incluido, como veremos, el de Hobbes); si se realizaran sus supuestos, entonces difícilmente podríamos seguir hablando de política... Como ya señalaba Spinoza:

"(Los filósofos) conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no haría falta alguna." (")

Claro está que siempre podrá debatirse acerca de la posible superación histórica de determinados presupuestos materiales de la política (digamos la posibilidad de la violencia social mediante la eliminación de toda organización armada (!?); o la cancelación de las asimetrías; o el logro de un comportamiento social puramente racional(!); etc., etc.). En todo caso ello llevaría, como subraya acertadamente Schmitt("), a la extinción de lo político, o a una modificación tan radical del mismo que valdría la pena utilizar entonces otros términos. Dicho de otra manera, la consideración de los presupuestos materiales de la política no excluye en manera alguna el reconocimiento de su relativa maleabilidad histórica, como tampoco supone un desconocimiento de la historicidad de las formas de ejercicio del poder y de la política (y, por ende, la posibilidad de su relativa civilización y hasta racionalidad), pero sí implica un reconocimiento de los límites de tal maleabilidad y de tal historicidad. Reco-

nocimiento que, precisamente, exige una crítica de todo utopismo.

5. La imposibilidad teórica del programa filosófico de una fundamentación racional de la política no anula, sin duda alguna, la eficacia política de este tipo de esfuerzos teóricos. De hecho, las tradiciones mayores de la cultura política contemporánea, el liberalismo y el socialismo, encuentran buena parte de su arsenal conceptual en la filosofía política moderna, iusnaturalista, racionalista e historicista. Pero como indica J. Dunn, estas tradiciones dejan mucho que desear cuando se trata de pensar positivamente los problemas políticos contemporáneos. ()

Los modelos democráticos, por ejemplo, a pesar de su indiscutible ascendiente internacional, parecen sostenerse en la mayoría de los casos en supuestos tan endebles como insuficientes desde el punto de vista teórico. Y ello, entre otras cosas, porque - en el extremo implican generalmente el desconocimiento de las condiciones ^{mas reales} efectivas de la acción política efectiva. De ahí, tal vez, el escándalo suscitado por posiciones como las de Luhmann, () que desde una perspectiva abiertamente tecnocrática, pretende mostrar la naturaleza ilusoria, puramente imaginaria, de los pretendidos valores democráticos (participación, igualdad, consenso, racionalidad, por no hablar de la voluntad general).

Aun si no aceptamos sus conclusiones, permanece el hecho de que Luhmann, al igual que otros críticos "realistas" ~~de la de~~

mocracia (como Pareto, Mosca, Weber y Schumpeter), revela bien las debilidades de los modelos liberales y socialistas de la democracia. De hecho, tales criticas generalmente se ponen al servicio de planteamientos conservadores, si no es que abiertamente reaccionarios; lo que sin embargo no iustifica su descalificación teórica, sino, en todo caso, exige un esfuerzo de reelaboración critica del pensamiento político democrático que, asumiendo la autonomía y la productividad de las relaciones de poder, reivindique la viabilidad política, la posibilidad objetiva de los procesos efectivos de democratización.

En este horizonte de problemas parece conveniente, entonces, rediscutir el llamado modelo iusnaturalista propio de la filosoffa política moderna. Un modelo que dominó ampliamente el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, y que, pese a las criticas románticas, historicistas y positivistas, permeó grandemente las concepciones modernas de la democracia. No es casual, por ello, que ante las crisis o déficits de legitimación que hoy sufren los Estados, resurjan con fuerza los planteamientos iusnaturalistas con modalidades renovadas, pero manteniendo los mismos supuestos básicos. Los postulados que hablan de determinados derechos naturales de los individuos y del carácter contractual del fundamento de los poderes públicos, por más inverosímiles que parezcan desde una perspectiva histórica o sociológica, conservan no obstante su vigencia norg

mativa, prescriptiva. Como indica Bobbio, los supuestos individualistas y contractualistas han sido determinantes en la configuración de los Estados democráticos contemporáneos(. .). No es posible, entonces, tratar a estos supuestos como pura "metafísica" o como simples tonterías, so pena de asumir que tales Estados se fundan en una metafísica o en tonterías...

Ahora bien, son bien conocidas las críticas que Hegel, Hume y sus seguidores han desarrollado contra el iusnaturalismo(. .). En ellas se cuestiona tanto la hipótesis de derechos naturales propiamente dichos -es decir, la presunción individualista que hace de la sociedad un mero agregado-, como la hipótesis contractualista -esto es, la suposición de un acuerdo fundador - del Estado y la sociedad-, ya sea mostrando su alejamiento de los hechos históricos, ya sea discutiendo su carácter metaempírico. Y no obstante, difícilmente puede negarse el éxito político e histórico de dichas hipótesis en la constitución de las democracias políticas actuales.

Nos ha parecido por ello interesante rescatar una tercera crítica al iusnaturalismo, generalmente desconocida o pasada por alto: la elaborada por Spinoza a partir de los planteamientos de los dos grandes fundadores del iusnaturalismo moderno, Grocio y Hobbes. Sin duda este planteamiento parecerá sorprendente si no es que aberrante. ¿No es acaso un lugar común entre los historiadores de la filosofía y entre los estudiosos -

de la filosofía política, que Spinoza es un seguidor (más o menos fiel) de la problemática inaugurada por Grocio y Hobbes? ¿No lo presenta Bobbio, tal vez el más importante erudito contemporáneo en la materia, como uno de los máximos representantes de la escuela iusnaturalista? (...) Se trata, sin discusión, de una leyenda tan extendida como pertinaz. De una leyenda que se sostiene seguramente en el lenguaje mismo de Spinoza, obviamente similar al de los iusnaturalistas; pero que, en fin de cuentas, se basa también en una lectura superficial de los textos spinozistas.

Como trataremos de demostrar, la filosofía spinozista no sólo es radicalmente anticartesiana y antiescolástica, es también completamente opuesta a los supuestos esenciales del modelo iusnaturalista, tanto en su versión empirista y utilitarista (Hobbes y Locke), como en su versión crítica y racionalista (Rousseau y Kant). Pero no sólo es opuesta, sino más aún, resultado de su crítica inmanente y materialista; vale decir: no sólo muestra Spinoza la insuficiencia de los supuestos básicos del iusnaturalismo, también revela y retiene su núcleo de verdad, replanteándolo en una problemática teórica materialista de la política inédita y sugerente.

Una problemática que, en nuestra opinión, merece recuperarse en la medida en que supone un modo de reflexionar teóricamente la política más acá y más allá de las consabidas y desgasta-

das alternativas entre un discurso positivista y empirista (presuntamente científico) y un discurso normativo, racionalista (en el que se agotaría la labor filosófica); entre un saber tecnológico y conservador, y un doctrinarismo crítico pero idealista de las instituciones políticas.

Como indica N. Rabotnikoff:

"La síntesis de los clásicos no parece posible en este mundo de especialismos. Sin embargo, si el esfuerzo por pensar -- teóricamente el mundo político todavía tiene lugar, éste debe estar no en la encrucijada donde los senderos se bifurcan sino en algún punto donde historia, presente y esperanza de futuro puedan articularse. En caso contrario, el divorcio entre "lo racional" transformado en autoridad impotente, y la autoridad ciega fundada en la historia y la fuerza seguirá siendo la "ilegitima" realidad empírica de todos los días." ()

En esta misma perspectiva, este trabajo no pretende pasar por un ensayo de historia de la filosofía; tampoco intenta simplemente reivindicar una verdad filológica, o restablecer los títulos de originalidad de un autor. Nuestro objetivo es más bien intervenir en el debate actual de la filosofía política -- dominado por las tendencias racionalistas y prescriptivistas -- mediante la recuperación e interpretación de un pensamiento generalmente excluido o neutralizado en este debate. De un pensamiento que ya en su época hubo de desatar una impresionante oleada de ataques furibundos y condenas absolutas; que posteriormente sería sujeto a interpretaciones románticas que traicionaban abiertamente no sólo su espíritu sino su letra; y que aún hoy, sigue siendo objeto de un sorprendente desconocimiento teórico.

Acaso, el recorrido por una experiencia teórica tan anómala como la spinozista posibilite colocarnos, precisamente, en ese punto donde pueden articularse productivamente entendimiento racional y crítica política de lo realmente existente.

NOTAS DEL CAPITULO I

1) Cf. I. Berlin, "Existe aún la teoría política!", en Categorías y conceptos, Fondo de cultura económica, México, 1983; J. Plamenatz, "Utilidad de la teoría política", en A. Quinton (comp.), Filosofía política, Fondo de cultura económica, México, 1974; y R.J. Barnstein, La reestructuración de la teoría social y política, Fondo de cultura económica, México, 1982.

2) Cf. N. Bobbio, ¿Existe una teoría marxista del Estado?, UAP, Puebla, 1981.

3) Cf. R.J. Bernstein, op. cit.

4) Cf. J. Rawls, Teoría de la justicia, Fondo de cultura económica, México, 1981; R. Nozick, Anarquía, Estado y utopía, Fondo de cultura económica, México, 1988; J. Buchanan, Los límites de la libertad, Premio editores, México, 1981; J. Habermas, Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona, 1985.

5) N. Bobbio, "El poder y el derecho", en N. Bobbio y M. Bovero, Origen y fundamentos del poder político, Grijalbo, México, 1985, p.36.

6) G. Sartori, La política: lógica y método en las ciencias sociales, Fondo de cultura económica, México, 1984, pp. 29 a 56.

7) Ibid., pp.230, 231.

8) M. Bovero, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en N. Bobbio y M. Bovero, Origen y fundamentos..., ed. cit.

9) I. Berlin, "Existe aún la teoría política", loc. cit., p.246.

10) G.F.W. Hegel, Ciencia de la lógica, Solar/Hachette, B. Aires, 1967, p.136.

11) Cf. L. Salazar, Marxismo y filosofía: un horizonte polémico, UAM, México, 1982.

12) L. Villoro, "Ciencia política, filosofía e ideología", Vuelta, no.137, Abril de 1988.

13) Ibid., p.19

14) Ibid., p.20

- 15) Cf. T. Moro, Utopia, Porrúa, México, 1981; y J.C. Davies, Utopia y la sociedad ideal, Fondo de cultura económica, México, 1985.
- 16) Cf. K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Grijalbo, México, 1980.
- 17) B. Spinoza, Tratado político, Alianza editorial, Madrid 1986, p.78.
- 18) C. Schmitt, El concepto de lo político, Folios ediciones, México, 1985, p.32.
- 19) Cf. J. Dunn, La teoría política de Occidente ante el futuro, Fondo de cultura económica, México, 1986.
- 20) Cf. M. Cupolo (comp.), Sistemas políticos: términos conceptuales, temas del debate italiano, UAM, México, 1986.
- 21) N. Bobbio, "Liberalismo viejo y nuevo", en El futuro de la democracia, Fondo de cultura económica, México, 1986.
- 22) G.W.F. Hegel, Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, Aguilar, Madrid, 1979.
- 23) N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bovero, Sociedad y Estado en la filosofía moderna, Fondo de cultura económica, México, 1986.
- 24) N. Rabotnikoff, "Legitimidad y verdad (la filosofía política en la encrucijada)", en Sociológica, no.3, Invierno 1986-1987, pp.48,49.

CAPITULO I

Los presupuestos teóricos del modelo iusnaturalista

1. Los desafíos de la modernidad y el iusnaturalismo

Como es sabido, el modelo iusnaturalista elaborado inicialmente por Hobbes habría de dominar ampliamente la filosofía política y jurídica de los siglos XVII y XVIII, no obstante las enormes diferencias ideológicas de sus máximos representantes (Locke, Rousseau, Kant, etc.). El fracaso político inmediato de Hobbes no fue obstáculo para su éxito teórico: el paradigma iusnaturalista habría de volverse matriz teórica casi obligada para el pensamiento filosófico dominante de la política, determinando un modo genérico de pensar teóricamente el origen, el fundamento y el fin del poder público, es decir, del Estado. A su vez, tal éxito teórico conduciría a un triunfo histórico cultural: las revoluciones "burguesas" encontrarían en ese paradigma teórico su lenguaje, y con ello, su sentido racional, al extremo de que buena parte de la cultura política contemporánea arraiga todavía en las nociones y valores supuestos y/o propuestos por el iusnaturalismo moderno.

De ahí que, a pesar de las diversas críticas que se le han dirigido, esta problemática mantenga su vigencia política como

modelo legitimador, como verdadera "última instancia" de los valores decisivos de la cultura política occidental. Estado de derecho, derechos humanos, libertades civiles, pactos constitucionales, soberanía popular, son, entre otras, expresiones básicas de esta cultura en las que resuenan todavía las premisas iusnaturalistas. Pero más allá de los términos, las propias instituciones de los Estados contemporáneos llevan la huella visible del dispositivo primeramente elaborado por Hobbes.

¿Cómo explicar este éxito impresionante? No es el objeto de este ensayo intentar una elucidación siquiera parcial de este problema. Baste indicar simplemente que se trata, ante todo, de un éxito político cultural; esto es, que el modelo iusnaturalista triunfó en la medida en que respondía adecuadamente a una serie de dificultades históricas planteadas por el desarrollo de los Estados nacionales moderno y, por ende, por la disolución y crisis de las formas tradicionales del ejercicio del poder político. La desacralización del Estado, consecuencia y condición del nacionalismo creciente, así como de las reformas y contrarreformas religiosas, habría de exigir nuevos modos de legitimación capaces de prescindir de toda referencia religiosa. La legitimación por la gracia de Dios, hecha si no imposible sí por lo menos riesgosa, dejaría su lugar a los diversos ensayos racionalistas de legitimación: no ya lo que Dios ordena, sino lo que la razón exige, tendría que fundamentar el poder y la necesidad de la

obediencia. El ámbito de referencia religioso, (1) que por tanto tiempo había permitido una relativa pero eficaz pacificación de los conflictos sociales, al haberse convertido en ámbito conflictivo por excelencia, urgía su desplazamiento por un ámbito diferente: el jurídico. Pero éste, a su vez, requería -perdida su conexión con la tradición- de un basamento presuntamente racional, esto es, universal y necesario. Por ello, el derecho positivo -tendría que apoyarse en el derecho racional, en el derecho que vale con independencia de los tiempos y lugares, en el derecho que se descubre mediante el uso de la razón natural, en suma, en el derecho natural.

Pues, lo que Matheron ha llamado justamente "la disolución de la política tomista", (2) no sólo obligaba a desactivar la sobrepolitización del ámbito religioso, estableciendo el derecho natural fuera de las discusiones acerca de la verdad revelada, sino también a enfrentar el reto suscitado por Maquiavelo y sus seguidores. Al formular la "separación" entre la política y la religión y la moral, el maquiavelismo revelaba, en efecto, la arbitrariedad constitutiva de la política (3), esto es, su carencia de fundamentos, y por consecuencia, su autonomía irreductible e insoportable. Una autonomía que no podía sino hacer más temible la creciente desacralización del mundo; una autonomía que parecía legitimar, por contragolpe, toda sedición, todo intento de usurpación; una autonomía que, en fin, al vaciar de todo con-

tenido ético a la política, promovía la proliferación de los escépticos y los cínicos, capaces de justificar, como los sofistas, las acciones más dispares y contrapuestas.

Por ello, aun si sus valores políticos inmediatos divergen y se contradicen, los iusnaturalistas, desde Hobbes hasta Kant, sostienen un proyecto político filosófico común: la fundamentación racional de la política y del Estado mediante la elaboración de una teoría racional del Estado que es, al mismo tiempo, una teoría del Estado racional. (*) Por ello, igualmente, comparten el presupuesto de que es posible y necesaria la neutralización racional de la arbitrariedad de la política, esto es, su subordinación a principios estrictamente racionales. Su elaboración teórica es, por lo tanto, mucho más que una reflexión acerca del desarrollo del Estado moderno: es una intervención comprometida políticamente en este desarrollo. Más que explicar, proponen medidas para (re)construir adecuadamente dicho Estado. Pero también esa elaboración es mucho menos: al pretender neutralizar racionalmente la arbitrariedad, la autonomía de la política, no pueden sino desconocer y/o mistificar la naturaleza y las condiciones materiales de ese proceso.

Empero, el carácter del iusnaturalismo moderno sería incomprendible si no se considera su dimensión teórica específica, esto es, su relación con la revolución científica y filosófica que sacudió a Europa en los siglos XVI y XVII, y sentó las bases

de la ciencia moderna. En palabras de Koyré:

"Es posible describir aproximadamente esta revolución científica y filosófica (...) diciendo que conlleva la destrucción del Cosmos; es decir, la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado (un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor y mayor perfección de los astros, esferas celestes). (...), ese Cosmos se ve sustituido por un universo indefinido y aun infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales y en el cual todos esos componentes están situados en un mismo nivel del ser. Todo esto, a su vez, entraña que el pensamiento científico desestime toda consideración basada sobre conceptos axiológicos, como son los de perfección, armonía, sentido y finalidad, así como, para terminar, la expresa desvalorización del ser, el divorcio del mundo del valor del mundo de los hechos." (i)

La crisis y disolución de la concepción aristotélica del mundo cerrado y teleológicamente determinado, que la escolástica medieval había ligado a la tradición religiosa cristiana, repercutiría necesariamente sobre las concepciones teleológicas del derecho natural, así como sobre lo que Bobbio(ii) ha denominado modelo aristotélico de legitimación y explicación racional del poder político. Este último no podía y entenderse como producto de una evolución natural que, partiendo de la familia, culminaría en la Polis o en el Reino o en el Imperio autosuficientes, siguiendo el orden teleológico supuesto por la naturaleza social de los hombres. Al mutar radicalmente la concepción teórica de la naturaleza, también tenía que modificarse sustancialmente la idea del derecho o de la ley naturales.(//) El divorcio entre el mundo de los hechos y el de los valores, indicado por Koyré, ha

bría de convertirse en la cruz de la filosofía racionalista moderna: ¿cómo hacer compatible el postulado de un universo infinito, ontológicamente homogéneo, carente de sentido axiológico y teleológico, con la necesidad humana (demasiado humana) de una vida plena de sentido? ¿Cómo mantener la necesidad y universalidad de los valores ante "le silence éternel de ces espaces infinis"? ¿Cómo justificar las jerarquías políticas de las sociedades humanas cuando se hundía flagrantemente la idea del Cosmos jerárquicamente ordenado?

El éxito histórico cultural del iusnaturalismo moderno se debe entonces, al menos en parte, a su (relativa) capacidad de enfrentar estos tres retos: el provocado por la desacralización progresiva de la política y el Estado; el suscitado por la descomposición de la política tomista y la emergencia del maquiavelismo; y el levantado por la "espantosa visión" desencantada de un universo, de una naturaleza radicalmente infinita (sin límites pero también sin fines).

Por supuesto tales retos estuvieron muy lejos de ser meramente teóricos y por consecuencia de resolverse por la sola vía discursiva. En los hechos, se trataba de los desafíos político-ideológicos que las fuerzas sociales emergentes tuvieron que enfrentar para desplazar primero y remplazar después a las estructuras tradicionales de dominación. La secularización del Estado, la mercantilización de las relaciones sociales, la privati-

zación del ámbito religioso, la transformación de las estructuras familiares, la constitución del nuevo sentido común y de la llamada opinión pública, así como las nuevas modalidades de constitución y disciplinamiento de los sujetos sociales, fueron, como es evidente, difíciles procesos históricos repletos de conflictos, retrocesos y transacciones, que contextualizan dramáticamente los diversos ensayos filosóficos iusnaturalistas de racionalización del Estado. Desde Hobbes hasta Kant, resulta evidente por ende el carácter comprometido política e históricamente de sus esfuerzos teóricos, así como su aguda consciencia de la naturaleza francamente revolucionaria (en el más amplio sentido teórico y cultural del término) de tal compromiso.

2. Naturaleza y naturaleza humana en el iusnaturalismo de Hobbes

El proyecto filosófico iusnaturalista inaugurado por Hobbes conlleva, pues, una resignificación radical de la idea tradicional del derecho natural. Esta última, en efecto, suponía ya sea la concepción de un mundo cerrado y jerarquizado, ya sea una conexión con la tradición común a todos los pueblos. Pero lo que todavía es, tal vez, más importante, es que la tradición clásica y medieval del iusnaturale interpreta éste como un conjunto de leyes que naturalmente obligan a los hombres en tanto que tales, antes que como una serie de derechos naturalmente propios de los

mismos. De ahí que la justicia se identifique con la virtud, va le decir, no sólo con el respeto a los derechos de los demás, si no con el cumplimiento de todo un conjunto de deberes morales y sociales objetivos. Siendo el hombre, por naturaleza, un ser so cial, resulta evidente la prioridad de sus obligaciones (es decir, de las leyes naturales) sobre sus derechos (que, en todo caso, derivan de aquellas). (v)

Ahora bien, lo que el iusnaturalismo moderno, con Hobbes a la cabeza, va a cuestionar drásticamente es, precisamente, el pretendido carácter natural del orden político-social; esto es, la concepción que legitima teleológicamente las jerarquías socia les por analogía con presuntas jerarquías cósmicas. El célebre "bien común", piedra de toque de este tipo de legitimación, pre supone, efectivamente, una legalidad natural teleológica y obje tiva que justifica al orden social como natural. Excluida la no ción de cosmos, de mundo cerrado y naturalmente jerárquico, y re chazada la concepción finalista de naturaleza, ¿cómo se puede le gitimar y explicar la existencia del poder soberano? Hobbes se rá el primero en tener clara consciencia de este problema y en intentar dar una solución racional al mismo.

Como indica L. Strauss, (.) la originalidad del sistema filo sófico de Hobbes reside en que combina dos tendencias claramente opuestas en la tradición clásica: la materialista de Epicuro y - Democrático, con la idealista de Platón y Aristóteles. Con la

primera reconoce el carácter no teleológico de la naturaleza, - así como el rango convencional del orden social. Con ello rechaza toda intervención de una presunta providencia teológica en las relaciones sociales y por ende se compromete en una explicación mecanicista ~~e inmanicista~~ e inmanentista de la política. Con la segunda tendencia, en cambio, asume el proyecto de fundamentación racional de la política, es decir, la búsqueda de un orden social racionalmente fundado. Esta perspectiva exige, entonces, mostrar cómo en un universo infinito, donde no existen sino causas eficientes, surge inevitablemente una especie de isla, o región específica, en la que es posible y hasta necesaria una cierta teleología, un cierto finalismo. Pero esta región, en consecuencia, ya no puede ser sólo natural, sino que, basada ciertamente en la naturaleza, ha de ser artificial, vale decir, producto del artificio humano. ()

Lo que nos conduce a la cuestión antropológica planteada - por Hobbes: ¿qué distingue al hombre del resto de la naturaleza, de los demás seres vivos? De la respuesta a esta pregunta dependerá la solución acerca del carácter de la sociedad, esto es, de su diferencia en relación a las presuntas "sociedades" animales (colmenas, hormigueros, etc.). En un primer momento, Hobbes parece asumir una explicación puramente mecanicista de la naturaleza humana: el hombre no es sino una máquina, como cualquier otro animal. Su deseo constitutivo, también idéntico al de los otros

seres vivos, es conservarse, es evitar la muerte. Al igual que los animales, el ser humano cuenta con sentidos, memoria, imaginación y hasta entendimiento, pero "con ayuda del lenguaje y del método esas mismas facultades pueden mejorarse hasta el extremo de distinguir a los hombres de todos los demás vivientes". (...) En efecto, "la más noble y beneficiosa invención de todas fue el Lenguaje, que consiste en nombres o apelaciones y en su conexión, (...), sin lo cual no habría existido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz ni ninguna cosa que no esté presente entre los leones, osos y lobos". (...)

Es el lenguaje, cualquiera que sea su origen, lo que potenciando infinitamente las facultades animales del hombre, lo distinguirá del resto de la naturaleza, para bien y para mal. Para bien, posibilitando su dominio racional sobre ésta; para mal, al volverlo capaz de anticipar un futuro repleto de riesgos y peligros para su vida. De donde surgirá la pasión primordial decisiva, motora del género humano: el temor a la muerte y, sobre todo, a la muerte violenta. Origen de la religión, acicate de la razón y la ciencia, fundamento último de la necesidad de salir del estado (o situación) de naturaleza, esta pasión humana revela el extrañamiento del hombre frente a la naturaleza y explica, por ende su voluntad de configurar un orden artificial. (1)

Cierto que, como señala Goldmith, (1) criticando la interpretación de Strauss, no hay que ex^oagerar el papel del miedo a la

muerte violenta en el desarrollo de la razón y, por consecuencia en la constitución del poder común. Pues, en fin de cuentas, el temor también puede ser irracional y conducir al conflicto más que a la paz. En este sentido, no es el puro temor a la muerte, sino junto con él, la ansiedad en relación al futuro y el deseo incesante de satisfactores, lo que realmente promueve la razón calculadora e instrumental de Hobbes. Pero en todo caso, como hemos visto, es el lenguaje lo que, alienando al hombre con respecto de la naturaleza, explica la especificidad (o si se quiere, la fuerza inaudita) de las pasiones humanas, y con ello, la posibilidad de que la sociedad civil aparezca como "un imperio dentro de otro imperio" (Spinoza), esto es, como realidad artificial, "sobrenatural".

Estamos pues, con Hobbes, muy lejos de la concepción clásica y medieval de un orden natural armonioso y axiológicamente jerarquizado. Por el contrario, la condición natural de los hombres, o lo que es lo mismo, la situación en que la naturaleza coloca a la humanidad, es tal que en ella "no hay lugar para la industria, (ni para arte o técnica alguna), sino, lo que es peor que todo, (existe) miedo continuo, y peligro de muerte violenta y para el hombre una vida solitaria, pobre, desgraciada, brutal y corta". (...) Y ello no sólo y no tanto porque las fuerzas de la naturaleza sean superiores a las humanas, sino sobre todo porque la naturaleza misma del hombre, sus propias pasiones, su insaciable afán de poder, lo colocan en posición de enemistad natu

ral con todos sus "semejantes". El estado de naturaleza se identifica, en virtud de la igualdad básica de los seres humanos, -- con un estado de guerra perpetua de todos contra todos. ()

Ahora bien, como se ha señalado por diversos autores, empezando por el propio Hobbes, la noción de estado o condición natural más que remitirnos a un origen histórico de las sociedades, concierne a una hipótesis contrafáctica; o mejor aún, a una situación extrema teóricamente construida para destacar su propia imposibilidad, esto es, su carácter necesariamente contrapuesto a los requerimientos más elementales de la vida humana misma. En Locke y en Rousseau esta noción adquirirá ciertamente otros sentidos, pero en Hobbes es claramente una ficción teórica que sirve para analizar lo peculiar del ser humano, por un lado, y para destacar la necesidad de un poder común, por otro. Lo que no impide que, en su uso axiológico, la dicotomía estado natural/ estado social implique una clara, radical, desvalorización de la naturaleza en beneficio de una valorización positiva de lo artificial, de lo racionalmente construido.

Pero la ficción del estado de naturaleza también tiene la función de reformular, como ya decíamos, la idea de derecho natural. Efectivamente, para comprender en términos de Hobbes el derecho propiamente natural es necesario preguntarse cuál puede ser éste en la condición natural, esto es, en una situación en la que no existe un soberano. Aquí es donde Hobbes invierte la

relación entre ley y derecho del iusnaturalismo premoderno: dado que en la condición prepolítica supuesta las pasiones humanas se desarrollan libremente, ~~dado entonces~~ que en ella cada uno busca su felicidad y se afana por alcanzar un poder más y más grande, entonces sólo se puede hablar, con propiedad, del derecho natural como "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para ello". (17)

Se trata, como es evidente, de un derecho individual (de cada uno), sólo limitado por el impulso de autopreservación, que hace de cada hombre su mejor interprete. En otras palabras, por naturaleza cada uno es sujeto de un derecho, es decir, poseedor de una libertad para, según sus propias creencias, apropiarse de todo aquello que necesite. Por ello, la condición natural del hombre es de igualdad -pues nadie es tan fuerte o tan ingelente que no pueda ser asesinado por otro hombre- y de libertad -pues de hecho no existe ninguna ley, ninguna obligación que limite esa libertad. Como subraya adecuadamente Hobbes, es indispensable no confundir derecho y ley (ius y lex), "porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos". (18) En otras palabras, en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a todo, aun si prácticamente tal derecho puede encontrar obstáculos, pues no

existe propiamente hablando ninguna obligación moral o legal.

Para este derecho, definido como posesión, como libertad que se tiene para hacer lo que se quiera, es entonces algo que se -- puede transferir o a lo que se puede renunciar; y precisamente -- de tal transferencia o renuncia es de donde surgen las obligaciones. Claro está que tales actos sólo tienen sentido si, a cambio de ellos, se obtiene un beneficio, y por consiguiente, resulta absurdo que un hombre quiera renunciar a su derecho a la vida (en la medida en que esta es la única base efectiva de cualquier beneficio). En cualquier caso, sin embargo, lo importante es -- que Hobbes formula claramente el otro elemento clave del iusnaturalismo moderno, a saber: que las obligaciones sólo son legítimas si se originan en un acto voluntario de renuncia o transferencia de derechos, esto es, en un pacto o contrato. De esta manera, -- frente al derecho natural clásico y medieval encontramos dos factores cruciales: la prioridad de los derechos individuales sobre las obligaciones sociales, y el postulado de que éstas sólo pueden ser legítimas si se basan en un consentimiento voluntario de cada individuo.

3. El consenso racional como fundamento de la legitimidad del poder político

Acaso una de las tragedias mayores de Hobbes fue no haber -- comprendido las consecuencias radicales que se derivan de sus --

propios planteamientos. Buscando un nuevo principio legitimador más allá del conflictivo ámbito religioso; persiguiendo una base sólida en que fundar el poder más grande imaginable; requiriendo una racionalidad que, como la de los geómetras, permitiera superar las inacabables disputas filosóficas y teológicas, encontró una formulación tan novedosa de los fundamentos, del origen y - del fin del soberano que no pudo sino chocar a aquellos que pretendía convencer. Tal formulación no sólo presupone, como ya hemos visto, la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad civil, sino también el carácter consensual, más precisamente, contractual del origen del poder público. Por más que Hobbes dedujera consecuencias absolutistas, autocráticas, de tales premisas, éstas difícilmente podían ocultar una inquietante dimensión liberal y democrática. Dimensión que tanto Locke como Rousseau y Kant habrían de poner en evidencia. Pero veamos este punto con algún detalle.

Como hemos visto, en la situación natural los individuos gozan de un derecho (o libertad) moralmente ilimitado; si a ello se agrega su igualdad y su afán de poder insaciable, resulta claro que dicha situación se identifica con un estado de guerra de todos contra todos, cuyas funestas consecuencias Hobbes no se cansa de subrayar. Y es aquí donde interviene la razón en tanto capacidad de calcular y anticipar consecuencias de nuestras acciones: ellas nos dice que es necesario salir de ese estado, es

decir, buscar la paz. Y alcanzar la paz, continúa la razón, es posible si (pero sólo si) estamos dispuestos a renunciar a aquella libertad, a nuestro derecho a todo, en la medida en que todos nuestros semejantes también lo estén, con el objeto de alcanzar la paz y con ella la seguridad. Estas son, afirma Hobbes las dos primeras "leyes de la naturaleza". (...) Ahora bien, como precisa más adelante, denominarlas así no deja de ser equívoco, pues "no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su (de los hombres) conservación y defensa, mientras que propiamente la ley es la palabra de aquél que tiene por derecho mando sobre otros." (...)

Este tipo de planteamientos ha llevado a interpretar a Hobbes como el iniciador del positivismo jurídico; lo que, como bien indica Bobbio, (...) resulta paradójico con su ubicación como creador del iusnaturalismo moderno. Y es que, en verdad, la postura hobbesiana en este punto resulta ambigua: por un lado habla de leyes naturales e incluso insiste en su carácter inmutable y eterno, identificándolas con las leyes morales y señalando que obligan in foro interno, es decir, en "el tribunal de la conciencia"; (...) por otro, les niega toda objetividad, toda positividad y por ello toda posibilidad de ser consideradas como leyes en sentido estricto.

Sin pretender dirimir completamente la cuestión, quizá quepa precisar que estas conclusiones o teoremas racionales pueden en-

tenderse a) como reglas prudenciales dirigidas a la autoconstrucción y la paz; b) como imperativos morales hipotéticos y no categóricos, por cuando su obligatoriedad es relativa solamente y nunca absoluta; c) como base principal pero también moral de la validez de los pactos d) como principio legitimador del pacto -- constitutivo de la sociedad civil.

En tanto meras reglas prudenciales, las "leyes de la naturaleza" aparecen como teoremas o conclusiones racionales acerca de lo es que es preciso hacer o no hacer para conservarnos con la mayor seguridad posible; en este sentido, su violación más que un pecado o una injusticia es un error o un absurdo que proviene de la humana ineptitud para calcular y prever las consecuencias de las acciones. (...) Pero estas reglas se identifican con las normas morales por cuanto, siendo lo bueno y lo malo "nombres que significan nuestros apetitos y aversiones" (...) y siendo la paz y la seguridad de lo que todo hombre racional apetece, entonces los preceptos que conducen a ellas son también normas morales, vale decir, normas que distinguen lo bueno de lo malo. Es claro que la concepción nominalista de Hobbes no deja espacio para una moral autónoma, esto es, para imperativos categóricos; ello no excluye, sin embargo, que las presuntas leyes naturales sean también, en algún sentido, preceptos morales, aun si se trata de una moralidad puramente utilitarista.

Ahora bien, lo importante es que, para Hobbes, la tercera ley natural concierne precisamente a la obligación de respetar

los pactos. (...) Aun si esta ley es ineficaz en una situación natural de guerra, no por ello deja de tener validez universal e inmutable. Validez racional y moral que la hace principio de distinción entre lo justo y lo injusto; que la hace, pues, la clave de toda la teoría hobbesiana de la justicia: "Y en esta ley de la naturaleza se encuentra la fuente y origen de la justicia, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido de recho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta". (...) Pero si la ley que nos obliga a respetar lo pactado es "fuente y origen" de la justicia, no es, sin embargo, condición suficiente para que pueda hablar propiamente de justicia: "Si se hace un pacto en el que ninguna de las partes cumple de momento, sino que confía en la otra, en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra de todo hombre contra todo hombre), es, ante la menor sospecha razonable, nulo." (...)

En efecto, sigue diciendo Hobbes, sólo la existencia de un poder coactivo, capaz de frenar las pasiones humanas inmediatas, hace posible que los pactos sean, en general, respetados, dado que "los lazos de la palabra son demasiado débiles". (...) Así planteado el problema queda perfilada ya la solución: para salir del estado natural es necesario que los hombres hagan un pacto, cada uno con todos los demás, pero un pacto que, por su propia naturaleza, garantice su vigencia permanente. Como es claro, tal pacto entonces ha de posibilitar la formación de un poder - -

coactivo mediante la transferencia que cada uno de los hombres - hace de su derecho a todo :: en beneficio del producto mismo del pacto, esto es, del soberano. Con ello, la salida de la condición natural es, al mismo tiempo e indisolublemente, un pacto de sumisión y un pacto de asociación; o mejor dicho, es un pacto de asociación porque es un pacto de sumisión: no existe sociedad civil, "commonwealth", sino por aquella transferencia, es decir, por la constitución de un poder común, de un soberano.

De esta manera, la ley natural que obliga (racional o moralmente) a los hombres a buscar la paz, a renunciar para ello a su derecho ilimitado y a respetar los pactos, se convierte en principio de legitimidad (de validez racional y moral) de aquello -el poder soberano- que, por su parte, es la condición sine qua non de su eficacia o efectividad. De ahí que la reformulación -hobbesiana del ius naturale culmine en la resolución de la política en la moral, haciendo de la obligación de obedecer al soberano la obligación moral (y racional) por excelencia. Obsérvese -bien, en efecto, que el pacto implica solamente a los súbditos. y, en consecuencia, los obliga entre ellos; el producto del convenio, el soberano, no se encuentra en modo alguno obligado hacia ellos: es, por el contrario, la condición política que conserva, si es necesario mediante la coacción, el respeto de cada uno a lo pactado y, en general, a las leyes de la naturaleza. Pero éstas, a su vez, no pueden oponerse a las leyes positivas

-según Hobbes tienen la misma extensión- en la medida en que el único intérprete posible de su sentido verdadero es, precisamente, el soberano.

Lo que explica por qué Hobbes rechaza, a pesar del carácter consensual de la formación del soberano, que los súbditos preserven algún derecho -que no sea el de defender su vida- frente a él: si se requirió de su voluntad para constituir al Estado, ésta, una vez constituido el mismo, debe subordinársele radicalmente, por cuanto desde ese momento la ley natural se resume en una sola obligación radical: obedecer las leyes civiles, obedecer al soberano.

Ahora bien, no obstante la innegable lógica de sus argumentaciones, no obstante la aparente transparencia de sus inferencias, existe en los planteamientos de Hobbes algo que hace recordar el dictum de Hume sobre la filosofía de Berkeley: irrefutable, tal vez, pero poco convincente. Como si en algún momento de la demostración hubiéramos sido víctimas de un engaño, de una falacia monstruosa. ¿Cómo conciliar, en efecto, el origen deliberado, voluntario y libre del poder político, con una irrestricta, absoluta y total obediencia? ¿Cómo hacer compatibles la libertad absoluta del comienzo con la absoluta obediencia del final? Y lo que en el fondo es quizá más importante: ¿Cómo entender la relación entre este modelo racional del Estado y el comportamiento "irracional", pero real, de los hombre y sus continuas rebeliones?

Sin duda, como señala Bobbio, (...) la reformulación hobbesiana del iusnaturalismo se presta a interpretaciones opuestas por-

que saca conclusiones absolutistas partiendo de premisas liberales (los derechos individuales); porque renovando el pensamiento del derecho natural en clave individualista moderna, pretende -- conservar estructuras premodernas; porque, en fin de cuentas, re conociendo, de manera realista, la necesidad de la coacción, de la violencia concentrada del poder público, intenta presentar tal necesidad como racional o moral... Y es este último punto lo que, en nuestra opinión, da cuenta de que, con todo su realismo, Hobbes desemboque en el más ingenuo doctrinarismo idealista. Veamos por qué.

4. Iusnaturalismo y racionalismo: el sujeto supuesto racional

Es posible decir, siguiendo a Bobbio, () que todo iusnaturalismo conlleva el presupuesto de un derecho natural no sólo -- cronológicamente anterior, sino lógica y axiológicamente superior al derecho positivo. En el caso de Hobbes, tal superioridad no implica, sin duda, ninguna determinación precisa del contenido de las normas positivas; no supone, por ende, ninguna limitación para el soberano, justamente porque, una vez instituido éste, no existe otro interprete legítimo de la ley natural que él: bueno o malo, justo o injusto, tales distinciones son monopolio exclusivo del soberano. De ahí que no pueda haber contradicción posible entre ley natural y ley positiva, y que el único mandato específico de las primeras sea el de obedecer a las segundas. Em-

pero, hablando de la misión del soberano, Hobbes plantea lo siguiente:

"Y es necesario que los fundamentos de estos derechos (del soberano) sean veraces y diligentemente enseñados, porque no pueden ser mantenidos por ley civil alguna, ni por el terror al castigo legal, porque una ley que prohíba la rebelión (como es toda resistencia a los derechos esenciales de la soberanía) no es (como una ley civil) obligación alguna, más que por la sola ley de la naturaleza que prohíbe la violación de la fe, obligación natural que, si es desconocida por los hombres, no les permite conocer el derecho de cualquier ley que el soberano promulgue. En cuanto al castigo, no lo toman sino como un acto de hostilidad que se esforzarán en evitar por medio de actos de hostilidad cuando piensen que tienen fuerza para hacerlo." (.)

En otras palabras: la ley natural no es simplemente un expediente utilizado por Hobbes para encubrir quién sabe qué positivismo jurídico avant la lettre; es, por el contrario la clave de la articulación hobbesiana del poder coactivo y la razón. Pues aunque el miedo en tanto pasión es tendencialmente pacifista, su mera existencia no basta para fundamentar propiamente al Estado en la medida en que también puede inducir crímenes y hasta rebeliones. La fundamentación del poder político requiere, ciertamente, del miedo, pero de un miedo, si vale la expresión, racionalmente ilustrado. Por eso Hobbes insistirá tanto en la enseñanza de su teoría del derecho natural, así como en la necesidad de -- prohibir las doctrinas sediciosas que tienden a dar otra interpretación de los derechos naturales, pues como él mismo reconoce el sentido o significado del castigo o del temor no es algo dado de antemano. Sólo la derivación racional del derecho natural, así como del origen, fundamento y fin del poder soberano, permi-

te una correcta interpretación de las pasiones humanas y, por consecuencia, una fundamentación adecuada de la legitimidad de aquel poder.

En Hobbes, por lo tanto, el derecho natural es superior al derecho positivo en la medida en que sólo él hace posible la fundamentación propiamente racional, vale decir, natural de este último. De ahí que sea el derecho natural racional la condición sine qua non de un poder soberano realmente estable y seguro.

"Aunque nada pueda ser inmortal de cuanto hacen los mortales, si los hombres tuvieran el uso de razón que pretenden sus repúblicas podrían, cuando menos, asegurarse frente a la muerte por dolencias internas." ()

Lo que hace falta, entonces, es evitar por un lado "el veneno de doctrinas sediciosas", () y por otro, hacer obligatoria la enseñanza del Leviatán en las universidades, transformando -- así "esta verdad de especulación en la utilidad de la práctica".

() El crudo realismo de Hobbes, su desencantada descripción de la naturaleza humana y de los fundamentos fácticos del poder político, se ponen al servicio, de esta manera, del más ingenuo doctrinarismo, que, a ejemplo de Platón, pretende superar, de una vez por todas, la conflictividad de la realidad política.

Pero este punto nos conduce a la discusión de uno de los presupuestos básicos del modelo iusnaturalista moderno: el suje- to supuesto racional. Efectivamente, con independencia del papel concreto que juegue respecto del derecho positivo, la idea de derecho natural sirve para la fundamentación de la legítimi-

dad de los poderes públicos por cuanto presupone la posibilidad de descubrir, mediante el sólo uso de la razón, principios de validez universal y necesaria. Aun si de Hobbes a Locke y de Rousseau a Kant, tales principios difieren, en todos los casos la pretensión es ésta: que todo individuo, en tanto sujeto racional, debe asumirlos, aceptarlos y reconocerlos, como asume, acepta y reconoce que dos más dos son cuatro. De este modo, la legitimidad del poder dejaría de depender de las meras opiniones o creencias infundadas de los hombres, al mismo tiempo que desaparecería (o al menos se podría limitar) la potencial arbitrariedad de los gobernantes.

Pero todo esto, insistimos, presupone la racionalidad, al menos virtual, de la mayoría de (si no de todos) los hombres, a fin de que éstos puedan reconocer aquellos principios y por ende, sus derechos y obligaciones racionales. Ahora bien, tal supuesto es todo menos inocente políticamente: conlleva, de hecho, todo un proyecto político y hasta doctrinario. Pues en realidad exige una verdadera racionalización de los seres humanos, esto es, un proceso político de interpelación de los individuos como sujetos de (pero también a) la razón. Esto se evidencia sobre todo en la posición de Hobbes frente a los problemas religiosos de su época: haciendo de estos problemas la consecuencia de doctrinas sediciosas o interpretaciones erróneas, la forma de enfrentarlos consiste en el monopolio estatal sobre las enseñanzas

religiosas que, aun si deja libre a la conciencia individual -por que ésta de hecho no puede someterse a control-, impide la manifestación y con ello la difusión de aquéllas. En contraparte, - es necesario todo un proyecto pedagógico racional, todo un programa de reeducación racional (o normalización) de las pasiones humanas..

Si los hombres fueran racionales, dice Hobbes, sus repúblicas serían prácticamente inmortales; con este enunciado contrafáctico, Hobbes reconoce (pero también desconoce) toda la dimensión político-práctica de su proyecto teórico: los hombres de hecho, hasta ahora no son racionales y por eso existen las guerras civiles; hagámoslos racionales, "hagámos al hombre", y entonces tales guerras dejarán de existir.

El juego está hecho: partiendo de una concepción ateleológica de la naturaleza, que la configura como dominio extraño, hostil y hasta irracional, Hobbes intenta demostrar que el ser humano, cuya condición natural es necesariamente precaria y miserable por ello mismo, puede convertirse si no en señor de la naturaleza toda, sí en sujeto creador de su propia existencia social. Es en esta perspectiva que ya en el prefacio del Leviatán, el - hombre aparece no sólo como materia sino también como artífice - del Estado.(..) Si como señala Abbagnano, "para el iusnaturalismo moderno el derecho natural deja de ser el camino por el cual las comunidades humanas pueden participar en el orden cósmico o

contribuir a él, para convertirse en una técnica racional de la coexistencia", (...) habría que reconocer que dicha técnica presupone la figura de un sujeto humano capaz de imponer sus fines a una naturaleza carente de sentido por sí misma. Capaz, entonces, de constituir un "imperio dentro de otro imperio", esto es, un dominio teleológico dentro del dominio carente de fines de la naturaleza toda.

5. El iusnaturalismo moderno como teoría política

En las páginas anteriores se señaló el éxito impresionante del modelo iusnaturalista formulado primeramente por Hobbes. - No es posible aquí ni siquiera esbozar las grandes líneas en que dicho modelo fue desarrollado por Locke, Rousseau o Kant. Lo que en cambio, importa destacar es la permanencia de los presupuestos teóricos fundamentales, así como del proyecto teórico - racionalista. Sin duda, como ha insistido Bobbio, tal permanencia no excluye usos ideológico-políticos radicalmente diversos, (...) ni tampoco mutaciones en el significado de categorías tan importantes como naturaleza humana, razón, ley y derecho natural estado natural, estado propiamente político, sociedad civil, - etc. Se mantienen sin embargo las articulaciones esenciales del modelo, así como su sentido fundaméntador, racionalizador del Estado.

Bobbio tiene razón, entonces, al afirmar que el modelo ius-

naturalista pretende ser no sólo una teoría racional del Estado, sino, sobre todo, una teoría del Estado racional(2): el poder político fundado en el consenso racional no puede ser más que un poder racional, un poder legitimado por y basado en la razón.

¿Cuál razón? De un autor a otro, varía la noción de racionalidad (calculadora en Hobbes, liberal propietaria en Locke, libertaria en Rousseau), pero permanece como constante que es una racionalidad propia de los individuos que individuos. Vico primero y -- Hegel después modificarán este significado al hablar de una razón de la historia, de una racionalidad colectiva que comprende pero también trasciende al individuo. En cualquier caso, lo propio del paradigma iusnaturalista es plantear la cuestión de la legitimidad en términos individualistas, en términos de los derechos subjetivos anteriores a la sociedad y en términos de una racionalidad centrada en el sujeto individual.

En Hobbes, tal individualismo se establece incluso metodológicamente: para comprender al Estado hay que empezar por disolverlo (mentalmente) en sus elementos (los hombres individuales), y para comprender a estos últimos es necesario "conocerse a sí mismo" mediante una introspección controlada. De ahí que el comienzo de la exposición nos remita no a un comienzo histórico, sino a un origen hipotético: la condición natural de los seres humanos. Este origen es simplemente la respuesta a una pregunta extraña: ¿qué ocurriría si no existiera el Estado? La descrip-

ción de dicha condición dependerá, por consecuencia, del carácter que se le atribuya a la humana naturaleza: absolutamente pasional, virtualmente racional, plenamente inocente, etc. Por supuesto la imagen de cada autor acerca del hombre natural implicaba ya, desde el comienzo, una fuerte carga axiológica, una determinada identificación con ciertos valores últimos que la humanidad debe buscar: la vida, la propiedad libre, la libertad como autonomía, etc.

En este sentido, el discurso iusnaturalista puede verse como un ensayo, presuntamente racional, de interpelar a los individuos como sujetos racionales, o al menos razonables, capaces por ende de aceptar determinados valores políticos como universales y necesarios. El efecto de esa interpelación quiso ser, en Hobbes, autocrático, en Locke, legitimador de la Gloriosa revolución, en Rousseau, revolucionario, en Kant, liberal ilustrado. Y por ello el Estado que se adecuara a esos valores fundamentaría su legitimidad en la razón, aparecería como ente de razón. Pero, nótese bien, de una razón individual, es decir, en último término, moral. No por casualidad Kant, con su habitual rigor, presentaría la salida de la condición natural como un imperativo ya no hipotético, sino categórico, esto es, como un deber moral absoluto.

Es por ello, que a pesar de su mayor o menor realismo (¿y no es Kant el mayor "realista" cuando prohíbe escrutar los comienzos reales del Estado?), las diferentes versiones del modelo ius

naturalista conllevan una perspectiva e incluso una reducción moral de la política. Por cierto, una perspectiva y una reducción que tienen bases y consecuencias propiamente políticas -la célebre emergencia de las fuerzas de la sociedad civil disfrazada de los derechos del individuo-, pero que, inexorablemente, son denegadas teóricamente en nombre de la razón. De esta manera, lo -- que se excluye de este modelo no es solamente, como se reconoce comúnmente, la historia -sea o no sustituida por una "historia edificante"-, sino también, lo que parece más grave, la política misma. Y no porque se ignoren los temas de la violencia o el conflicto, sino porque éstos son más sublimados, que pensados - en su propia materialidad.

Se entiende, entonces, la relevancia de una crítica inmanente, materialista de esta problemática. De una crítica que no se limite a descalificar desde afuera, por así decirlo, los supuestos básicos del iusnaturalismo, sino que, asumiendo sus principios sea capaz de hacerles confesar su núcleo, generalmente denegado, de verdad material. De una crítica que, por ello mismo, permita desmontar, desde adentro, las articulaciones decisivas - de la matriz teórica iusnaturalista, a la vez que explicar su modo de funcionamiento teórico. De una crítica, en fin, que reconociendo la fuerza político ideológica del paradigma iusnaturalista, posibilite otro modo de pensar la política y la cuestión de su legitimación; lo que conlleva, como es evidente, otra manera

de postular la relación entre teoría y práctica, entre saber racional y poder política, así como entre explicación y justificación. Como ya hemos dicho, es nuestra hipótesis central que una crítica como ésta se desarrolla en el pensamiento política de Spinoza.

NOTAS DEL CAPITULO I

- 1) C. Schmitt, El concepto de lo político, ed. cit., pp-78-84
- 2) A. Matheron, "Spinoza et la dissolution de la politique - tomiste", en Anthropologie et politique au XVII siècle (Etudes sur Spinoza, Vrin, París, 1986.
- 3) Cf. L. Salazar, "Política y razón", en Crítica jurídica, no. 3, UAP, Puebla, 1985.
- 4) N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista"(a), en Sociedad y Estado en..., ed. cit., pp. 123 y ss.
- 5) A. Koyré, Del mundo cerrado al universo infinito, Siglo XXI, México, 1979, p.6.
- 6) Cf. N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista"(b) en Origen y fundamentos..., ed. cit., y "El modelo iusnaturalista"(a), loc. cit.
- 7) Cf. A.P. d Entréves, Natural law, Hutchinson, Londres, 1970; L. Strauss, Droit Naturel et histoire, Flammarion, París, 1986; y Q. Skinner, Los fundamentos del pensamiento político moderno, Fondo de cultura económica, México, 1986, vol. 2.
- 8) Cf. A.P. d Entréves, op. cit.
- 9) Cf. L. Strauss, op. cit., pp. 153-180.
- 10) Ibid.
- 11) T. Hobbes, Leviatán, Editora Nacional, Madrid, 1980, p.137
- 12) Ibid., p. 139.
- 13) Cf. Ibid., pp. 117-119 (Introducción).
- 14) M.M. Goldsmith, Thomas Hobbes o la política como ciencia, Fondo de cultura económica, México, 1988, pp. 91-140)
- 15) T. Hobbes, op. cit., p. 225.
- 16) Ibidem.
- 17) Ibid., p. 228.
- 18) Ibidem.

- 19) Ibid., p. 229
- 20) Ibid., p. 254.
- 21) N. Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo", en Estudios de historia de la filosofía, Editorial Debate, Madrid, 1985.
- 22) T. Hobbes, op. cit., p. 253.
- 23) Ibid., p. 151.
- 24) Ibid., p. 254.
- 25) Ibid., pp. 240 y ss.
- 26) Ibid., p. 240.
- 27) Ibid., p. 237.
- 28) Ibid., p. 235.
- 29) N. Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo", loc. cit.
- 30) Ibid.
- 31) T. Hobbes, op. cit., p. 408.
- 32) Ibid., p. 308
- 33) Ibid., p. 397
- 34) Ibid., p. 347.
- 35) Ibid., p. 108.
- 36) N. Abbagnano, Diccionario de filosofía, Fondo de cultura económica, México, 1985, p. 297.
- 37) Cf., N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista"(a), loc. cit.
- 38) Ibid.

CAPITULO II

Las premisas filosóficas del pensamiento político de Spinoza

1. Observación preliminar

En este capítulo se presentan someramente las tesis metafísicas fundamentales de Spinoza. Ello obedece a que sus planteamientos propiamente políticos, y por ende su crítica inmanente - del iusnaturalismo, depende rigurosamente -en un sentido que el propio Spinoza pretende deductivo- de las premisas ontológicas y antropológicas formuladas en su obra máxima: la Etica (en adelante E). Sin duda, hoy puede parecernos por lo menos desconcertante tal pretensión deductivista, pero, como veremos, ella es un componente esencial del pensamiento spinozista. De ahí que sea indispensable la exposición, necesariamente a grandes rasgos, de aquellas premisas, así como su puesta en relación con las proposiciones de las obras estrictamente políticas de Spinoza: el Tratado teológico-político (en adelante TTP) y el Tratado político (en adelante TP).

Cabe advertir de antemano que aquí no se intenta reconstruir en detalle ni los fundamentos ontológicos ni los antropológicos, así como tampoco se pretende justificarlos teóricamente. En todo caso, existen obras que han desarrollado tal esfuerzo y a las que remitimos para un mejor esclarecimiento de las tesis propuestas. (.) Interesa, en cambio, destacar la especificidad de

las posiciones spinozistas tanto frente a los planteamientos teológicos, como frente a las propuestas dominantes dentro de la filosofía moderna (comenzando con las de Descartes), pues nuestra hipótesis básica es que la filosofía de Spinoza representa un modo de pensamiento radicalmente original, incluso revolucionario, que a pesar de algunos esfuerzos contemporáneos, no sólo ha sido sistemáticamente ignorado por las tendencias filosóficas dominantes (racionalistas o empiristas), sino también deformado y tergiversado por interpretaciones interesadas en domesticarlo. Como si, tras esa ignorancia y esas deformaciones, se revelara la profunda irritación que las tesis spinozistas provocan en la mayor parte de la cultura filosófica moderna y contemporánea.

Existe, efectivamente, algo anómalo en la filosofía de Spinoza; algo que la hace molesta si no es que insoportable para buena parte de las preocupaciones y presupuestos de la filosofía racionalista o sea empirista dominante del mundo moderno; algo que hace indispensable ya sea ignorarla o deformarla, es decir, desconocerla de un modo o de otro. Por ello, buena parte del trabajo de Deleuze, de Hampshire, de Gueroult y de Matheron ha consistido en reivindicar su especificidad y su novedad frente a las interpretaciones místicas o románticas. Pero el mismo desconocimiento parece existir en relación a su teoría política: Bobbio es sólo uno de tantos intérpretes que insiste en considerarla como un ejemplo del modelo iusnaturalista no obstante los

indicios evidentes de que Spinoza, con el mismo lenguaje, está planteando problemas y diciendo cosas muy diferentes...

Tratemos, pues, de mostrar en términos generales en qué consiste la anomalía filosófica del spinozismo.

2. Tenemos una idea verdadera

La filosofía de Spinoza es indiscutiblemente un resultado de la revolución científica y técnica de los siglos XVI y XVII descrita por Koyré como el paso de la concepción de un cosmos cerrado y jerarquizado a la concepción de un universo infinito. (.) En este sentido, esta filosofía, como la de Descartes, Hobbes, Leibnitz y Locke, es un trabajo teórico que pretende dar cuenta racionalmente tanto de esta nueva concepción como del lugar que el ser humano tiene dentro de ella. Sin duda, hoy parece difícil comprender estrictamente el significado existencial y cultural que tuvo esta mutación teórica, pero acaso no sea incorrecto decir que, para la mayor parte de los grandes filósofos de la época, era indispensable mantener el antropocentrismo, esto es, el lugar privilegiado del hombre en la naturaleza, a pesar de los descubrimientos inaugurados por Galileo acerca de la infinitud del universo así como de la homogeneidad de sus leyes. Por el contrario, la originalidad de Spinoza, o su imprudencia si se quiere, consistió en tomar en serio esa "idea verdadera", esa

infinitud, como el punto de partida de un razonamiento despiadado acerca de la posición natural de la humanidad. De la misma manera, Spinoza asumió, como otro aspecto de esa idea verdadera, la homogeneidad radical del universo y de sus leyes: la ontología regional que concierne al ser humano en manera alguna puede pretender ni superioridad ni centralidad en relación al resto de la naturaleza, por lo que ese modo finito y singular que es el hombre habrá de ser explicado de la misma forma que los demás modos finitos y singulares. De ahí las dos tesis fundamentales del spinozismo: I. Dios, el Ser absolutamente perfecto, no es otra cosa que la Naturaleza infinita; y II. La humanidad es una parte finita de la Naturaleza infinita.

Más adelante volveremos sobre estas tesis. Antes, sin embargo, conviene siquiera indicar algunos supuestos metodológicos que el propio Spinoza desarrolla en su Tratado de la reforma del entendimiento (en adelante TRE). En esta obra nunca terminada y que es anterior a la E, se abordan dos cuestiones centrales: la de la búsqueda del sumo bien y la del método correcto para alcanzar el conocimiento verdadero. Al respecto de la primera, Spinoza explica, en términos autobiográficos muy similares a los utilizados por Descartes en el Discurso del método, cómo decepcionado de los bienes que persiguen mayormente los hombres, se dio a la tarea de investigar y alcanzar un bien verdadero, esto es, un bien capaz de instituir una vida nueva y feliz. (·) Reconocien

do que sólo el conocimiento es el camino para alcanzar este bien verdadero, pues sólo teniendo un conocimiento adecuado de nuestra naturaleza podemos saber cuál puede ser nuestra mayor perfección, Spinoza termina identificando ese sumo bien con el máximo desarrollo del entendimiento y, por consecuencia, con las mejores condiciones -individuales y sociales- para este desarrollo. (:) En este sentido, Spinoza asume aparentemente sin modificaciones, la tradicional identificación del Bien con la Verdad. Empero, - en el propio TRE se indica que lo bueno y lo malo son nociones -relativas, vale decir, términos que remiten a una relación y no a una propiedad de las cosas mismas; por tanto, el sumo bien del que habla Spinoza sólo es tal en relación al ser humano y no algo objetivamente ordenado. Más adelante volveremos sobre esto.

La segunda cuestión, la del método, parece igualmente hacer eco de las preocupaciones cartesianas acerca de como es posible acceder a un conocimiento absolutamente cierto. Sin embargo, la propuesta spinozista es radicalmente diferente: para Spinoza, en efecto, no se trata de fundar o fundamentar nuestro conocimiento no se trata, tampoco, de encontrar los principios indubitables - que garanticen que lo que conocemos los conocemos verdaderamente. Por eso Spinoza rechaza el camino de la duda metódica e hiperbólica, para en cambio tomar como punto de partida un hecho: el hecho de que tenemos una idea verdadera, (:) el hecho de que poseemos efectivamente conocimientos verdaderos. A la extraña pregun

ta filosófica ¿cómo sé que sé verdaderamente?, Spinoza contesta abruptamente: porque sé, vale decir, porque tengo efectivamente una idea adecuada. Si no supiera verdaderamente, entonces no podría ni siquiera distinguir entre lo verdadero y lo falso, -- pues la verdad (la idea adecuada) es su propia norma y la norma de lo falso: verum index sui. Con ello, se desplaza toda la problemática gnoseológica propia de la filosofía moderna, toda "teoría del conocimiento" que pretenda fundar y garantizar la verdad del conocimiento, en beneficio de una epistemología que, como principio constitutivo, asume la existencia de facto de -- los conocimientos verdaderos.

Entonces, el método correcto surge precisamente de la reflexión sobre la idea verdadera: "el método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea". (·) Dado que saber es saber que se sabe, es posible comprender lo que distingue al entendimiento, a la razón científica, de otros modos del pensamiento, así como conocer nuestro propio poder de entendimiento racional. Por otra parte, siendo la idea verdadera norma de sí misma y de lo falso, la producción de conocimientos, de ideas adecuadas es a la vez, inexorablemente, crítica racional de las ideas falsas, esto es, crítica del primer género de conocimiento o imaginación. (·) Pero no una crítica puramente negativa o destructiva, pues ello supondría que lo falso es algo positivo, una privación positiva (!); tampoco una crítica externa o exte

rior, lo que supondría un carácter arbitrario de las ideas inadecuadas; sino una crítica inmanente y reconstructiva, vale decir, una crítica que ha de asumir lo positivo de la idea inadecuada como indicio o signo y que, a la vez, ha de completarla haciendo visible tanto su necesidad como su inadecuación.

Ciertamente, esta dimensión crítica y reconstructiva del planteamiento spinozista no es formulada claramente en ningún texto; no obstante, puede mostrarse su funcionamiento en toda la obra de Spinoza: aun si diversas formulaciones parecen acentuar unilateralmente la separación entre entendimiento e imaginación, al extremo de hacer de la segunda una mera sombra de la luz del primero, muchas otras tesis implican la necesidad de reconocer - no sólo una lógica específica y necesaria del "error" (de las ideas inadecuadas), sino también un papel positivo en el proceso de producción de las ideas adecuadas. De este modo, si como indica Spinoza, (.) las ideas falsas son como conclusiones sin premisas, la tarea del entendimiento no es simplemente descartarlas, sino, más bien, reconstruir racionalmente tales premisas. En otras palabras, no se trata sólo de descalificar y rechazar las ilusiones, sino también de explicarlas en su propia necesidad causal.

Para aclarar este punto tomemos dos ejemplos del propio Spinoza. El primero, y más sencillo, se plantea así:

"...cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos, así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, - sino porque la esencia del sol, en cuanto afecta nuestro cuerpo, está implícita en una afección del cuerpo mismo." (.)

Así la idea adecuada no sólo muestra la confusión y parcialidad de la idea inadecuada, sino también explica su necesidad reconstruyendo sus causas reales, esto es, sus premisas. La imaginación por consecuencia no es sustituida sino explicada por el entendimiento; a la inversa, el entendimiento encuentra en las representaciones imaginarias el punto de partida de su propio desarrollo, si no en un sentido empirista, sí en un sentido constructivista: es a partir de tales representaciones que el entendimiento elabora las nociones comunes, (..) esto es, las ideas verdaderas y su necesario encadenamiento racional.

El segundo ejemplo, más complejo, concierne al mito del pecado original. Según éste, Adán habría cometido el pecado original al comer el fruto prohibido y con ello habría perdido su naturaleza perfecta. Spinoza, rechazando lógicamente la pretendida perfección del primer hombre, muestra cómo es posible descubrir en este mito algo así como un núcleo de verdad. Debido a su ignorancia y a su constitución, los hombres creen que las cosas y los sucesos existen en virtud de una finalidad. De esta forma, si un fruto les hace daño, los envenena, más que pen

sar en la causa eficiente del hecho, le atribuyen una causa final, esto es, interpretan la intoxicación como una acción intencional, como un castigo. Ahora bien, bajo esta óptica, si Adán enfermó, entonces es porque ofendió a Dios, porque lo desobedeció. Una vez más, el conocimiento verdadero no sólo muestra la deformación e inversión del conocimiento imaginativo; también lo explica en su necesidad como signo o indicio de una idea verdadera o adecuada. (22)

Más adelante veremos que la relación imaginación/entendimiento es más complicada debido al carácter afectivo de las ideas, pero por ahora basta subrayar el carácter de crítica inminente y reconstructiva de tal relación a fin de comprender mejor la estructura teórica del discurso spinozista. Sin duda, la mayor parte de los lectores de la E quedan impactados, desconcertados y hasta decepcionados por el método geométrico de esta obra. Empero, sin pretender intervenir en una ya vieja discusión al respecto, creemos que para el propio Spinoza dicho método -por lo demás utilizado por él mismo para exponer planteamientos de Descartes- sólo pretende asegurar la claridad, la distinción y sobre todo la impersonalidad de la argumentación, y no fundamentarla ni clausurarla. Por ello la deducción y demostración de las proposiciones va acompañada por los célebres escolios, en los que, como indica Deleuze, (23) parece delinearse, junto a la tranquila inferencia deductiva, una apasionada crítica, inmanente y radical, del pensamiento teológico y moral dominante.

Una crítica que, siguiendo a Matheron, (...) podríamos esquematizar con la siguiente fórmula: ustedes y yo tenemos una idea verdadera de Dios (o de la moral o del derecho natural); sin embargo, es indispensable tomar en serio, rigurosamente, esa idea y criticar con ella las representaciones imaginarias que la acompañan (p. ej. que Dios es un sujeto o una persona, que el bien es una cualidad de las cosas o que el derecho es una facultad moral); pues si partimos de una definición adecuada de esa idea, podremos paso a paso deducir correctamente otras ideas igualmente adecuadas, que a su vez servirán para formar e inferir otras, etc. Si lo hacemos correctamente, entonces ustedes y yo no podemos sino aceptar que Dios no es más que la naturaleza (o que el bien es lo útil o que el derecho es el poder). Y, por el mismo movimiento, habremos de explicar y criticar aquellas representaciones insertándolas dentro de las cadenas discursivas adecuadas.

La lectura de la E que proponemos a continuación sólo intenta, por lo tanto, mostrar cómo las tesis centrales de esta obra conllevan una crítica radical de la categoría de Sujeto, tanto en su modalidad de Sujeto divino (el dios monarca), como en sus modalidades de sujeto jurídico o moral (y por ende de las ideas de obligación y responsabilidad correlativas). En los capítulos subsiguiente trataremos de exponer las consecuencias que se derivan de esta crítica en el nivel de la teoría política.

3. La desconstrucción teórica del Dios teológico

En el Concepto de lo político, C. Schmitt señala de pasada que los conflictos religiosos de asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII obligaron a los pensadores a desplazar la cuestión política del ámbito teológico al ámbito metafísico. () En otras palabras, la esfera religiosa que por tanto tiempo había permitido la neutralización relativa de los conflictos políticos, se constituyó por ello mismo, en el dominio conflictivo por excelencia: las reformas protestantes, la formación de los Estados nacionales y el desarrollo de los mercados capitalistas, pusieron en crisis la capacidad del cristianismo para neutralizar y ordenar los antagonismos sociales, convirtiendo a la cuestión religiosa en el eje central de las sediciones y guerras civiles. Pero, como señalamos anteriormente, a esto habrían de agregarse los efectos culturales de la revolución científica inaugurada por Galileo, haciendo de la discusión teológica un verdadero campo minado para los filósofos de la época.

Así, pese a toda su cautela, la filosofía cartesiana sería violentamente atacada por los teólogos protestantes como un pensamiento que, imprudentemente, apenas dejaba un lugar para las verdades reveladas. Y esto no obstante que Descartes asumía no sólo la trascendencia de Dios, sino el carácter incognoscible de sus designios. Es claro entonces que una filosofía como la de Spinoza sólo podía ser recibida como la mayor de las blasfe-

mias racionalistas imaginables. Veamos brevemente por qué.

El primer capítulo de la E lleva el título "De Dios", y tiene como punto de partida la construcción de una "definición" adecuada del Ser absolutamente infinito (esto es, de Dios mismo). Ahora bien, a partir de esta idea de Dios, Spinoza demuestra que las concepciones teológicas tradicionales de la divinidad -como entidad trascendente, como sujeto dotado de voluntad, entendimiento y libre arbitrio, como creador de un mundo exterior, como señor del universo y como legislador moral del mismo- son contradictorias con una comprensión adecuada de ella y, por lo tanto, absurdas. El ser absolutamente infinito no puede ser algo distinto del universo, de la sustancia que es en sí y por sí, y que se expresa en sus infinitos atributos (de los cuales nuestro entendimiento concibe sólo dos: la extensión y el pensamiento). Su propia infinitud, si se le entiende bien, esto es, positivamente, supone que nada existe fuera de él, y que todo existe en él y - por él. Por ello, Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas. (13)

Panteísmo, se dirá. Tal vez, pero un panteísmo que al identificar a Dios con la Naturaleza implica no tanto la divinización de esta última -es decir, considerarla como algo dotado de un sentido finalista o totalizador, en suma como un gran Sujeto-, sino más bien una naturalización o des-subjetivación de Dios. Como bien indica Vidal Peña, (14) la naturaleza de la que habla

Spinoza, por su propia infinitud positiva excluye toda pretensión de totalización o globalización, así como toda noción finalista: principio de esencia y de existencia de todas las cosas, esta naturaleza "no implica negación alguna". (") Lo que Hegel le reprochaba a Spinoza, que su sustancia no sea también sujeto, es justamente el núcleo sólido del materialismo spinocista en la medida en que conlleva la crítica más radical del antropomorfismo y del antropocentrismo.

La perfección y la omnipotencia de Dios (i.e. la Naturaleza) residen precisamente en su positividad, en su carácter absolutamente afirmativo e indeterminado (pues determinar es negar). Por eso es absurdo atribuir entendimiento y voluntad a Dios, aun si estos modos del pensamiento expresan ciertamente su potencia. (") Pero más absurdo aún es concebir que la naturaleza, en tanto naturaleza naturada, es en algún sentido imperfecta, dado que "las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido". (") Todo lo que es, en efecto, es necesario, es decir, se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, de la sustancia infinita y sus modificaciones. En otros términos, a la naturaleza no le falta nada, - no carece de nada, no necesita de nada; y por ello, todo lo que es, es necesariamente lo que tiene que ser. Si Dios es causa libre no es porque se le pueda atribuir un "libre arbitrio", no es porque pueda hacer otra cosa que la que ha hecho, sino porque, sien

mente las nociones corrientes -teológicas- sobre la divinidad, pero también (y esto es para nosotros más relevante) las nociones usuales -teleológicas- acerca de la naturaleza. Asumiendo plenamente los principios de infinitud y homogeneidad del universo material, Spinoza lleva hasta sus últimas consecuencias - la destrucción de la concepción clásica y medieval de un cosmos ordenado y axiológicamente jerarquizado, sustituyéndola con la concepción de una naturaleza perfecta por su homogeneidad e infinitud. Pero no se contenta con ello, es decir, con mostrar - el carácter absurdo de las nociones: cósmicas, teológicas y teleológicas tradicionales, sino que intenta explicar, por sus causas próximas, esas nociones.

4. Hacia una teoría de la imaginación como constitutiva del sujeto

Preguntado por Oldenburg acerca de lo que considera son los errores mayores de Descartes y Bacon, Spinoza responde en la Carta II de su Correspondencia (en adelante C):

"Su primer y más grande error consiste en que están muy alejados de conocer la causa primera y el origen de todas las cosas. El segundo en que no conocen la verdadera naturaleza del alma humana. El tercero, en que jamás han captado la verdadera causa del error." ()

Dejando de lado a Bacon, es sabido que Descartes explicaba el error como consecuencia de la libertad e infinitud de la vo-

luntad humana; esto es, el error surge a causa del "libre arbitrio", de la voluntad libre del ser humano, que excediendo la capacidad del entendimiento afirma o niega "libremente" determinadas cosas. En esta perspectiva, lo falso, el error, adquieren un sentido moral pues son correlativos a un mal uso de nuestras facultades, del cual son responsables los sujetos. Como es claro, ello presupone que, de alguna manera, los seres humanos rompen el orden natural o, más precisamente, constituyen un orden distinto, superior al del resto de la naturaleza; como dice Spinoza, "un imperio dentro de otro imperio". (. .)

Ahora bien, colocándonos en el punto de vista spinozista -- tal presupuesto es radicalmente inaceptable: lo sepan o no, los hombres siguen siempre el orden común de la naturaleza y sus ideas, verdaderas o falsas, se explican no por quién sabe qué facultad libre sino por las reglas y leyes de la naturaleza del pensamiento. Por lo mismo, las ideas inadecuadas no son menos necesarias, menos explicables causalmente, que las ideas adecuadas: "Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas." (") Sin duda tal necesidad es distinta en cada caso, pero lo importante es el reconocimiento de que tanto lo falso como lo verdadero tienen que ser concebidos como resultado de procesos necesarios de configuración y eslabonamiento de las ideas, y no como consecuencia de una presunta facultad o decisión

subjetiva. Pero todavía más relevante es que, para Spinoza, por ende, es preciso dar cuenta de la ilusión misma que constituye - al hombre como autor responsable y consciente de sus ideas, tanto verdaderas como falsas, vale decir, que lo constituye como su jeto gnoseológico y moral.

En efecto, todas las confusiones propias de las ideas inadecuadas encuentran su origen en esa ilusión de la subjetividad. "Los hombres, dice Spinoza, se imaginan ser libre (ser sujetos), puesto que son conscientes de sus voliciones y de sus apetitos, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran." (:) De esta manera, la ilusión del libre arbitrio, de la voluntad libre se sostiene en la ignorancia de la necesidad, o más precisamente, en la consciencia subjetiva que desconoce dicha ignorancia. Pues, en realidad la ignorancia es un hecho: todos los hombres ignorantes nacen de las causas de las causas; pero es un hecho que la consciencia, constitutivamente, desconoce, y es este desconocimiento lo que da a lugar a la ilusión, al error, a las ideas inadecuadas. Por ejemplo, el error de creer que el sol se encuentra cerca se basa no en la mera ignorancia, sino en el desconocimiento (subjetivo) de dicha ignorancia, que tomando el modo en que nuestro cuerpo es afectado por el sol como realidad universal desconoce su ignorancia tanto de nuestro cuerpo como del sol.

Ahora bien, ese desconocimiento constitutivo de la consciencia del sujeto explica también que el hombre imagine la unión --

del cuerpo y el alma como una relación causal, donde el cuerpo - es origen de las pasiones, mientras el alma (y más precisamente la consciencia) es el origen de las acciones. Tal imaginación fundamenta buena parte del pensamiento moral que propone como objetivo del ser humano el máximo dominio y disciplina del cuerpo, incluso su sufrimiento, como medio para purificar o elevar el alma. Pero también sirve para justificar la idea de una supremacía ontológica del alma sobre el cuerpo, del espíritu sobre lo material, de la inteligencia sobre las pasiones, y por supuesto, de los sabios e intelectuales sobre las masas. A este respecto, la posición de Spinoza, expuesta fundamentalmente en la Proposición II y su escolio de la tercera parte de la E, es radicalmente revolucionaria:

"Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)." ()

No es posible aquí desarrollar la argumentación que sostiene esta tesis spinozista. Baste, sin embargo, señalar, con Deleuze, que ella implica no un ingenuo materialismo que reduzca el pensamiento "a secreción corporal", sino una reivindicación de la potencia corporal -"nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo" ()-, así como una reivindicación de la complejidad del pensamiento frente a la presunta centralidad de la consciencia. Esta, efectivamente, es en todo caso un efecto de -aquél y no su causa; más aún, la consciencia es esa conclusión sin premisas, ese efecto que desconoce sus causas, en suma, el

lugar del desconocimiento constitutivo de la subjetividad. Y en consecuencia, el soporte de la delirante visión moral del mundo.

Pero este mismo desconocimiento explica la otra ilusión constitutiva del sujeto: la ilusión teleológica, vale decir, la creencia de que las cosas e incluso el mundo entero existe por algún o algunos fines. "Los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales (el para qué) de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no queda motivo alguno de duda." (17) De ninguna manera niega Spinoza que los hombres actúan intencionalmente, esto es, en función de fines; lo que rechaza es que tales intenciones puedan explicar estrictamente sus acciones y que baste la mera comprensión de sus fines para ello. (18) Pues tales fines no son elegidos "libremente", aun si así lo imaginan los hombres, sino determinados por causas que permanecen general y predominantemente inconscientes. Decir que un individuo actuó de tal o cual modo "porque así lo quiso" es o bien presuponer una facultad sobrenatural de decisión libre y arbitraria, o bien, más simplemente, compartir el desconocimiento de la ignorancia de sus determinaciones con ese individuo. Sin duda, tal desconocimiento es un componente causal de la acción -y en este sentido los hombres efectivamente actúan teleológicamente- pero sólo uno, y por consecuencia, es indispensable también conocer esas determinaciones.

Pero el prejuicio teleológico conlleva igualmente, como se desprende del texto de Spinoza antes citado, un desconocimiento de nuestra ignorancia de la naturaleza, de la realidad misma, - en la medida en que nos induce a imaginar que todas las cosas - tienen un para qué, una finalidad. Y dado que al lado de muchas cosas que le son útiles, el hombre encuentra muchas otras que le son nocivas, este prejuicio lo lleva a imaginar a Dios "a su imagen y semejanza", esto es, como un gran sujeto que creó al mundo con el objetivo de premiar y castigar a los hombres en tanto éstos lo obedecieran y honraran adecuadamente. El antropocentrismo y el antropomorfismo propios de la ilusión teleológica se - truecan, así, en ideología teocrática y teocéntrica. Una ideología que encuentra sus bases en la ignorancia y en la imaginación subjetiva que desconoce dicha ignorancia, pero que, como veremos más adelante, es el soporte legitimador más adecuado de los poderes antidemocráticos, de los poderes que fundan su dominación en el miedo y en la superstición. ()

La imaginación es, pues, constitutiva del sujeto y de sus - ilusiones inexorables. Sin embargo, esto no debe entenderse como si, para Spinoza, la imaginación fuera fruto de una deficiencia humana. De hecho, el alma, como idea del cuerpo, imagina en función de ciertas afecciones y en este sentido la imaginación expresa una potencia del alma humana: la de ser afectada por - las cosas. Por eso Spinoza precisa: "...las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

sea que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se le considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues - si el alma, al tiempo que imagina presente cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza." (...) En otras palabras, el hombre se constituye imaginariamente como su jeto porque, ignorando las causas de las cosas y de su propia composición, sufre determinadas afecciones que lo hacen afirmar tanto su libre arbitrio como un sentido teleológico del mundo. De ahí que haya sido necesaria la emergencia "de otra norma de verdad" (la de las matemáticas), no subjetiva sino impersonal, no teleológica sino deductiva, para alcanzar una perspectiva adecuada de la naturaleza en general y del hombre en particular. Esta perspectiva es la del discurso científico, la del discurso sin sujeto, que por superar lo inmediatamente vivido -esto es, de la manera en que somos afectados por las cosas-, permite el conocimiento adecuado, sub specie aeternitatis, tanto de las cosas como de los hombres mismos.

5. Servidumbre y libertad de la naturaleza humana

En otro pasaje de su Concepto de lo político, Schmitt señala:

"Se podrían analizar todas las teorías del estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre "malo por naturaleza" o "bueno por naturaleza". La distinción es por entero sumaria y no es adoptada en un sentido específicamente moral o ético. Decisiva es la concepción problemática o no problemática del hombre como presupuesto de toda ulterior consideración política, o sea la respuesta a la pregunta de si el hombre es un ser peligroso o no peligroso, amante del riesgo o inocentemente tímido." ()

Quizá una de las mayores virtudes de las especulaciones iusnaturalistas modernas sea el haber explicitado ampliamente tales presupuestos antropológicos. Así, hemos visto cómo Hobbes construye su teoría del Soberano absoluto a partir de una antropología que explícitamente subraya el carácter peligroso, problemático y hasta autodestructivo de la humana naturaleza. Contrariamente, Rousseau y sus seguidores anarquistas y socialistas suelen complacerse en visiones más o menos idílicas del ser humano, lo que los lleva a buscar las causas de su supuesta corrupción en algún entorno específico (¿variaciones alrededor del mito del pecado original?). Lo cierto es que, en todos los casos, como indica Schmitt, el pensamiento teórico de la política parece presuponer una cierta concepción sobre la naturaleza o condición humana. Ahora bien, por regla general si esa concepción es negativa -esto es, se concibe al hombre como "malo", o como problemático-, la política y el poder aparecen si no como buenos, si como necesarios, o al menos como mal menor. Si, en cambio, la concepción es positiva -el hombre se percibe como bueno naturalmente, o por lo menos como absolutamente modificable-, entonces la política y

el poder tenderán a aparecer como males a neutralizar si no a superar. Podría proponerse entonces un espectro de tales posiciones, uno de cuyos extremos estaría ocupado por Maquiavelo o por Hobbes (o por algunos de sus textos), en tanto que el otro lo ocuparía Rousseau o Marx (o algunos pasajes suyos). En un caso, la visión llamada "realista" que legitima la presunta maldad del poder en la maldad sin límites de los hombres; en el otro, la concepción idealista cuando no claramente utópica que, mostrando las causas de la corrupción humana, preconiza más o menos claramente la superación de toda dominación del hombre sobre el hombre y, por lo tanto, de toda política en sentido propio.

Por razones históricas, ha sido esta segunda concepción la que ha permeado la cultura política liberal y socialistas de las democracias contemporáneas. Lo que explica, en buena parte, que la mayoría de los modelos teóricos de la democracia política adolezcan de un pensamiento positivo del poder y de la política. Ello ha provocado, como ya señalábamos en la Introducción, que los temas acerca de la positividad y la productividad, en suma de la materialidad de la política hayan sido frecuentemente explotados desde posiciones conservadoras - si no es que abiertamente reaccionarios. De ahí que resulte interesante rescatar los planteamientos antropológicos de Spinoza, por cuanto también en este horizonte se revelan originales.

Como se ha indicado reiteradamente, Spinoza tiene una con-

cepción despiadadamente "realista" de la condición humana que, - en cuanto rigor y complejidad, supera ampliamente las perspectivas de Hobbes. Pocos filósofos han demostrado con tanta fuerza la imposibilidad de definir al hombre como "animal racional"; - pocos, si alguno, han caracterizado y explicado tan fría y objetivamente la necesidad inexorable de las pasiones humanas, así como sus inevitables consecuencias para toda organización social y política. Y sin embargo, tales planteamientos lejos de conducir, como en Hobbes y otros, a la legitimación del autoritarismo o de las tiranías, sostienen la conclusión de que, desde el punto de vista de esta concepción desencantada y descarnada del hombre, la mejor forma de Estado es la democracia! No en balde algunos autores han dicho que, para defender las posiciones políticas democráticas, Spinoza parte de las premisas más inadecuadas... Opinión que en manera alguna compartimos, pero que sin duda muestra, una vez más, las dimensiones de la anomalía spinozista en la teoría política. Consideremos, pues, más de cerca esta cuestión.

Ya hemos indicandola naturaleza obligadamente imaginativa del ser humano, naturaleza que lo constituye como sujeto ilusorio de su existencia. También hemos señalado que, por ello mismo, el hombre forma espontáneamente ideas inadecuadas tanto de sí mismo como de las cosas que lo rodean y que sólo puede alcanzar un conocimiento verdadero si, por así decirlo, es capaz de

romper con lo inmediatamente vivido, elevándose a la constitución de nociones comunes y de un encadenamiento correcto de las mismas. Pero este planteamiento sigue siendo puramente descriptivo por cuanto no toma en cuenta la dimensión afectiva -pasional- de la condición humana, objeto fundamental de las partes tercera y cuarta de la E. En otros términos el ser humano no sólo se define por su potencias intelectuales, por su capacidad o incapacidad para formar ideas verdaderas; se define también, y prioritariamente, como modo finito singular, como ente entre los entes, como parte finita y limitada de la naturaleza, en comercio necesario con otras partes.

En esta perspectiva, el hombre no goza de ningún privilegio particular en relación con el resto de las cosas naturales, salvo el que le permite su peculiar composición y complejidad, es decir, su potencia efectiva. Una potencia que, sin embargo, por ser finita, es superada por muchas otras cosas y procesos; como dice la Proposición II de la cuarta parte: "Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes." () Y en el corolario de la Proposición IV de la misma parte: "...se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obediéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas." () Cabe hacer notar, en este punto, que Spinoza dice "siempre, necesariamente", lo que significa que la liberación humana, coinci-

dente con su racionalización, es algo inevitablemente relativo y limitado: nunca, bajo ninguna circunstancia, el hombre puede dejar de estar sometido a las pasiones, esto es, a afecciones de cosas que lo superan en potencia y realidad. El camino de la razón es sin duda el camino de la libertad; pero, en cualquier caso, es un camino sin término: el ser humano jamás podrá ser ni absolutamente racional -puramente activo- ni absolutamente libre.

Ahora bien, ¿qué son los afectos? Son las afecciones que otros cuerpos determinan en nuestro cuerpo, así como las ideas de esas afecciones en el alma. (.) El hombre, como cualquier otra cosa singular, se esfuerza en perseverar en su ser. Pero como consta de cuerpo y alma, este esfuerzo aparece como deseo, esto es, como apetito con consciencia de sí. Este deseo impulsa al hombre, por ende, a alcanzar lo que le es útil para preservarse y a evitar o destruir lo que le es perjudicial. En este sentido, lo bueno y lo malo no son atributos de las cosas, sino valores relativos a nuestra composición, vale decir, no existen lo bueno y lo malo en sí, sino lo bueno y lo malo para un individuo. En este contexto, las cosas o entes que nos rodean nos afectan y tales afecciones pueden ser indiferentes -pero entonces no provocan propiamente un afecto-, concordantes -aumentando nuestra potencia- o contrarias -disminuyendo nuestra potencia-. (.) Los afectos que aumentan nuestra capacidad de obrar son de alegría; los que la disminuyen son de tristeza. El deseo, la ale-

gría y la tristeza son, según Spinoza, los tres afectos primarios de los que se derivan todos los demás (amor, odio, ambición, abyección, soberbia, celos, etc.).

Aquí también, la tesis spinozista del paralelismo rompe con el esquema tradicional pasión/acción, según el cual a una acción del cuerpo corresponde una pasión del alma, y a la inversa, a una acción del alma una pasión del cuerpo. (2) En Spinoza, en cambio, pasión del cuerpo es pasión del alma, y acción del cuerpo es acción del alma. La diferencia entre acción y pasión no reside pues en el supuesto agente, sino en la modalidad: padecemos cuando no somos causa adecuada de nuestros afectos, esto es, cuando éstos se explican más por la naturaleza de las cosas que nos afectan que por nuestra propia naturaleza; somos activos, en cambio, cuando podemos ser causa adecuada de esos afectos. (Por lo anterior, es claro que no podemos ser absolutamente activos, pero sí, en la medida en que tenemos ideas adecuadas, cada vez más activos y menos pasivos).

Ahora bien, además de la distinción entre pasiones y acciones es importante diferenciar las pasiones alegres -que aumentan nuestra potencia- y las pasiones tristes -que la disminuyen-. Es esta última diferenciación la que posibilita la explicación de la formación de ideas adecuadas en el hombre. Contrariamente a Hobbes, en efecto, para Spinoza la razón difícilmente puede ser hija del miedo y del odio por cuanto estas pasiones no sólo

disminuyen nuestra potencia corporal sino también nuestra potencia intelectual: del miedo y el odio sólo se derivan la superstición y el prejuicio. Sólo las pasiones alegres, producto de nuestro encuentro con cosas que concuerdan y se componen con nosotros, aumentando nuestra capacidad de obrar, dan lugar a la formación de las nociones comunes, esto es, de ideas necesariamente adecuadas que permiten comprender racionalmente la naturaleza y, por consecuencia, ordenar inteligentemente nuestros encuentros. Ciertamente es que las pasiones alegres pueden ser excesivas en la medida en que no consideren la utilidad total de ese compuesto complejo que es el individuo; pero en todo caso, son ellas y no los afectos de tristeza, las que incrementando nuestra potencia posibilitan la formación de ideas verdaderas y, así, la conversión de las pasiones en acciones. (1)

De ahí que, lejos de que la búsqueda de la propia utilidad conduzca, como en el estado de naturaleza de Hobbes, a la destrucción mutua, a la guerra de todos contra todos, esta búsqueda, que coincide con el esfuerzo de cada uno por perseverar en su ser, es, en Spinoza, el verdadero fundamento de toda virtud ética y política, precisamente porque la virtud se identifica con la potencia que afirma y conserva a cada individuo en su ser. En la proposición XXI de la cuarta parte, que inevitablemente hace pensar en algunas tesis de Nietzsche, se afirma:

"Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto."

Agregando:

"El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él, y, sin él, no puede concebirse ninguna virtud." (...)

En otras palabras, el hombre no tiene que justificar su vida, la vida, como potencia no requiere justificación; lo que es necesario es afirmarla aumentado al máximo esa potencia, incrementando nuestra capacidad de obrar.

Ello no obstante, Spinoza reconoce, con Hobbes, el carácter problemático e incluso destructivo del ser humano. Aun si en ocasiones cita con aprobación la tesis de que el hombre es un animal social, lo hace sólo para subrayar que el individuo aislado es absolutamente impotente para sobrevivir y para mostrar la utilidad de la vida en sociedad, pero no porque, como Aristóteles, presuma la existencia de una sociabilidad "natural" del ser humano. Por ello, como veremos más adelante, también Spinoza asume que la formación del Estado exige una cierta "renuncia" del derecho natural de los hombres en beneficio del poder público, así como el carácter indefectiblemente coactivo de éste, - - pues en fin de cuentas reconoce que las pasiones que mayoritariamente guían a los hombres los llevan efectivamente al conflicto y a la violencia.

En realidad, en la concepción spinozista el hombre resulta aún más problemático y peligroso que en la de Hobbes. En éste, en efecto, el miedo a la muerte violenta aparece como la pasión determinante al extremo de permitir una solución sencilla, inclu

so simplista, de la cuestión del orden social: bastará con construir, mediante un pacto, un soberano absoluto para salir, de una vez por todas, de la lamentable condición natural de guerra de todos contra todos. En cambio, el hombre de Spinoza no se caracteriza sólo por el temor o sólo por la esperanza o sólo por un deseo posesivo, sino por una compleja dinámica pasional que, más que otra cosa, lo constituye como ser voluble e inconstante, que pasa del miedo a la superstición y al odio, y de éste a la credulidad supersticiosa y la fe fanática, según las circunstancias y su imaginación en sus opiniones variables. No existe, pues, un sólo encadenamiento lineal de las pasiones, como en la obra de Hobbes, sino múltiples, incluso infinitas derivaciones y combinaciones pasionales que, aun dependiendo de los afectos primarios, dan lugar precisamente a una enorme versatilidad y problemática del ser humano.

En la filosofía expuesta en la E, en suma, el ser humano aparece como animal ideológico -que vive su relación con el mundo imaginariamente como sujeto libre- y como animal pasional -sometido a encuentros y afecciones que determinan aumentos o disminuciones de su potencia para conservarse y obrar-. A estas dos dimensiones, Spinoza las considera como aspectos de la servidumbre humana, vale decir, condiciones derivadas de su impotencia original. Una impotencia que, como veremos, hace indispensable que el hombre viva en sociedad y que, por consiguiente, conoce

grados diversos: así, Spinoza señala la infancia como momento extremo de desvalimiento, y muestra cómo el dominio de las pasiones es correlativo a esta debilidad natural. No obstante, tales pasiones no sólo implican necesariamente el conflicto y la lucha entre los seres humanos, sino también -es el caso de algunas pasiones alegres- la posibilidad y aun la necesidad de su concordancia y composición. Más adelante consideramos justamente esta indefectible naturaleza pasional e imaginaria (o imaginativa) de las estructuras sociales.

En este contexto, el camino de la razón y la libertad sin duda presupone el desarrollo de las sociedades, pero Spinoza, reitera constantemente que éste es el camino de unos cuantos, pues, "todo lo excelso es tan difícil como raro". () Lo que -- significa que, para todos los fines prácticos, resulta aberrante partir de que el hombre es, así sea virtualmente, un ser racional. Este punto perfila ya la distancia que separa al pensamiento spinozista del modelo propiamente iusnaturalista, por cuanto este último supone -siguiendo a Descartes- que la razón "es la cosa mejor repartida del mundo", vale decir, que los hombres en general están dotados de una racionalidad originaria e individual, al menos virtualmente. Justamente por ello puede sostenerse la pretensión de fundamentar racionalmente el poder político, ya que, en fin de cuentas, si todos somos racionales, todos tendremos que asumir los dictados de la razón. Pero también por ello

se entiende el carácter doctrinario -que ya destacábamos en relación a Hobbes- del discurso iusnaturalista, esto es, su funcionamiento ideológico que más que explicar interpela a los individuos como sujetos racionales.

Rechazando entonces el presupuesto radicalmente metaempírico de una racionalidad humana originaria y universal, y haciendo hincapié en la naturaleza pasional, afectiva, de la imaginación y de las opiniones generalizadas, Spinoza en cambio se abre a la comprensión objetiva de los mecanismos sociales y políticos, así como a la crítica estructural de los mismos. Como veremos, sus propuestas, lejos del doctrinarismo iusnaturalista, no se encaminan a difundir una verdad legitimadora racional, sino a concebir, en términos sistémicos, las modalidades de estructura social más adecuadas para enfrentar la compleja y problemática naturaleza - pasional e imaginativa de los seres humanos. Antes de ello, sin embargo, conviene detenernos en un último aspecto de la E: el -- del lugar de la socialidad y la política en el camino de la libertad racional.

6. El Estado como presupuesto de la vida racional

La E se propone, fundamentalmente, guiarnos racionalmente hacia una verdadera libertad o salvación. De ahí que una de sus preguntas fundamentales sea ¿qué es lo que puede la razón?,

esto es, cómo podemos liberarnos mediante el conocimiento adecuado de la naturaleza (i.e., de Dios) y de nosotros mismos. Ahora bien, Spinoza desecha el racionalismo ingenuo que atribuye un poder propio, una eficacia inmanente de las ideas verdaderas:

"El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto." ()

En otras palabras, nuestra posible constitución como seres racionales, como individuos que se guían por la razón no es, en modo alguno, consecuencia de una "purificación" o elusión de los afectos y las pasiones. Nada más lejano a Spinoza que el ascetismo moral, que corresponde a las tradicionales concepciones judecristianas de la relación cuerpo/alma. Por el contrario, esa constitución es determinada afectivamente: son ciertas pasiones las que, aumentando nuestra potencia, nos encaminan por la senda de la razón y el conocimiento. Y éste, por su parte, sólo puede afirmarse en el alma humana en la medida en que es, él mismo, un afecto, esto es, algo que incrementa nuestra capacidad de obrar y nos vuelve activos.

Por ende, la vía hacia una vida libre y racional sólo es posible si alcanzamos un cierto grado previo de potencia, es decir, si no estamos hundidos en la impotencia máxima de una vida puramente individual. Desde esta perspectiva se entiende que necesitamos componer nuestra potencia individual con la de otros hombres, esto es, que necesitamos -para sobrevivir- entrar en de-

terminadas relaciones sociales. Por eso, en la parte cuarta de la E Spinoza dedica varias proposiciones a explicar "los fundamentos de la vida social", antes de pasar, en la parte quinta a exponer el poder del entendimiento o la libertad humana. Cabe subrayar, antes de entrar en el análisis de dichas proposiciones que la parte cuarta está dedicada a "la servidumbre humana", lo que significa que los fundamentos de la sociedad no se fundan en la razón, sino, más bien, son sus presupuestos materiales. Veamos por qué.

La cuestión que orienta la E y sobre todo sus partes cuarta y quinta es la cómo podemos acceder a un máximo de potencia y - por ende de libertad. Ahora bien, como ya hemos observado anteriormente, para Spinoza, es el conocimiento verdadero el que, al incrementar nuestro poder de entender la naturaleza de las cosas y nuestra propia naturaleza, lo que permite alcanzar ese máximo de potencia y de libertad. De ahí que lo más útil para el hombre -lo bueno para él- sea, en esta perspectiva, aquello que favorece nuestra capacidad de conocer, de formar y deducir ideas adecuadas. Es claro, entonces, que en la E Spinoza sólo aborda la cuestión de los fundamentos del Estado en la medida en que éste es una de las condiciones que posibilitan el desarrollo de una vida racional. En otras palabras, tales "fundamentos" son relativos al objetivo mismo de la E -esto es, la vida libre guiada por la razón- y por ello de lo que se trata es de demostrar las

ventajas e incluso la necesidad del Estado para el logro de tal objetivo. De ahí la cuestión sea no tanto cómo y por qué se -- configura el Estado, sino por qué, en cuanto queremos alcanzar un ideal de vida racional, es bueno -vale decir, necesariamente útil- vivir bajo y obedecer a una autoridad pública o poder co_mún. Lo que no excluye que Spinoza también destaque que las razones del sabio, del hombre libre, son muy diferentes a las que llevan al "vulgo", a la mayoría de los hombres a obedecer. El individuo que se guía por la razón sabe que su potencia de conservarse y de conocer depende, en buena medida, de vivir en sociedad con otros individuos, pues sabe que solo su impotencia - sería máxima, comprende, además, que la vida en sociedad sólo es posible si existe un poder público coactivo que contenga y regule las pasiones y opiniones de la mayoría haciéndose obedecer - por la esperanza y el miedo, aun si él obedece no determinado - por estas pasiones sino por el solo dictamen de la razón.

Por ello, a pesar de que en el Escolio II de la Proposición XXVII de la cuarta parte de la E, Spinoza utiliza una terminología iusnaturalista, para mostrar que la formación del Estado requiere que los hombres, para asociarse, "renuncien" a su derecho natural, sólo una lectura apresurada de éste y otros pasajes puede avalar la tesis de un iusnaturalismo spinozista. Pues, de hecho, lo único que propone Spinoza en este Escolio y en la E en general al respecto, es, primero, que el camino de la razón presupone, como condición necesaria aunque no suficiente, la vida so-

cial y por ende la constitución de un Estado; segundo, que el Estado, dada la naturaleza pasional, voluble e inconstante de los hombres sólo puede ser un poder coactivo que los contenga mediante los afectos del miedo y la esperanza; tercero, que este poder coactivo es tanto más efectivo cuanto más favorece las pasiones "buenas", esto es, las pasiones alegres que acercan a los hombres a una vida racional; y cuarto, que, por consecuencia, el partido del filósofo del hombre que busca guiarse por el dictamen de la razón, es indefectiblemente el partido de la libertad y de la democracia, es decir, el partido que se propone luchar por un máximo de tolerancia y de concordancia dentro de la vida social. Más adelante volveremos sobre este último punto, pero antes conviene precisar el sentido de los anteriores.

En la Proposición LXVIII de la cuarta parte, dice Spinoza:

"Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal." (..)

En otras palabras, si los hombres fueran racionales por nacimiento y por ende libres originariamente, no existirían los juicios morales ni propiamente ideología moral alguno. Como explica Spinoza mismo en el Escolio correspondiente, se trata obviamente de una hipótesis falsa, esto es, de un enunciado contrafáctico que sólo pretende mostrar por qué existe necesariamente la moralidad: justamente porque los hombres no nacen libres ni racionales. Lo mismo puede decirse exactamente del Estado; si los hombres nacieran libres no existiría propiamente

el Estado, esto es, el poder coactivo existe precisamente porque los hombres no nacen ni racionales ni libres. Por eso, aun si nos proponemos alcanzar el máximo de libertad y racionalidad, y más bien porque justamente eso es lo que nos proponemos, resulta indispensable reconocer el carácter materialmente determinado del proceso efectivo de la liberación humana. Lo que también implica asumir, como presupuesto material de la moralidad y de la política la no racionalidad, la pasionalidad natural y, hasta -- cierto punto al menos, insuperable de la condición humana.

Pero así como la labor filosófica conlleva, como un supuesto suyo, al Estado y la política, también implica, desde la perspectiva spinozista, una posición sobre el Estado y la política, esto es, un compromiso, una toma de partido acerca de la óptima república, del mejor (desde el punto de vista de la razón) tipo de Estado. Ya en el TRE, hablando del proyecto filosófico de alcanzar "una naturaleza humana superior" (es decir, racional y libre), Spinoza afirmaba:

"Para llegar a este fin es necesario tener de la naturaleza un conocimiento que baste por la adquisición de esta naturaleza superior; en segundo lugar, formar una sociedad tal que sea deseable para que la mayor cantidad posible de hombres alcance esta meta tan fácil y seguramente como se pueda." ()

En efecto, dado que vivir según los dictados de la razón - exige, entre otras cosas, la comunicación libre de los conocimientos, esto es, la difusión de la verdad, entonces es imposible que el verdadero filósofo no se comprometa políticamente, no pretenda

participar en la constitución del orden social más adecuado para este efecto. En este sentido tiene razón Vidal Peña en advertir contra las interpretaciones que, por destacar el democratismo de Spinoza, pierden de vista el objetivo "puramente" filosófico de su obra; pero también sería erróneo subestimar el hecho de que, para el autor de la E, el proyecto filosófico implica, necesariamente, una posición política a la vez realista y democrática, esto es, profundamente materialista. ()

NOTAS DEL CAPITULO II

- 1) G. Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión, Muchnik editores, Barcelona, 1975, G. Deleuze, Spinoza: philosophie pratique, Minuit, París, 1981. S. Hampshire, Spinoza, Alianza Universidad, Madrid, 1982. H.G. Hubbeling, Spinoza, Nerder, Barcelona, 1981.
- 2) Cf. A. Koyré, op. cit.
- 3) Cf. B. Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement, en Ouvres, vol. 1, Flammarion, París, 1964, pp. 181-184.
- 4) Ibid., pp. 184-185
- 5) Ibid., pp. 190 y ss
- 6) Ibid., p. 196.
- 7) Cf. Ibid., pp. 186 y ss., así como la Etica, Alianza editorial, Madrid, 1987, pp. 146-150.
- 8) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 142.
- 9) Ibid., p.143.
- 10) Ibid., pp. 145 y ss.
- 11) Cf. Tratado teológico-político, Alianza editorial, Madrid 1986, pp. 143-144.
- 12) G. Deleuze, "Sur la différence de l'Ethique avec une morale en Spinoza: philosophie pratique, ed. cit., pp. 42-43.
- 13) A. Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de - Grotius", en op. cit., p. 81.
- 14) C. Schmitt, op. cit., p. 50.
- 15) B. Spinoza, Etica, ed. cit., pp. 35-36.
- 16) V. Peña, "Introducción" a la Etica, ed. cit., pp. 35-36
- 17) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 48.
- 18) Ibid., pp. 64-67.
- 19) Ibid., p. 82.

- 20) Ibid., p. 171.
- 21) B. Spinoza, Lettres, en Ouvres, vol. 4, ed. cit., p. 124.
- 22) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 170
- 23) Ibid., p.143.
- 24) Ibid., p.90.
- 25) Ibid., p. 174.
- 26) Ibid., p. 175.
- 27) Ibid., p. 91
- 28) Cf. C. Pereyra, El sujeto de la historia, Alianza Universitaria, Madrid, 1982.
- 29) Cf. el Prefacio del Tratado teológico-político, ed. cit.
- 30) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 128.
- 31) C. Schmitt, op. cit., p. 54.
- 32) B. Spinoza, Etica, ed. cit. p. 259.
- 33) Ibid., p. 261
- 34) Ibid., pp. 172 y ss.
- 35) Ibid., pp. 184 y ss.
- 36) Cf. R. Descartes, Las pasiones del alma, Aguilar, Madrid, 1978.
- 37) B. Spinoza, Etica. p. 194.
- 38) Ibid., p. 276.
- 39) Ibid., P. 378.
- 40) Ibid., p. 268.
- 41) Ibid., p. 320.
- 42) B. Spinoza, Traité de la réforme de l entendement, ed. cit., p. 185.

43) A. Negri, "Reliqua desiderantur Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza, en Studia Spinozana, vol. 1, Walter & Walter Verlag, Hannover, 1985.

CAPITULO III

La política de Spinoza (Teología y iusnaturalismo)

1. La política de los filósofos

Decíamos en la Introducción que la política ha sido, desde siempre, una de las obsesiones constitutivas del discurso filosófico. Esta tesis no implica, en manera alguna, una concepción reduccionista de la filosofía, ni pretende ignorar la especificidad y autonomía propias de las elaboraciones teóricas filosóficas. Sólo intenta, en cambio, mostrar una de las determinaciones mayores -no la única por supuesto- de las mismas, esto es, su relación con el contexto y con los acontecimientos políticos más o menos inmediatos. Así, por ejemplo, la filosofía de Platón no puede sin duda reducirse a una mera reacción frente a la crisis de la democracia ateniense; pero difícilmente sería comprensible si no consideramos esta crisis como una de sus motivaciones mayores. Baste señalar, al respecto, lo que el propio Platón expone en su célebre Carta VII(1). Y lo mismo podría afirmarse, con los matices que se quieran, de todos los grandes filósofos: su esfuerzo conceptual sólo se vuelve plenamente inteligible si se toman en cuenta las dificultades y sucesos políticos a los que hubieron de enfrentarse en cada coyuntura y en cada época histórica.

Ahora bien, como señala Strauss, (2) el proyecto político filosófico dominante en la antigüedad clásica y en el medioevo, - fue radicalmente antidemocrático: la creencia en una jerarquía cosmológica fundaba la creencia en la necesidad de una jerarquía política y epistémica, en la que en definitiva, el buen gobierno se identificaba con el gobierno de los mejores, vale decir, de los sabios. Pues, de hecho, sólo éstos eran capaces de acceder al conocimiento del verdadero Bien y, por consecuencia, del orden natural de las cosas. No en balde, por ende, la democracia se veía como el peor de los regímenes políticos, en la medida en que suponía el gobierno de los ignorantes. Ciertamente es que, sin embargo, esta tendencia filosófica se enfrentó siempre a los sofistas y a los escépticos; pero éstos, como en el caso de Carnéades y Epicuro, al sostener una posición realista frente a la política, entendían que dado el carácter irredimible de ésta al sabio sólo le quedaba el camino del aislamiento, del repliegue individualista, de la no participación en la política. De esta manera, mientras la respuesta idealista ante la violencia y el conflicto inherentes a la vida política fue la de proponer un modelo ideal de gobierno en los que aquellos fueran superados -vale decir, consistió en un ensayo por superar lo que hemos denominado los presupuestos materiales propios de la política-, en cambio la respuesta realista fue la del apartamiento práctico de esa vida política -es decir, consistió en un intento de despoli

tizar a la filosofía misma-. Como si, el precio pagado por el - compromiso político del filósofo fuera su desconocimiento de la materialidad del poder, en tanto que, en el otro caso, el precio pagado por el reconocimiento de dicha materialidad fuera su aislamiento... Es claro que estamos ante dos posturas extremas, acaso exageradas, de la razón filosófica, pero en su propia exageración muestran bien los riesgos polares de la reflexión teórica de la política, de la situación al parecer inevitablemente ambigua de los intelectuales frente al poder: racionalizarlo o denunciarlo, tal es la cuestión.

Con la emergencia del iusnaturalismo moderno el peso de la legitimación racional se transfiere de un orden objetivamente - fundado -sólo conocido por los sabios-, a uno subjetivamente fundado -accesible en principio a todos (los que sepan escuchar la voz de la razón). De ahí el sesgo potencialmente "democrático" de la fundamentación iusnaturalista del poder político, que ya - indicábamos en el Capítulo I. Pues este discurso ya no se dirige sólo a los gobernantes, sino también y sobre todo a los gobernados, para interpelarlos como sujetos racionales de derechos y obligaciones capaces de constituir, mediante pactos, un orden político racionalmente legítimo. No obstante, como ya hemos observado, el iusnaturalismo conserva la pretensión de superar teóricamente -o al menos neutralizar- ciertos presupuestos materiales de la política. El costo de la racionalización parece seguir --

siendo el desconocimiento de la especificidad de lo político.

¿Quiere decir esto que la única opción sería entonces la mera denuncia negativa, la pura oposición racional a los poderes establecidos, esto es, la alternativa de Epicuro del sabio que se aleja de la polis? ¿Quiere decir que todo proyecto de racionalización de la política está condenado a resolverse en el utopismo? ¿Quiere decir, por último que la conquista de la objetividad, del conocimiento adecuado, supone un fatalismo despolitizado, una aceptación cínica del satu quo?

La filosofía política de Spinoza es una respuesta negativa a todas estas preguntas: ni el determinismo conlleva un fatalismo, ni el reconocimiento de la materialidad de los procesos supone una nuda aceptación pasiva de lo existente. Todo lo contrario: conocimiento, libertad y actividad son términos correlativos y, por consecuencia, cuanto más conocimiento verdadero tengamos de la naturaleza -incluyendo la sociedad- tanto más podremos actuar -en el sentido estricto del término- y tanto más podremos racionalizar efectivamente nuestra vida política y social. Esto es, tanto más podremos intervenir con conocimiento de causa en los conflictos políticos en función de los objetivos propios de una vida cada vez más racional. Pero este mismo conocimiento adecuado, como veremos, muestra el carácter mayoritariamente ilusorio de las soluciones filosóficas propuestas, en la medida en que éstas tienden a ignorar las verdaderas determinaciones de -

los conflictos sociales, atribuyéndolos, en cambio, a quién sabe qué deficiencias ya sea de los gobernantes, ya sea de los gobernados. La tarea de la filosofía, dice Spinoza, no consiste en convertir en virtuosos ni a unos ni a otros, sino mostrar cuáles son las condiciones materiales de una vida social razonable.

2. El contexto político cultural del Tratado teológico político.

En 1670 aparece en las Provincias Unidas (Holanda) una obra extraña y anónima, con un título no menos extraño: "Tratado teológico político, contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo puede concederse -- sin prejuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad" (:). Poco tiempo después el libro y su desmascarado autor son objeto de una impresionante campaña de denuestos y condenas: libertino, ateo, blasfemo, promotor de la disolución moral y social, pernicioso y detestable, son apenas algunas de las linduras dirigidas tanto contra el texto como contra el autor. Este, Spinoza, no obstante su consciencia previa de los peligros que corría al publicar su obra, no deja de sorprenderse ante tan desmesurada (desde su punto de vista) reacción negativa, apresurándose a impedir su traducción al holandés (por razones de cautela se había editado sólo en latín). Al mismo tiempo, indaga -

sobre las causas de esa reacción, preguntando a sus corresponsales por los pasajes que pudieron suscitarla.

Es por ello difícil no sonreír cuando se leen, en una carta previa, las razones que llevaron a Spinoza a redactar el TTP:

"Ahora dejo a cada uno vivir según su constitución y acepto que aquellos que lo quieran, mueran por lo que creen ser su bien, con tal de que se me permita a mi vivir para la verdad. Compongo actualmente un tratado sobre el modo en que considero la Escritura. Mis motivos para hacerlo son los siguientes: 1° Los -- prejuicios de los teólogos; sé en efecto que son esos prejuicios los que sobre todo se oponen a que los hombres puedan aplicar su espíritu a la filosofía; juzgo útil, pues, descubrirlos y extirparlos de los espíritus reflexivos. 2° La opinión que tiene de mí el vulgo que no cesa de acusarme de ateísmo; me veo obligado a combatirla tanto como pueda. 3° La libertad de filosofar de -- decir lo que pensamos, deseo establecerla por todos los medios: la autoridad excesiva y el celo indiscreto de los predicadores tienden a suprimirla." ()

Ante los efectos que tuvo la publicación del TTP uno no puede sino preguntarse acerca la posible ingenuidad política de Spinoza: lejos de servir para rebatir la opinión vulgar sobre su ateísmo, sirvió más bien para confirmarla y generalizarla. Pero también en su correspondencia ulterior con Oldenburg, () Spinoza parece no captar claramente las razones profundas de tales reacciones, obligando a su corresponsal, una y otra vez, a explicarle qué es lo que tienen de chocantes, para los cristianos ilustrados, sus tesis acerca de la religión. Como si, a pesar de su profundo conocimiento de la condición humana, el filósofo fuera incapaz de comprender que sus iguales no aceptarían una argumentación rigurosa que partía de verdades por todos reconocidas. Y acaso haya sido, al menos en parte, esta experiencia la

que llevaría a Spinoza a la redacción del Tratado político, donde, como veremos, los argumentos del TTP sufren un desplazamiento importante.

En cualquier caso, esta última obra sufre un destino similar -tal vez aún peor- al del Leviatán de Hobbes, pese a proponer medidas radicalmente antitéticas a las de ésta. El propio nombre de Spinoza se convierte en sinónimo de inmoralidad y anti-religión, y tendrá que transcurrir más de un siglo para su reivindicación (que consiste, sin embargo, en una verdadera mistificación romántica). Lo que no resulta demasiado sorprendente si recordamos que Hobbes mismo consideró "imprudentes" las argumentaciones teológicas del TTP, y que sólo la prudencia de Locke -coincidente con su falta de rigor lógico- permitiría hacer asimilables algunas de las posiciones políticas defendidas por Spinoza. (.)

Sin embargo, no habría que exagerar esta posible ingenuidad spinozista. Ya en el Prefacio del TTP se advierte la clara conciencia del autor acerca de los peligros que corre su texto en manos del vulgo o de los teólogos, a los que invita a no leerlo.

(.) ¿Por qué entonces, a sabiendas de tales riesgos, Spinoza se decide a intervenir en las ardientes cuestiones de política inmediata, él, que conocía en carne propia la persecución y la excomunión? Pregunta que nos remite a la coyuntura histórica que -- produjo tal intervención.

La Holanda de Spinoza es una república independiente enfrentada a las grandes monarquías absolutistas (España y Francia), - así como a la competencia económica y militar de Inglaterra. Su "siglo de oro" corresponde a un auge comercial y financiero que la convierte, no obstante sus reducidas dimensiones, en una gran potencia europea, pero al mismo tiempo en una sociedad relativamente pluralista y liberal, capaz de recibir y dar hogar a emigrados e intelectuales sumamente heterogéneos. El régimen de los regentes se enorgullece precisamente de su liberalismo y de su tolerancia hacia las diversas ideologías religiosas, así como de haber eliminado a la monarquía (o staudherato). Apoyado en las capas comerciales y financieras más poderosas, este régimen ve minadas sus bases por su relativo aislamiento de las capas medias y populares, así como por las frecuentes guerras e invasiones extranjeras. Pero también sufre las consecuencias deslegitimadoras de la cuestión religiosa, es decir, de la crisis de legitimación desencadenada por las reformas protestantes y sus secuelas sectarias.

En la actualidad se tiende a considerar que la reforma protestante fue un movimiento "modernizador"; empero, la inspiración original de estos procesos fue más bien la de retornar al "verdadero cristianismo" frente a la sedicente involución de la Iglesia católica, esto es, de su corrupción terrenal. De ahí que buena parte de los teólogos protestantes -sobre todo calvinistas-

pretendieran, basados en la Biblia, la formación de regímenes -- propiamente teocráticos, vale decir, legitimados religiosamente y por ende intolerantes frente a los heterodoxos (cualesquiera que éstos fueran). El Estado, para ellos, debía fundar su autoridad en una interpretación adecuada de las Escrituras y, por ello, someterse a la ortodoxia religiosa de los clérigos, convirtiéndose en su instrumento secular. Ahora bien, aunque el régimen de los regentes era oficialmente calvinista, su pragmatismo económico lo inducía a favorecer una política liberal y tolerante, lo que los teólogos y clérigos difícilmente le perdonaban. Aprovechando el malestar de las capas populares excluidas de los beneficios económicos, así como las veleidades restauracionistas de los orangistas, aquellos promovían el regreso de un Stadhouder, de un monarca, capaz de garantizar el monopolio del calvinismo intolerante así como la persecución de las opiniones presuntamente heréticas. Política que llevará al derrocamiento del gobierno de Jan de Witt en 1672 y a la restauración de la monarquía. ()

Se comprende así la urgencia de Spinoza por intervenir en esta coyuntura, lo mismo que el carácter de tal intervención ("teológica política"): se trata de mostrar, sobre todo a los intelectuales y gobernantes relativamente liberales, cómo es posible neutralizar la sobredeterminación religiosa -- lo que hoy llamaríamos la sobrepolitización de las creencias religiosas -- de los conflictos sociales y políticas, y cómo es necesario enten-

der los fundamentos del Estado soberano en su relación con las iglesias y los sacerdotes. Lo primero exige definir el ámbito "legítimo" de las creencias religiosas, así como las causas propias de ellas deriven en fanatismo y superstición. Lo segundo requiere la reformulación de las tesis iusnaturalistas avanzadas por Hobbes -y que se habían convertido en punto de referencia -- obligado entre los ilustrados holandeses-, así como la crítica de los afanes teocráticos y monárquicos.

El TTP es, pues, un texto de combate en el que Spinoza se esfuerza por convencer a determinados sectores y fuerzas políticas no sólo de la plausibilidad sino de la necesidad de mantener el máximo de tolerancia y de libertad de opinión en las Provincias Unidas. De ahí que parta de ciertas verdades comunes, es decir, generalmente reconocidas (la divinidad de las Escrituras, el derecho natural como fundamento del Estado, etc.), para, mediante una crítica inmanente de la religión y del iusnaturalismo de Grocio y Hobbes, arribar a ciertas conclusiones políticas "democráticas". Importa recalcarlo para comprender tanto sus tesis acerca de la "religión verdadera" como sus formulaciones sobre "los fundamentos del soberano".

3. Religión fanatismo y superstición

Que Spinoza no se concebía a si mismo como arreligioso se -

explica por la definición que en la E da de la religión: "Todo - cuando deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la religión". (.) Basta abrir la E para darse cuenta de que, en un sentido literal, Spinoza no hace sino hablar de Dios, esforzándose por conocerlo adecuadamente, justificando así que alguien (por cierto bastante superficial) lo denominara "hombre ebrio de Dios". Pero si todos tenemos una idea verdadera de Dios (ser absolutamente perfecto), la gran mayoría, como - explica el propio Spinoza en el Apéndice de la parte I de la E, no saca las conclusiones adecuadas de la misma, contentándose -- con imaginarlo "a su semejanza", vale decir, antropomórficamente. De ahí que no haya faltado un filósofo analítico que descubriera (!) que el Dios del que habla Spinoza "no es el Dios del lenguaje ordinario". (.)

En este sentido, la religión aparece en el sistema spinozista bajo dos modalidades: en una, la de "los pocos sabios que en el mundo han sido", se funda en una idea adecuada, verdadera, de la naturaleza divina; en la otra, la de la inmensa mayoría, se - sostiene en imágenes antropomórficas que hacen de Dios una especie de monarca legislador, preocupado por recibir honores y castigar a los infieles. Ahora bien, que tales imágenes sean absurdas desde el punto de vista del entendimiento racional no las hace menos necesarias, esto es, menos explicables dada la humana -

naturaleza y las condiciones políticas y sociales existentes. Por lo mismo, la religión de la mayoría, aunque basada en el desconocimiento de la ignorancia, juega un papel indispensable dentro de las sociedades e incluso ha sido -y puede inferirse que seguirá siendo- una de las condiciones de la estabilidad y el progreso de dichas sociedades, es decir, de la civilización humana.

Nada más alejado por consecuencia de las intenciones de Spinoza que la pretensión de abolir o superar la religiosidad en general. Como nada más distante de su óptica teórica que concebir dicha religiosidad instrumentalmente, esto es, como mera herramienta de la dominación política, como puro engaño de un grupo dominante sobre el pueblo. De hecho, aun en su modalidad imaginaria, la religión cristiana tiene efectos positivos para la civilización, para las sociedades por cuanto, bien interpretada, -tiende a moralizar a los seres humanos, es decir, a otorgarles -la certeza moral -muy distinta de la certeza intelectual, pero -indispensable en ausencia de ésta- de que es necesario actuar -con justicia y caridad. Sin embargo, en los hechos la religión tiende degenerar en superstición, en fanatismo sectario, y por ende a convertirse en factor de sedición y disolución, en semilla de discordia y en legitimación de las guerras civiles. Deviene entonces simple medio de las ambiciones de poder de clérigos y fanáticos, más preocupados por perseguir, torturar y aún asesi-

nar a los disidentes, que por difundir y practicar las virtudes supuestas por las creencias religiosas. La ambición, definida en la E como deseo de que los otros se adecúen a los deseos y -- preferencias propias, se asocia así a las pasiones del miedo y de la envidia dando lugar a una dinámica perversa que sólo puede desembocar en la ruina del Estado y de la sociedad, haciendo imposible de esta forma la reflexión y comunicación entre los hombres. (.,.)

Por eso el TTP comienza, en el Prefacio, con la cuestión -- acerca de las causas de la superstición. ¿Por qué los hombres -- son llevados a creer en signos y presagios inverosímiles? ¿ Y por qué son conducidos al fanatismo, esto es, a pretender que -- otros crean lo mismo mediante la violencia? La respuesta a la -- primera pregunta es relativamente sencilla: es el miedo (siempre mezclado, por definición, con la esperanza) lo que conduce a los seres humanos a la fe irracional, es decir, a ver en cualquier -- cosa un signo, una señal que, por asociación fortuita, vinculan con alegrías o tristezas:

"En cambio, cuando las cosas les van mal, no saben a dónde dirigirse y piden suplicantes un consejo a todo el mundo, sin que haya ninguno tan inútil, tan absurdo o tan frívolo, que no estén dispuestos a seguirlo. Por otra parte, el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. Y así, si, mientras son presas del miedo, les ocurre ver algo que les -- recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira

de los dioses o de la deidad suprema." (11)

También Hobbes señalaba a la ansiedad frente al futuro, en particular el miedo, como causa natural de la religión, pero sin distinguirla de la superstición. (12) Ahora bien, como ya hemos señalado en el capítulo II, para Spinoza el ser humano no sólo ni fundamentalmente se mueve por el miedo y el temor, como sucede - en la antropología hobbesiana, sino también por la esperanza (aun que ésta siempre supone un elemento de miedo), y, por ello mismo, lo característico de la naturaleza humana es su inconstancia, su versatilidad, su continuo pasar de una pasión a otra, de un deseo a otro. De donde deriva que aún si todos los hombres "son propensos a la superstición" (pues todos son afectados, en mayor o menor medida, por el miedo) (13), el predominio de este tipo de creencias no es fatal por cuanto depende de las circunstancias - que los hacen más o menos desdichados o más o menos felices. En otros términos, son determinadas pasiones (las tristes) las que promueven la superstición; son ellas las que determinan esta extraña demanda de fe, este deseo obtuso de creer que la sostiene y la explica. Por ello, la superstición es síntoma de máxima debilidad, de máxima impotencia del hombre.

Pero, como indica el propio Spinoza, la superstición conlleva, como demanda de fe, una demanda de poder, (14) un deseo de sometimiento, una voluntad de sujetarse a todo aquel que pueda aliviar nuestro temor y nuestra desesperanza. De adonde la cita de Quinto Curcio: "no hay medio más eficaz para gobernar a la masa

que la superstición". (...) Vale decir, a esta demanda de poder - (entendido como dominación, no como potencia) corresponde una oferta de poder, (...) esto es, el surgimiento de caudillos religiosos y políticos que hacen de la superstición el medio (en el sentido de elemento pero también de instrumento) fundamental de su dominación:

"...el gran secreto del régimen monárquico -que en el TTP se identifica con el gobierno tiránico- y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre." (...)

Articulada con la ambición de dominio la superstición muta en fanatismo sectario, en esfuerzo por imponer, a sangre y fuego, las opiniones y creencias propias a los demás, y por perseguir - inmisericordemente a los disidentes. Siendo el miedo su fuente no es casual que la violencia sea su herramienta; la dominación fundada en la superstición y el fanatismo tendrá que ser por necesidad violenta; a la inversa, la dominación violenta inevitablemente exigirá el desarrollo de ideologías totalitarias. Pues - siendo hija del miedo, la superstición "debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; (...) finalmente sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón sino exclusivamente en la pasión más poderosa". (...) No por azar, entonces, los detentores de un poder sustentado en

la superstición devienen guardianes implacables de determinados dogmas y ceremoniales, que pretenden prohibir toda libertad de pensamiento.

Ahora bien, en el mundo de Spinoza son los clérigos, pero sobre todo los teólogos, los que representan la amenaza fundamental, ya que no sólo intentan sancionar mediante la autoridad estatal sus opiniones y sus ritos -penalizando cualquier disidencia-, sino que también se esfuerzan por someter a la razón, a la luz natural, a sus prejuicios, dictaminando la supremacía de la fe, de la revelación, sobre el entendimiento racional. G. de Blyenbergh, con el que Spinoza cruza varias cartas, es un buen representante de esta posición y es muy probable que esta correspondencia lo haya convencido de la necesidad de redactar el TTP. Lo que caracteriza, en términos generales, el pensamiento teológico lo expone precisamente Blyenbergh de la siguiente manera:

"...yo trato siempre, al filosofar, de seguir dos reglas generales: la primera es el concepto claro y distinto de mi entendimiento, la segunda es la palabra revelada de Dios o la voluntad de Dios. Por la observación de la primera regla, me esfuerzo por ser un amigo de la verdad; por las dos, un filósofo cristiano, y si sucediera que, después de un examen cuidadoso, el conocimiento natural me pareciera entrar en conflicto con el Verbo divino, o no concordar con él, la palabra de Dios tiene sobre mi alma una autoridad tal que los conceptos que creo claros y distintos se me volverían sospechosos, antes de que yo consintiera oponerlos a la verdad que me ha sido prescrita en el libro (la Biblia), o a colocarlos sobre ella." ()

Como es lógico, para Spinoza tal postura es el colmo del absurdo: ¿cómo es posible tener una idea verdadera (clara y distinta) y sin embargo no aceptarla por mor de la letra de un li-

bro, por más sagrado que éste se pretenda? Ello supone renunciar al entendimiento y caer en la peor de las supersticiones, en la más grotesca de las idolatrías (la de la letra de un texto). Sólo el miedo, la impotencia y en general las pasiones tristes pueden explicar esta "renuncia", este doblegamiento de la razón, de nuestra potencia de entender, por el fanatismo supersticioso.

Es pues indispensable establecer las relaciones adecuadas entre la fe religiosa en la divinidad de las Escrituras y el entendimiento especulativo, así como los dominios específicos de ambos. Sólo así, mostrando su diferencia y por consecuencia su separación, será posible neutralizar las ambiciones político teológicas, esto es, las pretensiones de sancionar política y jurídica mente lo que se debe pensar y lo que se debe decir. Adviértase bien: para Spinoza la operación consiste no en invertir la relación propuesta por Blyenbergh entre fe y entendimiento -lo que llevaría a la posición de Maimónides de racionalizar, mediante la interpretación metafórica, las creencias religiosas-, sino de separar y distinguir sus ámbitos propios, reconociendo la necesidad y la eficacia de ambos.

Ello requiere un examen racional de las Escrituras que permita desentrañar el verdadero sentido de su enseñanza. Con este examen, como se ha señalado frecuentemente, Spinoza sienta las bases de un método histórico crítico para interpretar las Escrituras, mostrando que su comprensión adecuada exige su puesta en

relación con la historia real del pueblo judío, así como un conocimiento adecuado del idioma hebreo. Empero, lo que aquí nos interesa es la estrategia de la argumentación spinozista: esta consiste, una vez más, en partir de una verdad reconocida: en la Biblia fue revelada la palabra de Dios y por consecuencia su enseñanza es divina. Correcto, dice Spinoza, pero es necesario determinar el sentido de estas proposiciones, vale decir, preguntarnos en qué sentido se habla de la palabra de Dios y en qué sentido de enseñanza divina. Ahora bien, todos asumimos que Dios no puede contradecirse y, sin embargo, es fácil mostrar contradicciones entre los diversos libros de la Biblia: por lo tanto, sólo podemos aceptar como enseñanza de Dios, como palabra divina, lo que es enseñado, sin excepción, en todos los textos sagrados, esto es, lo que es común a todos ellos. ¿Qué es, pues, lo que siempre es preconizado por las Escrituras? ¿Cuáles son las enseñanzas comunes de todos los profetas, de Cristo y de los apóstoles?

Ahora bien, de acuerdo a Spinoza, "(toda la Escritura) se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo", () así como en los imperativos morales que se derivan lógicamente de ello. Tal es la enseñanza universal de la Biblia, aquello en lo que todos los libros y autores concuerdan, y por ende, aquello que, exclusivamente, es indispensable aceptar como palabra divina. ¿Cómo explicar, entonces, las discordancias y contradicciones presentes en las Escrituras? ¿Cómo enfren

tar las opiniones teóricas (especulativas, dice Spinoza) de los profetas y los apóstoles? Lo primero se entiende fácilmente, según el TTP, si asumimos el carácter histórico de las enseñanzas bíblicas; esto es, que los diversos profetas y libros se dirigieron al pueblo judío o a los gentiles en general en diferentes momentos históricos, y que por ende su mensaje se adaptaba tanto a la capacidad de los profetas y escritores, como a las de sus receptores. De esta manera, aunque no siempre exhaustivamente, podemos comprender las opuestas opiniones de los distintos profetas o incluso de Cristo a los apóstoles, reconstruyendo la situación histórica en que tales opiniones fueron proferidas. Más aún si recordamos que los profetas no eran sabios, ni se querían dirigir a los sabios, sino que eran hombres de vigorosa imaginación, con enorme pasión por la justicia, que utilizando un lenguaje efectista y adaptado al vago, buscaban no convencerlo teóricamente, sino interpelarlo conmoviendo su imaginación. Lo que, de paso, muestra que la verdadera fe no exige aceptar esas opiniones teóricas como válidas, ni confrontarlas o adaptarlas a nuestra propia razón, sino comprenderlas históricamente y dejar que cada quien las enfrente según su propio ingenio individual.

(...)

Pues lo que importa de las Escrituras, lo que les da su carácter sagrado y divino es exclusivamente su sentido moral, vale decir, su capacidad de servir de instrumento para conformar

un comportamiento piadoso de los seres humanos, al enseñarles que la fe en Dios debe traducirse en una conducta guiada por la justicia y la caridad, con independencia de las opiniones o ideas acerca de lo que Dios es en realidad. Para Spinoza, pues, la religión cristiana es indispensable como elemento civilizador del ser humano, en tanto que es a través de la fe religioso que los hombres en su inmensa mayoría aceptan, con certidumbre moral -ya que la certidumbre intelectual sólo es alcanzable por una minoría-, que el camino de su salvación es un camino de obediencia:

"Pues como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos en comparación los que consiguen el hábito de la virtud bajo la guía de la sola razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos." ()

Como es claro por lo anterior, la estrategia spinozista frente a la religión revelada consiste en mostrar, por un lado, el carácter históricamente determinado de las Escrituras, insistiendo en la función práctica, moralizadora de la fe, y desvalorizando en cambio su contenido especulativo; y en reducir, por otro lado, los dogmas de esta fe a un credo (ver el capítulo XIV) que no presupone ningún contenido especulativo preciso. En otras palabras, para la observancia de la fe basta creer en Dios y actuar con justicia y caridad, no importando para nada cuál sea -

el sentido concreto de dicha creencia -esto es, cómo se concibe la naturaleza de Dios-, ni tampoco la motivación precisa de la acción -es decir, si se práctica la justicia por temor, por esperanza o por afirmación racional de la propia potencia. Se -- trata, por ende, de una religión que deja absoluta libertad a cada uno para pensar y opinar lo que quiera (esto es, lo que pueda), según su peculiar idiosincracia, y que permite separar con claridad el dominio de la fe del dominio de la filosofía: a la primera corresponde la obediencia, así como la práctica de la justicia y la caridad; a la segunda la búsqueda de la verdad.

Ahora bien, como han indicado diversos autores, () esta propuesta spinozista no deja de implicar algunas dificultades. En primer lugar, es obvio que la presunta separación entre filosofía y religión supone la prioridad, aunque sea implícita, de la razón filosófica frente a la revelación, pues es la primera la que establece la validez (¡racional!) de tal separación. A esto acaso respondería Spinoza subrayando que, por ello mismo, su libro sólo se dirige a los filósofos, a los hombres que pretenden guiarse por la razón, y no a los teólogos o al vulgo. Permanece, sin embargo, el hecho de que la presunta inocuidad del contenido sustantivo de las creencias religiosas sólo es válida desde el punto de vista de la razón, y que, por consecuencia, la neutralización de las supersticiones, de la sobrepolitización de dichas creencias exige una respuesta no teórica sino prácti-

ca, es decir, política. A esto, sin duda, Spinoza tiene con qué responder como veremos más adelante.

En segundo lugar, los planteamientos acerca del núcleo verdadero de la religión cristiana, que como hemos visto se resumen en la existencia de un Dios único y el amor al prójimo, no se derivan estrictamente sólo del examen de las Escrituras. De hecho, Oldenburg, en sus cartas, le muestra a Spinoza que, de la Biblia, se sigue también necesariamente la creencia en los milagros -que Spinoza desecha sin apelación-, así como en la divinidad no metafórica de Cristo -lo que el autor del TTP ni siquiera consideraba. () Es claro entonces que, al menos para los que basan su fe en la revelación, la impugnación o no aceptación de tales creencias es algo necesariamente herético e incluso arreligioso. Lo que explica, en parte siquiera, el fracaso de Spinoza para convencer de su propia religiosidad... Pero lo que muestra también la dificultad de separar realmente teología y metafísica, fe y entendimiento. En fin de cuentas, los contemporáneos enemigos de Spinoza también tenían algo de razón: bajo pretexto de una interpretación crítica inmanente de las Sagradas Escrituras, lo que Spinoza les ofrecía, de hecho, era la más vigorosa demostración del carácter ilusorio, cuando no infantil y grotesco, de los dogmas centrales de la religión cristiana en cualquiera de sus modalidades. El conflicto entre la fe y la razón, después de todo, no es más que una de las modalidades de un conflicto inherente

a la condición humana: el que se da necesariamente entre sus ilusiones y deseos, y la realidad objetiva.

4. El supuesto iusnaturalismo de Spinoza

Tanto en la E como en el TTP, aparece la terminología propia del modelo iusnaturalista. Siguiendo el método que ya hemos mencionado anteriormente, Spinoza toma esta terminología y las nociones por ella implicadas, como punto de partida de sus propias demostraciones. Pero así como sucede con las nociones teológicas y cartesianas, que adquieren en el sistema spinozista significados radicalmente inéditos, así esas demostraciones conllevan una verdadera subversión de su significación original. Empero, la similitud de los términos, la utilización de las mismas palabras para connotar conceptos diversos, si no es que opuestos, plantea sin duda muchas dificultades de lectura e interpretación. De esta manera, Spinoza ha sufrido la suerte no sólo de ser denunciado como blasfemo, ateo y libertino, sino -- también de ser interpretado como un místico, obsesionado por Dios y por la moral, desconociéndose la radicalidad y especificidad de sus tesis fundamentales. Lo mismo ha ocurrido con la interpretación de su pensamiento político: Bobbio es quizá sólo el más importante exponente de una leyenda tenaz que coloca ese pensamiento en línea directa de derivación con el Hobbes. Así, en

su importante ensayo "El modelo iusnaturalista", Bobbio escribe:

"Si Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza cada hombre tiene derecho sobre todas las cosas (*ius in omnia*), Spinoza puntualiza correctamente que el hombre en el estado de naturaleza tiene derecho sobre todas las cosas que están en su poder (*ius in omnia quae potest*)."

Con lo cual, Bobbio presenta como una simple "puntualización" (aunque sea correcta) lo que, como veremos, implica una completa modificación de la problemática teórica empleada. Lo que no deja de ser extraño en alguien que conoce tan a fondo las articulaciones básicas del modelo iusnaturalista, y que con sólo atenerse a lo señalado por el propio Spinoza en la Carta L, hubiera podido sospechar la anomalía -por decir lo menos- del ius naturalismo spinozista. En esa carta, en efecto, Spinoza contesta a la pregunta por su diferencia con Hobbes con las siguientes palabras:

"...esta diferencia consiste en que yo conservo siempre el derecho natural y no concedo derecho al soberano sobre los súbditos, en un Estado cualquiera, sino en la medida en que, mediante la potencia; prevalece sobre ellos; es la continuación del estado de naturaleza."

Tres puntos son indicados en este pasaje: a) Spinoza a diferencia de Hobbes "conserva siempre el derecho natural", vale decir, el contrato social no implica propiamente una renuncia del mismo. b) En Spinoza, en oposición a lo que sucede en Hobbes, el soberano sólo tiene derecho sobre los súbditos por cuanto su potencia prevalece sobre la de estos últimos; en otras palabras, - el derecho del soberano exclusivamente se define por su potencia.

Y c) a diferencia de Hobbes, Spinoza no concibe al Estado (o la sociedad civil) como antítesis del estado natural, sino como su continuación. Veamos estos tres puntos con algún detalle, empezando por el último.

El propio Bobbio reconoce la importancia constitutiva de la antítesis estado de naturaleza/estado de sociedad civil para el modelo iusnaturalista, afirmando que tal antítesis "es tan fuerte que aun los autores que parte de un estado de naturaleza social o pacífico se ven obligados por la misma lógica del modelo a considerar el estado de naturaleza como una situación social, si bien imperfecta e insuficiente, y por tanto de una sociedad débil, insegura o provisional, siempre en los linderos de la crisis y de la quiebra, o bien a duplicar el estado prepolítico en estado de naturaleza propiamente dicho y en un estado de naturaleza degenerado en estado de guerra del cual nace la necesidad del paso del estado civil". (...) Lo que no es en modo alguno casual si recordamos, con Bobbio, que el iusnaturalismo es, ante todo, una refutación del modelo aristotélico(), de la teoría naturalista, organicista y teleológica que hace del Estado -de la Polis, si se quiere- el resultado necesario de una evolución natural que encuentra su punto de partida en la familia y su fundamento en la sociabilidad natural del ser humano (el hombre como animal social). Es claro, entonces, que tanto Hobbes, como Locke, Rousseau y Kant, que precisamente combaten ese modelo na

turalista, han de insistir en el carácter artificial, convencional y por ello propiamente contractual del origen y fundamento del estado político o civil; lo que explica la necesidad de su antítesis con el estado natural.

Pero dicha antítesis, como hemos indicado en el capítulo I, tiene como presupuesto fundamental la capacidad humana de superar el orden de la naturaleza, de colocarse por encima de éste, de fundar, así, un orden artificial, esto es, sobrenatural. Aparece de esta manera uno de los mitos constitutivos del racionalismo moderno: el que afirma una diferencia ontológica radical entre el dominio de los fenómenos naturales, explicables en términos puramente causales y legales, y el dominio (nouménico) del espíritu humano, de la libertad propia de los hombres, que supone otro tipo de inteligibilidad. Mito que, como es evidente, pretende conjurar las heridas narcisistas generadas por el descubrimiento del universo infinito, haciendo del ser humano "un imperio dentro de otro imperio", vale decir, el fundamento del sentido de un mundo sin sentido...

Ahora bien, por lo que hemos considerado en el capítulo anterior, Spinoza difícilmente podía aceptar este mito y, por consecuencia, la antítesis entre estado de naturaleza y estado de sociedad civil. Y no porque asumiera el modelo aristotélico -que presupone la idea de un cosmos ordenado y teleológicamente orientado-, sino porque lleva hasta sus consecuencias últimas -

el rechazo de la teleología, de un orden que se explica por sus fines, incluso para los ordenamientos humanos. El Estado y la sociedad, por ende, no pueden concebirse, bajo su perspectiva, como algo artificial, creado por un sujeto capaz de liberarse de la naturaleza y de su naturaleza, y de ser considerado como causa moralmente responsable de sus actos, sino, por el contrario, como una "continuación del estado natural", esto es, como producto de las determinaciones causales propias de los individuos humanos.

"...la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza." (.)

"...la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra. Así, pues, la razón o causa por la cual Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una y la misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino así como no tiene principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama "causa final" no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto es considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa." (.)

Por consiguiente, ni la sociedad ni el Estado existen "para algo", esto es, con un fin que los explique y fundamente, sino que se explican y fundamentan en causas eficientes, en ciertas reglas y leyes naturales que expresan las características de los seres humanos, aun si, para ellos, tales determinaciones apare-

cen necesariamente como fines más o menos conscientes. La distinción entre estado de naturaleza y estado político concierne, entonces, a una diferencia en el mejor de los casos cuantitativa - que nos remite al grado de complejidad alcanzado por las organizaciones humanas, -pues, en el límite, la hipótesis de un individuo aislado es una pura ficción, dado que dicho individuo sería prácticamente incapaz de sobrevivir.

Pero que la sociedad civil sea la continuación del estado natural no implica la existencia de una sociabilidad natural de los hombres, esto es, de un instinto que los lleve a concordar armónicamente entre sí. Tal como los hombres no nacen, según Spinoza, ni libres ni racionales, tampoco nacen "sociables", si por esto se entiende una especie de facultad moral innata, un sentido natural que los lleve a adaptarse "naturalmente" (en acepción aristotélica) a la vida social. En otras palabras, al romper con el sentido teleológico del término "naturaleza", Spinoza se opone tanto a la concepción organicista y teleológica del modelo aristotélico, como a la concepción individualista y teleológica del modelo iusnaturalista. De esta forma, para él la sociedad no es -ni puede ser- ni un organismo natural, producto de una evolución natural al modo aristotélico, ni una "persona" artificial, resultado de una convención realizada por sujetos libres e iguales. Como veremos, Spinoza concibe más bien al Estado y a la sociedad como una estructura compleja que resulta -

de la composición -pero también de la discordia- autorregulada de una multitud, esto es, de muchos individuos.

Ello no excluye, por supuesto, que dados ciertos fines -por ejemplo, el máximo de potencia y libertad de los seres humanos- puedan plantearse preguntas acerca de la óptima república, vale decir, de la mejor forma de Estado materialmente alcanzable. Como tampoco impide que el filósofo pueda mostrar en qué sentido -es razonable, dados ciertos objetivos, obedecer a las autoridades públicas. Spinoza hace ambas cosas en el TTP, determinando a la democracia como el tipo de Estado "más natural", esto es, más acorde con el desarrollo máximo de las potencialidades humanas, por un lado, y señalando las razones -necesariamente reflexivas, es decir, a posteriori- que llevan al sabio a esa obediencia, por otro. Pero a diferencia de lo que ocurre en el modelo estrictamente iusnaturalista, tales argumentaciones no pretenden agotar la explicación acerca del origen y fundamento de los poderes públicos. Antes bien, ellas sólo adquieren rigor teórico -porque se sostienen en una comprensión causal de las determinaciones materiales de dichos poderes, esto es, en una redefinición radical de las categorías de "derecho natural" (ius naturale) y de "pacto o contrato social".

Para aclarar estos puntos conviene, una vez más, comparar -las definiciones propuestas por Hobbes y por Spinoza al respecto. En el Leviatán aparece la siguiente definición:

"El derecho natural, que los escritores llaman comunmente - ius naturale, es la libertad que cada hombre tiene de usar su -- propio poder, como el quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello." ()

Y en El ciudadano la definición reza así:

"...por la palabra de justo o de derecho no se significa -- otra cosa que la libertad que cada uno tiene de usar sus facultades naturales conforme a la recta razón. De donde yo saco esta consiguiente: que el primer fundamento del derecho de la naturaleza es que cada uno conserve, tanto como pueda, sus miembros y su vida." (')

Es claro entonces que para Hobbes el derecho natural es ante todo una libertad que nos permite usar todos los medios, todo nuestro poder, para hacer todo aquello que, a nuestro juicio, posibilite nuestra conservación. Esta libertad, por lo demás, es entendida como una posesión, esto es, como algo que, hasta cierto punto, podemos enajenar o transferir. Ahora bien, en esta perspectiva es claro que tenemos "derecho a todo", vale decir, que legítimamente podemos hacer todos (incluso asesinar, violar, robar, etc) en la medida en que no pongamos en riesgo nuestra vida. Incluso tenemos derecho a lo imposible (volar, matar a 50 millones de personas, conversar con Dios, etc.), pues el único límite a esa libertad está dado no por lo imposible sino por la necesidad de conservarnos vivos.

En este sentido, al definir el derecho natural como una libertad poseída por los sujetos, Hobbes atiende a la connotación moral del término "derecho": ésta nos dice, en efecto, no lo que podemos hacer efectivamente, sino lo que podemos hacer legítima-

mente, esto es, con derecho. Lo que significa que, en la problemática iusnaturalista hobbesiana, nuestra libertad -facultad de hacer lo que queramos- sólo se encuentra naturalmente limitada -en el estado de naturaleza- por nuestro inevitable instinto o esfuerzo por conservar la vida. De ahí que las "leyes de la naturaleza" -nombre que, como señala el propio Hobbes no es totalmente adecuado- no sean sino las reglas que una razón calculadora obtiene partiendo de ese instinto de conservación; tales reglas nos enseñan que no debemos hacer aquello que pone en peligro nuestra existencia, y que debemos hacer lo que, por el contrario, la asegura al máximo. De esta manera, queda claro que el derecho natural en Hobbes -pero también y más claramente en Locke, Rousseau y Kant -es primordialmente una categoría jurídico-moral, es decir, una categoría que responde a la pregunta sobre lo que debemos hacer "racionalmente". Lo que, como ya hemos señalado anteriormente (cap. I) nos remite a la problemática del sujeto supuesto racional.

Veamos ahora las definiciones spinozistas del derecho natural. En el TTP se afirma:

"por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su potencia.

En efecto, la potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero como la potencia universal de la naturaleza no es nada más que la potencia de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede, o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su potencia determinada. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir, a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.

En esto no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos y locos y los sensatos. (...) El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y la potencia." ()

Apenas es posible no atribuir a estas líneas un cierto sesgo irónico: utilizando una terminología tradicionalmente ligada a connotaciones jurídicas y morales, Spinoza llega, apoyándose en su concepto de naturaleza infinita, a conclusiones radicalmente distintas y aun opuestas a las del modelo iusnaturalista. Definiendo al derecho de la naturaleza objetivamente, esto es, como "las reglas" que, de hecho, determinan la existencia y el comportamiento de los individuos, no sólo se rechaza la separación entre lo válido y lo efectivo, entre el derecho y el hecho, sino que, mediante su identificación, excluye el supuesto (mítico) de un sujeto libre y responsable de sus actos. En otras palabras, por derecho natural, en la perspectiva spinozista, hacemos efectivamente todo lo que podemos, y la única limitación de tal derecho es la que determina nuestra potencia singular. No tenemos, pues, derecho a lo que no podemos (por ejemplo, a volar, a matar 50 millones de gentes, o a curarlas con la fuerza de nuestra mente); en cambio, nuestro derecho se extiende hasta donde alcanza

nuestra potencia. Ahora bien, como cualquier otra cosa de la naturaleza (NB), estamos determinados a esforzarnos por perseverar "en nuestro estado" (en la E Spinoza dirá, con más precisión, - perseverar en nuestro ser) y por ende tenemos derecho a todo aquello que, de acuerdo a nuestra opinión, sea necesario para lograrlo. Pero, adviértase bien, a pesar de su similitud con la premisa hobbesiana concerniente a la autolimitación de nuestro derecho a todo por la necesidad de conservar la vida, el planteamiento de Spinoza no remite a una presunta ilegitimidad de la acción, sino a su imposibilidad efectiva. No es que, por las "leyes de la naturaleza", en el sentido de Hobbes, no debamos hacer lo que pone en peligro nuestra existencia, sino que, por las "leyes de la naturaleza" -esto es, las reglas objetivas que determinan causalmente nuestro comportamiento-, no podemos querer hacerlo, aun sin, por nuestra ignorancia o superstición -es decir por estar sometidos a cosas que nos superan en potencia- lo hacemos y provocamos a nuestra destrucción. (??)

Lo anterior explica, también, que la definición spinozista del derecho natural tampoco sea antropocéntrica, esto es, que valga para toda cosa o individuo de la naturaleza. De ahí la obvia ironía de hablar del derecho natural que el pez grande tiene de comerse al pez chico: una vez más, Spinoza es consecuente con la tesis de que el ser humano no constituye "un imperio dentro de otro imperio", esto es, una realidad sobre-natural, y por ende, si ha de atribuírsele algo así como un derecho natural éste tendrá que definirse en términos tales que permitan su apli-

cación a todas las demás cosas naturales. Ahora bien, toda cosa todo individuo se puede entender como un cierto grado de potencia intensa y extensiva, como una cierta capacidad de afectar a y ser afectado por otras cosas; por lo tanto, lo que se domina derecho natural no es, en fin de cuentas, sino esa potencia individual efectiva. Conviene advertir, sin embargo, que dicha potencia no debe identificarse, en Spinoza, con la fuerza física, con la capacidad de obligar a otros mediante la violencia, pues ella abarca también muchos otros modos de afectar y de ser afectado. Por ello, Spinoza podría acordar a Rousseau que la fuerza no hace derecho, sin asumir no obstante sus presupuestos subjetivistas y moralistas: como veremos el poder violento para Spinoza es el más precario justamente porque sólo afecta negativamente a los súbditos.

Pero la definición spinozista del derecho de la naturaleza no sólo rechaza los supuestos antropocéntricos y subjetivos de la tradición iusnaturalista, sino también el supuesto racionalista: ese derecho, en los seres humanos no se determina por la razón, sino, exclusivamente, por la potencia y el deseo:

"No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida... No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana que lo que está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león." (50)

En otras palabras, el derecho natural (o potencia natural)

de los seres humanos ni se define por la razón, ni implica -como en Hobbes "ley natural" alguna, esto es, una presunta autolimitación racionalista. Por ello, este derecho "no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede; pero no se opone a las riñas, ni a los odios, ni al engaño, ni absolutamente a nada que aconseje el apetito" (36). El programa de fundamentación racional del Estado, propio del iusnaturalismo moderno, queda así - - arruinados; pero también es desechada la concepción de una sociabilidad natural propia del ser humano: aun si éste se esfuerza, como todo individuo natural, por perseverar en su ser, su potencia es con mucho superado por de la naturaleza en su conjunto, cuyas leyes en manera alguna están dirigidas a servirlo. En este sentido, lo que lleva al hombre a asociarse, a unirse con otros hombres, no es la razón, ni tampoco una supuesta situación de guerra de todos contra todos, sino, precisamente, su impotencia relativa, esto es, su incapacidad para conservarse por sí solo:

"Si consideramos, además, que sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, (...), veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos." (37)

El estado y la sociedad surgen, pues, no por un acto deliberado y racional, sino bajo el impulso de la necesidad, de la impotencia, de la inseguridad. Sin duda, a posteriori, la razón puede mostrar las ventajas de vivir en sociedad, y obedecer al

Estado, pero quede claro, ello no supone que la vida en sociedad y la obediencia al Estado se funden -encuentren su origen- en la razón, sino que son ellas, por el contrario, las que la hacen posible. La mayor parte de los hombres, en suma, se asocian y obedecen impulsados por el miedo y la esperanza, aun si los sabios, los que dirigen sus acciones por el entendimiento, puedan hacer lo mismo bajo el solo dictamen de la razón. Como indica Spinoza en la E: "A todas las acciones a que somos determinados por un afecto, que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por una razón". (33)

Queda claro entonces que lo que Bobbio considera una mera "puntuación" spinozista de la definición hobbesiana del derecho natural (el célebre derecho a todo), es más bien el síntoma de una reformulación radical de la problemática iusnaturalista, que abre paso a un modo radicalmente diferente de pensamiento político.

Cierto es que, en el TTP, dirigido expresamente "a los doctos", a los hombres de razón, Spinoza asume todavía el lenguaje contractualista, (que, en cambio, está prácticamente ausente del TP) mostrando las ventajas que, para una vida racional, tienen la vida en sociedad y la obediencia a un Estado democrático. Empero lo hace introduciendo resignificaciones decisivas en ese lenguaje que, como hemos visto, conllevan un trastocamiento radical de la problemática teórica.

Pasaremos ahora, siguiendo esta perspectiva, a la consideración de la segunda gran categoría del modelo iusnaturalista, la de pacto o contrato social, a fin de esclarecer en qué sentido -habla Spinoza de que su planteamiento "mantiene siempre el derecho natural" (?)

5. Del contrato jurídico al pacto político

La segunda categoría constitutiva del iusnaturalismo moderno -después de la de derecho natural- es la de contrato o pacto social. Siguiendo la estrategia del párrafo anterior, también aquí comenzaremos con los enunciados de Hobbes al respecto para, ulteriormente, analizar la forma en que Spinoza los reformula.

Como ya hemos indicado, la tesis de que la sociedad civil (o el Estado) se origina en un contrato es plenamente congruente con el supuesto carácter artificial (sobrenatural) de ésta. Así, el Estado aparece como un constructum, como algo deliberada y racionalmente creado con determinados fines, lo que implica, como dice Hobbes, que el hombre no es sólo la materia sino también el artífice de esta realidad (vale decir, el sujeto que hace al Estado). También en este punto es evidente la oposición iusnaturalista al modelo aristotélico, en el que, por el contrario, la Polis resulta de una evolución teleológica natural, en la que el hombre sólo aparece como parte, como elemento de una

totalidad orgánica "natural". Como se ha dicho frecuentemente, la teoría del contrato social es un síntoma del gran cambio moderno por el que la comunidad (tradicional) es sustituida por la asociación (voluntaria y racional). Cambio ligado sin duda al desarrollo del mercantilismo y del individualismo modernos, que hacen aparecer, como decía Marx, a la sociedad como un simple medio para el logro de objetivos e intereses individuales. (1)

No es casual, en esta perspectiva, que la categoría de contrato tomada del derecho privado, adquiriera una importancia decisiva para explicar (o mejor dicho, fundamentar) la legitimidad, la validez, de los poderes públicos. Excluidas las hipótesis de un fundamento religioso o tradicional de tales poderes, ¿en qué, si no en el consentimiento voluntario, podía sustentarse la válida de los mismos? ¿Y cómo imaginar tal consentimiento si no como un acto voluntario por el cual los hombres renuncian a su (o sus) derecho(s) natural(es), o los transfieren, con un objetivo determinado? ¿Y qué es esto si no lo que jurídicamente se llama un contrato? Sin duda, y esta ha sido siempre una de las cruces del iusnaturalismo, un contrato extraño tanto por su forma como por el hecho crudo de que no existe la menor prueba empírica de su existencia en ningún tiempo y en ningún lugar. Pero, pese a todos las críticas, por las razones antes citadas esta curiosa hipótesis no sólo ha sobrevivido teóricamente, sino también ha permeado la realidad política contemporánea.

En el Leviatán, Hobbes señala que la obligación de cumplir los pactos es una "ley de la naturaleza", vale decir, una obligación racional que deriva de nuestro esfuerzo por conservar la vida, pues violar la palabra dada, sin causa justificada no sólo es inmoral sino, incluso, absurdo. Ahora bien, hacer un pacto es transferir voluntariamente algún derecho, es renunciar a determinadas parcelas de nuestra libertad natural. De ahí que la justicia tenga su origen precisamente en los pactos, ya que sólo habiendo cedido un derecho, habiendo renunciado a cierta libertad, es que estamos obligados con otros a respetar nuestra palabra:

"Un derecho es abandonado ya sea por simple renuncia a él o por transferencia a un otro. (...) Y de un hombre que en alguna de estas maneras haya abandonado o entregado su derecho se dice entonces que está OBLIGADO O SUJETO a no impedir aquellos a los que se concede o abandona dicho derecho que se beneficien de él, y que debiera y es su DEBER no dejar sin valor ese acto propio voluntario, y que tal impedimiento es INJUSTICIA Y PERJUICIO por ser sine iure, y por haber sido el derecho anteriormente renunciado, o transferido." (11)

De este modo, la ley natural que nos obliga -in foro interno- a cumplir lo pactado sostiene la legitimidad o validez de los contratos; a su vez, éstos legitiman o validan las obligaciones que, a través de ellos, adquirimos. Por eso afirma Hobbes que en esa ley natural "encuentra su fuente y origen la JUSTICIA, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tienen derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta." (12) Pero, nótese bien, esa ley, como todas las leyes naturales, siendo fuente de legitimidad, sólo ad

quiere efectividad dentro de la sociedad civil, bajo un poder soberano.

Pero si lo que da validez a nuestras obligaciones con los demás, incluida obviamente la obligación de obedecer a la autoridad pública, son los pactos, ¿en qué condiciones éstos son, ellos mismos, válidos o inválidos? De acuerdo con Hobbes, los pactos sólo son inválidos si implican una renuncia al derecho de conservarse vivo, o si conllevan una promesa que se sabe imposible de cumplir. En todos los demás casos, son válidos, esto es, tenemos la obligación de cumplirlos aun -y dada la lógica del Leviatán, sobre todo- si son arrancados mediante la violencia o por miedo.

"Los pactos aceptados por miedo son, en la condición de mera naturaleza (NB), obligatorios, por ejemplo, si pacto pagar un rescate o servicio por mi vida a un enemigo, quedo por ello obligado, pues es un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida y el otro ha de recibir por ello dinero o servicios...E incluso en las Repúblicas, si me veo forzado a redimirme de un ladrón prometiéndole dinero, estoy obligado a pagarle hasta que la ley me descargue." (10)

La obligación que se sigue de los pactos es, pues, moralmente absoluta, aun si, en el estado natural, prácticamente ineficaz. No en balde, el pacto constitutivo de la sociedad civil, -esto es, del soberano es, en Hobbes, un pacto que pretende ligar indisolublemente esa obligación moral -origen de la legitimidad- con la concentración de los medios de violencia en manos del soberano -condición de efectividad de esa legitimidad. Como ya -indicábamos en el capítulo I, con ello Hobbes intenta demostrar

no sólo que el poder político debe ser absoluto, sino también - que se le debe absoluta obediencia: su realismo político -patente en su definición del soberano como poder coactivo- queda subsumido en su doctrinarismo racionalista -evidente en su ensayo de fundar "racionalmente" el deber absoluto de obediencia.

"La objeción principal es la práctica, reconoce Hobbes; cuando los hombres preguntan cuándo y donde ha sido reconocido tal poder (absoluto) por los súbditos. Pero podemos preguntarles -- una y otra vez, cuándo y dónde ha habido un rey libre en medida bastante de la sedición y la guerra civil. (...) Pero sea como fuere, es inválida (NB) una argumentación basada sobre la práctica de hombres que no han sondeado (como pretenden haberlo hecho Hobbes) hasta el fondo ni medido con exacta razón las causas y la naturaleza de las repúblicas, y que sufren cotidianamente las miserias de tal ignorancia (NB). La capacidad para hacer y mantener repúblicas consiste en varias reglas, como la aritmética y la geometría; no (según acontece en el tenis) en la sola práctica." (::)

Y, por lo demás, dichas reglas parecen resolverse (véanse los capítulos XXIX y XXX del Leviatán) en dos consejos áulicos: si quieres que tu soberanía sea absoluta, si pretendes obtener absoluta obediencia de tus súbditos y evitar sediciones y guerras civiles, entonces prohíbe la difusión de las "doctrinas sediciosas", y dedícate a instruir al pueblo mostrándole el fundamento racional de sus obligaciones ciudadanas. Otros después de Hobbes y sin duda con más éxito político inmediato, invertirán estas conclusiones para subrayar que más que su deber de obediencia, al pueblo hay que incúlcarle su derecho racional a la libertad - la lógica doctrinaria, empero, permanecerá intacta.

Veamos ahora cómo replantea Spinoza la propuesta teórico-política de Hobbes. En el TTP parece aceptar en principio la -

premisa contractualista:

"Hicieron (los hombres) que el derecho a todas las cosas, - que cada uno tenía por naturaleza, los poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos. (...) Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto -- aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio." (45)

Aparentemente, Spinoza retoma puntualmente las tesis hobbesianas; cabe señalar, empero, la omisión de toda frecuencia de las "leyes naturales" del autor del Leviatán, o más bien su desplazamiento teórico: el imperativo de no hacer a otros lo que no se quiere para uno pasa de ser un fundamento (un resumen, como - dice Hobbes, de todas las leyes naturales) a ser una cláusula - del pacto social. Pero esto podría no ser sino un detalle. Más adelante, al hablar de las condiciones que se requieren para que el pacto social sea "válido y firme", Spinoza lejos de seguir el camino de Hobbes -que supone la distinción entre condiciones de legitimidad (leyes naturales) y condiciones de efectividad (poder coactivo absoluto)-, se atiene exclusivamente a lo que él de nomina "una ley universal de la naturaleza humana": según ella nadie renuncia a un bien si no es por la esperanza de un bien mayor, ni acepta un mal si no es por el temor de un mal mayor. (46) De esta "ley" -que no nos dice, como es evidente, cómo se debe actuar, sino cómo se actúa efectivamente- que ningún pacto se --

mantiene sino porque se mantienen las condiciones -las esperanzas y los temores- que lo hicieron posible y necesario.

Retomando entonces el ejemplo que el propio Hobbes sugería de un ladrón con que se pacta para salvar la vida, Spinoza llega a una conclusión radicalmente opuesta:

"Supogamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado, según ya he probado, por mi potencia, es cierto que si yo me puedo librar de este ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría alimento alguno durante veinte días, y que después he visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural -esto es, por la necesidad de mi naturaleza- a elegir entre dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera o en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma." (17)

Es claro, por consecuencia, que para Spinoza validez y efectividad de los pactos no dependen de factores diferentes sino de la sola determinación necesaria de la humana naturaleza. El pacto con el ladrón, o el pacto imposible sólo se sostendrán si se mantiene en el pactante la creencia -cualquiera que sea su origen o su estatuto- de que tiene que cumplirlo. Si tal creencia desaparece (desaparecida la amenaza de muerte, o comprendida la imposibilidad de cumplirlo sin daño total), desaparece -- igualmente la obligación, esto es, tanto la validez como la efectividad de aquel pacto. Por supuesto, esto no excluye que la -

obligación pactada se conserve por la creencia en las "ley natural" hobbesiana, es decir, por la creencia en la validez o legitimidad intangible de los pactos; pero, como en los otros casos, tal creencia se explicará por las determinaciones propias de la condición humana, así como por las causas externas que la codeterminan a asumirla. Desaparecidas estas causas, esta creencia también será desplazada y, por consecuencia, el pacto perderá su vigencia.

"Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de su utilidad (subjetivamente considerada), y que suprimida ésta, se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar el Estado." (32)

En otros términos, la ausencia de las "leyes naturales" de Hobbes no es en modo alguno casual: aun asumiendo provisionalmente el origen contractual del Estado, Spinoza rechaza la pretensión de fundar en él la presunta legitimidad del soberano. Si se puede hablar de un pacto fundacional, éste sólo puede sostenerse no en una pretendida "ley" moral que nos obligue racionalmente a cumplir nuestras promesas, sino, por el contrario, en una ley fáctica, esto es, en las determinaciones peculiares del ser humano que lo obligan efectivamente a comportarse de tal o cual manera. Tanto más por cuanto suponer una racionalidad virtual o real intrínseca a todos los hombres es el colmo de la ingenuidad: "está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente -

conducidos por la sola guía de la razón..." (49) De esta forma, los pactos y las promesas, según Spinoza, valen porque son efectivos, esto es, porque de hecho se cree, por cualesquiera causas o razones, que son válidos. Si cambian esa causa, cambiarán las creencias y, con ello, se anulará la vigencia (legitimidad y efectividad) de dichos pactos y promesas.

Así, pues, si los hombres hacen un pacto de sumisión y asociación, si por ende transfieren su derecho (i.e., su potencia), tal convenio se sostendrá siempre que se mantengan las esperanzas y temores que le dieron vida:

"Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá (NB) este derecho en tanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte, estará obligado, si no quiere." (50)

Mientras, según Hobbes, la razón nos dice que debemos obedecer al soberano porque es el soberano, según Spinoza, la razón nos dice que el soberano es tal porque, de hecho, lo obedecemos. Bastará entonces con que, por cualquier causa, los súbditos dejen de temer al soberano, o dejen de creer en su poder, para que el presunto pacto sea nulo, y pueda surgir otro soberano, otro gobierno. Lo que en manera alguna significa que Spinoza reivindique -como lo hará, para ciertas circunstancias, Locke- un sedicente derecho de resistencia, sino que, más simple y profundamente, registra el hecho, inevitable bajo ciertas condiciones,

de esa resistencia:

"...las supremas potestades sólo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, en tanto tienen realmente la suprema potestad; pues si la pierden, pierden al mismo tiempo, el derecho a -- mandar todo, el cual pasa a aquel o a aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo." (33)

De esta manera, la metáfora del pacto político toma en Spinoza un sesgo sumamente curioso y extraño: esta transferencia o cesión que los súbditos realizan de su propio derecho (i.e., potencia) sólo se preserva por su repetición o reactualización -- constante. En cada momento, el gobierno --sea éste democrático, aristocrático o monárquico-- ha de reobtener el consenso, el consentimiento de los gobernados, ha de, por consecuencia, reiterar el pacto de obediencia, esto es, la lealtad y la sumisión de los mismos, ya por medio de la violencia --pero como veremos esta nunca es suficiente--, ya mediante diversos recursos ideológicos y culturales, ya, en fin, a través de los beneficios que la sociedad alcanza bajo su autoridad. Pero ni la legitimidad ni (por -- ende) la efectividad del poder político puede darse nunca como algo ya conquistado para siempre --lo que, al parecer olvidan -- frecuentemente los políticos y lo que demasiados filósofos presumen resolver teóricamente-- sino como un proceso infinito, abierto inevitablemente al efecto imprevisible de las circunstancias históricas sobre la inconstante y compleja naturaleza de los hombres.

6. La problematización spinozista del poder político

Frente a la definición instrumentalista del poder que propone Hobbes, el pensamiento de Spinoza plantea una reformulación radical distinguiendo entre la potencia y sus grados -que corresponde a todo individuo no como una posesión sino como una determinación de su esencia, en su relación con los demás individuos- y lo que propiamente se denominará poder político -que concierne a la capacidad de los gobernantes de obtener obediencia de los gobernados, esto es a lo que hoy llamaríamos dominación. Sin duda, potencia individual y poder político se relacionan, pero no se identifican, pues la potencia es siempre afirmación, positividad, en tanto, como veremos, el poder político supone generalmente limitación y, por consiguiente, negación.

En cualquier caso, siguiendo la perspectiva iusnaturalista, Spinoza sugiere, en un primer momento, que el poder político (la potestad suprema) se conforma mediante la transferencia que los hombres hacen de su derecho natural (esto es, de su potencia) al soberano. Ya hemos visto que tal transferencia no puede ser sino continua, pero el propio Spinoza, en el capítulo XVII del TTP, se pregunta sobre la naturaleza de la misma, señalando:

"Las consideraciones del capítulo precedente sobre el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas transferido, aunque coinciden en no pocos puntos con la práctica; aunque ésta se pueda organizar en forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca (NB) dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas." (22)

La relación entre teoría y práctica será, como veremos en

el capítulo siguiente, uno de los ejes fundamentales del TP. Por el momento baste observar que Spinoza es tajante: la hipótesis de una transferencia del derecho natural en beneficio del soberano nunca dejará de ser puramente teórica. ¿Por qué? El pasaje continúa así:

"Nadie, en efecto, podrá (NB) jamás transferir a otro su potencia, ni por tanto su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás (NB) una potestad suprema que pueda hacerlo todo como quiera." (23)

Si se define el derecho natural como una libertad -caso de Hobbes- es obvio que se puede transferir o renunciar a él; si, en cambio, se define el derecho natural por la potencia individual, que a su vez define al propio individuo, es claro que difícilmente se puede hablar, estrictamente, de transferencia o renuncia de tal derecho natural. ¿Cómo podría un hombre abandonar su potencia de afectar y ser afectado, esto es, su propia esencia particular, sin dejar de ser hombre? En definitiva, la potencia no es un bien, una cosa, un "derecho", que se pueda poseer o enajenar; es, repetimos, la esencia misma de toda cosa natural -incluyendo los seres humanos-, vale decir, su capacidad de entrar en relaciones causales con el resto de las cosas. La obediencia, el consentimiento de someterse al mandato de alguien no puede entenderse por ello, propiamente, como resultado de una renuncia o cesión de la potencia constitutiva de la esencia singular de cada individuo; éste siempre actuará de acuerdo a su naturaleza, esto es, a su grado de potencia, aun si -pero ésta es

ya otra cuestión- su acción se explica también porque esa potencia suya es superada por la potencia de otros individuos. Se puede, condicionando por ciertas causas, prometer obediencia absoluta; se puede, igualmente, creer que se le debe a alguien tal sumisión, y mientras se mantengan dichas causas o esa creencia, se actuará ciertamente como si se hubiera abandonado todo derecho. Pero si las causas que llevaron a esa promesa -miedo, esperanza, admiración, etc.- o que sostenían esa creencia se modifican, y el individuo cree ahora que puede no obedecer, desaparece entonces la obediencia y la sumisión y con ello, el poder mismo.

De ahí, también, que jamás pueda existir un soberano realmente absoluto, esto es, un poder político incondicionado, pues éste supondría convertir a los hombres en autómatas, en cosas inertes, y por lo tanto trastocar radicalmente su naturaleza. El poder absoluto, como la absoluta obediencia no son sino ilusiones, productos imaginarios que ignoran la complejidad y las leyes de la naturaleza humana y que, aun cuando puedan tener -- efectos prácticos, sólo ciegan y conducen al desastre a los Estados. Así lo prueban, según Spinoza, las tiranías y los gobiernos violentos, que justamente por pretender lograr ese poder absoluto, sólo promueven la sedición y la debilidad efectiva de los Estados.

"Nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a

otro su potencia, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su potencia, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta..."(34)

Adviértase que muy lejos de la postura doctrinaria de Hobbes, según el cual las sediciones y las guerras civiles tienen su origen en la ignorancia y el descuido, Spinoza acentúa el carácter siempre precario, siempre problemático del poder político. Este jamás podrá ser garantizado o legitimado a priori, pues las relaciones de poder no dependen de quién sabe qué contrato o principio intangible de legitimación sino, exclusivamente, de la correlación cambiante pero efectiva de fuerzas (de potencias) que se establece, en cada momento, dentro de una sociedad determinada. El poder de mando y la obligación de obediencia no son, pues, - derechos en un sentido jurídico o moral, sino efectos de una estructuración determinada de las relaciones sociales, y por ende, algo sujeto a las modificaciones imprevisibles de tales relaciones.

Pues sería más que simplista reducir el poder político a la coacción física, a la fuerza de la violencia. Spinoza rechazaría tajantemente el dictum maoísta según el cual "el poder nace de la boca del fusil"; y no porque niegue el papel de la coacción en la política -sin la cual difícilmente, en su opinión, podría contenerse por el miedo a las masas-, sino porque ni siquiera -

la bomba atómica permitiría, por sí sola, a un solo individuo - mandar a los demás y obtener su obediencia permanente (tal individuo por lo menos tendría que contar con la ayuda, esto es, con la obediencia de un grupo, por pequeño que éste fuera). En otros términos, aun si todo poder político se apoya en medios de violencia, ninguno puede reducirse a ellos:

"...para que se entienda correctamente hasta donde se extiende el derecho y la potencia del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Por que lo que hace al súbdito no es el motivo de la obediencia sino la obediencia misma. Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, o porque espera conseguir algo, o porque ama a la patria, o porque le impulsa algún otro afecto, decide según su propio juicio (NB) y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad." (11)

La utilización de la coacción es, pues, sólo uno de los recursos que la suprema potestad, que el poder político ha de emplear para obtener la obediencia de los súbditos. Un recurso - que, por lo demás, si se utiliza en exceso revela más la debilidad, la inestabilidad que la fuerza y la firmeza del poder soberano. Anticipando una tesis replanteada en nuestros días por H. Arendt, según la cual el poder debe distinguirse claramente de la violencia, dado que el primero es siempre atributo y consecuencia de una organización social, en tanto que la segunda tiene un carácter meramente instrumental, (12) Spinoza desplaza la cuestión iusnaturalista de la posesión de la soberanía, por la cuestión, digamos estructural, de las condiciones materiales de

la producción y reproducción del poder político, en tanto resultan te material de una determinada correlación de fuerzas. Una correlación que implica, ciertamente, los medios de coerción, pero también y sobre todos los medios de hegemonía, esto es, de obtención de consentimiento y consenso ciudadanos.

"Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiere tanto a la acción interna, cuanto a la acción anímica interna. De ahí que quien está más sometido a otro, es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por lo mismo, quien tiene la máxima autoridad, es aquel que reina sobre los corazones. Pues, si quienes son más temidos, tuvieran la máxima autoridad, entonces es indudable que la tendrían los súbditos de los tiranos, puesto que son sumamente temidos por éstos. Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas, también las almas es tán de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee." (17)

Ahora bien, esta hegemonía ideológica no debe entenderse de manera doctrinaria, como si se tratara de la mera imposición pedagógica de una supuesta racionalidad moral, tal como proponen Hobbes. La propia teoría afectiva de los imaginario -lo que podría llamarse, según acatábamos en el capítulo anterior, la teoría spinozista de la ideología- excluye obviamente tal simpleza autoritaria. El amor que el gobernante o el político pueden obtener de sus seguidores, lo mismo que la admiración o el respeto, no se conquistan en modo alguno imponiendo una "concepción del mundo" -como todavía creen algunos marxistas lamentables-, o prohibiendo la difusión de creencias sediciosas, sino mediante los efectos y pasiones que llevan a los hombres a ver en ese go

bernante la causa de determinadas alegrías, o al menos la causa de su seguridad. Por eso dice Spinoza que no existe un mando directo sobre las almas, sino uno indirecto, a través de las --afecciones y pasiones. De esta manera, las supersticiones y --los fanatismos que asolan a las sociedades nunca pueden derrotarse mediante decretos amenazadores que, por el miedo, prohíban su difusión; ello lo único que acarreará es el acrecentamiento de --las pasiones tristes, del miedo y la inseguridad que son, justamente, las condiciones determinantes de esas supersticiones y --de esos fanatismos. Sólo una modificación estructural de las --condiciones sociales, que incremente los afectos y pasiones positivas, y las haga predominar sobre las negativas, permitirá que disminuyan tales tendencias ideológicas, y que se generalicen --creencias más razonables y adecuadas para la concordia social. Tanto más por cuanto, como dice Spinoza, es imposible no sólo el control director de las almas --lo que el propio Hobbes admitía-- sino también, a pesar de las apariencias, el de las lenguas.

"Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad --de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el --supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aun contrarias. Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hom-bres: confiar a otros sus opiniones cuando sería necesario el se-creto. El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno a la libertad de decir y enseñar lo que piensa..."(51)

Sin duda, en otros pasajes Spinoza reconoce la viabilidad

relativa de las políticas totalitarias, esto es, de los Estados que pretenden imponer una sola religión y prohibir las opiniones heterodoxas. De esta manera, acepta la relativa estabilidad de la teocracia hebrea, de la que analiza, en el TTP, las condiciones económicas, sociales y culturales, pero sólo para concluir:

"...tal forma de Estado sólo podría ser útil, quizá, a aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás. Es decir, que esa forma de Estado sólo a muy pocos resultaría aplicable." (3)

Así, los argumentos de Spinoza contra las tentaciones totalitarias o teocráticas, tienen dos vertientes: la primera indica la precariedad, si no imposibilidad, de controlar las opiniones y las palabras de los hombres dada su índole natural. En este sentido, las leyes que pretenden prohibir o hacer obligatorias determinadas opiniones o creencias, o al menos su confesión, son si no totalmente inútiles, si más peligrosas que lo que intentan remediar. La segunda, en cambio, nos remite a las condiciones históricas y sociales que hacen más o menos viables esas políticas, y por consecuencia, a los costos de las mismas. A los monarquistas y totalitarios no sólo hay que responderles mostrando sus incongruencias morales e intelectuales, sino también explicitando las condiciones y consecuencias reales de sus propuestas políticas, esto es, en suma, el regreso a lo que ya en el Prefacio llamaba Spinoza "una vieja esclavitud", propia de la miseria

económica y cultural de las sociedades más primitivas.

Como cada individuo humano, cada Estado conoce grados diversos de potencia y de poder: pero como también sucede en los hombres, es necesario no confundir estos factores con la mera fuerza bruta -que sólo concierne a un aspecto unilateral de la potencia bien entendida-, con el solo recurso de la violencia. De ahí que el Estado más violento sea identificado, en el TTP, con el más impotente y precario, en tanto que será considerado como el más cercano al poder absoluto el Estado democrático, esto es, el que se sustenta en el consenso activo, participativo y colectivo de la mayoría de los ciudadanos. La libertad, entonces, -bien comprendida, está lejos de oponerse a la soberanía, al poder público: pues a mayor libertad y potencia de los ciudadanos, mayor potencia efectiva del Estado. Tal es la clave del enigma del democratismo spinozista, como veremos en el siguiente capítulo.

NOTAS DEL CAPITULO III

- 1) Cit. por F. Chitelet en "Platón", La philosophie, de Platon 'a St. Thomas, Marabout, Verviers, 1979, vol. 1
- 2) L. Strauss, op. cit., pp. 145 y ss.
- 3) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., p.60.
- 4) B. Spinoza, Lettres, en Ouvres, ed. cit., vol.4, p.232.
- 5) Cf. L. Locke, Carta sobre la tolerancia, Grijalbo, México, 1976.
- 6) Cf. el Prefacio del Tratado teológico-político.
- 7) Cf. E. Balibar, Spinoza et la politique, PUF, París, 1985; así como A. Domínguez, "Introducción histórica" a la traducción española del Tratado teológico-político, ed. cit.
- 8) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 290.
- 9) Citado en la Introducción de Vidal Peña a la ed. cit. de la Etica.
- 10) Cf., A. Matheron, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", en op. cit., pp. 123 y ss.
- 11) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., p.62.
- 12) Cf. A. Matheron, art. cit.
- 13) B. Spinoza, op. cit., p.63
- 14) A. Matheron, "Spinoza et le pouvoir", en op. cit., pp. 103 y ss.
- 15) B. Spinoza, op. cit., p. 61
- 16) Cf. A. Matheron, art. cit.
- 17) B. Spinoza, op. cit., p. 65.
- 18) Ibid., p. 64
- 19) B. Spinoza, Lettres, loc. cit., p. 187.

- 20) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., p.296.
- 21) Ibid., p. 309.
- 22) Ibid., p. 330.
- 23) Cf. S. Zac. Spinoza et l'interpretation de l' Ecriture, PUF, París, 1965.
- 24) Cf. las cartas LXI, LXII, LXXI y LXXVII, en Lettres, loc. cit.
- 25) N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista"(a), en Estado y sociedad..., ed. cit., p. 98 .
- 26) B. Spinoza, Lettres, loc. cit., p. 283
- 27) N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista"(b), en Origen y fundamentos..., ed. cit., p. 70.
- 28) Ibid., pp. 71-75.
- 29) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 171.
- 30) Ibid., p. 253.
- 31) T. Hobbes, Leviatán, ed. cit., p. 228.
- 32) T. Hobbes, Le citoyen, Flammarion, París, 1982.p.96
- 33) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., pp.330-333.
- 34) Cf. G. Deleuze, "Les lettres du mal", en Spinoza: philosophie pratique, ed. cit., pp. 44 y ss!
- 35) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., p.333.
- 36) Ibid., p. 334.
- 37) Ibid., p. 335.
- 38) B. Spinoza, Etica, ed. cit., p. 312.
- 39) Cf. nota (4).
- 40) Cf. K. Marx, Introducción (inédita) de 1857, varias ediciones

- 41) T. Hobbes, Leviatán, ed. cit., p. 230.
- 42) Ibid., p. 240.
- 43) Ibid., p. 235.
- 44) Ibid., p. 298.
- 45) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., p.335.
- 46) Ibid., p. 336.
- 47) Ibidem.
- 48) id., p. 337.
- 49) Ibidem.
- 50) Ibid., p. 338.
- 51) Ibid., p. 339.
- 52) Ibid., p. 350.
- 53) Ibidem.
- 54) Ibid. p. 357.
- 55) Ibid., p. 351.
- 56) H. Arendt, Sobre la violencia, J. Mortiz, México, 1976.
- 57) B. Spinoza, op. cit., p. 352.
- 58) Ibid., p.-410.
- 59) Ibid., p.381.

CAPITULO IV

La teoría política de Spinoza

1. Ubicación del Tratado político

Seis años después de la publicación del TTP Spinoza, en 1670, se da a la tarea de redactar una nueva obra de contenido político. Por una carta, la última de su Correspondencia, conocemos el plan de conjunto de este tratado. La muerte de Spinoza, sin embargo, acaecida en febrero de 1677, interrumpirá este trabajo, que será publicado inconcluso en las Obras póstumas editadas por sus amigos.

De esta manera, el TP, acaso el menos conocido de los textos spinozistas, se convertirá en otro misterio más de la ya de por sí enigmática producción del filósofo holandés. Tanto más porque, fuera de la carta mencionada, no existe ninguna otra noticia o explicación del propio Spinoza acerca de las razones que lo llevaron a redactarla, y porque su lenguaje, no obstante múltiples similitudes con (e incluso remisiones a) la E y al TTP, también presenta diferencias marcadas con las mismas en puntos decisivos. De ahí que la interpretación del TP haya suscitado múltiples controversias entre quienes sostienen la homogeneidad de las obras mayores de Spinoza, y quienes, en cambio, señalan cambios de im-

por' cia entre los planteamientos del TP, y los formulados tanto en la E como en el TTP. (1) Como es frecuente en este tipo de discusiones, ambas posturas parecen excesivas: ni es posible mantener la idea de una estricta homogeneidad en las diversas producciones de un autor, como si la elaboración de cada una de ellas expresara la misma esencia ideal; ni parece adecuado, al menos en el caso que nos ocupa, proponer la hipótesis de una ruptura radical entre unas y otras.

Acaso sea más conveniente partir de un hecho obvio: la perspectiva bajo la cual Spinoza escribe el TP es diferente a la que asume al redactar tanto la E como el TTP. Mientras, como hemos visto, la E pretende demostrar el camino de una liberación ética a través del conocimiento adecuado de Dios (o la Naturaleza), y el TTP intenta intervenir en la polémica teológica política de su tiempo, mostrando la posibilidad y aun necesidad racional de separar el dominio religioso del especulativo, y sometiendo las iglesias al Estado, el TP, en cambio, parece proponerse otra cosa: la construcción de una ciencia del Estado (o de la política). Ahora bien, es claro que esta ciencia encuentra sus premisas ontológicas y antropológicas en la E; es claro también que algunos de sus elementos ya se encuentran en el TTP. Pero el hecho es, sin embargo, que sólo el TP se plantea estrictamente la tarea de una teoría de la política. Así, en el TTP Spinoza señalaba:

"...sólo he querido tratar expresamente de este Estado (el democrático), porque responde al máximo al objetivo que me he pro

puesto, de tratar las ventajas de la libertad en el Estado." (2)

De hecho, como indica Balibar, (3) en el TTP la línea de argumentación perfila una especie de "filosofía de la historia", según la cual a la "vieja esclavitud", propia de los regímenes teocráticos, habría sucedido -en parte a causa del cristianismo- una evolución que ha vuelto necesaria la separación de la fe y la filosofía, así como la subordinación de las religiones y su culto externo al poder político de los Estados nacionales. Tal evolución mostraría, además, que el Estado democrático es el que más se acerca, positivamente, al ideal de un poder absoluto, por ser el Estado "más natural". Resultan evidentes las razones estratégicas de dicha filosofía de la historia: frente a los clérigos y teólogos que reclaman un régimen político "conforme a las Sagradas Escrituras", Spinoza responde mostrando el carácter arcaico y "bárbaro" de tal reclamación: su régimen divino, parece decir en suma, no es más un regreso al primitivismo y a la esclavitud. Sólo un régimen democrático está a la altura de la potencia económica y cultural que los hombres han alcanzado.

No insistiremos más en los objetivos del TTP, Baste recordar que se trata de una obra política, esto es, de una intervención teórica con objetivos políticos precisos, donde la argumentación se orienta en orden a persuadir a los doctos, a los intelectuales y políticos ilustrados de las ventajas de un régimen democrático. Dos años después de su publicación, sin embargo, -

en 1672, parecen realizarse los peores temores de Spinoza: cae el gobierno de J. de Witt y se restaura la monarquía (tipo de Estado que en el TTP es casi sinónimo de tiranía). Es entonces cuando - nuestro filósofo decide no publicar la E e impedir la traducción del TTP. No obstante, tal vez para su sorpresa, el nuevo régimen, haciendo poco caso de los requerimientos clericales, no ejerce - una política estrictamente totalitaria ni persigue todas las heterodoxias, mostrándose, por el contrario, relativamente tolerante y liberal(). Experiencia que, podemos suponerlo, llevará a Spinoza a rectificar su perspectiva inicial, pues no toda monarquía, como muestra esa experiencia, tiene que identificarse con una tiranía totalitaria...

Por otra parte, también hemos observado que, en su correspondencia, Spinoza sigue atentamente las reacciones suscitadas por el TTP, reflexionando constantemente sobre esos efectos. Aun si sus cartas conciernen más bien a cuestiones teológicas, es muy - posible que también se haya preocupado por las referentes a los aspectos propiamente políticos. No hay que olvidar que los editores de dichas misivas prescindieron de todos aquéllos fragmentos que pudieran poner en riesgo a los corresponsales por referirse a temas más o menos censurados políticamente.

Por último, y con mayor relevancia, cabe recordar que ya en el TTP Spinoza indicaba, después de haber expuesto en el capítulo XVI, "Los fundamentos del Estado", que tales planteamientos se-

gufan siendo "puramente teóricos", vale decir, distantes en algunos aspectos de los práctica política efectiva. Sobre todo en lo relativo a la presunta transferencia o cesión de derechos que da origen al poder supremo; esto es, en otros términos, en lo concerniente a la hipótesis contractualista del origen (de la legitimidad) del Estado. Esta separación entre principios teóricos y práctica efectiva lo llevaba, en esa obra, a problematizar, como hemos considerado, las relaciones de poder, mostrando que, de hecho, sólo metafóricamente se puede hablar de posesión y transferencia del poder, dado que éste, bien entendido, es un efecto de una determinada estructuración de las relaciones sociales. Bajo esta perspectiva, en fin, Spinoza analizaba y criticaba las condiciones del poder teocrático, señalando tanto a la fuerza como las debilidades de su organización. Ahora bien, es plausible -- sostener que es precisamente ese hiato entre teoría y práctica, entre otras razones, lo que convence a Spinoza de la necesidad de escribir el TP, dado que éste comienza justamente formulando la necesidad de superar dicho hiato. No es pues irrazonable pensar que esta obra es el resultado de una determinada experiencia política -por no decir experimentación- que es reflexionada desde los efectos de una intervención teórica -la publicación del TTP- y que implica, por ello mismo, una determinada rectificación y desarrollo de las proposiciones avanzadas en un primer momento.

2. Los "filósofos" frente a los "políticos"

En el capítulo I del TP expone Spinoza su postura frente a las corrientes principales del pensamiento político de su época, confrontando a los filósofos (o teóricos) con los políticos (o prácticos). De los primeros, en una tesis de sorprendente generalidad, se afirma, para comenzar, su incapacidad para entender la naturaleza humana "realmente existente", esto es, lo que efectivamente son los hombres. Por ello, continúa Spinoza, en lugar de un Etica, las más de las veces han escrito una Sátira, es decir, una crítica moralista del comportamiento humano en nombre de ideas tan nobles como imposibles. Como consecuencia de esta posición moralista, satírica, los filósofos no han "ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo de oro de los poetas, es decir, (NB) allí donde no hacía falta alguna." (1) De ahí que "se considere" que los teóricos o filósofos son los menos adecuados para gobernar, y que la teoría política "es la más alejada de su práctica". (2)

De esta manera, Spinoza sintetiza una de las debilidades más reconocidas de la filosofía política: su tendencia al doctrinamiento especulativo, su alejamiento de la práctica efectiva de la política, lo que hoy llamaríamos, en suma, su carácter puramente idealista. Ahora bien, dicho carácter parece evidente en el caso de Platón e incluso en el de Santo Tomás de Aquino, pero ¿cabe

imputárselo igualmente a los casos de Aristóteles o de Hobbes?

Dejemos de lado a Aristóteles, cuya discusión nos llevaría muy lejos, y recordemos tan sólo que el propio Hobbes, en algún sentido reconocía ese cargo al declarar:

"La objeción principal es la de la práctica; cuando los hombres preguntan cuándo y dónde ha sido reconocido tal poder por -- los súbditos. (...) Pero sea como fuere, es inválida la argumentación basada sobre la práctica de los hombres que no han sondeado hasta el fondo ni medido con exacta razón las causas y la naturaleza de las repúblicas, y que sufren cotidianamente las miserias de tal ignorancia." (7)

Hobbes rechaza, pues, la crítica basada en la práctica por considerar que, si hasta ahora los hombres no han construido un Leviatán conforme a su modelo teórico, es porque han ignorado la naturaleza y las causas del Estado; de ahí que su solución sea propiamente doctrinaria: si queremos evitar los riesgos de la se dición y de las guerras civiles, es preciso que un monarca lea el Leviatán y lo convierta en texto obligatorio, de tal manera que tanto él como los súbditos, actúen como lo que deben ser, es decir, como sujetos racionales. No insistiremos sobre este punto, que ya hemos considerado en los capítulos anteriores. Pero sí conviene replantear, siguiendo la argumentación spinozista, la cuestión que indicábamos al comienzo de este ensayo, esto es, en qué medida el programa de fundamentación racional de (la legitimidad) del poder político no implica siempre caer bajo la crítica formulada por Spinoza. En qué medida, en otros términos, este programa presupone inevitablemente no sólo un distanciamiento --

crítico de la realidad, sino también, lo que es más grave, una fuga especulativa respecto de las exigencias materiales y la práctica efectiva de la política. Pues, por tomar sólo estos dos ejemplos, tanto la "situación originaria", de Rawls, como la "situación ideal de diálogo", de Habermas, parecen encuadrar perfectamente en lo que Spinoza llama la presuposición "de una naturaleza humana que no existe en parte alguna", y tener como consecuencia que, la política de ellas derivable sólo podría aplicarse ahí donde la política propiamente dicha ya no sería necesaria.

En cualquier caso, frente a estos filósofos que avalan la opinión de que nadie es menos idóneo para gobernar que los teóricos, Spinoza se refiere a los "políticos", a los que siguiendo a Maquiavelo y sin grandes pretensiones teóricas, describen la práctica efectiva de la política a partir de su propia experiencia y derivan reglas técnicas para la acción exitosa. Como señala Matheron(¹), tal referencia concierne, fundamentalmente, al complejo proceso de descomposición de la política tomista, que tanta importancia tendrá para el desarrollo del iusnaturalismo moderno. De los políticos, sigue diciendo el TP, "se cree" que son tramposos y más astutos y hábiles que verdaderamente sabios. Apegándose a la experiencia, consideran, efectivamente, que los vicios son inherentes a los hombres y que, por ende, es indispensable usar recursos inmorales para contener la malicia humana, no obstante la opinión de teólogos y filósofos que pretenden que la po

lítica debe someterse a principios morales. Lo cierto, concluye Spinoza, es "que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia como maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica." (.)

En los términos del ensayo de Villoro que comentamos en la Introducción, los filósofos serían los que se preguntan por las condiciones racionales de la legitimidad de la política, en tanto que los políticos sería los que se preocupan por las condiciones de la efectividad de la misma. Pero, de acuerdo al autor del TP, mientras los primeros terminan distanciándose de la práctica, los segundos, al menos, la describen adecuadamente. La postura de Spinoza, aunque obviamente parcial para con estos últimos, intenta sobre todo mostrar que es necesario abandonar el terreno moralista y descriptivo de tal oposición, a fin de construir una teoría -en el sentido fuente- de la política que esté realmente -- acorde con la práctica. Pues, de hecho, tanto los filósofos como los políticos, a pesar de sus diferencias, comparten una interpretación moral de los fenómenos políticos, ya sea para denunciarlos como irracionales, ya sea para preconizar el uso de medios inmorales en la política. Lo que, inexorablemente, les impide, en ambos casos, entender dichos fenómenos por sus causas próximas y, por lo tanto, construir una teoría práctica de la política.

Está, en efecto, debe apegarse a la realidad efectiva de --

las diversas formas de gobierno que han existido, dado que "casi no se puede concebir algo, que pueda resultar útil a la sociedad en general y que no haya surgido alguna vez por casualidad o que no lo hayan descubierto los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por su propia seguridad." (10) Spinoza rechaza, así, la tradición filosófica (y hoy añadiríamos, tecnocrática) que pretende descubrir por medios puramente especulativos soluciones "racionales" de los problemas prácticos, asumiendo, por el contrario, la primacía de la práctica, esto es, que el papel de la teoría es, precisamente, comprender racionalmente la práctica (11). Esto en modo alguno excluye el papel crítico de la teoría pero sí modifica radicalmente el sentido de dicha crítica: no se tratará ya de la oposición de un deber ser a un ser reactivo e "irracional", sino de mostrar de qué depende efectivamente el éxito o el fracaso, la estabilidad o la precariedad, de los diversos tipos de gobierno, de las diversas formas de hacer política.

Ahora bien, ello exige abandonar el enfoque moralista y "no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino (...) entenderlas." (12). Vale decir, asumir la naturaleza efectiva, pasional, del comportamiento humano como condición material de la práctica política, rechazando al mismo tiempo la presunción de un supuesta racionalidad del género humano:

"...quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos público, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula." (13)

Ahora bien, dado que se trata de entender y no de enjuiciar moralmente la política, es indispensable romper con los prejuicios subjetivistas, que hacen de los individuos las causas "moralmente" responsables del funcionamiento, bueno o malo, del gobierno, o - aun de las revueltas y sediciones que desgarran a las sociedades. La cuestión, entonces, ya no es "enseñar" a los principios o a los súbditos cuáles son sus deberes y cuáles sus obligaciones; ya no es tampoco, claramente, fundamentar el derecho de mando o el deber de obediencia. Se trata, por el contrario, de exponer las causas efectivas de la estabilidad o precariedad del poder político, y estas causas no son "morales" o subjetivas, sino estructurales:

"...un Estado cuya salvación (i.e., estabilidad) depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes lo dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos (la res pública) deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa (NB) qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad." (14)

De esta forma, pese a enorme respeto por el "agudísimo" Maquiavelo, Spinoza no deja de distanciarse de sus posiciones que, como ha visto bien I. Berlin, no suponen sólo un rechazo de la moral tradicional en la esfera política, sino también la afirmación de otros valores éticos, presuponiendo siempre una subjetividad constituyente de los procesos políticos. (15) Por el contrario, el texto antes citado muestra bien que la originalidad spino

zista frente al secular debate en filósofos moralistas y políticos maquiavélicos, consiste en desplazar la cuestión a un terreno diferente, esto es, a una problemática estructural, sistémica si se quiere, del Estado. No será ya, por ende, la racionalidad o irracionalidad del príncipe o de los súbditos lo que dará cuenta de los avatares del Estado, sino la racionalidad o irracionalidad de las estructuras, de la organización compleja del Estado lo que explicará dichos procesos. La política, como cualquier otro desarrollo real, es para Spinoza, mucho más incluso que para Hegel o Marx, un proceso sin sujeto. De ahí que:

"...puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbre (NB) y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habra que extraerlos de la razón (NB), sino que dejen ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres." (10)

En otras palabras: los fundamentos del Estado no son racionales -como tampoco irracionales-, sino materiales, pues ni la sociedad ni el régimen político son "una obra de artificio" (Hobbes), es decir, una creación deliberada y voluntaria de los hombres concebidos como sujetos supuestos racionales. De manera que, aun si es razonable y hasta racional vivir en sociedad y obedecer al Estado, no es la racionalidad la que explica el origen (ni siquiera la legitimidad) del mismo, sino la costumbre y las necesidades efectivas de los hombres, esto es, "su condición común". De ahí que en el TP quede descartada radicalmente la hipótesis contractualista acerca de la formación del Estado, en

beneficio de un tratamiento teórico que prescinde radicalmente de la idea misma de un origen constitutivo de (la legitimidad) del Estado.

3. Hacia una problemática estructural del poder político

En el capítulo anterior intentamos mostrar que la redefinición spinozista del derecho natural implicaba abandonar no sólo la idea jurídico moral del derecho como una posesión enajenable, sino también la idea de una transferencia o cesión del derecho individual como origen (efectivo o moral) del poder del Estado. También observamos que, por ello mismo, se hacía indispensable concebir a este último como resultante o materialización de una determinada correlación (o composición estructural) de las potencias individuales. El TP vuelve sobre este punto esclareciendo su significado teórico. Después de insistir en su definición del derecho natural individual como constituido por la potencia propia de cada individuo, Spinoza apunta:

"...el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, -- que pueden cultivar y habitar, sino también fortificarse y repelar toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues cuantos más sean los que se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada -- que objetarles." (17)

Dicho de otro modo, por cuanto la potencia que define el de-

recho natural de cada individuo humano sería prácticamente nula -- en un estado de aislamiento y soledad, dado que sería superada -- por la potencia de muchas cosas, tal potencia sería "más una opinión que una realidad" en el supuesto estado natural. No es la "guerra de todos contra todos" lo que hace necesaria la formación de la sociedad, sino más simplemente, el hecho de que los hombres difícilmente pueden --si es que pueden-- sobrevivir, existir, fuera de una sociedad. Sólo la unión social y política de sus potencias permite a los hombres "perseverar en su ser", esto es, hacer concebible su "derecho natural" individual:

"Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, -- tienen más potencia juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean -- los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos." (10)

Este planteamiento exige que volvamos, una vez más, a las -- premisas ontológicas formuladas en la E. En la parte II de esta obra, Spinoza explica lo que entiende por individuo. Distinguiendo entre cuerpos simples y cuerpos compuestos, afirma:

"Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son -- compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien --si se mueven con igual o distinto grado de velocidad-- de modo que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpo." (11)

Desde esta óptica, el universo entero puede considerarse como un individuo compuesto de otros infinitos individuos compuestos de otros individuos, hasta el límite de los individuos sim-

ples. El nominalismo spinozista desemboca así en su pensamiento estructural, en que los individuos -seres humanos, animales, objetos inanimados, sociedades, etc.- son concebidos precisamente como sistemas autorregulados, como totalidades estructuradas por una compleja relación dinámica de sus componentes, propia de su esencia individual, que como cualquier cosa, se define por su potencia de afectar y de ser afectados, así como por su esfuerzo por perseverar en su ser. (20) De ahí que Spinoza, bajo esta perspectiva, pueda pensar a los Estados como individuos compuestos de seres humanos, vale decir, como una articulación compleja de las potencias individuales de "la multitud" que determina la potencia misma de esos Estados. Nótese bien: la analogía spinozista es de índole sistemática y no subjetiva o personalista; ni el hombre, ni mucho menos el Estado (o la sociedad), son considerados como sujetos dotados de personalidad autónoma, sino como complejos estructurados de elementos, donde lo importante es precisamente la conservación, no de estos últimos, sino de la relación que los constituye como individuos, que, por así decirlo, define su esencia individual.

Ahora bien, como ya habíamos apuntado anteriormente, es necesario distinguir la potencia -propia de cualquier individuo, simple o compuesto- del poder o potestad, propio de las relaciones interhumanas. Mientras la primera nos remite a la productividad peculiar de cada esencia singular existente para afectar y

ser afectada, y por consiguiente, se identifica con el esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser, el segundo, el poder, concierne a las relaciones de dominio y subordinación entre los seres humanos. Respecto de ellas Spinoza afirma:

"...cada individuo depende jurídicamente de otro (es alterius iuris) cuando esta bajo la potestad (o poder) de éste, y (...) es jurídicamente autónomo (sui iuris) en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, en cuando, en general, puede vivir según su propio ingenio." (...)

El poder, como dominación, es de índole relacional interhumana y supone el sometimiento u obediencia de unos a la voluntad de mando de otros. Como ha mostrado Matheron, es posible derivar de la "antropología" expuesta en la E tanto la genealogía de la ambición de poder, como la de la demanda de sujeción, a partir de los tres afectos primarios (el deseo, la alegría y la tristeza)(22). Baste aquí insistir en que, por ello mismo, las relaciones de poder son coextensivas del tejido social, y en manera alguna se reducen al Estado Político. Agregando, además, que ellas son siempre, inevitablemente, ambivalentes y conflictivas (pues no hay poder sin resistencia, esto es, sin relación conflictiva de fuerzas). Pero, ¿cómo entender tales relaciones?

"Tiene a otro bajo su potestad (poder), dice Spinoza, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su propio criterio más que según el suyo. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o de la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque (NB) sólo mientras persiste el miedo o la esperanza; pues tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro

sigue siendo jurídicamente autónomo." (22)

Como ya habíamos considerado en el capítulo anterior, el poder sostenido sólo en la coacción física es parcial y precario, en tanto no logra someter más que al cuerpo pero no al alma (mens). esto es, en tanto no conquista un cierto consenso (o, si se quiere, legitimidad). Lo que sólo ocurre si el sometido, por miedo o por esperanza, "enajena" su potencia y acepta vivir según el criterio del dominante. Sólo que, como ya hemos visto, esta enajenación es imaginaria, aunque tenga efectos reales, por cuanto implica -- que el dominado crea que el dominante es la causa efectiva de su miedo o de su esperanza. Si esta creencia desaparece, por cualquier causa, desaparecerá también esa enajenación y, como afirma Spinoza; "el otro seguirá (NB) siendo jurídicamente autónomo". Pero que las raíces del sometimiento y por ende del poder sean imaginarias no las hace menos reales en sus efectos: las creencias o ideas de los individuos, vale insistir en ello, están tan materialmente determinadas como sus acciones. Por lo que las relaciones de poder no dependen de quién sabe qué voluntad libre --ya de los dominantes, ya de los dominados--, sino de las condiciones económicas, sociales y culturales que las determinan.

En esta perspectiva, un hipotético "estado natural", esto es, una situación en que una multitud de hombres viviera sin un poder político no sería, como quería Hobbes (y con él, Locke y Rousseau) un estado de libertad, de autonomía, sino todo lo contrario. En

la medida en que cada uno desearía al mismo tiempo someterse y so meter a los demás a sus deseos -pues no sólo queremos dominar, si no también ser dominados- se generaría una situación que Matherson(24) llama de despotismo sin despota, es decir, de una potencia social (resultante arbitraria y contingente de la potencia de todos distributivamente considerados) que, por así decirlo, aplastaría sin remedio a cada uno de los individuos, y haría de su potencia singular, "más una opinión que una realidad".

De ahí que la constitución de un poder político propiamente dicho sea más que consecuencia de una presunta renuncia o transferencia de "derechos", resultado de un ordenamiento, de una composición determinada de las potencias individuales que produce ciertas relaciones poder que se condensan materialmente en la constitución del Estado político, es decir, de un poder común que, definido por "la potencia misma de la multitud", (25) permite que " todos teman las mismas cosas y todos cuenten con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir." (26) En términos de Luhman, el sistema político, el poder común que resulta de una composición y distribución específicas de las potencias individuales, tiene como consecuencia una "reducción de la complejidad", esto es, la configuración de afectos (temores y esperanzas) comunes que hacen posible su reproducción autorregulada. (27) Pero también como apunta Luhmann, para Spinoza la multitud, como conjunto de individuos, nunca deja de ser un "ambiente problemático" para el sistema, es decir, una complejidad que permanentemente

pone en cuestión la capacidad de reproducción del mismo. De lo que se sigue que el problema de la legitimación, de la obtención del consenso, jamás puede darse por resuelto de una vez por todas, sino que, como problema práctico, ha de ser enfrentado ininterrumpidamente, políticamente, en cada coyuntura particular. Ahora bien, como ya indicábamos anteriormente, tal legitimación no debe entenderse de manera doctrinaria, sino, como un complejo proceso de ordenamiento "racional" de los afectos que mantiene una especie de "unión mental" de la sociedad, que se expresa justamente en una dirección política única.

"Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados (NB) como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más potentes que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por consenso, tiene que cumplirlos o puede ser forzado a ello." (28)

Dos puntos surgen del pasaje anterior. En primer lugar queda claro que el derecho (i.e., potencia) de cada ser humano sólo puede concebirse como derecho socialmente constituido, como resultado de su lugar dentro de las relaciones sociales. Lo que vale tanto para los súbditos como para los gobernantes, aun si tanto unos como otros caen, con frecuencia, en la ilusión de la "posesión", como individuos, del poder. Por ello, al referirse al régimen monárquico, Spinoza afirma: "No cabe duda que quienes creen posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad - están muy equivocados(...) el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia..." (29)

En segundo lugar, que la existencia de derechos comunes supone - que todos sean guiados "como por una sola mente". Vale decir, supone un gobierno unificado y unificante de la sociedad, gobierno que justamente posee, por consenso unánime, ese derecho común que se define por la potencia misma de la multitud y que puede estar en manos de un consejo democrático, de una aristocracia o de un monarca.

De esta forma Spinoza distingue entre el "origen" estructural del poder político, que siempre nos remite a la multitud -esto es, al conjunto de los miembros de la sociedad- y su forma -peculiar, que puede ser democrática, aristocrática o monárquica.

A diferencia de lo que sucede en el TTP, donde sólo la democracia aparece como forma natural del Estado, en tanto la monarquía tiene de identificarse con una tiranía basada sólo en el miedo y la superstición, en el TP Spinoza parece reconocer la viabilidad y -aun racionalidad- de los tres tipos de régimen, tratándolos como formas diversas de resolver el problema de la conducción unificada de la sociedad. Ello no obstante, también en el TP, la democracia aparece como el Estado "totalmente absoluto", lo que sugiere la permanencia de la idea presentada en el TTP de la democracia como el Estado "más natural". Veamos esto con más detalle.

4. Democracia, democratización y formas de Estado

Hobbes y Spinoza pueden verse como teóricos del Estado abso-

luto. Ambos, efectivamente, reconocen que el poder soberano ha de ser lo más absoluto posible, so pena de caer en los conflictos sediciosos que llevan a la disolución del Estado y a la ruina de la sociedad. Sin embargo, mientras la solución hobbesiana preconiza la monarquía absolutista como la mejor forma del Estado, vale decir, como la que más se acerca al poder absoluto, - Spinoza, como hemos indicado, no sólo muestra la naturaleza irrisoria de la presunta potestad del monarca "absoluto", no sólo - revela el carácter puramente ilusorio de esta pretendida posesión individual y exclusiva del mayor poder imaginable -pues el rey, en verdad, no es sino un individuo como todos-, sino que, invirtiendo prácticamente las preferencias hobbesianas, plantea a toda monarquía -aun la constitucional- como la forma de Estado menos absoluta, esto es, como la más precaria. La aristocracia, al superar las debilidades más obvias de la monarquía, se acercará más a un poder absoluto, pues se basará en el gobierno de un consejo virtualmente inmortal, pero sólo la democracia podrá calificarse de régimen "totalmente absoluto." (33)

Culmina aquí la anomalía de la filosofía spinozista: una filosofía que, partiendo de una concepción radicalmente "realista", incluso pesimista de la naturaleza humana -más aún que la de Hobbes-, concluye celebrando a la democracia como forma de Estado "más natural" y "totalmente absoluta". Una filosofía, además, que rechazando de tajo toda definición jurídico moral o racionalista de quien sabe qué derechos naturales propios de la dignidad

peculiar de los seres humanos, se da el lujo de proponerse la defensa de las libertades individuales, de la tolerancia y de la democracia. Una filosofía, en fin, que cuestionando la presunta racionalidad originaria de los hombres, así como el papel mismo de la racionalidad de los individuos en la constitución efectiva de los Estados, apunta sin embargo a la necesidad de una ciencia estricta de la política encaminada a defender y desarrollar las condiciones mismas de una vida humana cada vez más libre y racional. Tratemos a continuación de elucidar brevemente estas aparentes - paradojas.

Ya la formulación misma del Estado como un poder o derecho que se define por la potencia misma de la multitud nos permite vislumbrar en qué sentido es necesario entender la propuesta democrática spinozista. Todo Estado, en esta perspectiva, es un producto y una condición de una determinada correlación de fuerzas, de una cierta articulación compleja de las potencias individuales, que permite una concentración de poder de mando en manos de los gobernantes. Este poder será tanto más absoluto cuanto menos tenga que temer de los dominados, de los súbditos, a la inversa, será tanto más precario cuanto más provoque la indignación y por ende la resistencia de los mismos. Ahora bien, la obediencia, como hemos visto, puede motivarse por temor, por esperanza, por respeto o por cualquier tipo de afectos, en la medida en que los gobernados "crean" que la causa de tales afectos son los gobernantes.

De ahí, precisamente, los riesgos de los gobiernos monárquicos, - por cuanto la propia ambivalencia de los afectos conlleva la fluctuación de ánimos de la plebe, que pasa del amor al odio del monarca con tanta mayor facilidad cuanto más "imaginario" es verlo como causa única de tales afectos. Y, como bien indica Spinoza, lo único que se logra con este tipo de monarquía es esconder, escamotear el papel y la responsabilidad de la obligarquía que en realidad ejerce el dominio en nombre del presunto monarca absoluto. (O "presidente absoluto", podríamos añadir).

En este sentido, si el poder político se define por la potencia colectiva de la multitud, la monarquía sólo puede ser estable y sólida si, por su estructuración misma, es capaz de incluir e integrar diferencialmente al mayor número de individuos, ya sea como consejeros, ya sea como miembros del ejército, ya sea como beneficiarios de una institución económica próspera. Lo que, a su vez implica que el monarca se sujete a normas y contrapesos - que lo obliguen, por la razón o por sus pasiones, a preocuparse por el bienestar común. Sólo así, sólo entonces, podrá disminuirse al máximo el antagonismo latente entre la plebe, los consejeros y el rey. Monarquía constitucional, se dirá. Ciertamente, pero una que se apoya no tanto en presuntas leyes constitucionales intangibles, cuanto en un sistema autorregulado que permite una canalización adecuada y equilibrada de las potencias de la multitud y que, de hecho, la "democratiza" al máximo.

"Hay que señalar, además, que a la hora de sentar las bases de la monarquía, se deben tener muy en cuenta los afectos humanos y que no basta haber mostrado qué conviene hacer, sino ante todo, cómo se puede lograr que los hombres, ya se gufen por la pasión ya por la razón, acepten los derechos como válidos y estables. Pues si los derechos estatales o la libertad pública sólo se apoyan en el débil soporte de las leyes, no sólo no tendrán los ciudadanos ninguna seguridad en alcanzarla, sino que incluso irán a la ruina." (33)

Lo mismo puede decirse del régimen aristocrático. También aquí se trata de ampliar lo más posible el número de patricios, así como de neutralizar el antagonismo potencial de éstos con los súbditos carentes de derechos políticos, permitiendo no sólo la constante ampliación de la aristocracia, sino también un acceso regulado de determinados plebeyos a la misma. Nuevamente, un Estado aristocrático sólo será estable, sólo se acercará a un poder absoluto en tanto en cuanto logre integrar, incluir y organizar a la mayor parte de la multitud, por cuya potencia se define, justamente, su poder. Por supuesto, tal integración de la multitud en su conjunto es diferenciada, dada la naturaleza misma del régimen aristocrático: no todos participan ciertamente en el Consejo gobernante -de lo contrario estaríamos frente a un Estado democrático-, pero, entonces, los súbditos, los excluidos de ese Consejo, han de estar vinculados de algún modo con los intereses nacionales (como propietarios, como miembros del ejército o como secretarios del Consejo), de tal modo que no se vuelvan una amenaza para el Estado.

Es claro, pues, que según Spinoza un Estado es tanto más ab

soluto, es decir, detenta un poder más amplio, cuanto más expresa adecuadamente la potencia de la multitud. Por ello afirma: "si existe realmente un Estado absoluto, sin duda es aquel que es detentado por toda la multitud (i.e., un Estado democrático)". (22)

Y poco más adelante: "...la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto, no puede ser sino que la multitud resulta temible a los que mandan." (23) Ahora bien, como ya se ha señalado, lo que explica las sediciones y violencias que asolan a los Estados no es, como en el caso de Hobbes, la difusión de "doctrinas erróneas", o el desconocimiento de los derechos del soberano y de los deberes de los ciudadanos, sino la mala o buena organización del Estado y de la sociedad:

"Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, - no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de un modo muy - distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, - tanto los que gobiernan como los gobernados (NB), quieran o no - quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por iniciativa propia o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictámen de la razón. Lo cual se consigue si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie." (24)

Por ello:

"Aquel Estado es el mejor, en el que los hombres viven en - concordia y en que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputadas tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no hacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen - más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha -

instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justa mente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde." (35)

En suma, dado que el poder de un Estado se define por la potencia organizada de la multitud, y dado que la naturaleza humana es siempre la misma, no se trata de buscar la salud política en quién sabe qué virtudes de los gobernantes o en quién sabe qué ra cionalidad de los gobernados, sino de hacer que por el propio ca- rácter de las relaciones sociales y políticas los seres humanos, bajo el impulso de sus pasiones mismas, esto es, buscando su pro- pia utilidad, tiendan a la concordia y a la unidad. Lo que requie- re que tales relaciones sean incluyentes y no excluyentes, tole- rantes y no inflexibles, así como lo más igualitarias posibles, es decir, en una palabra, lo más "democráticas" que se pueda den- tro de un contexto económico y cultural determinado. De ahí, pre cisamente, que las propuestas spinozistas de "reforma del Estado", cualquiera que sea el tipo de régimen, van siempre en el sentido de una democratización, de una ampliación de los participantes en el gobierno y en la defensa de la sociedad.

Naturalmente, Spinoza no ignora la existencia de regímenes - despóticos relativamente estables. Más aún, reconoce que en ellos parece reinar una paz y una seguridad mayores que en los Estados más democráticos. Pero la paz, afirma, no puede entenderse como mera ausencia de la guerra, ni el poder como privación de poten- cia, es decir, como impotencia de la mayoría, a menos de reducir a la condición de ganado a la humanidad. En los hechos, los regí

menes que sólo se apoyan en el miedo y en la impotencia son los más precarios, los más débiles, como lo prueba no sólo el temor perpetuo de sus gobernantes, sino también su necesidad de aislamiento. (36)

Queda sin embargo una cuestión: ¿por qué si el Estado democrático es el más natural y absoluto, e incluso, según Spinoza, la forma original de gobierno, surgen y se consolidan las otras formas de Estado? No parece existir una respuesta directa a esta pregunta en los textos spinozistas; pero es posible conjeturarla a partir de ciertas sugerencias del TP y del TTP acerca de la evolución probable de los distintos regímenes políticos. Así, en los capítulos dedicados a los fundamentos de la monarquía, Spinoza insiste en que el poder en este tipo de Estado pasa fácilmente de manos del monarca a manos de la multitud. (37) En cambio, en el régimen aristocrático, es más probable que el poder pase de la asamblea de los patricios a un monarca, mientras que, finalmente, las democracias se transforman en aristocracias. Se perfila, de esta manera, una suerte de probabilidad evolutiva, o de riesgos tendenciales de los diferentes tipos de Estado que indica las razones de su configuración. En efecto, aun si el poder de todo Estado se define por la potencia de la multitud, esta potencia exige, en cualquier caso, la organización y dirección de todos - "como por una sola mente". Por ello, aunque la "democracia" -entendida como potencia colectiva- sea la causa inmanente de cual

quier modalidad de poder político, en muchos casos este último ha de adoptar formas no democráticas.

"Es cierto, explica Spinoza, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el Estado a otro, como bien dice Salustio en su primer discurso a César. Está claro, pues, que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si (NB) logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones." (27)

En otras palabras, la concentración del poder de mando -que expresa siempre la potencia de la multitud- en una aristocracia o en un rey, obedece a dos razones: a la incapacidad de la multitud para ponerse de acuerdo y evitar las luchas facciosas, y a la necesidad de tomar, con alguna rapidez, las decisiones políticas. De ahí que sea en situaciones de emergencia, de excepción, donde surge con mayor urgencia y claridad, este tipo de concentración del poder político; de ahí, igualmente, que tanto más pueda una sociedad evitar este tipo de situaciones, tanto más podrá democratizar el ejercicio del poder; y a la inversa, tanto más democrático pueda ser este ejercicio, tanto más se podrán evitar tales situaciones. "...la característica principal del Estado democrático consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra." (28)

En esta perspectiva, pues, lo que explica la formación de regímenes no democráticos es la incapacidad de la multitud para dirigirse, inmediata y espontáneamente, "como por una sola mente".

Pero, ¿a qué obedece tal incapacidad? Sin lugar a dudas, al carácter pasional de la naturaleza humana, que determina que "los hombres sean enemigos por naturaleza". (40) Por ello, si los hombres se guiaran por el solo dictamen de la razón, la potencia de la multitud nunca tomaría la forma de un poder separado, esto es, de un poder propiamente político. Pero a la inversa, tal poder separado siempre es la expresión, a la vez, de la potencia y de la impotencia de la multitud, y por ende, sólo puede estabilizarse mediante una adecuada reducción y canalización de los afectos humanos. Pues si la "ventaja" de la concentración oligárquica - del poder político es la rapidez de las decisiones, sus desventajas son la arbitrariedad, irracionalidad y precariedad de sus fundamentos, correlativas a la impotencia misma de la multitud.

"Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan con sultando, escuchando y discutiendo, y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan finalmente con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes." (41)

La democratización de poder político (cualquiera que sea su forma) es condición de su fortalecimiento porque es el único modo de "racionalizarlo". No en un sentido metafísico, no mediante el adoctrinamiento de una racionalidad a priori, sino a través - del establecimiento de canales de discusión y entendimiento racionales. Sólo a través de la consulta y el debate inteligente, es posible alcanzar consensos duraderos y estables, y por consecuencia, una expresión adecuada de la potencia de la multitud en el -

poder del Estado. Las libertades individuales, la igualdad, la tolerancia y la racionalidad no son, por ende, los "fundamentos" naturales" en los que, filosóficamente, la presunta legitimidad del poder político del Estado. Pero si son, al menos, condiciones sine qua non de su fortalecimiento democrático efectivo. O en otras palabras, el Estado no se funda en la justicia; es, por el contrario, la que la hace posible. Pero sólo un Estado democratizado -esto es, que promueva tales condiciones- podrá expresar adecuadamente (y reconciliarse efectivamente con) su potencia constitutiva, vale decir, con la potencia de la multitud.

Como es sabido, Spinoza nunca terminó el TP, faltando precisamente la redacción de los capítulos dedicados al Estado democrático. Muchos se ha discutido cuál podría ser el contenido de los mismos, (11) así como la posible forma de reconstruir una presunta teoría spinozista de la democracia. Sin pretender intervenir en dicha discusión, que excede los objetivos de este trabajo, baste indicar que siendo el Estado "totalmente absoluto", este tipo de régimen supondría no sólo la no separación entre el poder político y la sociedad, sino también el predominio casi absoluto de los afectos positivos, socialmente productivos, sobre las pasiones tristes y conflictivas. Dos supuestos que, dado el realismo del filósofo holandés, parecen explicar, más allá de la contingencia de su muerte, las dificultades y, tal vez, la no terminación del TP.

NOTAS DEL CAPITULO IV

- 1) Cf. para posturas extremas, A. Negri, art. cit., y A. Domínguez, Introducción y notas al Tratado político, ed. cit.
- 2) B. Spinoza, Tratado teológico-político, ed. cit., p. 341
- 3) E. Balibar, Spinoza et la politique, ed. cit., pp. 44 y ss
- 4) Cf. E. Balibar, op. cit., así como la Introducción de A. Domínguez cit.
- 5) B. Spinoza, Tratado político, ed. cit. p. 78
- 6) Ibidem
- 7) T. Hobbes, Leviatán, ed. cit. pp. 298, 299.
- 8) A. Matheron, "Spinoza et la decomposition de la politique thomiste" loc. cit.
- 9) B. Spinoza, op. cit., p. 79.
- 10) Ibidem.
- 11) Cf. K. Marx, Tesis sobre Feuerbach, varias ediciones.
- 12) B. Spinoza, op. cit., p. 81
- 13) Ibid., p. 82.
- 14) Ibid., p. 83.
- 15) I. Berlin, "La originalidad de Maquiavelo", en Contra la corriente, fondo de cultura económica, México, 1983, pp. 85-143.
- 16) B. Spinoza, op. cit., p. 83.
- 17) Ibid., p. 93.
- 18) Ibid., p. 92.
- 19) B. Spinoza, Ética, ed. cit., p. 121.
- 20) Cf. G. Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión, ed. cit., caps. XII y XIII.

- 21) B. Spinoza, Tratado político, ed. cit., p. 90.
- 22) A. Matheron, "Spinoza et le pouvoir", loc. cit.
- 23) B. Spinoza, op. cit., p. 90.
- 24) A. Matheron, art. cit.
- 25) B. Spinoza, op. cit., p. 93.
- 26) Ibid. p. 102.
- 27) N. Luhmann, "Complejidad y democracia", en M. Cuppolo, op. cit.
- 28) B. Spinoza, op. cit., p. 93.
- 29) Ibid., p. 124.
- 30) Ibid., p. 220.
- 31) Ibid., p. 141.
- 32) Ibid., p. 168.
- 33) Ibid., p. 169.
- 34) Ibid., p. 123.
- 35) Ibid., p. 119.
- 36) Ibid., p. 120.
- 37) Ibid., p. 156.
- 38) Ibid., p. 144.
- 39) Ibidem.
- 40) Ibid., p. 174.
- 41) Ibid., p. 208.
- 42) Cf. A. Negri, art. cit.

A MODO DE CONCLUSION

1. Spinoza y el modelo iusnaturalista

A lo largo de las páginas anteriores hemos tratado de mostrar por qué el pensamiento político spinozista supone una mutación radical del modelo iusnaturalista, a pesar de ciertas similitudes terminológicas. Una mutación que implica, además, una cierta crítica de los supuestos básicos de dicho modelo y que conduce a la formulación de un marco teórico original para pensar la política y el Estado. Cabe ahora, para concluir, intentar una síntesis esquemática de estos puntos.

El modelo iusnaturalista ha sido criticado desde muy diversos puntos de vista, no necesariamente congruentes entre sí. Se le ha reprochado su ahistoricidad, su desconocimiento de la relatividad cultural de los valores, su versión instrumentalista o teleológica de la sociedad y el Estado, su incapacidad para superar el moralismo individualista abstracto, etc. Si quisiéramos situar los planteamientos de Spinoza dentro de esta serie de cuestionamientos, tendríamos tal vez que afirmar que la crítica fundamental que dirige al iusnaturalismo concierne a su carácter "abstracto", irrealista, esto es, a su desconocimiento de la "verdad efectiva" de la acción política. De ahí, precisamente, sus

ironías en relación a la falta de operatividad práctica de la filosofía política y su reclamo de una teoría que no se separe de la práctica efectiva, real y positiva, de la política.

En este sentido, lo que el autor del TTP critica no es tanto la pretensión iusnaturalista de descubrir racionalmente determinados valores últimos que puedan servir de fundamento legitimador de los poderes públicos. De hecho, la obra de Spinoza es, también, un ensayo de determinar cuál es "el sumo bien" al que pueden aspirar los seres humanos en tanto seres humanos. Sumo bien al que identifica, como es sabido, con el amor intelectual de Dios (o -- sea, de la Naturaleza) basado en su conocimiento infinito. De tal manera que el camino de la salvación o de la libertad no es sino el camino de ese conocimiento. Por ende, si la Etica es una crítica del "moralismo" --y sobre todo de la moral judeocristiana--, lo es no en nombre del relativismo cultural, sino de la afirmación de valores "rationales", es decir, de valores fundados en el conocimiento adecuado de la naturaleza y de nuestra naturaleza. Nada más lejano al spinozismo que un nihilismo puramente escéptico, que un pluralismo meramente positivista.

Pero si Spinoza es un defensor apasionado de la vida racional, es a la vez un crítico despiadado del moralismo abstracto, esto es, de las tendencias que, en lugar de entender el comportamiento humano, se dedican a moralizar al respecto; o más precisamente, que moralizan justamente porque no entienden. Tal es, en

nuestra opinión, el núcleo sólido de la crítica spinozista al modelo iusnaturalista. Este, en efecto, se construye sobre la base de una tajante separación entre lo que es y lo que debe o debiera ser, que, como en el caso de Hobbes, de Locke y de Rousseau lleva a oponer las condiciones de efectividad de las condiciones de legitimidad de un régimen político, dando lugar a la hoy célebre distinción entre entendimiento científico y razonamiento "práctico". Ahora bien, nuestro recorrido por el pensamiento spinozista nos obliga a poner en cuestión, justamente, esta separación, esta oposición y esta distinción. Pues, en realidad, el largo y en -- ocasiones estéril debate entre positivistas y normativistas parece sostenerse en el supuesto, indiscutido por ambas facciones, de la validez de tales oposiciones, que conducen a la pugna entre -- una racionalidad impotente, encargada de evaluar la legitimidad o ilegitimidad de poderes e instituciones, y un conocimiento positivo, aunque cínico, que pone ante nuestros ojos la permanente "irracionalidad" de la política efectiva.

En este sentido, la propuesta spinozista de reconocer y comprender lo que aparece como irracional, como inmoral y como vicio, en términos positivos, rompiendo con la ilusión moralista del sujeto como causa sui, responsable absoluto de sus comportamientos, adquiere toda su relevancia. No, sin duda, porque toute comprendre c'est tout pardonner, sino porque sólo entendiendo por sus causas esos comportamientos es posible proponerse medidas prácticas que

lleven, efectivamente, a la realización de nuestros ideales racionales (que no lo serían mucho si fueran totalmente irrealizables). Por ello, no basta con denunciar al fanatismo y la superstición; o lamentar el egoísmo y la mezquindad de los seres humanos; o detestar la violencia y el crimen. Como tampoco es suficiente mostrar la presunta irracionalidad de esos fenómenos, proponiendo a cambio modelos de vida racional más o menos atractivos. Es indispensable, en cambio, entender objetivamente las condiciones, las causas inmediatas y, por ende, la necesidad misma de sus existencia, no ciertamente para justificarlos, sino para poder intervenir con eficacia en su modificación.

De ahí que aun admitiendo con Bovero que "buenas teorías no son solamente aquellas que siguen la realidad en su camino más o menos caótico, buscando descifrar sumas de efectos no deseados y leer en filigrana los movimientos de la historia: son también, y quizás sobre todo, (?) las que anticipan la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los comportamientos para darles dignidad de proyectos conscientes y racionales", cabría señalar que tales teorías "anticipadoras", so pena de utopismo, han de reconocer -o al menos ser compatibles con- las determinaciones materiales expuestas por las teorías descriptivas. Después de todo, como ya señalaba Hegel, más difícil que evaluar resulta reconocer y comprender la necesidad de lo existente.

Ello no implica, al menos en el caso de Spinoza, asumir una

postura fatalista o conservadora, ni abandonar siquiera el proyecto de una racionalización progresiva de la existencia humana, en el sentido más amplio de esta expresión. De hecho, el cuestionamiento de una presunta racionalidad originaria, o de una libertad natural de los seres humanos, no conlleva ninguna apología de lo irracional, sino más bien, un reconocimiento de la materialidad de las condiciones que hace posible -aunque necesariamente limitada- esa racionalización. Asumir, entonces, el carácter afectivo e imaginario de la condición humana permite entender las irreductibles dimensiones "irracionales" de la vida social y política, no para justificarlas pero sí para reconocerlas como aspectos materialmente determinados que sólo pueden transformarse prácticamente. Lo presuntamente "irracional" no es el mero resultado de la ignorancia -aun si la ignorancia es una de sus condiciones-, ni mucho menos consencuencia de una voluntaria maldad o perversión o distracción de los hombres; es, por el contrario, efecto necesario de la complejidad irreductible del mundo humano en su relación con sus ambientes naturales.

2. Política, poder y racionalidad

Si los seres humanos fueran enteramente racionales entonces, prácticamente, no habría política. Tal es el corolario del tratamiento spinozista del problema del poder entendido como dominación.

Pues éste se funda no en la razón sino en la condición común de las multitudes, en su naturaleza pasional e imaginativa, en su reductible pero ineliminable "irracionalidad". ¿Quiere esto decir que la razón ha de limitarse al papel de espectadora de esta irracionalidad? De ninguna manera. Sólo quiere decir que su intervención ha de fundarse en su comprensión objetiva, esto es, en el conocimiento de sus causas. De las causas de la tiranía, del fanatismo, de la sedición y de las guerras, que no pueden exorcisarse mediante la sola apelación y enjuiciamiento moral, porque se trata, precisamente, de fenómenos tan naturales -aunque sean contrarios a la vida racional- como la democracia, el gobierno legítimo, la formación de consensos pacíficos y la concordia.

Por ello el análisis spinozista del poder político no separa las condiciones de su efectividad de las condiciones de su legitimidad, sino muestra su inevitable identificación: sólo es realmente efectivo el poder que es legítimo; sólo es realmente legítimo el poder que es efectivo. Sin duda, como en todo objeto natural, existen grados de ese poder en tanto potencia; sin duda, por ende, los Estados pueden ser más o menos potentes, estables y legítimos. Pero esto, una vez más, no depende sino de su composición estructural, esto es, de su capacidad para articular y reducir la complejidad de sus ambientes internos -los seres humanos- y de articular y reducir la complejidad de sus ambientes externos -el resto de la naturaleza-. Pero justamente porque los hombres no son

estrictamente racionales -ni los gobernados ni los gobernantes-, es indispensable considerar la textura afectiva e imaginaria -ideológico cultural- de las relaciones políticas y sociales. Estas siempre serán vividas bajo supuestos más o menos ilusorios y subjetivos, y también necesariamente afectivo-pasionales, lo que explica justamente su inevitable dimensión precaria, conflictiva y equívoca.

La fluctuante condición afectiva e imaginativa de los seres humanos -esta pretendida irracionalidad- impide, en efecto, que el problema de la legitimidad pueda darse por resuelto de una vez y para siempre; la ambigüedad misma de las relaciones de mando y obediencia replantea incesante e infatigablemente la cuestión de la validez de la autoridad, de la obligación a la obediencia, dando lugar a una "dialéctica" abierta e interminable de conflictos, luchas, negociaciones, equilibrios inestables y acuerdos parciales. Esta es la política real, éstos son los procesos efectivos de legitimación y deslegitimación que Spinoza rehusa clausurar en nombre de una racionalidad tan perfecta como impotente.

En esta perspectiva, difícilmente puede sostenerse, como lo hace Bobbio, que para Spinoza el Estado sea un ente racional, lo que en cambio debe afirmarse de los teóricos iusnaturalistas. Es cierto que los poderes públicos pueden ser más o menos sólidos, estables y legítimos; que pueden, en este sentido, ser más o menos promotores de una vida humana racional. Es cierto, igualmen

te, que la razón puede intervenir para acercarlos, políticamente, a determinados ideales. Pero sus "fundamentos" -vale decir, sus presupuestos- no son racionales sino materiales. Por ello, en suma, la política y el Estado no se fundan ni en la justicia ni en la razón; son, por el contrario, las condiciones indispensables para el desarrollo efectivo de una vida tendencialmente más justa y más racional.

BIBLIOGRAFIA

Obras de B. Spinoza

- 1) B. Spinoza, Etica, Alianza editorial, Madrid, 1987.
- 2) B. Spinoza, Tratado teológico-político, Alianza editorial, Madrid, 1986.
- 3) B. Spinoza, Tratado político, Alianza editorial, Madrid, 1986.
- 4) B. Spinoza, Ovres, 4 volúmenes, Flammarion, París, 1964.

Obras de consulta general

- 1) N Abbagnano, Diccionario de filosofía, Fondo de cultura económica, México, 1985.
- 2) L. Althusser, "La transformación de la filosofía", en Filosofía y lucha de clases, Akal, Madrid, 1978.
- 3) H. Arendt, Sobre la violencia, Joaquín Mortiz, México, 1976
- 4) E. Balibar, Spinoza et la politique, PUF, París, 1985.
- 5) E. Balibar, "Jus, Pactu, Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-politique", en Studia spinozana, vol. 1, Walter & Walter Verlag, Hannover, 1985.
- 6) I. Berlin, "¿Existe la teoría política?", en Conceptos y categorías, Fondo de Cultura económica, México, 1980.
- 7) I. Berlin, "La originalidad de Maquiavelo", en Contra la corriente, Fondo de cultura económica, México, 1983.
- 8) R. J. Bernstein, La reestructuración de la teoría social y política, Fondo de cultura económica, México, 1982.
- 9) N. Bobbio, Existe una teoría marxista del Estado, UAP, Puebla, 1982.
- 10) N. Bobbio, El futuro de la democracia, Fondo de cultura económica, México, 1986.
- 11) N. Bobbio, "El poder y el derecho", en Bobbio y Bovero, Orígenes y fundamentos del poder político, Grijalbo, México. 1985.

- 12) N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista" (b), en op. cit.
- 13) N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista" (a), en Sociedad y Estado en la filosofía moderna, Fondo de cultura económica, México, 1986.
- 14) N. Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo", en Estudios de Historia de la filosofía (de Hobbes a Gramsci), Debate, Madrid, 1985.
- 15) M. Bovero, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en Orígenes y fundamentos..., ed. cit.
- 16) M. Bovero, "Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista", en op. cit.
- 17) J. Buchanan, Los límites de la libertad, Premia, México, 1981.
- 18) L. Colletti, La cuestión de Stalin, Anagrama, Barcelona, 1980.
- 19) M. Cuppolo (comp.), Sistemas políticos, términos conceptuales: temas del debate italiano, UAM, México, 1986.
- 20) J. C. Davies, Utopía y sociedad ideal, Fondo de cultura económica, México, 1985.
- 21) A. P. D Entreves, Natural law, Hutchinson, Londres, 1970.
- 22) G. Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión, Muchnik ed., Barcelona, 1975.
- 23) G. Deleuze, Spinoza: philosophie pratique, Minuit, París, 1981.
- 24) R. Descartes, Las pasiones del alma, Aguilar, Madrid, 1981.
- 25) A. Domínguez, "Introducción histórica" al Tratado teológico político, ed. cit.
- 26) A. Domínguez, "Introducción" al Tratado político, ed. cit.
- 27) J. Dunn, La teoría política de Occidente ante el futuro, Fondo de cultura económica, 1986.
- 28) M. M. Goldsmith, Thomas Hobbes o la política como ciencia, Fondo de cultura económica, México, 1988.

- 29) S. Hampshire, Spinoza, Alianza editorial, Madrid, 1982.
- 30) G. W. F. Hegel, Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, Aguilar, Madrid, 1979.
- 31) T. Hobbes, Leviatán, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- 32) T. Hobbes, Le citoyen, Flammarion, París, 1982.
- 33) H. G. Hubbeling, Spinoza, Herder, Barcelona, 1981.
- 34) A. Koyré, Del mundo cerrado al universo infinito, Siglo XXI, México, 1979.
- 35) J. Locke, Ensayo sobre el gobierno civil, Aguilar, Madrid, 1976.
- 36) J. Locke, Carta sobre la tolerancia, Grijalbo, México, 1974.
- 37) N. Luhmann, "Complejidad y democracia", en M. Cuppolo, Sistemas políticos, términos conceptuales..., ed. cit.
- 38) A. Matheron, Antropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza), Vrin, París, 1986.
- 39) A. Matheron, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza", en Studia spinozana, ed. cit.
- 40) T. Moro, Utopía, Porrúa, México, 1981.
- 41) A. Negri, "Reliqua desiderantur -Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza" en Studia spinozana, ed. cit.
- 42) R. Nozick, Anarquía, Estado y utopía, Fondo de cultura económica, México, 1988.
- 43) C. Pereyra, El sujeto de la historia, Alianza editorial, Madrid, 1982.
- 44) C. Pereyra, "Teoría, ¿para qué?", en Sociología, no. 3. UAM, México, 1987.
- 45) J. Plammenatz, "Utilidad de la teoría política", en A. Quinton (comp.) Filosofía política, Fondo de cultura económica, México, 1974.

- 46) N. Rabotnikoff, "Legitimidad y verdad (la filosofía política en la encrucijada)", Sociológica, no. 3, UAM. México, 1987.
- 47) J. Rawls, Teoría de la justicia, Fondo de cultura económica México, 1981.
- 48) J. J. Rousseau, El contrato social, Porrúa, México, 1974.
- 49) L. Salazar, "Políticas y razón", en Crítica jurídica, no.3 UAP, Puebla, 1986.
- 50) L. Salazar, "Materialismo y política", en Sociológica, no. 3.
- 51) G. Sartori, La política: lógica y método en las ciencias sociales, Fondo de cultura económica, México, 1984.
- 52) C. Schmitt, El concepto de lo político, Folios, México 1985.
- 53) Q. Skinner, Los fundamentos del pensamiento político moderno, Fondo de cultura económica, México, 1985.
- 54) Q. Skinner, Maquiavelo, Alianza editorial, Madrid, 1984.
- 55) L. Strauss, Droit Naturel et histoire, Flammarion, París, 1986.
- 56) A. Tosel, "La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza", en Studia spinozana, ed. cit.
- 57) S. Zac, Spinoza et l'interprétation de l'écriture, PUF, París, 1965.