

01083

Cy



FILOSOFIA Y POLITICA EN HOBBS Y SPINOZA

Tesis presentada por: Luis Salazar Carrión
Para optar por el grado de: Doctor en Filosofía

Asesor: Dr. Mark Platts
Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

México, D.F., Octubre de 1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**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 está 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.

"Creo que el mayor honor que puede recaer en los hombres es el que les es reconocido voluntariamente por su patria, y creo que el bien mayor que se hace, y el más grato a Dios, es el dedicado a la patria. No ha habido, además, hombres tan ensalzados por sus acciones como los que, con leyes e instituciones, han reformado repúblicas y reinos; son los más alabados, después de los que fueron dioses. Y como ha habido pocos que tuvieran la ocasión de hacerlo, y muy pocos que lo hayan sabido hacer, es escaso el número de los que lo han hecho. Y tan apreciada ha sido esta gloria que, no habiendo podido edificar una verdadera república, le han dado vida en sus escritos, como Aristóteles y Platón y muchos otros que han querido demostrar al mundo que, si no pudieron, al igual que Solón y Licurgo, fundar un ordenamiento civil, no se debió a su ignorancia, sino a la imposibilidad de realizarlo."

Nicolás Maquiavelo, *Escritos políticos breves*

"Hay más de una sabiduría, y todas son necesarias al mundo; no está mal que se vayan alternando."

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*

INTRODUCCION

En los tiempos que corren parece haberse puesto de moda hablar de la crisis o el fin de la modernidad. En alguna medida ello puede verse como uno de los síntomas de que, en efecto, hemos asistido al final de un época y al difícil comienzo de un periodo histórico cuyos contornos estamos muy lejos de poder definir. Empero, los que anuncian el término de la modernidad parecen decir algo más que esto, al asumir que con el fracaso de los grandes proyectos revolucionarios que estremecieron y ensangrentaron a nuestro siglo, también sucumbieron los esfuerzos y programas de racionalización de la vida política y social que en buena medida orientaron las grandes ideologías y filosofías de la era moderna. Las propuestas que se derivan de tamaño diagnóstico son muy diversas. Unas se encaminan a recuperar en pasados más o menos remotos las claves de un retorno salvador sea a tradiciones comunitarias, étnicas, religiosas o nacionalistas, sea a la reivindicación de curiosos derechos particularistas y excluyentes. Otras a descubrir en las tradiciones republicanas clásicas los valores, las virtudes y las instituciones capaces de devolver sustancia a democracias cada vez más asimilables a mercados políticos dominados por poderosos medios de comunicación de masas. Otras más se contentan con festinar una postmodernidad que pareciera desechar el racionalismo y la racionalidad, abriendo paso a un paradójico igualitarismo en el que todos los argumentos tienen el mismo valor.

A decir verdad, lo más llamativo de estas modas y de estas corrientes es su capacidad de expresar lo que, efectivamente, puede verse como el rasgo más conspicuo de la nueva época, a saber, la desorientación, la incertidumbre, la ausencia de marcos de referencia tanto teóricos como éticos y políticos, capaces de proporcionar puntos de referencia generalizables para la evaluación e interpretación del presente, así como para la proyección de futuros viables y deseables, es decir, razonables. El éxito contundente de las retóricas de la reacción criticadas por Hirschman

II

seguramente no es ajeno al hecho de que demasiados esfuerzos progresistas de este siglo o bien fueron estériles, o bien fueron contraproducentes, o bien condujeron a verdaderas catástrofes políticas y sociales. Mejor entonces apostar a las manos invisibles de los mercados económicos y electorales que a los ensayos de planificar y ordenar voluntaristamente una realidad que en su complejidad parece simplemente condenar al fracaso a los que pretenden realizarlos. Y aunque de hechos esas sucias manos provoquen desmanes e injusticias, aunque marginen de toda esperanza a cientos de millones de seres humanos, toda esa experiencia parecería mostrar que no existen verdaderas alternativas a las mismas...

Este trabajo no tiene como objeto una reflexión directa sobre estas cuestiones. Ellas son, en todo caso, el trasfondo y el pretexto para examinar algunos capítulos y algunos temas de la historia de las relaciones entre filosofía y política. El enfoque y la perspectiva de este examen están fuertemente condicionados por la necesidad de aclarar lo que acaso con cierta desmesura puede denominarse las raíces político-intelectuales de esos fracasos, así como por la preocupación por investigar alternativas o salidas a esa carencia de marcos teóricos e ideológicos aceptables. Por ello, la gran pregunta que de alguna manera recorre este trabajo concierne a la posibilidad de mantener el proyecto filosófico de racionalización de la política superando al mismo tiempo lo que aquí llamamos "el síndrome de Platón". Dicha pregunta, a su vez, se sustenta en la hipótesis, seguramente también excesiva, de que ese síndrome no ha sido ajeno a los callejones sin salida a los que ha conducido un racionalismo demasiado optimista, demasiado confiado, demasiado alérgico a lo que Bobbio llamara "las lecciones de la historia".

Para hacer manejables filosóficamente tanto la pregunta como la hipótesis en las líneas que siguen se intenta contrastar analíticamente dos grandes propuestas filosófico políticas: la de Thomas Hobbes, fundador indiscutido de la moderna filosofía política, con la de Baruch Spinoza, acaso el más consecuente racionalista del siglo XVII. El telón de fondo de esta comparación es la reconstrucción del multicitado síndrome platónico a partir de una lectura obviamente sesgada y

III

hasta esquemática de algunos Diálogos del gran filósofo ateniense. A partir de ella, se trata de mostrar la manera en que cambios multiseculares condujeron a reformular de muchas maneras el proyecto de racionalización de la política, hasta que en el siglo XVII irrumpieron las obras revolucionarias y casi simultáneas de nuestros dos autores centrales.

Aunque el tema central de esta tesis concierne a las cuestiones fundamentales de la filosofía propiamente política, hemos tratado de mostrar que las premisas ontológicas y gnoseológicas de nuestros filósofos son decisivas para comprender su manera específica de plantear y argumentar sus respectivos programas de racionalización de la política. Y a pesar de que este estudio se sustenta en preocupaciones actuales, hemos querido evitar el anacronismo de atribuir esas preocupaciones a esos autores, respetando hasta donde nos fue posible su propia perspectiva histórica. En todo caso, la discusión de sus planteamientos, argumentos y teorías nos ha parecido suficientemente relevante para al menos apuntar cuestiones, señalar dificultades y mostrar posibles alternativas que, a nuestro entender, tienen un interés más que filológico e incluso más que solamente filosófico.

La elaboración de este ensayo debe muchas de sus ideas, de sus hipótesis y de sus dudas a las discusiones y seminarios organizados en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por Nora Rabotnikof y Corina Yturbe. De estas reuniones y de sus respectivas Tesis de doctorado surgieron muchas de las ideas que para bien o para mal sustentan las interpretaciones que aquí se presentan. Otras, en cambio, fueron sugeridas por Mark Platts, quien se encargó de impedir que este proyecto de tesis fuera abandonado leyendo una y otra vez sus esbozos y haciendo observaciones que incluso parecían volverlo interesante. Con su agobiador entusiasmo filosófico, el Dr. Enrique Serrano igualmente puede considerarse responsable indirecto de algunos argumentos con los que, sin embargo, seguramente no estará de acuerdo. Finalmente, Antonella Attili tuvo a bien sufrir y escuchar innumerables ocasiones las dificultades y las cuestiones que obsesivamente hicieron posible este trabajo: sin sus comentarios, su solidaridad y su compañía

IV

simplemente no existiría. A todos los mencionados agradezco su apoyo aunque, como suele decirse, me hago responsable exclusivo de los desaciertos y vacilaciones de lo que aquí se propone.

INDICE

Introducción	p.1
CAPITULO I: EL SINDROME DE PLATON	
1. ¿Ideal filosófico o ideal político?	p.1
2. Retórica e ideales políticos en el <i>Gorgias</i>	p.4
3. La política ¿arte o rutina?	p.7
4. El poder de la razón frente a las razones del poder	p.11
5. Ambiciones y paradojas de la filosofía de Platón	p.16
CAPITULO II: ORIGENES Y DESAFIOS DE LA MODERNIDAD	
1. El largo paréntesis teológico	p.27
2. Moro y Maquiavelo	p.32
3. La Reforma y sus consecuencias políticas	p.39
CAPITULO III: DOS PROYECTOS FILOSOFICOS INCONMENSURABLES	
1. Introducción	p.44
2. Dos concepciones de la filosofía	p.46
3. Hobbes y la filosofía como cálculo racional	p.51
4. Spinoza y la filosofía como proyecto ético	p.56
CAPITULO IV: LAS PREMISAS ONTOLOGICAS	
1. La disputa en torno a las sustancias cartesianas	p.65
2. Las objeciones de un filósofo inglés	p.67
3. De las sustancias a <i>La Sustancia</i>	p.71
CAPITULO V: CUESTIONES GNOSEOLOGICAS	
1. Introducción	p.83
2. La teoría clásica del error: de Platón a Descartes	p.83
3. El lenguaje y las pasiones como fuentes del error	p.87
4. Hacia una teoría determinista del error y las pasiones	p.91

CAPITULO VI: CONATUS, DESEOS Y PASIONES

1. La razón frente a las pasiones	p.101
2. El hombre como materia y artífice	p.107
3. Del cuerpo sensible a las pasiones	p.109
4. Naturaleza humana y guerra de todos contra todos	p.114
5. Afectos, pasiones y acciones en Spinoza	p.117
6. Potencia y poder	p.122
7. La transmutación de los afectos	p.126

CAPITULO VII: LA REFORMULACION DEL IUSNATURALISMO

1. Etica y política en el iusnaturalismo tradicional	p.137
2. El irónico iusnaturalismo de Hobbes	p.142
3. Ley natural, justicia y moralidad	p.150
4. La función política de las leyes naturales	p.155
5. El sorprendente iusnaturalismo de Spinoza	p.161
6. Ius sive potentia	p.163
7. La utilidad de los pactos y los pactos de utilidad	p.171
8. Los límites del poder político	p.177

CAPITULO VIII: EL PROYECTO DE RACIONALIZACION DE LA POLITICA

1. El papel de la teoría política	p.183
2. Etica y política: el problema de la obligación moral	p.193
3. Moralidad común y religiosidad en Spinoza	p.200
4. Formas de gobierno, poder político y potencia colectiva	p.211

CONCLUSIONES

1. Dos proyectos de racionalización de la política	p.224
2. La teoría de las formas de gobierno	p.226
3. Origen y fundamento del poder político	p.237
4. Política y poder político	p.243
5. Ideales filosóficos e ideales democráticos	p.250
6. Más allá del síndrome de Platón	p.254

BIBLIOGRAFIA

p.258

CAPITULO I

EL SINDROME DE PLATON

1. ¿Ideal filosófico o ideal político?

Nadie como Platón ha planteado con mayor dramatismo la tensión pero también la fascinación existente entre los ideales éticos ligados a la filosofía y a la política¹. Toda su obra puede ser vista como un incansable esfuerzo por armonizar y sintetizar dichos ideales, lo que en buena medida explica no sólo algunos de sus enigmas sino incluso también sus evidentes dificultades y hasta disonancias teóricas. Ya en la célebre Carta VII -cuya autenticidad ha sido discutida, pero que parece expresar perfectamente el espíritu de muchos de sus *Diálogos*²- Platón señala cómo, habiéndose sentido poderosamente atraído en su juventud por la actividad política, pronto hubo de replegarse no sólo ante el espectáculo de la corrupción, la violencia y la truculencia de la política efectiva, sino ante el crimen nefando que cometiera la democracia ateniense en la persona "del más justo de los hombres", es decir, de Sócrates.

Fueron estas experiencias las que conducirían a Platón a, si no inventar *ex nihilo*, sí por lo menos elaborar la primera formulación teóricamente rigurosa y argumentada de la filosofía como forma de vida y como ideal ético supremo.³ En este sentido parece difícil negar que el dispositivo teórico construido por el gran iniciador de la tradición filosófica occidental lleva claramente la marca de un profundo resentimiento contra la realidad política, cultural y social que

¹ Para esta parte hemos utilizado básicamente a Châtelet (1967), Finley (1990), Gómez Robledo (1974), Gosling (1993), Jaeger (1982) y (1967) y el artículo de Strauss "Platón", en Strauss y Cropsey (1993).

² Como argumentan tanto Châtelet como Jaeger.

³ Werner Jaeger ofrece una interesante síntesis de la evolución de este ideal ético filosófico en su *Aristóteles*, (1984).

le tocó vivir. Resentimiento creador que no pocas veces parece convertirse en odio radical contra lo existente, reducido a empiria, a contingencia, a apariencia y, en fin de cuentas, a copia o sombra de la realidad verdadera, eterna y necesaria. En fobia de lo inmediato, de lo sensorial, de lo corporal, de lo inmanente, de lo temporal, de lo particular, que lo conduce casi inexorablemente a identificar la filosofía con una especie de tanatofilia, de preparación para la muerte celebrada como liberación de "la cárcel o la tumba del cuerpo".

Filosofía radical de la trascendencia, la de Platón se presenta obsesionada por trascender las opiniones mediante el conocimiento, pero no como tarea puramente intelectual sino como proyecto ético, como superación de las sensaciones y deseos corporales, como ascesis o disciplinamiento del cuerpo y sus pasiones en beneficio del *logos*, de la *fronesis* entendida como inteligencia de las formas eternas, de aquello que está más allá de los sentidos, más allá del tiempo, de lo que nace y perece, porque es justamente arquetipo, esencia real y eterna. Si conocer es recordar, anamnesis, vivir filosóficamente es ordenar racionalmente nuestros deseos superando no sólo nuestra ignorancia sino nuestra sujeción a las pasiones desenfrenadas que aprovechándose de ella nos conducen a una vida sin orden y sin sentido, a una esclavitud de la mejor parte del alma -la que conoce precisamente- por parte de la más baja, la ligada a los deseos concupiscentes, siempre engañosos, siempre dispuestos al delirio y a la locura que es causa de todos los males que padecemos. En esta perspectiva, sólo una dura disciplina, una educación o *paideia* implacables puede cultivar las verdaderas virtudes, las excelencias del alma que únicamente algunos -los mejores intelectualmente- logran realizar en una vida dedicada, precisamente, a trascender, a acceder a la visión de lo eternamente justo, racional, verdadero y bello, es decir, a la Idea del Bien.⁴

Existen indudables acentos místicos -es decir, relacionados con una intuición inefable, incomunicable, de lo Eterno- en este ideal platónico, que seguramente derivan de las tradiciones

⁴. La exposición mas acabada (y mas problemática) de este programa ético político de Platón se encuentra en la *República*, (1992b)

pitagóricas y órficas ligadas al descubrimiento de la racionalidad geométrica y matemática. En todo caso, ellos conducen a una desvalorización del mundo sensible y en definitiva a la afirmación de que la verdadera vida, la verdadera felicidad y la verdadera plenitud son trascendentes, se encuentran más allá de la vida corporal y terrenal. El Sócrates de Platón podrá así afrontar la inminencia de su muerte no como una pena o como una injusticia insufrible, sino como una liberación para la que lo habría preparado toda su labor de purificación previa, toda su búsqueda del verdadero bien. La cesura radical entre el mundo de las apariencias y las opiniones en relación al mundo de las Formas y el Saber Apodíctico conducirá inevitablemente a la contraposición entre la vida terrenal y la vida ultraterrenal, entre el más acá y el más allá, pero también entre la vida política (vida activa) y la vida filosófica (vida contemplativa). La gran revancha del filósofo, modelo de vida justa, contra sus acusadores injustos aunque poderosos, será mostrarles a estos últimos, pero también al mundo, la *intrascendencia* de sus ambiciones, de sus luchas y de sus aparentes victorias en la plaza pública.

Empero, este triunfo póstumo de la filosofía sobre la política -establecido por Platón en la *Apología* y en el *Fedón*- resulta tan contundente que difícilmente se compadece con otra cosa que no sea una separación total de la vocación filosófica respecto de la vocación política. Obra de purificación ascética personal, alérgica a los deseos y pasiones del mundo de la experiencia sensible, la primera se asemejaría a una especie de renunciación cuasirreligiosa de los placeres y tentaciones de este mundo, que difícilmente tendría algo que decir positivamente sobre una realidad -la de la política- que sólo podría merecer desprecio y condena. En este sentido, la gran paradoja o tensión del proyecto filosófico de Platón es precisamente, como ya se indicó, intentar armonizar este ideal contemplativo trascendental, sustentado en un rechazo global del mundo sensible, con una evidente voluntad *política* de poder, de transformación de este mismo mundo que tendría la finalidad de al menos aproximarle a su verdadero modelo arquetípico. Diálogos como el *Gorgias*, la *República*, el *Político* y *Las Leyes* -aunque no sólo ellos- estarán dedicados a establecer

ya no la separación entre filosofía y política, entre mundo de las Ideas y mundo de las sensaciones, entre Ciencia y Opinión, sino la necesidad de la subordinación del mundo empírico al mundo arquetípico y, en definitiva, de la política a la filosofía. Tal subordinación será, de hecho, la mayor ambición del proyecto platónico, la verdadera venganza del crimen cometido por la *Polis* contra Sócrates.

2. Retórica e ideales políticos en el *Gorgias*

En el *Gorgias*⁵, más que en ningún otro diálogo, Platón presentará dramáticamente el conflicto entre su ideal filosófico-político y los ideales efectivos que dominaban la vida política ateniense. Aunque sólo en diálogos posteriores hará una exposición positiva de su teoría política y de sus presupuestos ontológicos y antropológicos, nunca más volverá a expresar tan dramáticamente la intensidad de dicho conflicto, así como, paradójicamente en apariencia, la debilidad de su propuesta. Como en ningún otro Diálogo, en efecto, los supuestos interlocutores de Sócrates adquirirán en el *Gorgias* una verosimilitud polémica y una capacidad dramática para convertirse en impugnadores convencidos y convincentes de los argumentos socráticos, aparentemente invencibles.

Aun si, por razones obvias, tanto Gorgias y Polo como Calicles, personajes de este Diálogo, se verán derrotados por tales argumentos, su aquiescencia irritada o su silencio amenazador pondrán evidencia la precariedad e incluso ambigüedad del triunfo del Sócrates platónico, triunfo en el que la sombra de su próximo juicio y de su sucesiva condena sólo logrará superarse mediante el mito de una vida más allá de esta vida, esto es, de una recuperación de lo que hemos denominado el ideal filosófico trascendental. Sócrates ganará la discusión mediante el peso de sus razones incontrovertibles, pero Calicles -esta formidable encarnación del político práctico de la democracia ateniense- también habrá tenido "razón" al señalarle a Sócrates la

⁵ Seguimos la edición de Gredos del volumen II de los *Diálogos*, Platón (1982a)

impotencia de su filosofía y los riesgos en ella implicados. El poder de las razones, representado por Sócrates, será victimado por las razones del poder, representadas por Calicles. Y sólo la creencia en otra vida permitirá restaurar la justicia verdadera, asesinada por la justicia falsa y falaz del *demos* ateniense.

Pero veamos con algún detalle el desarrollo de este diálogo. La discusión comienza con una cuestión secundaria sobre la naturaleza de la retórica. De forma aparentemente inocente, Sócrates le pregunta a Gorgias, conocido maestro de retórica, sobre la definición de aquello que pretende enseñar. Adelantándose a su maestro, Polo, aprendiz de retórica, responde haciendo una loa de la misma, declarando que "es la más bella de las artes"(448c). Reprendiéndolo con ironía, Sócrates señala que tal respuesta nada tiene que ver con su interrogación, que se refiere no a la presunta excelencia sino a la esencia de la retórica. Gorgias entonces ofrece una primera definición de la misma como arte referido a los discursos, y más adelante ante las exigencias de Sócrates la precisa así:

"(El bien que produce la retórica es) ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder (que otorga la retórica), serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud."(452e)

De esta manera, para Gorgias la retórica -arte político por excelencia- puede verse como arte supremo en la medida en que es capaz de lograr el dominio sobre los que practican otros oficios, sean médicos u artesanos. Son en fin de cuentas los oradores/políticos los que han de convencer de lo que es justo y lo que es injusto, y los que por ende, si saben manejar bien la retórica, cuentan con el poder no sólo de persuadir sino de manipular y gobernar, siendo ellos los que en realidad toman las decisiones sobre la vida, los oficios y las riquezas de los demás. Dejándose llevar por su propia argumentación sobre el enorme poder que proporciona la retórica, Gorgias por un lado reconoce, a pregunta de Sócrates, que dicho arte es tan maravilloso que puede prescindir de un conocimiento especializado sobre otras materias pues simplemente persuade a

multitudes ignorantes sobre lo que deben creer que es justo o injusto, correcto o incorrecto, pudiendo incluso simular un conocimiento que no se tiene. Y, por otro, que es un arte que puede ser bien o mal empleado, esto es, puede servir para defender causas justas o injustas. Es entonces cuando Sócrates lo hace caer en contradicción al obligarlo a pretender que su enseñanza implica el conocimiento de la justicia, y a aceptar que dicho conocimiento conlleva necesariamente el ser justo y el actuar justamente, mientras anteriormente había reconocido que se puede hacer un uso injusto de la retórica.

En este momento el discípulo de Gorgias, Polo, irrumpe haciendo pasar el diálogo a otro nivel de discusión, en tanto Gorgias se retira del debate. Antes de considerar esta segunda parte del texto vale la pena detenemos en algunos resultados y presupuestos del debate entre Sócrates y Gorgias. Este último de hecho ofrece una versión moderada no sólo de la retórica como arte de la persuasión, sino de lo que podría denominarse la figura y las ambiciones del político promedio de la democracia antigua. Si la retórica aparece como arte supremo, en efecto, es porque es el medio para persuadir multitudes y por ende hacer triunfar determinados puntos de vista en las *polis* democráticamente organizadas. En este sentido, para esta figura política lo importante es triunfar sobre sus adversarios, derrotarlos discursivamente, y en fin de cuentas obtener el apoyo de la mayoría a como dé lugar, sin de hecho preocuparse demasiado por la justicia o injusticia de sus posiciones. De ahí que el propio Gorgias reconozca la posibilidad de utilizar la retórica para fines injustos, como una técnica "libre de valores". Lo que mueve al político retórico de la democracia de la *polis* es, en realidad, la misma ambición del tirano, es decir, la ambición de poder, aunque los medios que utiliza son diferentes (la palabra en lugar de la sola fuerza).

Por ello es que Sócrates impugnará que la retórica sea con propiedad un arte (*techné*), es decir, algo semejante a la medicina, a la música o al oficio de navegante o constructor. Pero antes de pasar a este punto -que se desarrollará en la discusión con Polo- importa hacer notar que ya al hablar con Gorgias, Sócrates establece lo que serán los presupuestos centrales de todo el

diálogo, a saber que todo *arte* implica un conocimiento verdadero distinto y hasta opuesto a las opiniones y creencias puramente empíricas, y que el conocimiento verdadero de la justicia necesariamente conlleva un ser justo y un actuar con justicia (460b). Lo que, como es evidente, supone también la tesis inversa, es decir, que la injusticia o el actuar injustamente tiene como su causa la ignorancia o desconocimiento de la justicia.

3. La política ¿arte o rutina?

La segunda parte del diálogo consiste en el debate entre Polo, discípulo de Gorgias pero sobre todo aspirante a político, y Sócrates. En ella pueden distinguirse dos momentos: el primero en el que Sócrates establece la diferencia y oposición entre artes propiamente dichas y rutinas o técnicas puramente empíricas. El segundo en el que, en cambio, se dedica a demostrarle a Polo dos tesis abiertamente provocadoras y literalmente paradójicas, a saber que es preferible sufrir que cometer una injusticia, y que es preferible sufrir que evitar un castigo justamente merecido. Veamos cuál puede ser el sentido de ambos puntos.

La dicotomía entre arte y rutina aparece ligada tanto al fundamento como al objetivo de las prácticas humanas. Mientras que las artes se han de fundar en un saber verdadero de su objeto -mismo que supone esclarecer el paradigma o excelencia del mismo-, las rutinas se sustentan solamente en la experiencia y en las apariencias. Por consecuencia, mientras las artes se distinguen por su capacidad para lograr un bien -orden racional- para aquello que tratan, las rutinas sólo atienden, como un simulacro de las artes, a producir un bien aparente, o lo que es lo mismo, un halago o adulación de los sentidos, sin cuidarse de aquel orden racional presunto. Así, la gimnasia y la medicina, fundadas en un conocimiento adecuado del cuerpo humano y de sus virtudes (orden, fuerza y salud corporales), se oponen a la cosmética (que sólo busca embellecer la apariencia del cuerpo) y a la culinaria (que sólo busca halagar los sentidos del gusto).⁶ De la misma

⁶ Sobre los paradigmas de la medicina y las matemáticas en Platón cf. el libro cuarto, capítulo I de Jaeger (1967), así como el capítulo VII de Gosling (1993).

forma, argumentará Sócrates, las artes referidas al alma humana -subsumidas en la política científicamente fundada- pueden dividirse en el arte legislativo (correlativo a la gimnasia directiva del cuerpo) y al arte judicial (correlativo a la medicina correctiva). En tanto, la sofística y la retórica serán las rutinas correspondientes, es decir, técnicas que ofrecen un simulacro del bien del alma, contentándose con halagar o adular los sentidos, mediante un saber aparente y una persuasión basada en las opiniones comunes.

Aunque sólo de manera implícita surge entonces una dicotomía fundamental: la que opone la política verdadera o filosófica -basada en el conocimiento adecuado del bien o de la justicia como orden racional y salud del alma humana y por ende del alma colectiva de la *polis*- a la política falsa o sofística -basada en un simulacro del bien que sólo busca halagar las bajas pasiones de la plebe y que inevitablemente conduce al desorden y a la injusticia tanto de los individuos como de la *polis*. Frente a tales distinciones Polo responde haciendo notar que, en todo caso, los oradores, los practicantes de la retórica, gozan de gran poder en las *polis*, lo que, para su sorpresa e irritación será negado por Sócrates, quien tranquilamente afirmará que "los oradores (o políticos realmente existentes) son los ciudadanos menos poderosos".(466b) "Sostengo, abundará Sócrates, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades(...); en efecto, por así decirlo, no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor".(466de)

La disputa se desplaza así hacia la noción de poder o más exactamente hacia la noción de "poder hacer lo que se quiere". Para asombro de Polo, Sócrates se dedicará a mostrarle que dado que los hombres siempre quieren el bien pero no siempre tienen un saber adecuado del mismo, nadie que sea un ignorante hace realmente lo que quiere, sino lo que le ordenan sus pasiones, convirtiéndose en un esclavo de las mismas. Los tiranos y los oradores pueden entonces hacer sus caprichos, desterrar, matar y apropiarse de los bienes de los demás, pero por desconocer su propia ignorancia acerca del verdadero bien, son siempre impotentes al mismo tiempo que injustos y malvados. Concluyendo: "Entonces tenía yo razón al decir que es posible que un hombre haga en la

ciudad lo que le parezca bien, sin que esto signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere".(468e)

Polo, aprendiz de retórica y aspirante a político, ni siquiera intentará desanudar las sutilezas de la red argumental de Sócrates, sino que simplemente le opondrá lo que puede verse como expresión de los valores políticos dominantes en la Atenas democrática: los del político eficaz y exitoso que, justo o injusto, logra triunfar sobre sus adversarios, evita los castigos y disfruta sin problemas del poder político y sus derivados. Aparece así Arquelao, rey de Macedonia, quien no sólo usurpó el trono asesinando al heredero legítimo al trono, sino supo gozar felizmente de su reinado. Por curioso que parezca, también Polo, campeón de la oratoria democrática, muestra su admiración por la política de fuerza y astucia que prescinde de cualquier vínculo con la justicia y con la ley. También él, al igual que Gorgias antes y que Calicles después, revela la extraña ambivalencia en que parecen haberse desarrollado los valores políticos "democráticos", según la cual quizá era necesario *aparentar* apego a la ley y a la justicia, pero en la que lo realmente importante era el triunfo político y el acceso al poder, donde los ejemplos paradigmáticos eran precisamente no los grandes caudillos atenienses -Pericles, Temístocles o Nicias-, sino los tiranos, reyes y usurpadores. A ejemplo de Arquelao, desde el punto de vista de Polo, es decir, desde los valores políticos imperantes, la virtud del hombre político consiste en la capacidad de afirmar la propia voluntad, evitando que otros le hagan daño -sufrir injusticias- e incluso eludiendo los castigos merecidos por sus acciones injustas.

De ahí que Sócrates plantee las dos tesis paradójicas arriba mencionadas. Para el verdadero político, para el hombre justo que se identifica con el filósofo, es preferible sufrir que cometer una injusticia porque, contra la opinión corriente, el mal mayor es el desorden del alma que acompaña la comisión de la injusticia, y no el sufrimiento corporal o anímico provocado por otros, que siendo un mal no puede afectar a un alma justa y bien ordenada. Obligando a Polo a aceptar que es más *feo* cometer una injusticia -introduciendo una estimación estética que nos

sorprende a nosotros, pero que es consistente con los ideales griegos de armonía y unidad de las virtudes-, Sócrates le fuerza finalmente a reconocer que siendo lo más feo lo más malo -es decir, lo más desordenado e innoble-, entonces, cometer una injusticia es peor que sufrirla. Ahora bien, la introducción de la fealdad como equivalente valorativo de la injusticia o la maldad no sólo puede verse como un truco argumentativo del Sócrates platónico. De hecho pone en evidencia una oposición implícita entre la opinión *pública* y la opinión *privada* de muchos oradores-políticos atenienses (y no sólo atenienses). Mientras que, de manera silenciosa, todos ven como el mal mayor el sufrimiento de una injusticia y no su comisión, *públicamente* (esto es, a los ojos del público espectador) *parece más feo* cometer que padecer una injusticia. Por ello, como veremos, Calicles retomará la cuestión oponiendo lo que es justo según la naturaleza -lo que todos quieren en su interior- a lo que es justo por la ley o por convención -lo que deben aparentar querer abiertamente ante los demás.

La segunda tesis platónica, según la cual es preferible sufrir un castigo justo que eludirlo, será argumentada mediante la analogía de la aplicación de la justicia con la medicina. Así como este último arte utiliza medicamentos amargos y curaciones dolorosas para corregir los desórdenes del cuerpo, así el poder judicial debe verse como una curación, acaso dolorosa y dura pero necesaria para poner fin a los desórdenes del alma. Sólo quien desconoce que el verdadero bien y la verdadera justicia se relacionan con un alma saludable y ordenada, confundiendo el bien con lo placentero y agradable, sólo los que ignoran el orden racional de las cosas, del cosmos y del microcosmos humanos, pueden creer erróneamente que es bueno escapar a la justicia y a sus penas, prefiriendo un alma enferma y servil a las pasiones del cuerpo, en lugar de un alma bien ordenada y propiamente feliz.

Apabullado y confundido por las razones de Sócrates, más que convencido por ellas, Polo acepta a regañadientes las conclusiones anteriores ante el temor de caer en nuevas

contradicciones. Casi fuera de sí, el tercer personaje del diálogo, Calicles, pregunta sardónicamente si Sócrates habla en serio o en broma. Agregando:

"Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?"(481bc)

Se abre así, dramáticamente, la tercera y más intensa parte del *Gorgias*, en la que finalmente se confrontan ya no el sofista, maestro de retórica, Gorgias, o su discípulo, aprendiz de orador-político, Polo, sino un político experimentado de la Atenas democrática, que exasperado por la discusión anterior llevará el conflicto entre su forma de vida y su ideal con la forma de vida y el ideal filosófico a un nivel de antagonismo trágico, sin compromiso posible. Antagonismo que Platón presenta como preludio y explicación de la real tragedia sufrida por el mejor de los hombres, por aquel que encarnaba el ideal ético filosófico, es decir, por Sócrates.

4. El poder de la razón frente a las razones del poder

Calicles, representante típico del político práctico de la democracia ateniense, comienza su intervención reconviniendo enérgicamente a Sócrates por dedicarse a una actividad como la filosofía en lugar de capacitarse para participar en los debates públicos. La filosofía, según su punto de vista, puede tener alguna utilidad para los jóvenes a fin de cultivar su inteligencia; pero dedicarse a ella de por vida sólo puede conducir a convertirse en un hombre incompetente y débil, incapaz de defender sus posiciones públicamente, e incluso de defenderse contra posibles acusaciones por parte de sus enemigos. En este sentido, el filósofo, enredado en sutilezas y matices de una argumentación interminable y poco práctica, es un ser despreciable, vulnerable, "incapaz de defenderse a si mismo ni de salvarse de los más graves peligros ni de salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, despreciado en la ciudad".(486bc)

Como es evidente, el discurso de Calicles incluye una advertencia amenazante para el filósofo, al que no interpela en nombre de la verdad o la consistencia de sus razonamientos, sino en nombre del poder o de la eficacia para actuar públicamente. De hecho esta sombría amenaza es una previsión del futuro trágico de Sócrates, en la que Platón nos propone una interpretación del mismo: el destino de Sócrates -su condena a muerte- habría de ser la consecuencia extrema del enfrentamiento de dos ideales de vida y de dos maneras de entender la justicia y la política. Mucho más que un hecho anecdótico, la muerte de Sócrates nos habla de la injusticia y el desorden que imperaban en la orgullosa *polis* ateniense, en la que la política había sido subsumida en prácticas no sólo carentes de fundamento racional, sino dedicadas a simplemente halagar las más bajas pasiones de la multitud, de un *demos* que sólo pedía satisfacer sus deseos sensoriales inmediatos, y que los supuestos oradores-políticos al mismo tiempo despreciaban y adulaban. Sócrates tenía que morir, entonces, porque revelaba el secreto de la política dominante, es decir, de acuerdo a las palabras de Calicles "que nuestra vida, la de los humanos, está trastocada y que (...) hacemos todo lo contrario de lo que debemos" (418b).

Ahora bien, más allá de este punto el interés de los planteamientos de Calicles reside en que expresan las ambigüedades que según Platón implica la posición de un orador-político de la democracia ateniense. Por un lado, se presenta como amigo del *demos*, como alguien que para hacer avanzar sus posiciones y ambiciones ha de convencer y hasta adular a la multitud. Por otro, sin embargo, opone la ley de la naturaleza y lo que es bueno por naturaleza, a la ley por convención social y a lo bueno para el *demos*. En este sentido opone una idea de aristocracia -poder de los mejores por naturaleza- a los valores de la democracia -poder del *demos* o sea de los iguales por convención (*isonomía*). Los mejores por naturaleza son los más fuertes, los más hábiles para gobernar, los más astutos y prudentes -al estilo de Ulises-; contra ellos y para controlarlos, la ley convencional impuesta por la multitud intenta establecer otros valores, los de la igualdad y la moderación, los de la autolimitación y el respeto de la vida y los bienes de los demás. Claramente,

Calicles muestra su admiración por los valores aristocráticos y su desprecio por los valores democráticos: sólo la prudencia, entendida como adaptación a realidades circunstanciales, lo lleva a presentarse como democrático, acatando una legalidad que evidentemente le parece propia del temor de los débiles y mediocres hacia los fuertes y superiores.

Este ideal político aristocrático se asocia con un ideal hedonista que identifica la felicidad con la posibilidad de satisfacer en permanencia todo tipo de deseos, sin parar mientes en los costos para la *polis* o para sus semejantes. Continencia o moderación, disciplina y autocontención son solamente maneras en que la moral de los esclavos (Nietzsche) intenta refrenar la fuerza de los fuertes, haciéndoles creer que el ascetismo es la vía correcta, por su miedo permanente a que se exprese la única y verdadera ley de la naturaleza, esto es, la ley del más fuerte:

"Con arreglo a la ley (convencional) se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto lo llaman cometer una injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. (Otra es la) ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es bello y justo. Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría y quebraría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza".(483ce, 484a).

Las leyes y la moral convencional democráticas son entonces, para Calicles, un simple subterfugio de los débiles -que son la mayoría- contra los fuertes -que son siempre los menos-, de los mediocres contra los mejores. De ahí que los tiranos y los déspotas aparezcan ante los ojos de este político "democrático", Calicles, como los verdaderos modelos de una buena política, de una política no fundada en artificios o convenciones sino en la naturaleza, es decir, en el verdadero orden del universo que se sostiene no en la armonía ni en la verdad del logos, sino en la lucha sin

cuartel, en la guerra donde se imponen siempre -o debieran imponerse siempre- los mejores⁷. Darwiniano precoz, Calicles desprecia por ello no sólo a la filosofía y al *demos* sino también a los sofistas e incluso a la retórica, expresando su nostalgia por la aristocracia y la tiranía. Seguramente jamás declararía estos ideales ante la asamblea, a la que por el contrario se ve forzado a adular, pero son ellos los que, tras la aparente sumisión a la mayoría, rigen su concepción de la política y de la retórica.

Frente a esta argumentación el Sócrates platónico intentará demostrar no sólo que ella se sustenta en una concepción errónea del bien y de la felicidad, sino que conduce inevitablemente a "contradicciones ridículas", y que si Calicles fuera consecuente consigo mismo tendría que abandonar estos ideales y adoptar los de la verdadera política que se funda -y sólo puede fundarse- en la filosofía. Para empezar Sócrates cuestionará la distinción entre lo justo por la ley y lo justo por naturaleza formulada por Calicles. En realidad, señalará, el dominio de la multitud, del *demos*, es el dominio de los más fuertes o de la fuerza mayor por su número. De manera que si existe una justicia natural diferente a la convencional o positiva, ella ha de remitir a otra concepción de la naturaleza y de su orden racional.

En segundo lugar, Sócrates discutirá los criterios para definir a los mejores o a los virtuosos. Dado que su sola fuerza física difícilmente puede explicar su afán de dominio sobre un *demos* que de cualquier forma siempre los superará en este aspecto, tales criterios han de referirse a aptitudes del alma, de la inteligencia. Los mejores lo serán, entonces, porque saben gobernar, porque tiene capacidad para hacer juicios acertados en torno al arte de gobernar. Pero si gobernar es un *arte* y no una mera rutina basada en la experiencia, ha de referirse a un objeto y a un objetivo precisos y calculables. Su objeto, ya distinguido en la discusión con Polo, sólo puede ser el alma de los gobernados y su objetivo, las virtudes de esa alma, esto es, el logro de las virtudes éticas. Por

⁷ De hecho buena parte de la evolución política de las *polis* griegas estuvo dominada por el conflicto entre los poderosos (*aristoi*), el pueblo (*demos*) y los tiranos y demagogos capaces de explotar ese mismo conflicto para imponerse políticamente. Cf Finley (1990).

ello sólo el conocimiento verdadero de la justicia y del bien -esto es, del orden racional del alma humana- puede posibilitar un gobierno que forme a los hombres en la virtud, que los convierta en virtuosos.

Vistas así las cosas, los grandes héroes de la democracia ateniense -Pericles, Temístocles, Nicias- difícilmente pueden considerarse como buenos políticos, dado que todos ellos fracasaron en alcanzar dicho objetivo y más bien fueron responsables de que los ciudadanos atenienses se volvieran más corruptos y rebeldes. De la misma manera en que los sofistas -supuestos maestros de virtud- muestran su incompetencia al lamentarse de que sus discípulos actúan injustamente y se muestran desagradecidos, también los políticos mencionados se revelan como malos políticos cuando el pueblo se rebela contra ellos, los critica y los condena al ostracismo. Ni Calicles ni sus modelos han logrado entonces educar y volver virtuosos a los seres humanos, siendo en el mejor de los casos buenos aduladores, buenos servidores de las bajas pasiones del *demos*, convirtiéndolos, como los cocineros (!), en esclavos de todo tipo de vicios y corrupciones.

"Creo, concluye Sócrates ante el silencio irritado de Calicles, que soy uno de los pocos atenienses que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal."(521d)

Es claro, por lo anterior, que Sócrates (o sea Platón) comparte con Calicles un cierto desprecio por los ideales democráticos y un correlativo aprecio por los ideales aristocráticos (e incluso, aunque parezca extraño, tiránicos en el sentido de *legibus solutus*). Ambos consideran, en efecto, que deben gobernar, e incluso gobernar sin trabas (esto es, arbitrariamente) *los mejores*.⁸ Pero mientras que Calicles entiende lo anterior en términos de fuerza, astucia, capacidad de manipulación y dominio, Sócrates interpreta la virtud de los mejores en un código diferente, filosófico: los mejores

⁸ Cf. los capítulos III ("Admiración por la virilidad") y VI ("Libertad y virtud") del *Platón* de Gosling (1993)

son los sabios, los que conocen verdaderamente la Justicia Natural, el Orden Racional del alma humana y, por ende, de la *polis*.

Ciertamente Sócrates reconoce su impotencia fáctica, asumiendo incluso la gran probabilidad de verse llevado y condenado por los tribunales. Reconoce, así, su vulnerabilidad tanto frente al *demos* como frente a los políticos-oradores, pero únicamente para afirmar que sólo los cobardes y los ignorantes temen a la muerte, y que la filosofía lo coloca muy por encima de tales amenazas y de tales riesgos. Después de todo, si la filosofía es una larga preparación para bien morir, si la muerte es la separación-liberación del alma con respecto del cuerpo, y si la verdadera vida está más allá del mundo sensible y corruptible, ¿qué importancia puede tener la posibilidad de sufrir injusticias y de hasta perder la vida, si hemos sido capaces de conservar la salud del alma y de fortalecerla en sus verdaderas y excelsas virtudes? Sócrates-Platón podrán fracasar reiteradamente en su esfuerzo por racionalizar el poder y la política, convirtiéndolas en instrumentos para educar en la virtud a los miembros de la *polis*; Calicles y sus similares podrán derrotarlos una y otra vez mediante la fuerza, la astucia y el fraude, para así tomar venganza de su humillación y su irritado silencio ante los argumentos invencibles de los primeros. De cualquier manera, el filósofo escapará de las aparentemente apabullantes "razones" del poder, oponiéndoles el "poder" de una Razón indiscutible. El mito del Hades y del tribunal en que las almas serán juzgadas en su desnudez, cerrará así simbólicamente el diálogo, expresando quizá mejor que ninguna otra cosa el extraño realismo político del filósofo que, sabiéndose vencedor en el diálogo racional, asume finalmente la precariedad de tal triunfo en este mundo de apariencias, pasiones e injusticias.

5. Ambiciones y paradojas de la filosofía política de Platón

En la propuesta de Platón de subordinar la política a la filosofía y de convertir a los reyes en filósofos o a los filósofos en reyes, es posible distinguir dos tipos de dificultades: el primero

tendría que ver con la forma de lograr prácticamente dicha subordinación, es decir, de llevar al poder a la filosofía. El segundo, en cambio, concerniría a la manera de convencer a los educados filosóficamente -es decir, a los que han logrado abandonar la caverna y contemplar las Formas, alcanzando algo así como una felicidad extática e insuperable- a dedicarse a la ingrata tarea de gobernar a su *polis*, regresando por ende al mundo de las sombras.

El primer tipo de dificultades nos conduce a su vez a lo que parecería ser un presupuesto central de toda la filosofía platónica -y no sólo platónica- que, sin embargo, el propio Platón constantemente cuestiona o por lo menos asume como problemático. El presupuesto de la potencia *ética* del conocimiento, y que ya en el *Gorgias* aparecía enunciado bajo la siguiente forma: un hombre que tiene el conocimiento verdadero de la Justicia es necesariamente un hombre Justo o un hombre que actúa justamente. Aunque el maestro de retórica, Gorgias, acepta este enunciado sin chistar, lo cierto es que se trata de una afirmación que tiene presupuestos considerables y más bien problemáticos. Puede aceptarse, *prima facie*, que el que tiene un conocimiento verdadero de la medicina será un buen médico, o que el que tiene un saber demostrable de las matemáticas será un buen matemático. Aunque siempre podría sugerirse, entre otras cosas, que las diferencias entre el saber qué y el saber cómo, podrían complicar la evidencia de tales proposiciones. Empero el paso a plantear que el que tiene una comprensión racional de los Justo será un hombre Justo, sin duda supone, intuitivamente, algo diferente y difícil de asumir.

La propia discusión socrática con sus interlocutores pone de relieve que, a pesar de que estos últimos se ven forzados a aceptar la validez de los argumentos de Sócrates, o por lo menos a reconocer que nada tienen que objetar, ello no parece transformarlos *ipso facto* ni en filósofos ni en hombres justos, y ni siquiera a convencerlos plenamente. "No sé por qué, declara un aturdido Calicles, pero me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convenzo del todo"(513c). Desarmados por los razonamientos socráticos, incapaces de sostener sus puntos de vista sin caer en "ridículas contradicciones", los adversarios de Sócrates callan y se dan

per vencidos en el diálogo, pero en el fondo mantienen sus convicciones pese a todo.⁹ Puesta en evidencia su ignorancia y la naturaleza infundada de sus opiniones, se retiran en un silencio irritado, e incluso, le señalan al filósofo que todo ello de nada le valdrá cuando sea presentado ante el Tribunal acusado de algún crimen.

Si, por ende, nadie hace el mal sino por ignorancia, o nadie es injusto voluntariamente, habrá que reconocer que dicha ignorancia se apoya en algo que le da su peculiar tozudez y resistencia. Ello, según Platón, sólo puede ser el cuerpo y sus pasiones desordenadas, es decir, su obstinada búsqueda de placeres sensoriales que conduce a una especie de delirio de desenfreno.¹⁰ De ahí que en la *República* buena parte del texto se dedique a establecer una pedagogía, que no es sólo aprendizaje intelectual sino también disciplina corporal, encaminada a domeñar desde la infancia a esas pasiones y a preparar mediante una ascesis progresiva el acceso al conocimiento de las Formas, al menos a aquellos naturalmente predispuestos a la vida filosófica. Acomodar a los diferentes tipos de ser humanos según su predisposición innata -unos para las labores y trabajos productivos, otros para las tareas guerreras y los menos para las actividades excelsas de la filosofía y el gobierno- será condición para una *polis* racionalmente ordenada que a su vez será consecuencia de la potencia de la razón filosófica, esto es, de su verdad. El círculo parecería cerrarse a través de la educación, de la *paideia*, pero no sólo sigue siendo oscuro el por qué los hombres del trabajo y de la guerra han de asumir el dominio de los sabios por cuanto siguen siendo inevitablemente ignorantes en sentido filosófico, sino también de qué manera es posible *instaurar* este orden supuestamente Justo y Racional.

⁹. "Oh feliz Polo, dice Sócrates, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan testigo dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad... Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión, en efecto, no me obligar a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos... Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación." (472a-b-c)

¹⁰. Gosling (1993) destaca bien el carácter forzado de la imagen desenfrenada que Platón da de todos los deseos ligados al cuerpo.

El tenaz esfuerzo de Platón por persuadir a algunos tiranos de la necesidad de adoptar su peculiar utopía parece mostrar claramente los límites prácticos de su reflexión teórica de la política. Sólo frustraciones y amarguras cosecharía al tratar de "convertir" en filósofo a Dionisios, el tirano de Siracusa, mientras que su presunto discípulo, Dion, fracasaría igualmente en su intento de "fundar" un gobierno filosófico¹¹. Acaso por ello, en sus últimos diálogos políticos -*El político* y *Las Leyes*-, Platón modificaría parcialmente su perspectiva, reconociendo que, en ausencia de una verdadera y auténtica sofocracia, es decir, del gobierno perfecto de los filósofos, habría que contentarse con la posibilidad de que éstos fueran Grandes Legisladores fundacionales capaces de establecer las Normas más adecuadas para el buen ordenamiento y gobierno de las Ciudades, y que siguiendo el ejemplo de Esparta¹², posibilitarán que los gobernantes efectivos tuvieran al menos un modelo, un paradigma, para orientar sus decisiones y sus acciones. Por ello, en *El político*¹³, Platón establece una jerarquía de las formas de gobierno, cuyo valor ordenador es precisamente su acercamiento o alejamiento de esa forma ideal pero prácticamente imposible del gobierno de los verdaderos sabios. Así, la monarquía sometida a leyes racionales sería el tipo de gobierno más perfecto después del inalcanzable del gobierno del filósofo. En tanto, la tiranía, esto es, el gobierno arbitrario, sin leyes, de uno solo, sería la peor forma de gobierno. La aristocracia, gobierno de pocos sometido a buenas leyes sucedería en términos descendentes a la monarquía, y se opondría a la oligarquía, gobierno arbitrario de una minoría. La democracia, gobierno de muchos o de la mayoría, sería la menos perfecta forma de gobierno sujeta a leyes, pero, paradójicamente, también la menos imperfecta forma de gobierno sin leyes. De la suma perfección a la suma imperfección el orden sería entonces el siguiente:

¹¹ Don Antonio Gómez Robledo ofrece una entretenida narración en su libro *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, (1990). Cf. igualmente Jaeger (1967).

¹² No deja de ser curioso el atractivo que el sistema militarista espartano, con su rigorismo austero, ha tenido en filósofos tan opuestos como Platón y Rousseau. La imagen de un orden sin fisuras, de una disciplina de hierro, de una subordinación absoluta al interés público, parece ser la razón del mismo. En todo caso es curioso que ignoraran que ese orden excluía, entre otras cosas, el desarrollo de la filosofía.

¹³ Platón, (1992c).

1. Gobierno del Filósofo-Rey (Sin leyes).
2. Monarquía (sujeta a Leyes).
3. Aristocracia (sujeta a Leyes).
4. Democracia (sujeta a Leyes).
5. Democracia (no sujeta a Leyes).
6. Oligarquía (no sujeta a Leyes).
7. Tiranía (no sujeta a Leyes).¹⁴

En otras palabras, en ausencia de Leyes, el gobierno de uno se convierte en tiranía, la peor forma de gobierno imaginable, sometida al capricho y a las pasiones más bajas de uno solo hombre. En ausencia de Leyes, igualmente, la democracia o gobierno de la mayoría aparece como menos mala que la tiranía y que la oligarquía, en la medida en que la igualdad impide parcialmente -aunque desordenadamente- el desenfreno total de las pasiones. A la inversa, cuando existen Leyes -obviamente buenas Leyes-, la democracia aparece como la forma de gobierno menos buena, pues es difícil que el pueblo mantenga por sí solo su respeto por dichas Leyes. En cambio, la Monarquía (gobierno de uno sometido a la legalidad) resulta la mejor forma, con la sola salvedad del gobierno del filósofo-rey. Finalmente, esta última forma de gobierno, la sofocrática, es necesariamente perfecta en la medida en que la hegemonía la tiene ahí no las bajas pasiones de un hombre, sino la *frónesis* -sabiduría filosófica- del verdadero Sabio, que no sólo sabe someter y ordenar adecuadamente las partes de su alma en función de la máxima excelencia, sino también someter y ordenar en función de la Justicia Colectiva, a las diversas capas de la sociedad, tejiéndolas en un manto armonioso y racional.

Curiosamente, entonces, los extremos se tocan y el tirano comparte con el filósofo-rey la misma capacidad de gobernar sin trabas de ninguna especie. La única diferencia -aunque supuestamente esencial- consistirá en que el primero será un esclavo de sus pasiones corporales, mientras el segundo será la encarnación de la libertad humana entendida como capacidad para (auto)gobernarse de acuerdo a la mejor parte de su alma, es decir, por la Razón, y por consecuencia -aunque el paso da lugar a dificultades- para gobernar racionalmente a la *polis*. Lo que nuevamente

¹⁴ Ibid., 302/303.

nos propone la dificultad ya señalada: ¿por qué habría de aceptar el *demos* un poder ilimitado de esa naturaleza?

La respuesta a esta cuestión parecería platónicamente muy sencilla: porque el gobierno racional, el gobierno del filósofo-rey, indefectiblemente estaría encaminado a alcanzar la Justicia Universal, esto es, el orden político que, por adecuarse a las exigencias del Bien, necesariamente habrá de producir una sociedad en que reine la máxima virtud y, por lo tanto, la máxima felicidad *objetiva*. Sólo la contumaz ignorancia de los hombres, asociada al predominio insensato de sus pasiones corporales y de sus opiniones inciertas y plurales, explicará su resistencia o su oposición a un poder que, sin embargo, sólo puede tender a su bienestar y a su real y verdadera felicidad. El imperativo racionalista de ordenar armoniosa y eternamente una realidad caótica y carente de sentido culmina así sustituyendo el criterio político-democrático que jerarquizaba y clasificaba las formas de gobierno en atención a su capacidad para obtener el consenso -la aceptación voluntaria- de los gobernados, por un criterio "político"-filosófico que atiende más bien al logro de valores sofocráticos: armonía, estabilidad, eternidad, consistencia y transparencia, en suma, adecuación a las Formas eternas e inmutables que rigen (o debieran regir) tanto el Macrocosmos de la Naturaleza, como los Microcosmos de la *polis* y del individuo humano. En ambos casos, se mantiene sin duda que el buen gobierno lo es porque redunde en el bienestar de los gobernados; pero mientras desde una perspectiva democrática sólo los ciudadanos pueden ser buenos jueces de dicho bienestar y sobre la calidad del gobierno, desde la perspectiva sofocrática de Platón, sólo el filósofo posee realmente el saber del Bien y por ende de lo que conviene -lo acepten o no, lo quieran o no, les guste o no- a ese rebaño humano del que debe cuidar *ad majorem gloria Idei*.

Resumamos brevemente el diagnóstico y la terapia filosóficas propuestas por Platón. Por un lado el mundo político de su tiempo se le aparece como un mundo carente de orden y razón, dominado por la violencia, el engaño y la injusticia. Tanto los tiranos como los políticos supuestamente democráticos representan en fin de cuentas una política sustentada en la ignorancia,

en creencias infundadas y en las más bajas pasiones humanas. En realidad, entonces, la alternativa entre aristocracia y democracia -clave de la evolución política griega- es una falsa alternativa, pues, en fin de cuentas, en ambos casos termina imponiéndose la opinión (la *doxa*) y no el verdadero saber (la *episteme*), o lo que es lo mismo las prácticas dedicadas a halagar los sentidos y no el arte verdadero (la *techné*) de la política racional. Por ello, las *polis* están condenadas a sufrir constantes revoluciones (*stasis*), inestabilidad y arbitrariedades, y a cometer enormes injusticias con los hombres buenos y justos como Sócrates. En otras palabras, el mundo político realmente existente es una pésima copia del mundo político ideal, e incluso puede decirse que es un mundo donde todo está al revés, o invertido, pues en lugar de ordenarse de acuerdo al arquetipo de la Justicia, se encuentra dominado por el desorden de las pasiones humanas carentes de razón e inteligencia. Los sofistas, esos aduladores que sólo plantean un simulacro de lo que es el saber y la justicia, lo mismo que los políticos-retóricos, son así responsables de cometer todo tipo de perjuicios y sobre todo de desconocer su propia ignorancia, presentando sus acciones y opiniones bajo una falsa apariencia de racionalidad, y condenando a las *polis* a ese perpetuo y caótico movimiento sin sentido.

La solución de todos estos problemas sólo puede consistir en una verdadera racionalización del poder y de la política sustentada en el conocimiento adecuado de las Formas eternas e inmutables, y en particular en el conocimiento de las Ideas del Bien y de la Justicia. Dicho conocimiento apodíctico sólo puede estar al alcance de unos pocos, los verdaderamente mejores (*aristoi*), que mediante un difícil proceso de disciplinamiento y aprendizaje intelectual, logran ordenar adecuadamente las partes de su alma, y contemplar directamente aquellas Formas, superando así el engaño y la inestabilidad inherentes a las apariencias sensibles y las opiniones que de ellas derivan. Dado que lo que explica la naturaleza injusta de las formas de gobierno existentes es la ignorancia del pueblo y de los tiranos y supuestos aristócratas, lo que hace falta es que sean los verdaderos filósofos los que asuman el poder y realicen la tarea -el arte real- de gobernar,

ordenando a la comunidad de acuerdo a criterios verdaderamente Justos. La *polis* será así tanto más Justa y Racional cuanto más se ajuste al modelo armonioso y eterno de la Justicia y del Bien que orientan la organización del Universo, de la Naturaleza, del Cosmos. De tal manera que la filosofía o la teoría filosófica de la política no será solamente un conocimiento adecuado de la Justicia Natural, del orden perfecto que debiera presidir la organización política de nuestro mundo, y por ende de la distancia que separa el mundo real del mundo racional, sino también el factor decisivo para que tal organización pueda realizarse.

Resta sin embargo un problema que no dejará de obsesionar a Platón de un modo o de otro: el de explicar *positivamente* el mal, el desorden, la mentira que reinan en el mundo efectivo. En efecto, la radicalidad con que plantea la dicotomía entre el dominio de las Formas -que de hecho aparece como el único dominio que, al escapar al movimiento, es propiamente real- y el dominio de las apariencias, o entre el conocimiento verdadero (*episteme*) y las opiniones (*doxai*), o finalmente entre el ámbito de la política racional y la pseudopolítica empírica, inevitablemente conduce a la pregunta sobre el por qué de las apariencias, de las opiniones y de la pseudopolítica, sobre el por qué del *Mal*, de lo irracional o de lo filosóficamente negativo. En *El sofista*¹⁵, Platón luchará arduamente para demostrar -contra las tesis de Parménides- que el No-ser ha de existir de alguna manera, si se quiere dar cuenta del movimiento, de los cambios, de las realidades fenoménicas en general. Y acaso no sea demasiado aventurado afirmar que serán estas dificultades ontológicas, gnoseológicas y éticas las que posibilitarán la reinterpretación teológica cristiana del platonismo. Las ideas de la caída, del pecado original, de la *felix culpa* generada por la arrogante desobediencia humana al mandato del creador, serán sin duda, al menos en apariencia, las que le permitirán a San Agustín y a otros teólogos explicar la existencia del Mal y de lo Negativo, colmando así el vacío heredado por Platón mediante la hipótesis de un *espíritu maligno*

¹⁵. Platón, (1992d).

responsable del divorcio entre el ser (al menos el ser empírico) y el deber ser, entre la realidad y los ideales, y entre el hombre y la naturaleza¹⁶.

Acaso nunca después de Platón el proyecto filosófico de racionalización del poder y la política asumió un perfil tan radical y tan ambicioso. Con su gran sentido del equilibrio, Aristóteles introdujo ya en sus reflexiones éticas y políticas importantes correcciones y limitaciones a aquella visión deslumbrante y absoluta del poder de la razón filosófica¹⁷. Asumiendo la necesidad de reconocer positividad a la resistencia material del mundo empírico, y aceptando que la Unidad y la Armonía de los arquetipos difícilmente podía dar cuenta de la pluralidad y aparente desorden de los fenómenos, el gran continuador y crítico de Platón también reduciría enormemente los alcances y objetivos de la reflexión filosófica sobre la política, así como la pretensión de subordinar el poder de gobernar al poder de filosofar. La *politeia*, la mejor forma de gobierno en la perspectiva de Aristóteles, ya no responde por ello a un puro ideal de transparencia racional, sino, en todo caso, a la búsqueda de un equilibrio entre los intereses y pasiones del *demos* y los intereses y pasiones de los poderosos; de un equilibrio mesocrático sustentado en una clase media ilustrada, capaz de amortiguar y mediar los conflictos que conducían a las no infrecuentes "revoluciones" de las *polis* griegas. Sólo a través de esta clase media y de su ilustración, podría ejercerse el influjo racionalizador de la filosofía, y quedaría abierto el espacio para una vida contemplativa propiamente filosófica. Admitiendo entonces cierta autonomía e irreductibilidad de los imperativos políticos del gobierno de la *polis*, Aristóteles conquistaba, en apariencia al menos, un ámbito de autonomía para una vida filosófica libre y relativamente independiente de los azares políticos coyunturales.¹⁸ Extranjero, por ello mismo excluido de cualquier participación directa en los asuntos de la Atenas democrática, Aristóteles hubo de reducir sus ambiciones políticas a las de

¹⁶ Cf. a este respecto Cochrane (1992).

¹⁷ No obstante, Aristóteles mantiene el fondo de la propuesta filosófico-política de Platón al insistir en la necesidad de la *paideia*, de la educación filosófica para acceder a una verdadera política. Sobre este punto cf. las posiciones de Aristóteles (1995) y (1988). Igualmente es interesante Jaeger (1984).

¹⁸ Cf. *La Política*, libro VII, así como el libro X de la *Ética a Nicomaco*.

simple profesor del que más tarde habría de convertirse en supresor de todas las libertades de las antiguas ciudades griegas: Alejandro Magno. Injustamente acusado por la xenofobia ateniense de complicidad que el nuevo gran enemigo de esas libertades, Aristóteles consecuente con su concepción mediadora y hasta pragmática si se quiere, no asumiría el destino heroico de Sócrates, prefiriendo el exilio a que la democracia pecara por segunda vez contra la filosofía.

La tradición instaurada por Platón, lo que aquí denominamos el síndrome de Platón, habría de mantenerse a pesar y a través de ésta y otras muchas revisiones, críticas y rectificaciones. El núcleo central de dicho síndrome concierne, desde nuestro punto de vista, a la reducción de los problemas éticos y políticos a cuestiones gnoseológicas. Así, el desorden, la maldad, los conflictos y las violencias del mundo político se derivarían, en esta perspectiva, de la ignorancia y de las opiniones falsas e infundadas que los seres humanos sufren en relación a lo que es verdaderamente bueno para ellos, tanto individual como colectivamente. Por ello, lo que hace falta es un proceso de educación filosófica, una *paideta* capaz de convertir a la política en un verdadero arte racionalmente fundado, y capaz de sustituir las teorías falsas o las creencias sin fundamento que son consideradas como las causas directas de todas esas dificultades. Los hombres siempre quieren el bien, pero ignoran su esencia, contentándose con seguir lo que sus sentidos les presentan como bueno. *Por eso*, la realidad política, la realidad del gobierno de la *polis* es necesariamente caótica y conflictiva.

Muchos serán los avatares de este planteamiento central sobre las relaciones entre saber filosófico y *praxis* política. Algunos tomarían la forma desencantada de una separación total entre los ideales propiamente filosóficos y los ideales políticos; otros, la paradójica figura de una instrumentalización de los primeros por los segundos; otros, finalmente, las de la sumisión de ambos por ideales y dogmas de un cristianismo teológico que durante muchos siglos mantendría su hegemonía en la Europa medieval. La disolución de la síntesis teológico-política provocada por la irrupción del Renacimiento, de la Reforma, de los descubrimientos geográficos y científicos, así

como por la emergencia de los Estados nacionales, volvería indispensable reformular de maneras novedosas el proyecto filosófico de racionalización del poder y la política. ¿Qué tanto se conservaría y que tanto se desecharía de lo que hemos denominado el núcleo central del "síndrome de Platón"? ¿En qué sentidos habrían de replantearse los grandes temas propuestos por Platón, como los del ideal de eternidad, la vida contemplativa, así como los de la relación entre filosofía y política? En lo que sigue intentaremos examinar estos puntos analizando las propuestas filosóficas contemporáneas pero en mucho divergentes de Hobbes y de Spinoza.

CAPITULO II

ORIGENES Y DESAFIOS DE LA MODERNIDAD

1. El largo paréntesis teológico

El sorprendente y arrollador avance del cristianismo habría de trastocar y poner fin a las jerarquías axiológicas del mundo antiguo grecolatino¹. Preparado por la transformación imperial de la República y de la hegemonía romana, y por la decadencia consecuente de los valores políticos republicanos en beneficio de un cesarismo divinizado y pretoriano, que progresivamente rebajaría la idea de ciudadanía a una simple pertenencia pasiva al Imperio, este avance conduciría a modificar radicalmente la manera de entender y ejercer el gobierno, la obediencia y la vida colectiva, así como a separar de una forma tajante los valores públicos de los valores privados, haciendo emerger una nueva manera de evaluar e interpretar la vida social en su conjunto². La posterior cristianización del Imperio Romano, por su parte, supondría la progresiva subordinación de las reflexiones filosóficas y políticas a criterios dogmáticos de fe, creándose así la Teología con sus pretensiones de Saber Total y Supremo, capaz de sintetizar la luz revelada con la luz natural bajo el predominio indiscutible de la primera.

En esta perspectiva el propio cristianismo puede verse como el resultado inesperado del encuentro de las tradiciones culturales y filosóficas de la civilización grecolatina, con las

¹. Para este apartado ha sido útil la consulta del libro de Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clásica*. (1992) La relación entre el pensamiento de Cicerón y el de San Agustín y Santo Tomás es examinada en Revelli (1989) También es muy sugerente Bodei (1991b).

². En realidad, el Imperio romano fue en muchos sentidos una formación de compromiso entre los valores de la civilización helenica y republicana y los valores "bárbaros" asimilados por la extensión imperial. Cf. Cochrane (1992)

propias de una civilización oriental, hasta entonces relativamente marginal, como la hebrea. Los grandes personajes de la primera, los poetas, los sofistas, los oradores y los políticos se confrontarían con los profetas, los sacerdotes y los reyes de la segunda, combinándose en una singular matriz cultural con pretensiones de universalidad sobre el conjunto de la humanidad. De la misma manera, la ética antigua y sus virtudes aristocráticas serían reinterpretadas en términos plebeyos, propios de la tradición mesiánica judía, sustentada en las nociones de pecado, culpa, redención y obediencia incondicional a la palabra divina. Con ello, la acción pública, y la esfera política en general, habrían de someterse a la noción de un plan divino, de una historia sagrada cuyo sentido sólo podría ser la salvación de las almas más allá de este valle de lágrimas, más allá de este mundo manchado por el pecado, que a su vez sería reducido a un simple y más bien negativo tránsito pasajero para poner a prueba las nuevas virtudes, esto es, la fe, la esperanza y la caridad, y también la humildad, la resignación y el amor al prójimo.

Ahora bien, cualesquiera que sean nuestras evaluaciones sobre la moral de raigambre judeocristiana, pocas dudas puede haber de que su novedad estuvo relacionada con la noción de pecado o culpa pecaminosa. Frente a la visión aristocrática del mal como resultado del delirio, de la locura, de la *hybris* o la *pleonexia*, la tradición judeocristiana aportaría la idea del mal como resultado de la desobediencia a los mandamientos divinos, y como culpa frente un Creador celoso, dispuesto a castigar la rebeldía, la ingratitud y la arrogancia de los seres humanos. El origen del mal se asentaría entonces en la seducción satánica, en ese espíritu cuya malignidad justamente residiría en su pretensión de igualarse con el único Dios omnipotente. Pero, y esto será lo decisivo, esa misma seducción tendría su naturaleza propiamente moral por cuanto contaría con la *libre aquiescencia* de nuestros primeros padres, es decir, con el mal uso culpable de su libre albedrío. Pudiendo distinguir el bien y el mal, a sabiendas del mandato divino, los hombres habrían caído en el pecado por su propia culpa, haciéndose merecedores de todos los castigos y pruebas impuestas por su Creador. Criatura consciente y libremente desobediente, el hombre rompería el orden

natural de las cosas, del cosmos, viéndose expulsado del Paraíso, y convirtiéndose en naturaleza degradada, caída, incapaz de redimirse a sí mismo, necesitado de la ayuda de Dios para salvarse individual y colectivamente.

A través de un largo y complicado proceso histórico esta ideología moral sustentada en la idea de libre arbitrio se combinaría con la distinción y separación entre lo interno y lo externo, entre el mundo íntimo de la conciencia y el mundo de las acciones exteriores, que tendría un papel fundamental en la constitución de la subjetividad occidental. Inaccesible para los demás y sin embargo decisivo para la salvación del alma, este mundo interior, íntimo, se transformaría en el núcleo central de la conciencia moral, de lo que, en final de cuentas constituye al individuo como agente moral al que es posible imputar juicios y evaluaciones morales en tanto aparece como origen-causa-responsable de sus acciones e incluso de sus intenciones y de cierto tipo de creencias, esto es, de las indispensables para alcanzar la salvación del alma.

En el plano político, la obsesión de Platón y de Aristóteles por la mejor forma de gobierno -por la óptima república- habría de dejar paso a los criterios de legitimidad religiosa del príncipe cristiano vinculada a la posesión de determinadas virtudes religiosas; y su poder, otorgado por la voluntad de Dios, al menos en principio, tendría que ponerse al servicio del mensaje evangélico. Ya no, entonces, al servicio de la Salud Pública, sino de la salvación privada, íntima, de los fieles, en contra de herejías y paganismos de toda especie. El mal no sería más, por consecuencia, producto de la desmesura -de la *hybris*- y del desorden de las pasiones humanas, sino del pecado, de la culpa y de la desobediencia y falta de fe generadas por la soberbia humana, así como por las tentaciones de la carne. Ningún caso tendría por ende la búsqueda de un orden plenamente justo y racional de la comunidad política, pues en este mundo la lucha entre la Ciudad de Dios -representada por la Iglesia- y la Ciudad del Diablo -representada por las ambiciones terrenales y pecaminosas de la caída naturaleza humana- nunca podrá resolverse sino hasta la Segunda Venida del Mesías, cuyo reino sólo entonces será de este mundo. El propio fracaso de

Platón y de Aristóteles para reconciliar sus ideales políticos con las tristes realidades terrenales, será aducido por San Agustín para mostrar la inoperancia de la vieja filosofía, así como la necesidad de encontrar la salvación no en la política y tampoco en la sola filosofía sino exclusivamente en la fe, gracia concedida por Dios.

Muchos serían los conflictos y tensiones derivados de la institucionalización del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano y de sus secuelas monárquicas y feudales. La interpretación "ortodoxa" de unos textos tenidos como sagrados pero en realidad cargados de contradicciones y leyendas, habría de convertirse en uno de los problemas centrales de múltiples polémicas, que no pocas veces terminaron en hogueras y cacerías de brujas y de herejes. La propia dimensión plebeya del mensaje evangélico, su populismo igualitarista, necesariamente chocaría una y otra vez con las jerarquías sociales y políticas de un mundo cuya fragmentación favorecía el establecimiento de estamentos cerrados e incomunicados. La lucha entre el poder de la espada y el poder de la cruz, entre los guerreros y los sacerdotes, habría de convertirse por siglos en verdadero eje, más o menos violento, de una sociedad feudalizada, ruralizada, que sería el resultado de un fantástico retroceso cultural y técnico en prácticamente todos los órdenes. La pobreza y la miseria extrema provocadas por ese retroceso alimentarían frecuentes aventuras milenaristas que intentarían traducir en términos teológico-políticos pobristas los ambiguos mensajes mesiánicos, buscando establecer por la fuerza y la predicación un camino terrenal de redención.

La Iglesia Católica se convertiría así en una muy compleja institución universal con la capacidad exclusiva de cohesionar y dar sentido, a pesar de sus fragmentaciones y contradicciones, a un mundo social desgarrado y diezmado sistemáticamente por la violencia, la pobreza y las enfermedades. La vieja oposición grecolatina civilización vs barbarie sería suplantada por la de cristianismo vs paganos y herejes, justificando la defensa de los restos del viejo Imperio Romano, e incluso su expansión, en nombre de una interminable tarea de conversión apostólica que hacía suyos los medios de la coerción y la tortura. Y la concepción democrática y/o republicana del

poder prácticamente se extinguiría en beneficio de la noción feudal, monárquica, de un poder vertical y descendente, delegado desde las alturas por el Monarca de todos los monarcas, por el Dios todopoderoso creador de cielo y tierra. En lugar de la lucha entre el *demos* y los aristócratas y tiranos, entre los pobres y los ricos, entre los débiles y los poderosos, aparecería la tripartición feudal entre guerreros, sacerdotes y campesinos siervos, en una jerarquía estamental sacralizada por vía religiosa.

Ciertamente, en esta gigantesca trasmutación religiosa, la Iglesia habría de conservar, aunque sometiéndolas teológicamente, las tradiciones filosóficas antiguas. Las disputas teóricas sobre el poder y sus fundamentos no desaparecerían, ni mucho menos, pero adquirirían un sentido nuevo y peligroso, al tener que sujetarse a interpretaciones canónicas, ortodoxas, del verdadero sentido de los libros y las obras. Las discusiones sobre el poder pasarían a ser asuntos teológicos, más que filosóficos, y la lucha por adecuar las leyendas bíblicas a los imperativos racionales con frecuencia culminaría en juicios por herejía y blasfemia. Metafísica, gnoseología y por supuesto ética, tendrían que subsumirse en un rígido marco teológico que finalmente conduciría a la gran síntesis tomista y a la escolástica que de ella derivaría. El arte del comentario de textos sacralizados y la técnica del silogismo prácticamente suprimirían a la retórica y a la investigación innovadora. La inmortalidad religiosa, teológicamente codificada, subordinaría no sin tensiones y dificultades, por largos siglos, a los ideales de la inmortalidad heroica de la política y de la eternidad contemplativa filosófica.

El Renacimiento, esa extraordinaria explosión de creatividad cultural que conmovería hasta sus cimientos la axiología medieval, y la Reforma, esa reacción prodigiosa del celo religioso frente a la patente corrupción y secularización de la Iglesia Católica, pondrían en cuestión irreversiblemente esa síntesis teológico-política, volviendo indispensables nuevas y revolucionarias maneras de abordar, de observar y de justificar la vida social y política, que encuentran en Tomas Moro y Nicolás Maquiavelo a dos de sus principales protagonistas. Los descubrimientos

geográficos ya habían sacudido fuertemente la cosmovisión medieval religiosa, poniendo en evidencia la existencia de tierras y civilizaciones desconocidas, radicalmente ajenas al mensaje evangélico. Un nuevo humanismo levantaba cabeza reivindicando y hasta idealizando los viejos modelos clásicos de la antigüedad grecolatina. La política y el poder reaparecían así bajo una luz nueva que hacía indispensable una nueva manera teórica de afrontar su existencia. En medio de interminables conflictos territoriales, religiosos, culturales y morales, se abría paso una nueva realidad política, la de los Estados nacionales, la de poderes capaces de concentrar la fuerza para ejercer una autoridad secular sobre grandes territorios. El largo paréntesis teológico que había subsumido la política bajo la religión entraba en una crisis irreversible, y con ella surgían nuevas o renovadas maneras de ver la política y de entender sus problemas.

2. Moro y Maquiavelo

De manera casi simultánea, en la Inglaterra de Enrique VIII y en la Florencia de los Medicis, dos pensadores de biografías casi antitéticas, replantearían los viejos temas de la teoría filosófica de la política, del gran proyecto de racionalización del poder, inaugurando dos tradiciones centrales del pensamiento político moderno. El futuro canciller del Reino Británico, Tomás Moro escribiría una obra cuyo título mismo se convertiría en una de las mayores obsesiones de la modernidad, la *Utopía*,³ descripción de la sociedad perfecta que no existe en parte alguna, del modelo político que ya no habitará el trasmundo platónico sino los sueños y las pesadillas de una gran transformación de las sociedades existentes. El diplomático florentino, a su vez, exasperado por la triste situación de su patria asolada por constantes invasiones y desgarramientos, se propondría elaborar un peculiar espejo del príncipe, en el que Lorenzo de Medicis pudiera aprender el arte verdadero del poder, para así estar en condiciones de fundar una Italia libre e independiente.

³ Sobre la literatura utópica véase Davies, () y Lasky ()

Hay mucho de irónico en las biografías de Moro y Maquiavelo. El primero, abogado y humanista de gran éxito social antes de convertirse, casi a pesar suyo, en consejero y canciller de Enrique VIII. Célebre por su oposición a que dicho monarca rompiera con el Vaticano y con un catolicismo que, pese a todo, identificaba con la civilización occidental, el gran amigo de Erasmo terminaría en el cadalso sacrificado por la intolerancia y el capricho de un rey incapaz de soportar esa oposición. En su célebre *Utopía*, Moro parecería haber previsto su propio destino al afirmar, en boca de Rafael Hitloideo, "no hay lugar para la filosofía ante los príncipes"⁴. Muy distinto en cambio será el destino del diplomático Florentino. Apasionado por los asuntos públicos, obsesionado con la idea de participar directamente en los acontecimientos, su obra más conocida, *El príncipe*, es no sólo una convocatoria para salvar a Italia, sino un intento desesperado por conquistar una posición de consejero político junto al príncipe. Después de todo, Maquiavelo no quiere hacer filosofía, no quiere plantearse, al menos en ese texto, la cuestión sobre la óptima república, sobre la mejor forma de gobierno y sobre sus fundamentos racionales. Explícitamente rechaza este camino en uno de los pasajes más conocidos de su obra revolucionaria:

"Intentando escribir cosas útiles para quienes las entienden, me ha parecido preferible ir en derechura de la verdad efectiva del asunto que cuidarme de lo que puede imaginarse sobre él. Muchos concibieron repúblicas y principados jamás vistos y que nunca existieron. Hay tanto trecho de como se vive a como debiera vivirse, que quien renuncia a lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien lo que le arruinara que lo que le preservara. El hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, cuando le rodean tantos malos, correrá a su perdición. Por ello es necesario que el príncipe, si desea mantenerse en su Estado, aprenda a poder no ser bueno y a servirse o no de esa facultad a tenor de las circunstancias."

Maquiavelo se muestra pues de acuerdo con la máxima de Moro: no hay lugar para la filosofía en la verdad efectiva de los asuntos del poder. Pero saca la consecuencia inversa: es indispensable entonces hacer un discurso o una reflexión no filosófica de dichos asuntos, a fin de proponer cosas útiles -y no imaginaciones (utopías)- al respecto. Tomando la posición muchos siglos antes enunciada por Calicles y Trasímaco, es decir, que los seres humanos no actúan de acuerdo a presuntas normas racionales sino siguiendo sus pasiones y apetitos, el florentino

⁴ Moro (1987), p.67.

⁵ Maquiavelo ((1994), p.119.

renuncia en consecuencia a la filosofía por mor de la efectividad de sus planteamientos. Paradójicamente este realismo despiadado topará con la mayor indiferencia del príncipe convocado, y Maquiavelo habrá de contentarse con continuar su vocación política dialogando con los historiadores y los grandes hombres de la República Romana al margen de cualquier participación en los conflictos de su época, tan lejana de las virtudes y la grandeza de sus nostálgicos ideales republicanos.

De un lado tenemos entonces al gran humanista filósofo, Moro, escéptico y hasta reacio a participar en los asuntos públicos, que reivindicando la tradición de Platón contrasta el mundo real de su tiempo con la comunidad perfecta, la Utopía, para poner en evidencia las degradaciones sociales y políticas del primero. Con ello, acaso involuntariamente, establece una tradición decisiva del pensamiento crítico moderno que, con gran diversidad de matices, insistirá en proponer modelos de sociedad ideal como forma de evidenciar la irracionalidad de la realidad efectiva del poder. Con todo, este mismo humanista, que descrece al menos parcialmente de la posibilidad de que la filosofía tenga alguna eficacia junto a los príncipes, terminará sus días como ministro del Rey, tal vez asumiendo lo que él mismo propone en su diálogo con el utópico, Rafael Hitloideo:

"Eso sin duda es verdad respecta a esa filosofía escolástica que piensa que cualquier principio suyo puede aplicarse a todo; pero hay otra filosofía más política que conoce su escenario y se acomoda a él, desempeñando con arte y decoro su papel en la obra que se representa. (...) Si no es posible desarraigar las malas opiniones, ni poner remedio a defectos inveterados, no por eso se debe abandonar el Estado ni dejar la nave en medio de la tempestad, por no poder dominar los vientos. Y no es imponiéndoles un lenguaje desacostumbrado e insólito, a sabiendas de que no ha de tener ningún peso ante personas convencidas de lo contrario, sino por medio de un rodeo, como se ha de intentar persuadir y procurar, en la medida de lo posible, arreglar las cosas satisfactoriamente y conseguir, al menos, que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo posible, pues no es hacedero que todo sea bueno, a menos que la humanidad lo sea, cosa que no espero hasta dentro de algunos años."

Este "malmenorismo" político, aparentemente tan realista y maquiavélico, conducirá sin embargo a la muerte al canciller inglés, incapaz de encontrar la manera de afrontar con éxito las veleidades caprichosas de su soberano. En el dilema de renunciar a sus principios o enfrentarse con su jefe, Moro seguirá finalmente el camino de Sócrates al optar por una silenciosa pero

⁶ Moro (1987), pp 78,79

incondicional defensa de los primeros. La tempestad y los vientos de su época harán así inútiles sus esfuerzos por llevar a buen puerto -o lo que a él le parece un buen puerto- la nave del Estado.

Por su parte, habiendo renunciado a imaginar repúblicas ideales, Maquiavelo también verá fracasar todos sus intentos de convencer a Lorenzo el Magnífico y de volver a participar directamente en los asuntos públicos. *El príncipe*, no obstante, se convertirá en una obra fundamental para el pensamiento y para la filosofía política modernas en la medida en que planteará un modo hasta entonces no teorizado de entender los problemas del poder y de la política. Un modo que no sólo asume la especificidad de dichos problemas en relación a las cuestiones morales y religiosas, sino la especificidad de los criterios de interpretación y evaluación de lo político moderno, de lo político que, para bien y para mal, ha dejado atrás buena parte de las tradiciones heroicas y aristocráticas del mundo antiguo. De lo político, en fin, cuyo tribunal sólo puede ser la historia, esto es, su capacidad para afirmarse como poder eficaz, como poder *soberano*, venciendo los desafíos y problemas que interminablemente genera una condición humana rebelde y contumaz, y unos conflictos insuperables entre los poderosos y los débiles, entre las minorías y las mayorías.

Es cierto que Maquiavelo reserva la expresión *vivere politico* sólo para hablar de las Repúblicas, esto es, las comunidades y pueblos libres, que se constituyen bajo el ejemplo paradigmático de la antigua Roma republicana. Como si fuera consciente de que los principados en tanto formas de gobernar a ciudades corrompidas por la religión y la riqueza, difícilmente pueden denominarse gobiernos propiamente políticos, en la medida en que se sustentan exclusivamente en la fuerza y en la astucia, y no en las virtudes cívicas, estrictamente políticas, de sus modelos ideales e idealizados. De ahí que diversos autores⁷ insistan en que la verdadera teoría *politica* de Maquiavelo se encuentra solamente en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y que

⁷ Por ejemplo, Viroli (1994).

en *El príncipe* lo que se plantea es más bien una teoría de la tiranía o del gobierno absolutista, que para Maquiavelo caerían fuera del *vivere politico* propiamente dicho.

La cuestión es interesante sin duda en lo que concierne al pensamiento de Maquiavelo, pero corre el riesgo de derivar en una disputa puramente terminológica si de ellas se quieren sacar conclusiones sobre las concepciones de la política en la modernidad. En la realidad, independientemente de las intenciones de Maquiavelo, las reglas expuestas en *El príncipe*, lo mismo que su radical separación en relación a las normas morales y religiosas, constituirán en adelante uno de los aspectos decisivos de las concepciones teóricas y prácticas de la política y el Estado modernos, tanto democráticos como autocráticos. Lo que ya Platón había señalado, la persistencia en los políticos-oradores de la democracia antigua de criterios y valores aristocráticos y/o tiránicos, también valdrá para el desarrollo moderno de las actividades e instituciones políticas, y el *maquiavelismo* -con todas sus ambigüedades y tensiones- será un ingrediente insuperable de las luchas, conflictos y estrategias políticas de la modernidad.⁸

Ahora bien, la tensión que rige tanto la argumentación de Moro como la de Maquiavelo es la que opone un planteamiento puramente ideal-normativo al reconocimiento desencantado de los imperativos de una realidad rebelde dominada por las pasiones y la maldad insuperable de los seres humanos. De hecho, ambos autores realizan tanto una descripción evaluativa que creen fundada racionalmente de las realidades políticas de su tiempo, como una propuesta fundada sobre dicho diagnóstico. Lo que en todo caso les preocupa y los opone relativamente son más bien los criterios axiológicos para evaluar esas realidades. Mientras que para Moro esos criterios derivan de una concepción de la Justicia Racional que depende de consideraciones morales e incluso estéticas -estabilidad, igualdad, transparencia, armonía, virtudes ciudadanas-, lo que lo conducirá a construir un modelo de sociedad perfecta, que sin embargo

⁸ Tal vez sería conveniente distinguir el maquiavelismo, sustentado en el reconocimiento de la irreductibilidad (y potencial conflicto) de los valores políticos a los valores morales, y el *jesuitismo* según el cual "el fin (sagrado) justifica (moralmente) los medios (políticos)".

reconoce "sin lugar" (utopía), para Maquiavelo tales criterios han de sujetarse al valor supremo de la factibilidad o eficacia política (entendida como conquista y conservación del poder) de las reglas que se derivan de la experiencia histórica. La tensión, en otras palabras, tiene que ver con la articulación de lo políticamente deseable (idealmente) con lo políticamente factible (realmente). Así, para Maquiavelo sería deseable que el príncipe fuera virtuoso, moralmente justo y bueno, pero conducido por ese criterio su acción sería no sólo ineficaz sino contraproducente. Para el admirador de utopía de Moro -pero no para el propio Moro- en cambio, la eficacia de la política necesariamente conllevará una traición a sus principios de Justicia, y por ende a un fracaso de sus ideales filosóficos. En el fondo, pese a las apariencias, ambos autores se deslindan claramente del síndrome de Platón, recusando que sea posible modificar mediante la educación filosófica la conducta de los seres humanos. Moro, remitiendo la sociedad perfecta a una dimensión puramente imaginaria en la que serían eliminadas las condiciones que contraponen el interés privado al interés público. A una sociedad cerrada, reglamentada e imposible. Maquiavelo, asumiendo como constantes la malicia, el fanatismo y la ambición de los seres humanos, y extrayendo de la sola experiencia las reglas para una acción política realmente eficaz.

De esta manera, el proyecto de racionalización del poder y la política parecerá escindirse en dos formas aparentemente irreconciliables de pensar dicha racionalización. Como racionalidad puramente normativa, como ética dogmática capaz de proponer modelos consistentes de armonía social y política, cuya deseabilidad resulta directamente proporcional a su naturaleza utópica; o como racionalidad técnica, como reglas relativas a la eficacia de los medios para acceder y conservar el poder, independientemente de fines o valores últimos que en el mejor de los casos sólo pueden verse como ideologías legitimadoras, como maneras más o menos manipuladoras -retóricas hubiera dicho Platón- de justificar determinadas ambiciones de poder. En la base de esta escisión parecería encontrarse una premisa común sobre la maldad e irracionalidad humanas. Son estas características de los hombres las que, según Maquiavelo, vuelven necesario

que los príncipes deban recurrir a todo tipo de engaños y crímenes para alcanzar y consolidar sus objetivos. Son ellas también las que Moro señala para justificar su "filosofía más política" que renunciando al Bien supremo se conforma con buscar el mal menor.

Maquiavelo ni siquiera se propone entender esta malignidad natural de los seres humanos; seguramente, desde su punto de vista, el cristianismo y el mercantilismo han corrompido las virtudes cívicas antiguas, pero en todo caso es necesario asumirla como un hecho irreductible de toda lucha eficaz por el poder. Moro en cambio sugiere, en otra perspectiva que tendrá enormes consecuencias, que existe una raíz social de toda esta corrupción: la propiedad privada y por ende la desigualdad social. La sociedad utópica entonces será aquella que se organizará sobre la base de la comunidad de bienes, erradicando así los motivos del egoísmo y del interés particular contrapuesto al general. Se organizará educando y disciplinando a los seres humanos mediante un sistema comunitario y transparente, en el que "cada uno (está) bajo la mirada de los demás"⁹, y que regulará *totalmente* la vida colectiva, desde la familiar hasta la religiosa, aboliendo así todos los motivos de disenso y de conflicto interno, y estableciendo una jerarquía fundada exclusivamente en la diversidad de vocaciones y de méritos. El gobierno entonces será efectivamente el gobierno de los mejores, de los sabios, de aquellos que se dedican al estudio exentados ("naturalmente") de cualquier trabajo manual por su peculiar vocación intelectual. "De este modo, concluye triunfalmente el admirador de Utopía, es la isla entera como una familia"¹⁰, esto es, como un orden jerárquico *natural*.

Las palabras con que Moro cierra su obra parecen sugerir que él mismo estaba muy lejos de compartir plenamente los ideales realizados en la sociedad utópica, en la que a cambio de una plena armonía y seguridad, los seres humanos simplemente han perdido toda capacidad de elegir sus planes de vida o de innovar las actividades sociales. Sociedad cerrada por excelencia, la isla en cuestión se coloca fuera del tiempo y del espacio históricos, haciendo ciertamente

⁹ Moro (1987), p.91.

¹⁰ Ibid.

imposibles los conflictos internos pero sólo sobre la base de generalizar una vida enteramente regulada por leyes y controlada por una vigilancia total de cada uno por todos los demás. Más que a una familia, su organización recuerda la de un monasterio con sus jerarquías, obligaciones y horarios rígidos e inmodificables, encaminada a controlar y castigar cualesquiera desviaciones, vicios o pasiones peligrosas.¹¹ A pesar de su pretendida tolerancia hacia las diversas creencias religiosas y sus rituales, queda clara la necesidad del *timor Dio*, en tanto que base indispensable de la conducta virtuosa y de la moralidad en general, por lo que el ateísmo es considerado como señal de perversidad y malignidad. Canceladas las ambiciones de lucro y de poder, castigados severamente los deseos de gloria y reconocimiento, en Utopía la política efectivamente parece devenir pura, racional y transparente, tanto que, como dirá tiempo después Spinoza, "ya no hará falta alguna".

3. La Reforma y sus consecuencias políticas

Es evidente que los grandes reformadores como Lutero y Calvino se propusieron una cuestión estrictamente religiosa: ¿cómo restaurar la verdadera fe cristiana, más allá de las espantosas corrupciones a que la había sometido la evolución y las ambiciones cristalizadas en la Iglesia Católica? No era por cierto la primera vez que se planteaba dicha cuestión que a lo largo de los siglos había conducido a conflictos y a la formación de diversas y contrapuestas órdenes religiosas. Empero, por razones que no es posible examinar aquí, la radicalidad con que estos hombres del siglo XVI formularon sus críticas y sus reinterpretaciones generaría un cisma irreversible en el seno del cristianismo occidental, dando lugar a consecuencias no sólo religiosas sino sociales, políticas y culturales de enorme magnitud.¹²

¹¹ Lo que de hecho se cancela en Utopía es la distinción entre lo público y lo privado. todo es público o, si se quiere, todo es privado. En otras palabras: todo es político o nada es político.

¹² Cf. al respecto Skinner ()

Entre dichas consecuencias nos interesan particularmente las relacionadas con la formación y consolidación de los Estados nacionales modernos y con la restitución de la autonomía de la política en la modernidad. En realidad tanto Lutero como Calvino eran políticamente conformistas y hasta indiferentes moralmente hablando. Sus planteamientos iniciales sólo entendían recuperar el verdadero sentido religioso del mensaje evangélico, reivindicando, frente al ritualismo y las supersticiones mágico-religiosas del catolicismo, el papel de la fe como gracia capaz de redimir al ser humano. Así entendida, la fe como la salvación no podían depender de las obras, del libre albedrío y mucho menos estar en manos de un clero por demás corrompido y ambicioso. En todo caso derivaba y sólo podía derivar de un don, de una gracia incomprensible del Creador y de una lectura personal de los textos sagrados. Con ello, estos reformadores rechazaban no sólo la mediación eclesiástica del sacerdocio católico, sino sobre todo superaban la dimensión mágica, numinosa, del cristianismo hasta entonces hegemónico. Las obras, los ritos, las oraciones y todo el aparato burocrático institucionalizado por la Iglesia Católica perdían con ello su poder mágico de salvación, en beneficio a una fe íntima, puramente individual, que lejos de ser libremente asumida sería vista en adelante como señal de pertenecer, por la sola gracia divina, a los elegidos. La moralidad, entonces, dejaba de considerarse como un recurso instrumental para la salvación, pasando a entenderse como expresión, signo, señal, de esa pertenencia. La pureza de las intenciones, el cumplimiento de las obligaciones y en general la adhesión a las normas morales ya no serían un modo de lograr la salvación, sino, en todo caso, una muestra o expresión de pertenecer al pueblo de Dios, es decir, a los agraciados por el don de la fe¹³.

Con todo ello, el cristianismo reformado surgía como un gran esfuerzo por rescatar y superar una concepción de lo sagrado y de la fe de la increíble mezcolanza con elementos profanos y mágicos a que los había subordinado la historia institucional del catolicismo medieval. De ahí que en principio pareciera políticamente conformista y conservador, reiterando simplemente la

¹³ Seguimos en lo anterior la interpretación propuesta por Weber (1992).

obligación cristiana de obedecer a los poderes constituidos, dado que al decir de San Pablo, "todo poder viene de Dios", y que la salvación se logra por la *sola fide*. Sin embargo, dado el papel terrenal que hasta entonces había tenido la Iglesia Universal, con su capacidad para consagrar la legitimidad de emperadores y reyes; y dadas las tensiones políticas territoriales en que los reformistas se verían obligados a desarrollar su predicación, así como la intervención de los poderes seculares, la reforma pronto adquiriría sesgos marcadamente sociales y políticos de ingentes consecuencias históricas.

De esta forma, la división irreversible en el seno del cristianismo pronto habría de convertirse en una verdadera lucha teológico-política que conduciría a sangrientas guerras de religión, en las que el debate por la naturaleza de la eucaristía, por ejemplo, justificaría el enfrentamiento armado de príncipes, reyes y emperadores. Toda Europa se vería sacudida así por los choques violentos entre luteranos, calvinistas, anabaptistas, presbiterianos y católicos, hasta afirmar como una primera forma de identidad nacional la tesis *cuius rei, eius religio*. Pero incluso esta solución provisional generaría intensas guerras civiles, persecuciones sangrientas y permanentes déficits de legitimación de los poderes constituidos. La proliferación de sectas, la creciente intolerancia y los odios y rencores incontenibles suscitados por cuestiones teológicas harían evidente que el cristianismo ya no era capaz de cohesionar a las sociedades europeas, y que de principio integrador había pasado a convertirse en principio de disensión violenta.

Trabajosamente, en medio de enormes dificultades, comenzó a vislumbrarse que sólo la autonomización de lo político-estatal en relación a las cuestiones de fe, así como la configuración de una nueva idea de soberanía territorial, posibilitarían la pacificación al menos interna de las sociedades¹⁴. En Francia, en Inglaterra y en los Países Bajos, intelectuales seculares empezarían a elaborar una nueva manera de ver y entender la política según las cuales el poder estatal debía considerarse como poder secular supremo, superior por sus fines al poder religioso e

¹⁴ Cf. al respecto Koselleck, (1992).

independiente de cualquier confesión religiosa. Bajo formas absolutistas o republicanas, la herencia clásica de la política antigua comenzaba a resignificarse en la búsqueda de modos de legitimación ya no teológicos sino racionalistas y racionalizantes. Los fundamentos y los orígenes del poder difícilmente podrían seguir ligados a cuestiones tan litigiosas y conflictivas como las relacionadas con la fe; los súbditos y los ciudadanos tendrían que ser interpelados ya no como creyentes sino en su calidad de hombres, de sujetos racionales y ya no de católicos, luteranos y calvinistas.

La nueva ciencia inaugurada brillantemente por Galileo, lo mismo que las nuevas filosofías de Bacon y de Descartes, parecían prefigurar no ya un mero retorno al humanismo renacentista, sino un nuevo modo de plantear los problemas cosmológicos, y por ende los concernientes al lugar del ser humano en una Naturaleza abierta, virtualmente infinita, donde el orden jerárquico supuesto por los antiguos desaparecía en beneficio de nuevas concepciones inamentistas, mecanicistas y racionalistas del orden natural. La vieja teleología del Cosmos cargado de sentido axiológico, el aristotelismo y la escolástica teológica, comenzaría a dejar su lugar a unas visiones desencantadas, racionales del Universo y, con ello, del comportamiento humano. Koyré resume de la siguiente manera la nueva visión de la naturaleza:

"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 la estructura del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor y mayor perfección de las 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 el 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 y del mundo de los hechos."

Hoy, autores como Leo Strauss o Alisdair MacIntyre, pueden sugerir que estas nuevas filosofías fracasaron en su intento de fundamentar racionalmente la política y la ética, preconizando un regreso a tradiciones platónicas o aristotélicas. En todo caso, sin embargo, no

¹⁵. Koyré (1979), p. 65.

habría que soslayar la inmensa carga liberadora, en todos los sentidos de la palabra, que el descubrimiento de lo político y lo moral modernos habría de tener en la más que cruenta y difícil salida del mundo medieval. Empero, el síndrome de Platón, la tentación de resolver los problemas políticos apelando a una teoría verdadera capaz de superar la ignorancia y las opiniones que aparentemente provocan los problemas propiamente políticos, no se extinguiría sino asumiría con Hobbes, como veremos, nuevas modalidades.

CAPITULO III

DOS PROYECTOS FILOSOFICOS INCONMENSURABLES

1. Introducción

En apariencia, los proyectos filosóficos de Hobbes y Spinoza tienen muchos puntos en común. En ambos casos, para empezar, se trata de afrontar las crisis provocadas por las guerras de religión que asolaron a Europa entre los siglos XVI y XVII; se trata, por ello de (re)establecer la autoridad del poder político, del soberano, sobre nuevas bases, independientemente de las formas tradicionales de legitimación religiosa, en las que las virtudes cristianas ofrecían el marco de virtudes que posibilitaba a la vez un fundamento para la obediencia y un referente para la evaluación ética de los príncipes. Pero igualmente se trata de pensar más allá de las virtudes clásicas preconizadas por Aristóteles, sustentadas en las concepciones teleológicas y cosmológicas propias de la filosofía antigua. A diferencia de Maquiavelo y de otros autores renacentistas, ni Hobbes ni Spinoza sostendrán ya la posibilidad de un retorno a los valores republicanos clásicos, reconociendo en cambio que lo político moderno exige unos "fundamentos" radicalmente diferentes.

En este sentido, puede decirse que la teoría política propiamente moderna comienza con los esfuerzos paralelos de nuestros dos filósofos. Ambos se apoyan en los descubrimientos de la nueva física de Galileo y, al menos en parte, en la ambigua ruptura filosófica realizada por Descartes en relación con la escolástica.¹ Oponiéndose a las concesiones cartesianas, sus sistemas

¹ Pese a ciertas leyendas de la historia de la filosofía moderna, la filosofía cartesiana puede interpretarse tanto como un esfuerzo por mantener, frente a los descubrimientos científicos, los viejos dogmas teológicos; cuanto como un intento de

filosóficos puedan verse como esfuerzos por superar radicalmente tanto el dualismo platónico -y su mundo trascendente de las Ideas- como el finalismo cosmológico aristotélico, asumiendo una postura ontológica y gnoseológica radicalmente inmanentista y antiteleológica. De ahí también sus antropologías materialistas y racionalistas, abiertamente críticas de los supuestos aristocráticos propios de la filosofía clásica antigua, en la que el ser humano siempre aparecía como culminación de jerarquías cósmicas, biológicas e incluso políticas, guiadas por un *telos* eterno e inmutable. Y de ahí finalmente su intento de plantear el problema del poder y de la legitimidad en el terreno efectivo aunque seguramente problemático e irritante de las pasiones humanas no heroicas, prosaicas, demasiado humanas.

Unidos pues por un contexto político intelectual que hacía indispensable combatir y desplazar los fundamentos teológico-políticos, unidos por la certeza de que la nueva ciencia implicaba una nueva manera de pensar teóricamente los viejos problemas filosóficos, y unidos en la búsqueda de una ética laica y de una política laica, Spinoza y Hobbes habrán de ofrecer, sin embargo, dos concepciones profundamente diferentes de la filosofía en general y de la filosofía política y ética en particular. Reconstruir y comparar sus propuestas, analizar y discutir sus presupuestos, y reconocer lo que, a pesar de la distancia histórica que nos separa de ellos, tienen de vivo sus formulaciones, parece ser por ello no sólo un ejercicio filosófico de por sí sugerente sino también, quizá, un modo de tomar perspectiva en relación a las cuestiones que hoy siguen estando en el centro de los debates filosófico políticos. Pensadores *clásicos* -en el sentido que Bobbio da a este término-, Hobbes y Spinoza propusieron casi simultáneamente marcos conceptuales que de algún modo siguen siendo sugerentes para reflexionar sobre los problemas de la modernidad.²

En los siguientes capítulos se intentará por ende comparar analíticamente las propuestas éticas y políticas de Hobbes y Spinoza en la perspectiva no tanto de descalificar las de

otorgar a dichos descubrimientos una cierta legitimidad racional. En algún sentido, Descartes reivindicaría algunos aspectos centrales de los dualismos platónicos.

². Sobre los comienzos del pensamiento político moderno cf. Baumer (1985), Hazard (1988) y Koselleck (1988).

uno en nombre de la presunta validez de las del otro, sino más bien de considerar en qué medida se apartan o se atienen a los rasgos de los que hemos denominado el síndrome de Platón al reformular determinadas cuestiones canónicas de la filosofía política. Cuestiones acerca del origen y fundamento (racionales) del poder político; acerca de la relación entre ética y política; y acerca del papel mismo de la teoría política en su relación con la práctica. Ello exigirá, como es claro, reconstruir y contrastar, aunque sea de manera esquemática, las distintas concepciones ontológicas y antropológicas que dan sustento a cada una de las propuestas, poniendo en evidencia lo que acaso pueda denominarse su *inconmensurabilidad* básica, así como las consecuencias problemáticas que de ella derivan. A su manera peculiar, tanto Hobbes como Spinoza nos siguen diciendo algo importante filosófica y políticamente acerca del mundo moderno, y por ende acerca de nosotros mismos. Podemos ciertamente no compartir su optimismo sobre ciertas verdades; podemos incluso estar muy lejos de algunas de sus diagnósticos y propuestas prácticas concretas. Pero difícilmente podemos no reconocer en sus obras los enigmas y las preocupaciones de un mundo ilimitado, abierto, de un mundo sin centro ni fin, de un mundo sin Dios, que es, irreversiblemente, nuestro mundo.

2. Dos concepciones de la filosofía

Lo que hemos llamado inconmensurabilidad de los proyectos de Hobbes y de Spinoza comienza con la idea que cada uno de ellos se hace sobre la función y naturaleza de la filosofía misma. Esa idea expresa, en realidad, las preocupaciones básicas que motivan sus reflexiones y que requieren ser reconstruidas a fin de comprender mejor el sentido de sus propuestas teóricas y prácticas. Tanto los textos de Hobbes como los de Spinoza han dado lugar a interpretaciones de muy diverso signo, haciendo necesario aclarar brevemente la posición que aquí se pretende defender.

Durante mucho tiempo la filosofía hobbesiana apenas funcionó como referente negativo del cual era necesario deslindarse para hacer "buena" filosofía, a pesar de haber inspirado

a gran parte de los grandes temas de la filosofía moderna -desde los del propio Spinoza, pasando por Locke, Hume, hasta Hegel y Marx. Sólo a finales del siglo XIX, merced a la obra pionera de Tönnies³, los planteamientos de Hobbes fueron relanzados y puestos en el centro de la atención de los investigadores de nuestro tiempo. A partir de entonces, se abrieron paso interpretaciones diferentes y contrapuestas de un pensamiento que, sin embargo, había querido ser metodológicamente transparente y riguroso. En estudios sugerentes y serios, Schmitt y Kosselleck⁴ reivindicarian, desde una perspectiva conservadora, las lecciones políticas del filósofo de Malmesbury, sin detenerse demasiado en una metafísica que les parecía simplemente caduca y anacrónica, cuando más una herencia de un siglo dominado por la obsesión de los grandes sistemas filosóficos. Strauss⁵, por su parte, daría una versión de Hobbes en la que también se distinguiría tajantemente su propuesta ético-política de sus pretendidas (y más bien desorientadoras) bases metafísicas y antropológicas. Posteriormente, Taylor y Warrender⁶ defenderían una versión de la ética hobbesiana que, sin detenerse demasiado en las premisas metafísicas del propio Hobbes, terminaba por acercarlo de manera bastante sorprendente a posiciones kantianas. Dentro de un debate diferente, N. Bobbio⁷ consideraría al autor del *Leviatán* como un paradójico fundador del iusnaturalismo moderno y de su modelo teórico paradigmático, a la vez que en un también prematuro promotor de lo que mucho tiempo después de su vida se conocería como el "positivismo jurídico". En un horizonte más cercano al nuestro, Magri⁸ y Kavka⁹ realizarían estupendas reconstrucciones del pensamiento hobbesiano que más bien se preocuparían por mostrar su consistencia interna y la relevancia e incluso actualidad de sus premisas metafísicas. En

³ Tönnies (1988).

⁴ Schmitt (1986) y Kosselleck (1988).

⁵ Strauss (1963).

⁶ Taylor (1939) y Warrender (1957).

⁷ Bobbio (1989).

⁸ Magri (1989).

⁹ Kavka (1986).

consonancia con ciertas modas contemporáneas, se comenzaría a perfilar un Hobbes teórico de la *rational choice*, de los modelos de estrategia racional propios de las actuales teorías de juegos.

Ya esta breve recensión de algunas de las interpretaciones más sugerentes de la filosofía hobbesiana nos señalan que, no obstante las pretensiones apodícticas y geométricas de Hobbes, su obra parece estar abierta a muy diferentes modos de entenderla y evaluarla. La razón de ello es lo que algunos han llamado la "*confusing clarity*" de unos textos que, independientemente de las intenciones de su autor, se muestran recorridos por fuertes tensiones teóricas, por verdaderos problemas irresueltos y/o irresolubles, así como por evidentes desniveles de elaboración y argumentación conceptual. El ideal de desarrollar una filosofía *científica*, capaz de poner fin a las interminables controversias de las anteriores tradiciones filosóficas, sin duda es una de las motivaciones básicas que mueven a Hobbes y que lo lleva a considerar a su filosofía como no sólo una gran innovación teórica sino como la clave para instaurar un mundo pacífico y racional. Deslumbrado por la evidencia de sus propias razones, persuadido de su carácter apodíctico, Hobbes es incluso incapaz de advertir esas tensiones, desniveles y *non sequitor* argumentativos. No, naturalmente, porque carezcan de rigor sus demostraciones, sino porque ese rigor mismo le oculta lo que sólo elaboraciones y reelaboraciones posteriores pondrán de manifiesto: esto es, las debilidades y precariedades inevitables en todo gran proyecto filosófico.

Una segunda razón de tan contrapuestas versiones de la filosofía hobbesiana parece residir en la inveterada y acaso inevitable tendencia de los intérpretes que consiste en imponerle a los textos sus propias preocupaciones y obsesiones. El ejemplo más contundente de este tipo de elaboraciones es posiblemente el de Macpherson, en su conocido trabajo sobre el *Individualismo posesivo*¹⁰. Ahi, con mucha envidia, el filósofo canadiense convierte a Hobbes en un marxista precoz e inconsciente, que aterrado por las consecuencias de un capitalismo, de un mercado y de una lucha de clases propiamente suicidas y socialmente autodestructoras, nos propone salir de tal

¹⁰. Macpherson (1979)

"estado de naturaleza" construyendo una sociedad civil o *Commonwealth* basada en un poder absolutista. Que en sus textos Hobbes, a diferencia de Moro, por ejemplo, apenas se preocupe por la economía y los problemas sociales de su época; que en realidad su diagnóstico sobre las guerras civiles y sobre las cuestiones político-religiosas para nada tengan que ver ni con el mercado ni con el capitalismo ni con la lucha de clases, no parece óbice para que Macpherson descubra en la concepción hobbesiana de la naturaleza humana un modelo mercantilista estricto del individualismo posesivo que pretende criticar.

Al igual que la de Hobbes, la filosofía de Spinoza ha sufrido también de interpretaciones muy diversas e incluso contrapuestas. El romanticismo alemán del siglo XIX -que por lo demás tiene el mérito de haber rescatado del olvido y el silencio a los que teólogos e iglesias habían querido someter el pensamiento spinozista- vio dicha filosofía como una especie de acosmismo místico, como el sistema de un hombre "ebrio de Dios", como una concepción panteísta. Hegel¹¹, por su parte, consideraría a la metafísica spinozista como un idealismo objetivo carente de cualquier principio dialéctico y, por ende, incapaz de pensar a la sustancia "como Sujeto". Feuerbach y Marx¹² reconocerían en cambio en el spinozismo algunas de las bases de su humanismo ateo, naturalista, desalienador. Más adelante, Nietzsche se sorprendería de descubrir en la *Ética* algunas de sus posturas amoralistas y antisubjetivistas. Ya en nuestro siglo, Spinoza asumiría rostros espiritualistas, vitalistas e incluso cuasimarxistas, a la vera de las doctrinas asumidas por sus intérpretes. Empero, un nuevo rigor filológico encabezado por autores como Zac, Matheron, Deleuze, Bodei¹³, y también por marxistas serios como Balibar y Tosel¹⁴, revelaría aspectos desconocidos y sugerentes de una metafísica, de una epistemología, de una ética y de una teoría política que aunque habían dejado su huella en polémicas célebres, apenas habían sido reconocidos y tematizados rigurosamente. Irrumpía en las obras de estos autores una filosofía

¹¹ Hegel (1979), vo. III.

¹² Cf. Matheron (1987)

¹³ Zac (1979) y (1965); Matheron (1986) y (1988), Deleuze (1981) y (1975), Bodei (1991a)

¹⁴ Balibar (1985); Tosel (1984)

vigorosa, plenamente moderna y capaz de proporcionar interesantes aportaciones no sólo a las discusiones actuales sobre ética y teoría política, sino también a los renovados debates metafísicos acerca de las relaciones mente/cuerpo, así como relativas a los siempre vivos problemas ontológicos.

En este horizonte, también la concepción filosófica de Spinoza se presenta marcada por fuertes tensiones argumentativas, por planteamientos enigmáticos y, sobre todo, por la dificultad de un lenguaje que, queriendo lograr una precisión geométrica, se presta sin embargo a significaciones diversas y hasta paradójicas. Es necesario por ello toda una labor cuidadosa de decodificación, de redefinición conceptual e incluso de reinterpretación sistemática de palabras, nociones y argumentos con los que el filósofo holandés propone sus ideas fundamentales. La escasez de datos biográficos y la naturaleza casi clandestina de la elaboración de sus textos, obliga a conjeturar incluso las razones y contextos precisos en que fueron escritos, sin que ni siquiera tengamos seguridad sobre sus fechas y su aparente inacabamiento¹⁵. Si en el caso de Hobbes se puede hablar de una *confusing clarity*, en el de Spinoza quizá habría que señalar una especie de clarificación oscura, de precisión casi cabalística, de voluntario y consciente enmascaramiento riguroso de las tesis.

Ciertamente es difícil, al entrar en diálogo con los clásicos, no imponerles problemas y preocupaciones propias de los tiempos en que se realiza la interpretación. No obstante, el mínimo rigor filológico de una buena discusión sobre las cuestiones canónicas de la filosofía, exige al menos tomar en consideración conscientemente la distancia que separa los distintos "espíritus de los tiempos", así como el hecho de que los autores examinados difícilmente podían anticipar temas y dificultades que sólo después fueron formulados y argumentados. Por complicado que sea liberarse de la tentación de buscar precursores o anticipaciones, lo mismo que de convertir a determinados clásicos en compañeros de ruta filosóficos, o de volverlos exponentes lineales de un

¹⁵. La biografía "clásicas" son las de Lucas y Colerus (1994). Ambas sin embargo son más relatos mitificados que crónicas objetivas.

razonamiento sin fallas, el esfuerzo por respetar los límites históricos lo mismo que las tensiones y hasta contradicciones de sus obras parece indispensable para lograr una reconstrucción realmente útil de sus propuestas, sin menoscabo de discutir su mayor o menor pertinencia actual.

En este sentido, por más que algunas de las formulaciones nos parezcan ingenuas, precriticas, poco dialécticas o insuficientes, importa poner en evidencia en primer lugar las preocupaciones que condujeron a Hobbes y Spinoza a elaborar sus obras, asumiendo que sus declaraciones al respecto, por más que puedan requerir determinadas interpretaciones hipotéticas, no nos permiten confundir sus intereses con los nuestros, sino en todo caso desarrollar una discusión lo más rigurosa y seria de las mismas en su propio contexto. Así, la concepción de filosofía y de ciencia, o de conocimiento verdadero y de racionalidad, pueden en algunos aspectos parecernos bastas y hasta inocentes, pero vale la pena en cualquier caso preguntarnos por sus raíces y sus presupuestos, a reserva de posteriormente -es decir, luego de haber comprendido su complejidad y sus tensiones internas- mostrar lo que podrían ser las limitaciones de las mismas.

3. Hobbes y la filosofía como cálculo racional

Para Hobbes la filosofía es, en sentido estricto, ciencia, cálculo racional que, partiendo de definiciones precisas, permite deducir conclusiones verdaderas y, así, establecer relaciones necesarias -genético-causales- entre los fenómenos estudiados. Antes de considerar en detalle algunos aspectos teórico-metodológicos de esta concepción conviene señalar que ella presupone una visión instrumental de la racionalidad filosófica: esta es, en efecto, un instrumento cognoscitivo que posibilita a los hombres el control técnico, el dominio creciente, de la Naturaleza. Dicho en otras palabras, la filosofía en tanto ciencia matemática, natural y civil (o política) tiene la función de permitir al hombre el dominio sobre la naturaleza (y como veremos, sobre su propia naturaleza), y por ende la creación de un orden *artificial*.

En este sentido, Hobbes simplemente prescinde de la distinción aristotélica entre técnica y práctica (*techné y praxis*): la filosofía ha de ser siempre, en todos los casos, ciencia estricta, cálculo deductivo, definición precisa de nombres, que aunque pueda ser apodictica sólo en tanto concierne a los que los hombres hacen -obras de su artificio como las figuras geométricas o el propio Estado- sigue siempre un mismo método riguroso y deductivo. La geometría es, pues, el modelo paradigmático de todo saber estricto, y entre ella y las demás ciencias o partes de la filosofía sólo existen diferencias debidas al carácter dado o construido artificialmente de los fenómenos. Por ello, para el autor del *Leviatán*, las experiencias, los datos de los sentidos, aunque sean el principio de la imaginación y del pensamiento en general (incluido por ende el racional), nunca son el fundamento de la validez de los juicios científicos. Acaso la acumulación de experiencias pueda llevar a la prudencia, a una sabiduría empírica en la que se puedan suponer determinadas regularidades y pasar de los efectos a las causas; pero la prudencia -la *phrónesis*- nunca podrá permitir el verdadero cálculo científico y filosófico, es decir, el que va de las causas a las consecuencias, de las premisas a la conclusión. Sólo una adecuada definición de las palabras que usamos, ligada a una derivación genética de sus consecuencias necesarias, hará posible un conocimiento propiamente válido, propiamente universal y necesario.¹⁶

Esta concepción de la filosofía como ciencia y como cálculo racional que va de las premisas a las conclusiones y de las causas a las consecuencias conduce a Hobbes a realizar una distinción entre filosofía natural y filosofía civil o política. Esta distinción a su vez depende de otra: la que existe entre el conocimiento de hecho (sensación y memoria) que tiene un carácter absoluto. Y el conocimiento científico que es siempre condicional, esto es, establece una relación necesaria entre una antecedente (o premisa) y un consecuente (o conclusión) y que tendría por ende la forma "si x entonces y". Mientras el registro del primero tendría que denominarse *historia* (natural o civil), el registro de la ciencia se llamaría filosofía propiamente dicha (también natural o

¹⁶ La mejor exposición hobbesiana se encuentra en *De Corpore*, capítulo I.

civil).(L., cap.9). Después de proponer estas distinciones Hobbes elabora un detallado cuadro sinóptico en el que clasifica las diferentes ramas de la filosofía o ciencia.

Ahora bien, lo que llama la atención en este cuadro es que, en primer lugar, en la Filosofía Natural aparecen incluidas la Filosofía Prima junto con las matemáticas (geometría y aritmética), y al lado de la cosmografía y la mecánica, en tanto ramas del conocimiento de a) las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales (que abarca toda la filosofía natural), y b) de las consecuencias de los accidentes comunes a todos los cuerpos naturales, a saber, cantidad y movimiento. Tal clasificación parecería suponer que la diferencia entre ciencias formales y ciencias empíricas -entre matemáticas y física- es algo secundario en la medida en que ambas conciernen al movimiento determinado, sea en abstracto (las formales), sea en relación a los cuerpos en especial (las empíricas).

En segundo lugar, Hobbes clasifica en ese mismo cuadro a la Ética como parte de la física, entre la ciencia de las consecuencias de las cualidades de los animales, esto es como ciencia de las consecuencias de las cualidades del hombre en especial. De esta forma la Ética aparece ahí como ciencia de las consecuencias de las pasiones de los hombres. En cambio, la filosofía política o civil es claramente diferenciada de la filosofía natural, apareciendo como ciencia de las consecuencias de la institución de los Estados, como conocimiento de los derechos y deberes del cuerpo político o soberano y como conocimiento de los deberes y derechos de los súbditos. Así, la dicotomía fundamental en esta clasificación sería la que opondría Filosofía Natural a Filosofía Civil.

No obstante, en *De Homine*, Hobbes modifica, al menos parcialmente, la clasificación propuesta en el *Leviatán*, al establecer la distinción entre las ciencias por la dicotomía "natural" - esto es, producto de procesos que escapan a nuestro poder y voluntad, y que en todo caso pueden verse como resultado de una voluntad divina- frente a "artificial" -producto del poder y la voluntad humanas. Bajo esta oposición, la geometría y la aritmética aparecen como ciencias *a priori*, es

decir, demostrables con independencia de cualquier experiencia y, por consiguiente, absolutamente ciertas. La física -y en general las ciencias de los cuerpos dados a través de los sentidos- sería en cambio una ciencia cuyas demostraciones serían *a posteriori*, por cuanto serían deducciones de las cualidades que vemos -percibimos- que nos permitirían demostrar que tales o cuales cosas *podrían* haber sido las causas. En todo caso, estas ciencias empíricas serían siempre *hipotéticas* -no apodícticas- y tendrían que sustentarse en las matemáticas abstractas. En esta perspectiva, la política y la ética aparecen ahora como ciencias demostrables *a priori* "porque nosotros mismos hacemos los principios -es decir, las causas de la justicia (esto es, las leyes y los pactos)- según los cuales se conoce lo que son la *justicia* y la *equidad*, y sus opuestos, *la injusticia* y la *inequidad*." (DH, pp. 42,43)

Evidentemente, en este texto la Ética deja de ser ciencia de las pasiones naturales -por ende, parte de la filosofía natural- y pasa a definirse como ciencia de lo justo y de lo injusto. Pero ¿qué lugar ocupa entonces el conocimiento del hombre en tanto cuerpo natural, en tanto fenómeno no artificialmente producido? De hecho, ya en la introducción al *Leviatán*, Hobbes sugería que el conocimiento del ser humano en tanto *materia* -y no en tanto *artífice*- no derivaba tanto de una deducción a partir de sus características corporales, sino de la auto-observación o lectura de uno mismo que todos los hombres pueden hacer si siguen un método riguroso, "porque este género de doctrina (acerca de las pasiones humanas) *no admite otra demostración*" (L., Introducción, p.xii)

Para complicar más las cosas, en el capítulo VI del *Leviatán*, que trata "Del origen interno de las Mocióes Voluntarias, comúnmente llamadas *Pasiones...*", y después de proponer una distinción entre mocióes vitales y mocióes voluntarias, Hobbes parece sugerir una especie de explicación reduccionista de las pasiones y del *Conatus* propio del ser humano. El deseo o apetito, llega a afirmar, "es, a juicio mío, una corroboración de la moción vital y una ayuda que se le presta." (L., VI, p.42) Aunque en otros pasajes las cosas no son tan sencillas, el fragmento anterior al menos insinúa que las pasiones y deseos humanos tienen una especie de finalidad o función

biológica y que, por ende, el *endeavour* o *conatus* propio del hombre es reductible al esfuerzo por conservar la moción vital, esto es, por mantener la vida en un sentido puramente biológico. Por lo tanto, el conocimiento de las pasiones y del hombre como materia, efectivamente dependería de la filosofía natural y sólo el conocimiento del hombre como artífice dependería de la filosofía ética y política.

Parece haber, en suma una dificultad o tensión irresuelta en lo que respecta al carácter del conocimiento relativo al ser humano, que lleva a Hobbes a vacilar sobre la situación y el contenido específicos de la ética -ciencia de las pasiones o ciencia de las leyes naturales. Más allá de esta vacilación, es posible detectar que la tajante oposición entre ciencia apodíctica de lo artificial -es decir, de aquello que los hombres pueden fabricar-, y ciencia hipotética de lo naturalmente dado -aquello fabricado, por así decirlo, por Dios-, plantea al menos el problema de la relación entre estos dos tipos de conocimiento. Sobre todo porque el hombre, según se afirma en la Introducción al *Leviatán*, será al mismo tiempo *materia* y *artífice*, esto es, producto de la naturaleza que en principio tendría que conocerse sólo hipotéticamente, y sujeto capaz de construir a partir de un conocimiento apodíctico, *a priori*, tanto las normas éticas como las instituciones políticas capaces de asegurar, de una vez y para siempre, la paz, la seguridad y la vida confortable. De hecho, bajo esta tensión/oposición parecería encontrarse otra: la que confronta la ciencia (natural) como discurso explicativo/descriptivo de los movimientos naturales, a la ciencia política radicalmente *prescriptiva/prospectiva* que propone Hobbes en todos sus textos. Tan prescriptiva y apodíctica que puede prescindir, aparentemente, de toda la experiencia histórica, de todo contenido empírico, afirmándose como clave para superar la irracionalidad y la ignorancia que han convertido justamente a la historia en un reino de las tinieblas.

Así, sólo el discurso filosófico deductivo, riguroso y transparente, puede poner un fin hasta aquí a la ignorancia, la confusión y la incertidumbre en la que se mueven comúnmente los seres humanos, que se basan en la mera experiencia. Sólo la filosofía, y particularmente la filosofía

política así entendida, puede permitir sustituir las supersticiones y vaguedades escolásticas, que siempre han servido para promover la discordia y la vanidad de algunos, por un conocimiento verdadero de los derechos del soberano y de las obligaciones de los súbditos. Pues en el caso de la política, del arte de organizar el Estado, no se trata solamente de dominar a la naturaleza exterior, sino dominar y hasta cierto punto trasmutar la propia naturaleza humana, configurando a los hombres en efectivos *sujetos, artífices racionales*, de una *Commonwealth* más allá de los conflictos y subversiones generados por su propia ignorancia.

De esta manera si para Descartes la filosofía debía proclamar el señorío del hombre sobre la naturaleza, sirviéndole como instrumento de dominación de la sustancia extensa, para Hobbes la filosofía debe convertir al ser humano, por así decir, en amo de sí mismo, en señor consciente de la necesidad de refrenar sus pasiones por medio de la instauración de un Poder Soberano capaz de asegurar la paz. De ahí que el filósofo de Malmesbury insistiera tanto en que el mayor bien esperable de la filosofía era no epistemológico, no ético, sino *político*: la paz (casi) perpetua. Sin duda su sistema filosófico abarca una metafísica, una metodología y hasta una ética; sin duda, el interés de Hobbes es *también* teórico e intelectual. Pero a la luz de sus propias expresiones es evidente que el *primum movens* de su elaboración es político. La filosofía es, antes que nada, el arma intelectual fundamental de la pacificación política.¹⁷

4. Spinoza y la filosofía como proyecto ético

Muy diversa es en cambio la perspectiva spinozista. Más cercano a las tradiciones filosóficas de la Antigüedad Clásica, a Spinoza lo mueve la búsqueda del Verdadero Bien, de la Vida Buena, incluso de la Salvación. Su preocupación central, como queda claro desde el *Tratado para la reforma del entendimiento* y del *Tratado Breve*, es básicamente *ética* en el sentido que Aristóteles

¹⁷ "Pero lo que es la *utilidad* de la filosofía, especialmente de la filosofía natural será mejor entendido reconociendo las principales comodidades de las que la humanidad es capaz... Ahora las comodidades mas grandes de la humanidad son las artes.(...) Pero la utilidad dela filosofía moral y civil ha de estimarse no tanto por las comodidades que obtenemos del conocimiento de estas ciencias sino por las calamidades que sufrimos por no conocerlas." DCo, pp 7-8

propone en su investigación de las virtudes morales.¹⁸ Ello no sólo supone una idea muy diferente de la naturaleza y del papel del conocimiento, sino también una concepción muy distinta -no instrumental- de su función crítica y terapéutica en relación a las pasiones y a la imaginación. De hecho, contra Descartes y contra Hobbes, para el holandés no se trata ni de dominio de la naturaleza ni de auto(hetero)dominio político, sino, como veremos, de afirmación de potencia -*augere*-, de reconciliación, de amor, de *amore dei intellectus*.

Sin duda Spinoza comparte parcialmente con Descartes y con Hobbes el ideal metódico geométrico, incluso la concepción genético-deductiva de las ideas adecuadas, pero fuera de esta semejanza formal, el entendimiento racional spinozista y su potencia nada tienen que ver ni con la certeza del *cogito* cartesiano ni con el cálculo hobbesiano. No sólo por las razones epistemológicas, que abordaremos ulteriormente, sino por el sentido mismo del quehacer cognoscitivo, es decir, por su interés práctico. Dado que en fin de cuentas, la razón y el entendimiento son expresiones, afirmaciones, de la humana potencia de ser, la *intellectus emendatio* de Spinoza, en efecto, va mucho más allá del instrumentalismo técnico de Hobbes; es con propiedad una terapia afectiva, un camino difícil pero viable de autoafirmación, una forma de acceder a un modo de vida diferente y superior.¹⁹ Sin ceder en nada a los presupuestos ontológicos y antropológicos de Aristóteles, el filósofo holandés se propone recuperar, bajo premisas estrictamente modernas, una ética de la *virtus*²⁰ que se identifica con una felicidad individual y colectiva relativamente estable, una felicidad que no es la recompensa por el control de nuestras pasiones, sino la condición de una transmutación positiva de las mismas. Contra lo que afirma Hobbes -y con él la mayor parte del pensamiento moderno- para Spinoza el Verdadero Bien existe, es cognoscible y se identifica con ese amor intelectual a la naturaleza que supone reconocer en el

¹⁸ "Investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de esta investigación." Aristóteles. (1995). II. 1103b, p 160.

¹⁹ En la primera parte del *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza expone sintéticamente sus programa ético filosófico.

²⁰ Cf. el capítulo 14 de MacIntyre (1987).

entendimiento y en el conocimiento verdadero bienes no instrumentales, no externos sino intrínsecos, de afirmación y de expansión.

Para Hobbes el origen del pensamiento y del conocimiento humanos está en las impresiones sensibles o fantasmas, que dan lugar a un movimiento interno que se denomina memoria o discurso sensible, mismo que, con la ayuda del lenguaje y de un método adecuado puede transformarse en cálculo racional. En cambio, para Spinoza la experiencia sensible - experiencia vaga- al igual que el lenguaje -el conocimiento a través de signos- nos remiten a lo que en la *Ética* se denomina primer género de conocimiento o imaginación²¹. La lógica inmanente de este nivel del pensamiento humano expresa, a lo más, el modo en que los hombres son afectados por el mundo que los rodea, y por consecuencia, sólo puede producir ideas confusas, mutiladas, o inadecuadas, en tanto se trata de creencias privadas del conocimiento de sus causas -es decir, de las razones mismas de su producción. Por ello, el primer género de conocimiento o imaginación necesariamente genera representaciones "subjetivas", deformadas y hasta delirantes acerca del mundo, siendo el hogar y el fundamento de todos los prejuicios humanos. Así, cuando imaginamos a Dios, a la Naturaleza, a nuestra propia naturaleza, *desconocemos necesariamente* la realidad, forjando representaciones sensibles que indefectiblemente nos conducen a un mundo imaginario, a un mundo egocéntrico, teocéntrico, teleológico, configurado precisamente "a imagen y semejanza" de la "imagen" que nos hacemos de nosotros mismos.

Sólo una "norma de verdad" radicalmente diversa, la de las ideas verdaderas o adecuadas -por ejemplo, las matemáticas-²² permite a los seres humanos salir, por así decirlo, de este mundo imaginario de sus representaciones sensibles, y desencadenar la potencia de nuestro entendimiento racional. A partir, entonces, de las nociones comunes y de una serie de reglas y principios metódicos, los hombres pueden ordenar de otro modo -sustancialmente distinto- ideas que, por ser verdaderas, corresponden efectivamente a sus objetos reales, posibilitando un efectivo

²¹ Cf. Zac (1979).

²² Cf. el Apéndice a la primera parte de la *Ética*.

entendimiento/intelección de los mismos que, a su vez, hará posible revelar la falsedad o inadecuación del orden sensible o imaginario. Conocer bajo el segundo y el tercer géneros - conocimiento racional y conocimiento intuitivo-, no es solamente por ende realizar un cálculo de consecuencias en el sentido hobbesiano; es, más bien, pasar de vivir un mundo donde todo es contingente, posible y teleológicamente orientado, a vivir y captar un mundo en el que todo es necesario o imposible en función de causas eficientes singulares. Para Spinoza el conocimiento es antes que un instrumento de control una forma de vida, un modo intelectual de afirmar la potencia/capacidad de la mente humana, y de relacionarse activamente con el mundo.

Por lo anterior, Spinoza considera que aunque ciertamente las ciencias médicas y mecánicas son de gran utilidad para la vida humana, por cuanto facilitan el desarrollo de nuestras capacidades corporales y mentales, el mayor beneficio del conocimiento verdadero, o su función propiamente filosófica, conciernen a la enmienda o reforma del propio entendimiento humano, en tanto condición *sine qua non* del desarrollo de una forma de vida libre, superior, emancipada del predominio de las afecciones pasivas que disminuyen a los seres humanos.²³ La oposición entre imaginación (pasiva) y entendimiento (activo) es de hecho la clave de todo el proyecto ético spinozista, sustentado en el ideal no instrumentalista de afirmación máxima de una potencia humana que en modo alguno puede confundirse con el ideal hobbesiano (baconiano y cartesiano) de dominio y control *sobre* la naturaleza.

Lo que nos lleva a una divergencia mayor en las preocupaciones que orientan la labor del autor del *Leviatán* y al autor de la *Ética*. Si el primero se muestra obsesivamente afanado en "evitar la muerte y sobre todo la muerte violenta y prematura", el segundo manifiesta que su filosofía es una meditación sobre la vida y, más precisamente, una afirmación intelectual de la potencia de existir propia de los seres humanos, que para nada debe confundirse con la mera

²³ "Pero ante todo hay que excogitar el modo de *curar el entendimiento* y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo, para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible. Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho." TRÉ, p. 80

duración, con el mero perdurar biológico. Más que de una diferencia de matiz, se trata de una perspectiva diametralmente opuesta del *conatus* humano y, con ello, de la propia tarea filosófica, que explica la naturaleza de la "pasión" dominante de cada autor: el miedo, promotor de la razón y de la paz, según Hobbes; el amor, principio de la felicidad eterna *-beatitudine-* según Spinoza. Si en algún momento el *endeavour* hobbesiano, dedicado a conservar la vida, parece asimilarse al *conatus* spinozista, al *perseverare* en el ser, ello sólo sucede por desconocer lo que significa, para el holandés, *essere*, ser. El primero, en efecto, se relaciona con el simple y mecánico mantenerse biológicamente vivo; el segundo, en cambio, con la *potentia* expansiva de la sustancia infinita, y por consecuencia con la potencia expansiva del ser (*existir/actuar/pensar*) *humanamente*, del afirmar, en otras palabras, la vida humana en toda su plenitud afectiva e intelectual²⁴.

Nada extraño entonces que la política sea para Hobbes el tema crucial, central y definitivo de la filosofía, en la medida en que sólo de la política puede esperarse no la felicidad, no la beatitud, no el sumo bien, sino, con mucho realismo, "una vida segura y confortable". Nada extraño, además, que la política hobbesiana se apoye fundamentalmente en una razón que es cálculo promovido por la pasión más poderosa: el miedo a la muerte violenta y prematura. Nada extraño, en fin, que la renuncia prácticamente incondicional al derecho natural a todo que los hombres poseen, es decir, la renuncia a sus libertades naturales, sea la condición *sine qua non* de la paz, de la seguridad y, por ende, de ese mal menor que es la "vida segura y confortable". Racionalizar e institucionalizar el miedo, haciéndolo depender de la sola voluntad (relativamente) previsible del Soberano, se vuelve de esta forma la solución a esa situación de miedo difuso y permanente que implica la natural condición de seres humanos en perpetuo conflicto entre sí. La política es pues el medio esencial para evitar el sumo mal y, en ausencia de un verdadero sumo bien, es el único núcleo sólido de una filosofía científica que ha renunciado a las veleidades e ideales sediciosos de la filosofía escolástica y antigua. La única moral posible filosóficamente es la

²⁴ Sobre este punto coinciden Bodei (1991a) y Wienpahl (1990).

que, rechazando como vanas a las supuestas virtudes heroicas del cristianismo o de la antigüedad, se coloca al nivel efectivo de las pasiones humanas, reconociendo en el miedo el principio ordenador y refrenador de la vanidad y de la ambición humanas. Y la culminación de la nueva filosofía científica será entonces la de una teoría política capaz de enseñar a los hombres los "verdaderos derechos del Soberano" y por ende sus "verdaderas obligaciones", más allá de la sola prudencia, de la mera experiencia y de las correlativas supersticiones religiosas.

Por ello, para Hobbes la función de la filosofía toda se juega en la fundamentación de lo político, es decir, en la determinación de las "leyes (obligaciones) naturales (racionales)" por el cálculo matemático que conduce a la aparentemente paradójica afirmación *auctoritas non veritas facit legem*. Pues de alguna manera el Soberano y su poder irresistible son la condición no sólo de la paz y la seguridad, es decir, de la vida comfortable, sino también el requisito necesario para que la razón y la filosofía puedan salir de su propio "estado de naturaleza", es decir, de esa confusión lingüística permanente que convierte a los hombres en fáciles presas de todo tipo de aventureros y sediciosos, y de sus propias desórdenes pasionales. Lo que explica la insistencia obsesiva de Hobbes en que algún soberano lea sus obras convirtiéndolas "de verdades de la especulación en verdad de la práctica". La filosofía ha de transformarse, así, en doctrina de enseñanza obligatoria, en *vis directiva*, capaz de sustituir adecuada y eficazmente las falsas doctrinas de los que, por carecer de un método teórico justo, ponen en riesgo permanente a la paz promoviendo divisiones y conflictos entre los seres humanos. En otras palabras, la fundamentación racional del Poder Soberano exige la fundación institucional del monopolio doctrinario de la filosofía verdadera.

Frente a esta postura Spinoza no sólo señala los peligros de toda enseñanza institucional de la filosofía, sino advierte el carácter contraproducente de convertir cualquier doctrina en verdad *oficial*. Si la filosofía es una labor que requiere de seguridad y de paz, es también una tarea que, dada la condición humana, pocos pueden apreciar y desarrollar. De ahí que incluso solicite, en el prefacio del *Tratado Teológico-político*, no ser leído por el *vulgo*, y en

cambio asuma las limitaciones de una forma de vida -pues esto es, para él, básicamente la filosofía- que sólo puede parecer extravagante y hasta odiosa a los ojos de la mayoría. Resuenan de algún modo en sus textos las palabras de Tomás Moro: "no hay lugar para la filosofía junto a los príncipes". Pero esa carencia de un cortesano sitio no lo lleva a utopismo alguno, esto es, a la formulación de una política sin lugar, sino, por el contrario, a un ejercicio de comprensión racional que es, al mismo tiempo, un ejercicio de reconocimiento de los límites de la razón filosófica.

Ello no significa, en manera alguna, que el *intelligere* spinozista pueda interpretarse como contemplación pasiva, como indiferencia estoica o como resignación epicúrea. Desde su lugar el entendimiento filosófico supone para el autor de la *Ética* un compromiso en relación a la política, a la vez realista y crítico: se trata, dirá desde el *Tratado de la reforma del entendimiento*, "de formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza (filosófica) con la máxima facilidad y seguridad"(TRE, p.80). Pero ello no implica, para decirlo con los términos de Bobbio²⁵, una política científica o filosófica -es decir, la imposición coactiva de una determinada doctrina desde el Poder- sino una política *desde la filosofía* -es decir, una intervención desde el entendimiento racional en favor de determinados principios de convivencia social. Una intervención, habría que añadir, que para ser eficaz tiene que empezar por reconocer la dinámica específica de la política, así como su necesidad propia, distanciándose de toda tentación platónica, utopizante, de resolver especulativamente - mediante modelos puramente abstractos y normativos- los problemas y conflictos propiamente políticos; de toda tentación, entonces, de *reducir* estos problemas y conflictos a la oposición filosófica entre *doxa* y *episteme*, entre ignorancia y saber.

En todo caso, la filosofía en tanto *ética*, en tanto proceso complejo de reformulación de la energía afectiva de las pasiones por medio del conocimiento racional, tiene también autonomía y especificidad: su ambición, su *conatus* constitutivo, presupone la política y lo político, pero no se

²⁵ Bobbio, (1993).

reduce a ellos, pues su meta -la máxima libertad humanamente posible- sólo es accesible desde una perspectiva -la de la eternidad de las ideas adecuadas- que no puede más que ser antitética a la de la política -la de la coyuntura y sus pasiones circunstanciales-. Spinoza lo afirmará tajantemente en una carta célebre, comentando los conflictos de su época: "que otros, si quieren, mueran por sus ideales, en tanto a mí me dejen vivir para la verdad".(C, XXX, P.231)

Al realismo político pesimista y doctrinario de Hobbes, que se sustenta en una concepción de la vida humana como una carrera más bien absurda que sólo termina con la muerte, se opone el realismo político crítico de Spinoza, que a su vez presupone una concepción afirmativa del vivir humano capaz de acceder a un máximo grado de potencia. "Evitar la muerte" o "afirmar la vida" no son dos maneras de decir lo mismo filosóficamente: señalan más bien dos perspectivas inconmensurables de la existencia humana que condicionan modos de apreciar y evaluar la política y la vida social en su conjunto. Aun simpatizando con la segunda, sería por lo menos ingenuo no reconocer en la otra sino un error. En realidad tendríamos que hablar de dos formas intelectuales y afectivas que de alguna manera se confrontan a lo largo de la modernidad, herederas ambas de la secularización, de la muerte (o distanciamiento) de Dios. Y de hecho, parece bien claro que el predominio ha correspondido más bien a la preconizada fría y rigurosamente por Hobbes. Pero acaso por ello mismo puede ser interesante tratar de recuperar la otra perspectiva, el otro mirador, el otro lente afectivo-intelectual propuesto por Spinoza, a fin de considerar la posibilidad -frente al nihilismo denunciado pero también promovido por Nietzsche- de una filosofía moderna que tercamente insista en afirmar, pese a todo, la alegría de existir en un mundo humano demasiado humano.

Por sorprendente que pueda parecer, en el contraste entre las filosofías de Hobbes y Spinoza acaso sea posible observar la separación de lo que en el síndrome platónico estaba amalgamado. A saber, la separación del ideal propiamente filosófico de una felicidad o beatitud "eternas", respecto del ideal de un mundo filosóficamente gobernado a través de la conversión de

la filosofía en factor clave de la racionalización del poder de mando y del deber de obediencia. Para entenderlo, pasemos a considerar con algún detalle las premisas ontológicas de ambos autores.

CAPITULO IV

LAS PREMISAS ONTOLOGICAS

1. La disputa en torno a las sustancias cartesianas

La filosofía de Descartes es indiscutiblemente el punto de la reflexión ontológica tanto de Hobbes como de Spinoza. El primero habría de exponer sus objeciones a la metafísica subjetivista e idealista del francés; el segundo habría de elaborar una exposición *more geometrico* de los principios de dicha metafísica como una especie de propedéutica de su propia propuesta filosófica. En este sentido no sobra recordar brevemente algunos de los puntos sobresalientes de la ontología cartesiana a fin de mostrar el modo en que nuestros dos autores se distancian de ella.

Después de descubrir en el *cogito ergo sum* el fundamento de toda verdad posible, convirtiendo a la consciencia humana en *subjectum* de toda su metafísica -esto es, origen y fundamento del conocimiento verdadero-, Descartes distinguirá tres sustancias diferentes ontológicamente jerarquizadas: la sustancia extensa, en la que reina la necesidad mecanico-causal de las leyes del movimiento; la sustancia pensante, donde en cambio se realiza la libertad del espíritu, es decir, el dominio de la voluntad en relación al entendimiento; y la sustancia increada, o sea el *Deus absconditus* que resulta inaccesible, en su naturaleza, aunque no en su existencia, para la razón o luz natural de los seres humanos. El orden axiológico entre estas tres sustancias es "obvio": la primera sustancia, por ser compuesta y sujeta a continuos cambios, ocupa el lugar inferior, es simplemente el reino de la necesidad material, de las leyes mecánicas, del universo como máquina regida por causas puramente eficientes. La segunda, la sustancia pensante, en

cambio, es simple y etérea, principio del conocimiento y de la libertad, del reino moral de los fines y, por consecuencia, axiológicamente superior. La propia naturaleza de los hombres como *sujetos* -origen y fundamento del (sentido del) universo- tiene que ver precisamente con el hecho de que en ellos se realiza el milagro de la unidad entre la extensión -el cuerpo- y el pensamiento -el alma-, entendida justamente como *anima*, como principio motor de la vida propiamente subjetiva. Finalmente, la sustancia increada, también "obviamente" espiritual, o sea Dios, ser perfectísimo cuya existencia garantiza gnoseológica y ontológicamente la del resto de las cosas, es por supuesto axiológicamente superior e incluso incomprensible por su carácter eminentísimo.

Como resulta evidente los grandes problemas de esta metafísica conciernen a las relaciones entre estas tres sustancias, es decir, entre el mundo de las cosas, el mundo de los sujetos pensantes y el mundo trascendente de Dios. ¿Cómo se relaciona el alma con el cuerpo? ¿Cómo se relaciona Dios con los seres creados? En diversas obras Descartes lucha abiertamente con estas dificultades, desarrollando las más extravagantes teorías para defender y apuntalar su tripartición de las sustancias. Dos peligros acechan su dispositivo filosófico: el idealismo subjetivo que se desliza en la dificultad de conectar convincentemente la certeza subjetiva de la existencia con la idea discutible de la existencia de otros cuerpos e incluso de otras sustancias. O, más peligrosamente quizá, el materialismo que levanta la cabeza con la idea del cuerpo-máquina-automata, que parece posibilitar la prescindencia de un alma más que problemática. Por no hablar de la conversión del viejo dios teológico -tan entremetido, tan paradójicamente humano- en ese enigmático principio creador que se encuentra más allá de nuestro buen sentido, de nuestro entendimiento en lo que concierne a su naturaleza y sus propósitos.

2. Las objeciones de un filósofo inglés

En sus objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes¹, Hobbes comienza por cuestionar el fundamento mismo de las verdades cartesianas, esto es, el *cogito* en tanto *subjectum*. Del "yo pienso", afirma el autor del *Leviatán*, se sigue que "soy una cosa que piensa", pero no que soy una cosa *pensante* -espíritu, alma, pensamiento-. De hecho la propia idea de una sustancia espiritual, de una *res cogitans* es propiamente absurda, pues, en todo caso, el pensamiento es la actividad de una cosa, pero no es una cosa. Y de la misma manera que de la afirmación "yo camino" no se sigue que soy una cosa caminante, o peor, un paseo, sino algo que camina, no es posible derivar del *cogito* sino que existe algo ('x') que posee la propiedad de pensar ('P'). De manera que lo que Hobbes rechaza en primer lugar es que el espíritu o pensamiento sea precisamente una sustancia, una cosa sustancial.

Más allá de su discusión directa con Descartes, toda la filosofía hobbesiana se sustenta justamente en una metafísica inmanentista que rompe radicalmente con cualquier sustantividad del pensamiento o del espíritu: lo único que podemos afirmar que existe son los cuerpos y sus propiedades sensibles, pues no podemos concebir sino lo que nos es dado a través de los sentidos y nadie hasta ahora ha percibido sensorialmente algo así como espíritus, sustancias incorpóreas o ideas. El mundo, la realidad sensible y cognoscible, sólo puede comprenderse racionalmente como un conjunto de cuerpos singulares en movimiento regido necesariamente por causas eficientes. Más allá de este conjunto no existe sustancia alguna, pues Dios mismo, cuya existencia podemos inferir pero cuya naturaleza nos es inaccesible, sólo puede entenderse como causa primera, y siendo rigurosos con el lenguaje, como algo igualmente corporal, material.

El fundamento de todo conocimiento, en otras palabras, no está en la certeza inmediata del yo respecto de su propia existencia, sino en lo que nos es dado a través de los sentidos, es decir, por nuestras sensaciones. Estas, a su vez, remiten a cosas que existen fuera de nosotros mismos y

¹. Seguimos la versión italiana de Descartes (1992)

que causan determinadas reacciones (impresiones o fantasmas) en nuestros sentidos, pero que en todos los casos son materiales, corpóreas: en fin de cuentas, lo que define la materialidad corpórea es su capacidad de afectar nuestros sentidos. Por ello mismo hablar de la existencia de cosas como los espíritus, las sustancias incorpóreas, las formas inteligibles o las especies universales es como afirmar la existencia de cuerpos incorpóreos o de sustancias insustanciales, es decir, jugar con términos contradictorios y vanos. El nominalismo hobbesiano, articulado con una derivación rigurosamente sensualista del pensamiento, desemboca en un materialismo estricto que cancela toda existencia independiente o sustantiva de cualquier realidad puramente espiritual, mental o pensante.

De esta manera, la metafísica hobbesiana lleva a rechazar toda discusión sobre las sustancias en beneficio de una ontología para la cual sólo existen cuerpos y movimientos de los cuerpos. La pretensión de fundamentar en quién sabe qué realidad sustancial -esto es autosostenida y sustento de todos los predicados- se basa en una mala comprensión del papel que juega el verbo 'ser' en las proposiciones. Contra toda ontología clásica o escolástica, Hobbes señala que este verbo jamás puede ocupar el lugar ni de un sujeto ('el Ser') ni de un predicado ('x es algo que es' o 'x es un ser') puesto que se trata simplemente de la cópula que une, en las proposiciones, a los sujetos efectivos -esto es, a los cuerpos simples o compuestos- con sus predicados -es decir, determinadas propiedades sensibles de dichos cuerpos-. Afirmar la existencia de algo no es, por ende, atribuirle una propiedad sensible, ni mucho menos un estatuto metafísico como expresión de quién sabe qué sustancia previa. Es simplemente afirmar que ese algo -un cuerpo- produce en nosotros una sensación, un fantasma; que es, en pocas palabras, causa eficiente de una impresión sensible, de un efecto en nuestros sentidos.

Lejos pues de que el pensamiento sea una sustancia en el sentido cartesiano, para Hobbes se trata simplemente de un movimiento corporal provocado por otros movimientos corporales. Las impresiones sensibles, en efecto, tienen como origen causal a los cuerpos, pero

adquieren una dinámica propia que se explica por determinados principios de asociación (contigüidad o semejanza) en la imaginación humana, que no es sino el decurso necesario de dichas impresiones o fantasmas. Decir que los hombres piensan es simplemente afirmar que son seres que poseen sentidos capaces de ser afectados por el mundo de las cosas exteriores, y que poseen memoria, es decir, capacidad de acumular, bajo la forma de 'fantasmas', un gran número de experiencias previas, al igual que el resto de los seres animados sensibles².

Lo que en todo caso distingue a los seres humanos de los demás animales, por consecuencia, no es quién sabe qué espíritu o sustancia pensante, sino el lenguaje. Gracias a la invención o don de la palabra los hombres, en efecto, pueden potenciar su imaginación, su memoria, su capacidad de recordar eventos pasados, así como su previsión o anticipación prudencial -basada en la sola experiencia sensible- de sucesos en el futuro. Con el lenguaje, en efecto, el discurso mental humano adquiere un instrumento decisivo para acumular y transmitir información sobre el mundo, que supera infinitamente las capacidades del resto de los seres sensibles. Con las palabras -que no son sino los nombres de las impresiones sensibles así como los nombres de las relaciones entre ellas y los nombres de los nombres-³ los hombres adquieren un estatuto ontológico específico que, como veremos más adelante, no sólo los separa de los demás seres vivos, sino también los *enajena* del mundo natural forzándolos a devenir *artífices*, es decir, creadores de un mundo *artificial*⁴.

Con Hobbes, la naturaleza pierde así cualquier sentido teleológico o cósmico. Ella sólo puede verse como el universo finito pero ilimitado de los cuerpos en movimiento, de las causas eficientes y sus efectos necesarios, del que nuestro pensamiento sólo es uno de los efectos-causas,

² De ahí que tanto en el *De Corpore* como en el *Leviatán* Hobbes comience con el problema del *sense*, de los sentidos, las sensaciones y sus correlatos.

³ "El uso de las palabras consiste en registrar para nosotros mismos y para manifestar a los demás los pensamientos y concepciones de nuestras mentes. De tales palabras, algunas son los nombres de las cosas concebidas (...). Otros son los nombres de las imaginaciones mismas (...). Y otros son los nombres de los nombres." (L., XLVI, p 673)

⁴ "Sin (el lenguaje) no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz. no mas que las existentes entre leones, osos y lobos" (L., IV, p 18)

sin ninguna prioridad jerárquica. Nuestra información sobre la naturaleza, limitada a lo que nuestros sentidos pueden captar, obliga a no confundir las propiedades de las cosas, de los cuerpos -que en todo caso son siempre singulares- con las propiedades ni de nuestras impresiones ('fantasmas') ni, menos aún, de nuestro lenguaje. Este es un instrumento *artificial* que permitirá construir un mundo igualmente artificial; un instrumento que sin duda multiplicará el poder de los hombres sobre la naturaleza misma, pero a condición de aprender su buena utilización, dado que el lenguaje también es el principio del error, del delirio y de la naturaleza excesiva y conflictiva de las pasiones humanas⁵. De ahí que, para ser propiamente ciencia, la filosofía tenga que ser crítica y terapia del lenguaje, esto es, teoría a la vez descriptiva y normativa del correcto uso de los nombres y de los nombres de los nombres. En lugar de una filosofía centrada en el sujeto consciente, en el *cogito*, en las certezas inmediatas de la consciencia, Hobbes nos propone una filosofía concentrada en el uso correcto de aquello que efectivamente distingue a los seres humanos del resto de la naturaleza, para bien o para mal, esto es, concentrada en el lenguaje.

En tal perspectiva ¿qué queda de las preocupaciones teológicas de Descartes? Un nombre, el de Dios, que rigurosamente pensado sólo puede referirse a algo extrasensible y por ende inimaginable, cuya existencia puede derivarse del carácter imposible de una infinitud causal -esto es, una causa primera- pero cuya naturaleza resulta incomprendible e incognoscible. El resto de las propiedades que tradicionalmente se le atribuyen -omnipotencia, omnisapientia, infinitud, etc.- en el mejor de los casos debe interpretarse como un homenaje, una muestra de admiración, veneración y respeto, para algo que escapa radicalmente a nuestros sentidos, a nuestra imaginación y, por ello, a nuestra razón bien entendida⁶. Es cierto que, en otro horizonte argumentativo, Hobbes

⁵ "El hombre supera a todos los animales en esta facultad, que cuando concibe una cosa cualquiera es capaz de investigar sus consecuencias y los efectos que podría hacer con ella... Pero este privilegio está compensado por otro, esto es, por el privilegio del absurdo" (L. p.33)

⁶ "Aquel que no atribuya a Dios sino lo que le permite la razón natural, deberá o bien utilizar atributos negativos como *infinito, eterno, incomprendible*, o bien superlativos como *altísimo, grandísimo* y similares, o bien, indefinidos como *bueno, justo, santo, creador*, etc. Y en tal sentido como si no se propusiera declarar lo que Dios es (ya que eso sería

recuperará la idea de Dios para "fundamentar" nuestras obligaciones "morales", nuestro deber de obedecer *in foro interno*, a las leyes naturales. Pero, como veremos, tal recuperación habrá de tomarse con precaución.

En síntesis es posible decir que Hobbes nos ofrece una concepción mecánica del universo.⁷ Una concepción en la que todos los fenómenos son, en principio, reductibles a (y explicables por) la ley de la conservación física del movimiento y de la materia corporal, y para la que, por consecuencia, sólo existen cuerpos, simples y compuestos, y sus movimientos internos o externos. Ciertamente Hobbes rechaza -por impensable- la idea de infinitud, asumiendo por ello la existencia de una primera causa eficiente, de un principio generador de todos los movimientos, es decir, de un Dios no tanto creador de todas las cosas sino motor (inimaginable e ininteligible) de todos los movimientos observables. Pero estando más allá de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento racional, este Dios juega un papel marginal en la explicación científica de los fenómenos naturales y humanos, aunque -acaso por razones de táctica argumentativa- reaparezca para convalidar y dar fuerza a las llamadas "leyes de la naturaleza" u obligaciones morales racionales de los hombres. En cualquier caso, parece suficientemente claro que desde este horizonte puramente mecanicista, el único sentido posible, la única finalidad racionalmente justificable, sólo puede consistir en la sola conservación del movimiento, en el esfuerzo (*conatus* o *endeavour*) por mantenerse en movimiento.

3. De las sustancias a La Sustancia

Muy diferente es la forma en que Spinoza toma distancia de la filosofía de Descartes, aunque las consecuencias son igualmente radicales. El punto de partida del holandés es también el problema

circunscribirlo a los límites de nuestra imaginación) sino cuánto lo admiramos y cuán dispuestos estamos a obedecerle (L, p. 52)

⁷ Mecánica en el sentido de mecanicista, es decir, de una teoría que reduce todos los fenómenos a las leyes del movimientos de los cuerpos, y en particular, al principio de la inercia.

de las sustancias distinguidas por el autor del *Discurso del método*, pero mientras Hobbes prácticamente termina por rechazar la propia idea de sustancia⁸, Spinoza más bien la toma con estricto apego y rigurosa consecuencia en su significado original. Hablar de tres sustancias, afirmará Spinoza, presupone modificar ese significado o no tomarlo con el rigor pertinente. Pues sustancia, desde la filosofía clásica, significa *hypokeimenon*, es decir, aquello que permanece, que se sostiene a sí mismo, que es causa de sí. Por ello la definición estricta -genética- de sustancia requiere del concepto de causa de sí, anterior a cualquier otra distinción o atributo. La sustancia es, entonces, aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquello que es su propia causa y no requiere de nada más para entenderse. Pero así entendida, la noción de sustancia se identifica con la de una realidad infinita que consta de atributos infinitos y se expresa en infinitas maneras, y la distinción cartesiana de tres sustancias queda en entredicho. Pues o bien esa realidad es propiamente infinita o se encuentra limitada -determinada, causada, afectada- por otra realidad y ya no puede llamarse con propiedad *sustancia*. De modo que no existen tres sustancias -o realidades autosubsistentes- sino una sola sustancia infinita que, en cuanto tal, se expresa en propiedades o atributos infinitos de los cuales podemos concebir tan sólo el pensamiento y la extensión.⁹

Atributos de una realidad única, tales atributos expresan cada uno a su manera lo mismo, la infinita potencia de esa sustancia infinita que también llamamos Dios: ser que es infinita y absolutamente. Ser-sustante-causa de sí que en modo alguno puede ser diferenciado ontológicamente de otras pretendidas "sustancias" externas, como lo pretende Descartes, sino que, bien entendido, ha de pensarse como eterna realidad/actividad de existir necesariamente que

⁸ Decimos prácticamente porque más que recusar el término Hobbes prescinde de la categoría sustituyéndola por la de cuerpo (*body*): "El mundo (quiero decir no la tierra solamente, que refiere a los amantes de los *hombres mundanos*, sino el *universo*, es decir, el conjunto de todas las cosas que son), es corpóreo, es decir, cuerpo" (L., XLVI, p 672)

⁹ En este sentido tiene razón Deleuze al indicar que la *Ética* de Spinoza no comienza, como suele decirse, por Dios, sino por la categoría de *causa sui* en tanto que ella es imprescindible para definir a Dios mismo como sustancia absolutamente infinita. Cf. Deleuze (1975)

expresa su potencia infinita produciendo -bajo atributos infinitos- infinitos modos finitos de ser. Spinoza también, como Hobbes, reclama atención para esa extraña palabra que es 'el ser', pero no para reducirlo a mero operador copulativo de sujeto y predicado, sino, según una antigua tradición hebrea, para interpretarlo en un sentido de alguna manera inesperado.

Ser, para Spinoza, es antes que nada un verbo, una expresión de actividad o de potencia.¹⁰ Actividad y potencia de existir, de afectar y de ser afectado, (el) ser no debe pensarse como una cosa, como una realidad estática o pasiva, sino como "energía" infinita que se expresa en infinitos modos de ser.¹¹ De ahí que si bien Dios en tanto ser-sustancia eterna e infinita es efectivamente inimaginable -como asienta Hobbes-, por cuanto nuestras representaciones sensibles solo pueden concernir a modos finitos de ser, no por ello es incognoscible. Nuestro entendimiento racional -diverso esencialmente de nuestra imaginación- puede comprender intelectualmente lo infinito a condición de no pretender representarlo. Y Dios es en este sentido perfectamente inteligible en la medida en que logremos evitar el escollo de la imaginación, de la inveterada costumbre de representar o figurar las ideas, y en la medida en que saquemos rigurosamente las consecuencias de su idea verdadera y adecuada.

De esta manera, también Spinoza sugiere que debemos tomar con cuidado la forma de las proposiciones -sujeto/verbo/predicado- pero para mostrar que dicha forma -surgida del lenguaje común y por ende de la imaginación sensible- es inadecuada para comprender racionalmente la sustancia infinita, el ser absoluto y la naturaleza en su conjunto. Pues, para entender estas nociones es indispensable pensar un Verbo (actividad/energía) que es sujeto-sustancial productor de sus atributos y modos infinitos. Como en Hobbes y en Kant, la existencia (el ser) no es nunca, con propiedad, un Predicado, pero por razones totalmente distintas: porque es siempre la sustancia/potencia/energía de existir que se expresa en infinitos modos singulares -ideas o cosas

¹⁰ A pesar de muchos aspectos discutibles de su interpretación Wienpahl parece acertar al destacar este punto. Cf. Wienpahl (1990)

¹¹ "La potencia de Dios es su esencia misma" (E, I, xxxiv, p. 87)

extensas-. Lo que acaso podría explicarse afirmando que el ser no es algo (una cosa) infinito(a) y eterno(a), sino, en todo caso algo (una potencia/actividad/energía) que es infinita y eternamente. Donde, además, infinitud y eternidad no son, como sugiere Hobbes, resultado de una negación de lo finito y lo temporal, o simples adjetivos de una cosa, sino al contrario, *adverbios* que expresan lo absolutamente positivo que se afirma determinadamente -esto es, afectado por una negación- en los modos finitos y temporales de ser.

La tripartición cartesiana de las sustancias con su jerarquía ontológica y axiológica desaparece así en beneficio de una concepción "unitaria" de la realidad y de la naturaleza. La Naturaleza, siendo infinita y eternamente, se identifica con la Sustancia divina, con Dios en tanto Ser absolutamente infinito y eterno, en tanto potencia-energía-actividad expresada, bajo atributos infinitos, en infinitos modos particulares de ser. Lo que es una trabajosa manera de decir que sólo hay una realidad, una misma necesidad y una misma causalidad que explica todos los fenómenos, todos los procesos, todos los objetos, y de proponer radicalmente la tesis de la homogeneidad ontológica -por ende epistemológica- del mundo. Tesis que la Proposición VII de la segunda parte de la *Ética* formula de la siguiente manera:

"El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas."

Añadiendo como Corolario:

"Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y en la misma conexión."

De esta manera, no existen varios "reinos" o "dominios" ontológicamente diferenciados: no existe un "reino" espiritual o cultural o social diverso por su naturaleza al "reino" natural. El pensamiento no es una realidad superior, libre o indeterminada; el mundo del "espíritu" está tan determinado causalmente como el mundo de los movimientos mecánicos de los cuerpos

¹² Recordemos para aclarar: "esencia formal" en la terminología remite a existencia en la duración, "esencia objetiva" al concepto o idea adecuada de esa "esencia formal".

extensos. Se trata, a lo más, de atributos distintos que, a su propia manera, expresan siempre la misma potencia (o energía) natural.¹³ Nada es pues ni sobre ni antinatural, sino, siempre, expresión de causas eficientes naturales, que en su infinitud no remiten, como en Hobbes, a una primera causa exterior, sino a la infinita energía del *Deus sive Natura* como su causa no trascendente sino inmanente.

De esta manera, la especificidad del ser humano nada tiene que ver con un presunto "libre arbitrio", con una supuesta consciencia espiritual, que lo sitúe fuera del reino natural de la necesidad causal. Sin duda, existe esa especificidad, pero ella resulta más bien de la complejidad y potencia peculiares de su cuerpo y de la correlativa idea de ese cuerpo. "El hombre piensa", comprobación que aparece al inicio de la segunda parte de la *Ética* como un axioma, no es pues fundamento ni ontológico ni epistemológico ni axiológico: es, más simplemente, un hecho que requiere de explicación. Pues el pensamiento de los seres humanos -y su consciencia refleja- en modo alguno los convierte en sujetos autónomos, libres, causa de sí mismos, sino, en todo caso, en una realidad peculiar que exige entenderse por sus causas próximas. En este sentido, la enigmática tesis spinoziana respecto del paralelismo psicofísico -esto es, la afirmación de que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas- puede entenderse antes que nada como un rechazo de cualquier causalidad "mágica" entre las cosas y las ideas que presuponga una jerarquía ontológica, cualquiera que ésta sea.

La mente humana, afirma Spinoza, no es otra cosa que la idea del cuerpo humano. No es, por ende, un *ánima*, un alma espiritual, un principio animador o gobernante del cuerpo, sino la propia realidad humana comprendida bajo el atributo del pensamiento y no de la extensión. De ahí que, para Spinoza, dicha mente no implique ningún privilegio o superioridad metafísica, sino tan

¹³. "De manera que en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión" (E, II, vii, Esc, p 108).

sólo un grado peculiar de potencia -de energía- que es propio de la composición modal específica del ser humano.¹⁴ Como idea de un cuerpo existente en acto, la mente percibirá las afecciones de dicho cuerpo, así como las ideas de dichas afecciones, sin por ello convertirse automáticamente -salvo en la ilusión de la imaginación subjetiva- en centro o principio de gobierno de la vida humana. De hecho, esta consciencia será simplemente un efecto complejo de una causalidad igualmente compleja, de la cual somos todos tan ignorantes espontáneamente como de la complicada causalidad fisiológica del cuerpo.¹⁵ Ignorantes de dichas complejidades, seremos siempre víctimas de aquella ilusión que, al desconocer su propia ignorancia, hace de la consciencia de los efectos una falsa causa primera de nuestros deseos y voliciones.

Spinoza, como Hobbes, rechaza así tanto el dualismo ontológico como la visión del ser humano como *subjectum* que son propios de la metafísica cartesiana. Su ontología es, como la del filósofo de Malmesbury, radicalmente imanentista e implica una ruptura radical con cualquier concepción antropocéntrica o antropomórfica de la Naturaleza. De igual manera, se trata en ambos casos de concepciones que, en principio, recusan toda teleología,¹⁶ toda visión de las causas finales, todo sentido finalista de los procesos naturales, en beneficio de un determinismo radical que no admite excepción alguna. A diferencia de Descartes, ni a Hobbes ni a Spinoza les interesa "salvar" el papel de un Dios teológico creador y dador de sentido finalista del universo. Sin duda los dos asumen sin problemas la tesis de que "Dios existe necesariamente", pero sólo para subsumirla en una visión causal de la naturaleza que resignifica profundamente todas las nociones teológicas tradicionales. El Dios-causa-primeramente de Hobbes, incomprensible e inimaginable, lo mismo que el Dios-sustancia- infinita de Spinoza, inimaginable pero comprensible racionalmente,

¹⁴ "Para determinar que es lo que separa a la mente humana de las demás (ideas) y en qué las aventaja no es necesario conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano." (E. II, xiii, e, p. 117)

¹⁵ "La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas (E. II, xv, p. 125)

¹⁶ El *conatus* del que habla Spinoza ¿no implica algún tipo de teleología? Esto es lo que sostiene Bennett (1990). No obstante, como veremos más adelante, sería una teleología *sui generis* de la que estaría ausente toda modalidad de causas finales

nada tienen que ver con el Dios-Persona-trascendente de la imaginación religiosa, y, lo que es más importante, suponen, al menos en principio, un rechazo radical de toda intervención "divina" en el orden natural en tanto mera superstición irracional.

Contra lo que afirma una tenaz leyenda de la historia de la filosofía, el subjetivismo del *cogito* cartesiano lejos de ser el centro inamovible de la discusión filosófica moderna desde Descartes, es más bien cuestionado y rechazado, desde perspectivas diferentes, tanto por la teoría del pensamiento y del lenguaje de Hobbes, como por la teoría de la mente y la imaginación de Spinoza. En ambos casos, la evidencia inmediata de la consciencia acerca de sí misma es considerada como una ilusión lo mismo que el papel de Dios como garantía de la verdad de nuestras operaciones intelectuales. La crítica de los usos ilegítimos de las palabras, en Hobbes, pero también la crítica de la imaginación espontánea, en Spinoza, suponen por igual el cuestionamiento radical del *subjectum* cartesiano y sus presuntas certezas, abriendo paso a concepciones deterministas de la naturaleza y del pensamiento humanos, donde no tiene cabida ni la idea de una voluntad "libre", ni la explicación cartesiana del origen "voluntario" del error.

Sería erróneo, sin embargo, considerar estas analogías -que se refieren más a lo que rechazan que a lo que postulan- como señal de una identidad metafísica entre los sistemas hobbesiano y spinozista. De hecho se trata de dos interpretaciones profundamente diferentes de "la muerte de Dios" y del hundimiento de la concepción teleológica de la Naturaleza. Dos interpretaciones igualmente radicales, si se quiere, pero separadas por profundos abismos no sólo metodológicos sino de principio e incluso de *pathos*. Sin duda comparten el entusiasmo por la nueva ciencia y la nueva idea de la racionalidad geométrica impulsadas por los descubrimientos de Galileo, pero sólo para sacar consecuencias divergentes e incluso contrapuestas en relación a una Naturaleza que ha perdido su orden y su jerarquía axiológicos.

De esta manera, Hobbes realizará una operación filosófica que implica una reformulación del viejo dualismo que opone el mundo de las ideas al mundo de las cosas en

términos de un dualismo que opondrá el mundo *natural* -del que propiamente sólo podemos tener un conocimiento aproximado- al mundo *artificial* -del que, por ser nosotros mismos creadores, podemos tener un conocimiento absolutamente cierto-. Ello implicará, como veremos, una verdadera *desvalorización* de la Naturaleza, que dejará de verse como el supuesto hogar cósmico que debe servir de modelo a las obras y al arte humanos, para convertirse en una realidad siempre ajena, extraña y hasta hostil que es indispensable dominar y transformar. Como ya indicamos más arriba, para Hobbes los seres humanos se distinguen del resto de los seres vivos en virtud de algo que, de alguna manera, rompe o supera el mero orden natural de los fenómenos, que en otros términos es una *invención*, es decir, un *artificio*.

Es cierto que en su célebre introducción al *Leviatán*, Hobbes compara el arte humano con el arte creador de Dios, desarrollando una serie de analogías entre el cuerpo-máquina de los hombres y el cuerpo-máquina del Estado. Viejas comparaciones ya empleadas por Platón en *La República*, donde se compara el microcosmos individual con el macrocosmos de la *Polis* a efectos de definir con mayor facilidad lo que es la justicia. Pero la novedad hobbesiana consiste en presuponer una inversión axiológica radical: aunque el modelo sea aparentemente el arte divino -la creación de la naturaleza en su conjunto-, la introducción del término "máquina" como eje de la comparación conlleva una especie de paradójica resignificación que trastoca su sentido aparente: de hecho Dios mismo aparece como un *artífice* y lo mejor que podemos decir de la Naturaleza es que ella misma es *artificial*, esto es, producto de una fabricación cuyos motivos desconocemos, pero que sólo así puede comprenderse racionalmente. De manera que, contra la mayor parte de la tradición clásica y escolástica, lo que verdaderamente es modelo racional es, no lo propiamente dado por la naturaleza, sino lo artificialmente elaborado, lo fabricado en función de ciertos fines.¹⁷

¹⁷ "La Naturaleza, el arte con el que Dios ha hecho y gobierna al mundo, es por el arte del hombre, como en muchas otras cosas, también en esto imitado, de tal modo que puede hacer un animal artificial. Pues viendo que la vida no es sino movimiento de miembros cuyo inicio está en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los *automatas* (máquinas que se mueven a si mismas por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial?" (L, p ix)

Por cierto, se trata de una interpretación un tanto forzada de un texto cargado de metáforas ambiguas. Pero la idea de que el sistema filosófico de Hobbes supone una desvalorización de la Naturaleza en favor de una valorización de lo artificialmente creado puede apuntalarse mediante argumentos que el propio Hobbes elabora en su teoría del conocimiento y en su reformulación del iusnaturalismo. En el primer caso, el modelo geométrico de su gnoseología, junto con su concepción del papel artificial del lenguaje, lo conducen a la tesis de que, propiamente, sólo tenemos un conocimiento estricto de las relaciones *lógicas* entre los nombres y entre las proposiciones, esto es, entre las definiciones y sus consecuencias necesarias y entre las premisas y las conclusiones. Por ende, nuestro conocimiento de los hechos -fundado en impresiones sensibles particulares- puede, en el mejor de los casos, dar lugar a hipótesis generales sobre determinadas regularidades de los fenómenos naturales, que a su vez pueden posibilitar *experimentos* capaces de convalidar leyes generales, esto es, proposiciones condicionales con pretensiones de validez universal. Pero ello significa que, en sentido estricto, nuestro conocimiento sólo adquiere un estatuto científico cuando concierne a lo que podemos producir artificialmente. De ahí deriva, precisamente, la naturaleza apodíctica de la geometría -que se refiere a cuerpos artificialmente producidos- pero también de la filosofía política -que concierne a cuerpos igualmente artificiales, es decir, a los Estados. En cambio, de la Naturaleza propiamente dicha, de "lo naturalmente" dado sólo tendremos un conocimiento hipotético, probable, pero no absoluto.

Ahora bien, este planteamiento epistemológico supone una verdadera ruptura con las metafísicas tradicionales en la medida en que implica una separación entre el orden del pensamiento racional y el presunto orden de la naturaleza. El segundo es, en todo caso, incierto y sólo lo podemos presumir hipotéticamente; el primero, en cambio, es categórico por cuanto es justamente *artificial*, esto es, producto de la sola voluntad racional de los seres humanos. En este sentido, el mundo encantado del Cosmos Natural de los clásicos -con su gran cadena axiológica del ser que va de lo superior a lo inferior, de lo perfecto a lo imperfecto y del centro a la periferia-

ESTA TESIS DE DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

desaparece, dejando en su lugar una Naturaleza más bien opaca y muda, carente de sentido y de orden propios, una Naturaleza caótica que requiere de la voluntad técnica de los seres humanos -al mismo tiempo teórica y práctica- para dar lugar al reino -este sí ordenado de acuerdo a fines- de lo Artificial.

Tal concepción parecería confirmarse con la forma en que Hobbes define, en su teoría propiamente política, al estado o condición *natural* del género humano. En contraposición absoluta con la tradición iusnaturalista premoderna, Hobbes identificará esa condición no con un orden presocial de carácter universal, sino con una situación de conflicto caótico generalizado, esto es, con la guerra de todos contra todos. La *naturaleza* humana misma será pues considerada no ya como una naturaleza corrompida por el pecado original, y por ende alejada del orden primigenio natural, sino como la causa inmediata de un estado salvaje, violento y miserable del que los seres humanos tendrán que salir convirtiéndose, justamente, en *artífices*, en creadores (¿a imagen del Dios artífice?) de un orden civilizado contrapuesto al natural, es decir, *artificial*.

En los tres casos, se perfila claramente una imagen axiológicamente negativa de la Naturaleza, correlativa a una visión axiológicamente positiva de lo Artificial. El mundo platónico de las Ideas Universales, aquel que sólo los filósofos pueden contemplar y disfrutar, ha desaparecido en la filosofía de Hobbes para dar paso a un Mundo artificial, creado por la razón humana, como remedio a una Naturaleza que ha perdido sentido, orden y finalidad. No existiendo una racionalidad objetiva, sustancial; siendo la razón simple y prosaico cálculo artificial de los seres dotados de un lenguaje, ya no puede tratarse, para Hobbes de ajustar el cosmos político y el microcosmos individual al orden del macrocosmos natural, sino de proponer, en cambio, una política racional sustentada en un conocimiento rigurosamente deductivo de las causas y consecuencias de las pasiones naturales -conflictivas- de los seres humanos. Una política, pues, capaz de elevar a los hombres a verdaderos artífices racionales de una vida social necesariamente contrapuesta a sus más caros impulsos naturales.

Lo anterior pone en evidencia la enorme distancia metafísica que separa a Spinoza de Hobbes, a pesar de que ambos comparten una visión postaristotélica de la naturaleza. Pues si bien Spinoza asume el carácter subjetivo de nuestras nociones de orden, jerarquía, perfección y finalidad, así como la imposibilidad de aplicarlas con sentido a una naturaleza que existe en sí y por sí, no por ello acepta la consecuencia de una presunta artificialidad ni del pensamiento humano, ni de la acción humana, ni de las obras humanas. No siendo una sustancia -esto es, un sujeto en el sentido cartesiano- el ser humano siempre será, lo sepa o no, lo entienda o simplemente lo imagine, una partícula finita de un universo infinito, un modo particular de ser determinado en su esencia y en su existencia por otros modos que los superan en potencia. El hombre, reiterará Spinoza en sus diversos textos, no puede ni debe verse "como un imperio dentro de otro imperio", sino siempre como un fenómeno más del infinito proceso de producción de la infinita potencia de la Naturaleza.

Reconocer que la Naturaleza no es un orden axiológicamente orientado al que debemos ajustarnos no lleva a Spinoza a la pretensión hobbesiana de construir un verdadero orden artificialmente creado por los seres humanos. Como es claro, la propia idea de trascender la causalidad natural, de romper con ella, de salir de la condición o estado de naturaleza, sólo puede verse como una ilusión de la imaginación. Las obras humanas sólo pueden llamarse artificios en un sentido relativo, sean éstas culturales, institucionales o técnicas, y en esa medida un proyecto ético o político racional no puede ser en ningún caso un proyecto antinatural o contranatural. Se trata más bien de entender, por sus causas próximas, los fenómenos naturales, de entender, de la misma forma, las acciones humanas, y de acceder, mediante tal entendimiento, al mayor grado de potencia *naturalmente* posible. Se trata, en otras palabras, no de combatir en nombre de quién sabe que valores o principios, una naturaleza humana rebelde e insumisa; no de reprimir simplemente, como veremos, las pasiones como causa de los males humanos y políticos, sino de comprenderlas para trasmutarlas en energía afectiva productiva, afirmativa y activa. Se trata, en fin de cuentas, de

reconciliamos activamente, no mediante una pasiva resignación mística, sino mediante la afirmación máxima de nuestra potencia de entender y de actuar.¹⁸

Es un infantilismo humano condenar moralmente lo que necesariamente existe. Ciertamente debemos abandonar cualquier ilusión teleológica o teológica en relación a los procesos naturales: ellos no existen para satisfacer nuestras necesidades ni nuestros deseos, ni tienen por qué adecuarse a nuestra imaginación, como tampoco existen por el designio de sujeto alguno, divino o humano, sino por la sola potencia infinita de un mundo en el que reina una implacable necesidad. Pero igualmente infantil resulta el deseo de "superar" este supuesto caos natural, este desorden, proponiendo proyectos utópicos sobre lo que debería ser la naturaleza y sobre lo que tendrían que ser los hombres. En todo caso, insistirá una y otra vez Spinoza, lo racional propiamente dicho es tratar de entender, esto es, de utilizar la única potencia activa efectiva de nuestra mente, que si no tiene las extrañas capacidades que le atribuye la imaginación - como las de gobernar por su solo mandato al cuerpo y a las pasiones- sí tiene esa precisa capacidad: conocer, por sus causas próximas, la necesidad de lo que ocurre, y conociendo, reconciliarse activamente con la naturaleza en su conjunto.

Spinoza mantiene así consistentemente su rechazo a cualquier dualismo -mundo de las ideas vs mundo de las cosas, mundo del espíritu vs mundo material, mundo artificial vs mundo natural- en nombre de un determinismo que no reconoce rupturas totales o privilegios ontológicos. Ello le conduce, como veremos, a desarrollar una concepción del conocimiento, del ser humano y de la política, que de alguna manera se encuentra en contraposición con la teoría del conocimiento, con la visión del ser humano y de la política de Hobbes, su gran antecedente en estos terrenos.

¹⁸ "Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; 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 una forma a otras (...) Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado de Dios y de la mente, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos" E. III, prefacio, pp. 171, 172.

CAPITULO V

CUESTIONES GNOSEOLOGICAS

1. Introducción

Más que una reconstrucción global de los planteamientos gnoseológicos de Hobbes y Spinoza - misma que escapa a nuestro tema y a nuestras capacidades-, lo que aquí se intentará es poner de relieve un aspecto por lo general descuidado de los mismos, esto es, lo que puede denominarse "la teoría del error"¹ de ambos autores. Para ello presentaremos primero un modelo sumamente simplificado al que llamaremos "la teoría clásica del error", que sólo quiere ser, conscientemente, una especie de paradigma negativo, un espantajo filosófico típico, construido con el fin de poner de relieve las dificultades de ciertas nociones comunes en relación al origen y fundamento de los errores o ideas falsas. A continuación consideraremos las aportaciones que tanto Hobbes como Spinoza realizan al respecto de esta teoría, para, finalmente, mostrar como ellas condicionan sus teorías éticas y políticas respectivas.

2. La teoría clásica del error: de Platón a Descartes

Como vimos en el primer capítulo, en el *Gorgias*, el Sócrates platónico se enfrenta a la ruda tarea de demostrar que siempre es mejor sufrir que hacer una injusticia, y que es mejor padecer un

¹ Por razones de espacio es imposible tratar aquí dos temas sin duda sugerentes: el concerniente a la teoría de los *ídolos* de Bacon, que con todo no rompe totalmente con las teorías tradicionales del error -como sostiene Spinoza- y el de la teoría de la ideología de Marx y sus seguidores. Cf. a este último respecto el interesante ensayo de Matheron sobre el *Cuaderno Spinoza* de Marx.

castigo justo, que tomar las de Villadiego. Sus interlocutores, Polo y Calicles, más que irritados por los argumentos socráticos, aducen que la mayor parte de los hombres actúan de manera que desmiente radicalmente tales afirmaciones, prefiriendo hacer que sufrir una injusticia, y escapando alegremente de cualquier pena que se les quiera imponer por sus delitos. Con su acostumbrada tranquilidad filosófica, Sócrates les responde que ello no tiene ninguna importancia para su argumento, porque esos hombres, en realidad, no hacen lo que quieren. Atónitos, los interlocutores declaran no comprender lo anterior, exigiendo aclaraciones. No hacen lo que quieren, explicará Sócrates, porque no saben lo que hacen. Quieren el bien, pero como lo desconocen, creen que el bien está en evitar los sufrimientos y obtener placeres, pero su conducta es irracional en tanto no conocen el verdadero Bien. Por lo tanto, sus acciones son irrelevantes como contraargumento a sus afirmaciones iniciales.

No viene a cuento reiterar aquí el desarrollo de este impresionante diálogo, ni rediscutir las tesis éticas de Platón. Se trata, como es sabido, de la vieja idea racionalista según la cual el mal moral y político tienen su origen en la ignorancia y en las ideas falsas de los seres humanos, que podría denominarse una teoría gnoseológica del comportamiento moral y político. Por ende, para superar este mal bastará con ilustrar a los seres humanos y, entonces, todos seremos felices y, sobre todo, buenas personas y buenos ciudadanos. Por el momento nos interesa otra cosa: las relaciones que el Sócrates platónico establece entre el error y la ignorancia. Surgen casi inevitablemente las imágenes dicotómicas tradicionales: la luz del saber frente a la oscuridad de la ignorancia, el orden del conocimiento frente a la confusión del desconocimiento, etc. Ahora bien, la ignorancia es mera privación de conocimiento, que sin duda puede generar males -por ejemplo si ignoro que estoy entrando en arenas movedizas-, pero que no puede confundirse con la presencia positiva de opiniones o creencias erróneas.

Por ello, el propio Platón siempre agregará que el mal, originado en la ignorancia y en las ideas erróneas, tiene también su fuente en las bajas pasiones corporales, a las que es necesario

someter mediante una disciplina de hierro ejercida por la mejor parte del alma que es la inteligencia. Pero si bien ello puede explicar por qué los hombres otorgan asentimiento a las ideas falsas, en cambio sigue sin aclararnos el origen de las mismas. Lo que nos conduce a una tercera explicación que ve este origen en las apariencias sensibles y en nuestros sentidos. Con lo que tenemos ya una teoría del triple origen de nuestras ideas falsas: a) nuestra ignorancia; b) nuestras pasiones, y c) nuestros sentidos.

No es posible entrar aquí en el detalle de la gnoseología platónica. Simplemente apuntemos que ella sustenta la paradójica idea de que la ignorancia no es un dato, sino el resultado de un olvido, y que por ende el conocimiento verdadero se adquiere por una especie de anamnesis ascética que, al liberarnos del mundo de los sentidos y de las pasiones, permite al alma recordar/contemplar las ideas universales y eternas y con ello comprender a las cosas particulares en tanto copias de los arquetipos. Las dificultades de esta teoría, como es evidente, se relacionan con la explicación positiva del olvido, de las pasiones y del mundo sensorial en general. Pues si bien es claro que, según ella, debemos aspirar a una ascesis liberadora como único camino para superar nuestra ignorancia y nuestras ideas falsas, no es fácil comprender el (o los) por qué(s) de nuestra "caída" en el corrompido mundo de las apariencias, como tampoco la propia existencia de este mundo. O por decirlo con los términos del famoso mito, por qué estamos en la oscura caverna donde sólo observamos las sombras y no la verdadera realidad y por qué en todo caso dicha caverna cobró realidad.

Es en este punto donde parece fundamental la herencia de la tradición judeocristiana con su idea del pecado original. Según esta curiosa leyenda el mal moral se origina en un acto libre y voluntario de los propios seres humanos. En lugar de una teoría gnoseológica del mal moral, nos propone, digámoslo así, una teoría moral del error, según la cual somos de alguna manera responsables (culpables) de nuestras creencias falsas o erróneas. Sin duda también esta teoría se las ve difíciles para dar cuenta del origen original del pecado original, viéndose obligada a apelar a un

espíritu maligno que por razones desconocidas decide rebelarse en contra del Creador. Pero lo que nos importa aquí es que esta concepción parece estar en la base de la explicación que Descartes propone del error.

Según la gnoseología cartesiana, en efecto, la fuente intelectual del error reside en que, siendo nuestro entendimiento una capacidad limitada, tenemos en cambio una voluntad ilimitada, es decir, libre. Erramos, entonces, cuando asentimos o afirmamos voluntaria y libremente determinadas creencias, sin tener evidencia suficiente de las mismas, o sea, sin apoyarnos en garantías suficientes de su verdad. De modo que el error, la aceptación de ideas falsa, se origina en un uso inadecuado de nuestra libertad (de nuestra voluntad libre), que nos conduce a aceptar (o a rechazar) ideas sin un fundamento suficiente.² Por supuesto, Descartes también reconoce en las pasiones una fuente accesoria del error, pero incluso este papel de las pasiones en principio sólo se explica por la falta de voluntad para someterlas. Dejarnos llevar por los sentidos o por las pasiones, no asumir la necesidad de un método riguroso y de un fundamento cierto para nuestras ideas, todo ello es responsabilidad moral de los sujetos, por cuanto todo ello depende, en definitiva de su libre voluntad.

El ideal ascético de Platón reaparece, pero con el importante añadido de una consciencia soberana, culpable o responsable no sólo de los actos y del control de las pasiones sino incluso del tipo de ideas o creencias que asume. En cierto sentido, para Descartes "decidimos lo que creemos", o "decidimos creer" en ciertas ideas. El error consiste, así, en una mala decisión, en una elección moralmente culpable de no disciplinarse filosóficamente, de no hacer uso adecuado de lo que todos poseemos: el buen sentido, es decir, la razón. Cuando muchos años más tarde, Kant resume el sentido de la Ilustración en el *sapere aude*, es decir, en la voluntad de superar una culpable dependencia de las ideas falsas, esta teoría moral del error encontrará un nuevo aliento ilustrado.

² Cf. Meditación V en Descartes (1992)

La razón aparece como una facultad optativa: podemos decidir si somos o no racionales, si nos ajustamos a lo que el entendimiento es capaz de conocer verdaderamente o si, por el contrario, nos dejamos llevar por las pasiones, aceptando como verdades ideas sin fundamento, apoyadas tan sólo por las opiniones de otros, por algún falso principio de autoridad o por lo que percibimos inmediata y espontáneamente a través de los sentidos.

3. El lenguaje y las pasiones como fuente del error

La filosofía hobbesiana propondrá, en cambio, otra fuente del error. No son básicamente los sentidos los que nos engañan y nos llevan a realizar juicios erróneos y sostener creencias falsas. Considerados en sí mismos, los fantasmas, las impresiones sensibles, no son ni falsas ni verdaderas, sino un hecho. Lo que puede ser verdadero o falso son las proposiciones, mismas que dependen no de nuestras percepciones, sino de la manera en que usamos las palabras, atribuyendo determinados predicados a determinados nombres que funcionan como sujetos. Por ello, Hobbes propondrá como fuente básica de las ideas erróneas o falsas el uso no riguroso, no disciplinado metodológicamente del lenguaje.³ Cuando, por ejemplo, utilizamos metafóricamente las palabras, o cuando usamos ambiguamente los nombres, o cuando aplicamos nociones que corresponden al lenguaje para referirnos a las cosas, entonces surgen todo tipo de creencias absurdas, falsas, que en la medida en que pueden servir para apoyar ciertas pasiones, adquieren una función como instrumento de engaño o autoengaño.

La negligencia en el uso del lenguaje, aunada a la naturaleza de las pasiones humanas, explica entonces para Hobbes tanto el surgimiento como la pertinacia de nuestros juicios erróneos e incluso de nuestros delirios filosóficos. Es cierto que los sentidos pueden engañarnos provocando falsas expectativas o falsos temores; es cierto que la sola experiencia siempre será insuficiente para

³ Por ello, para Hobbes más que de errores se trata de absurdos, es decir, de utilidades de los nombres o palabras que dan lugar a *nonsensical propositions*. De ahí que solo los hombres estén sujetos al "privilegio" del absurdo "y entre los hombres, sobre todos los que profesan la filosofía () Y la razón es clara. Porque ninguno de ellos comienza su raciocinio con definiciones o explicaciones de los nombres que utilizan." (L. V, p 33)

fundar un conocimiento necesario y por ende estrictamente racional; y es cierto que nuestra fe en historias y narraciones como las que, por ejemplo, aparecen en la Biblia, sólo puede apoyarse en nuestra fe en los que cuentan o autorizan dichos relatos. Pero lo que conduce a extraviar nuestro pensamiento, lo que lleva a creer o dar aceptación a juicios erróneos y falaces, es la falta de un método racional adecuado y nuestro incesante y natural afán de poder y de eminencia, esto es, nuestros intereses mal entendidos. Más que los sentidos o la experiencia, son las pasiones humanas las que promueven el engaño y el autoengaño, la manipulación y la vanidad que en definitiva explican el predominio de teorías falsas y sediciosas que conducen a la guerra civil y, por consecuencia, a esa vida brutal, breve y necesariamente dominada por el miedo y la inseguridad recíprocas.

Hobbes asume, entonces, con Platón que los hombres son moralmente malos en tanto y por cuanto ignoran y/o desconocen lo que realmente *deberían* desear si fueran racionales; o más precisamente, porque no son racionales, al carecer de un método estricto que si bien -a diferencia de Platón- no puede establecer apodícticamente cuál es su verdadero bien, si puede demostrar cuál es su verdadero mal: la muerte violenta y prematura. Claro está que dicho método, que dicha racionalidad sería totalmente impotente si fuera algo puramente intelectual, algo que sólo sirviera para satisfacer la curiosidad de los seres humanos, y se opusiera globalmente al resto de las pasiones que impulsan a los hombres. Incluso las verdades de la geometría -modelo por excelencia de rigor demostrativo- serían rechazadas si contravinieran los intereses básicos de los hombres, afirma irónicamente Hobbes. Por ello, este método, esta racionalidad, sólo pueden adquirir fuerza y efectividad si se apoyan en una pasión capaz de frenar y limitar al resto de las pasiones; en una pasión entonces cuyos propósitos converjan, o más bien sean indisociables, de los fines mismos de la razón filosófica, es decir, de la demostración de que el mal supremo es y sólo puede ser la muerte violenta y prematura. Será por ende el miedo, pasión civilizadora por excelencia en la perspectiva hobbesiana, lo que en todo caso podrá asegurar la eficacia y la observancia de las

normas morales racionales, de las leyes de naturaleza descubiertas y demostradas por la razón filosófica, en la medida en que podrá poner coto a nuestro desenfrenado afán de poder así como a nuestra propensión a la vanidad, a la gloria y a la eminencia, que son las causas naturales de nuestra aciaga condición natural, donde el hombre es el lobo del hombre.

No es casual que Hobbes por lo anterior recupere el ideal pedagógico-político de Platón, insistiendo en la necesidad de que el Soberano no sólo prohíba las doctrinas sediciosas -que lo son justamente por ser falsas y que son falsas por ser precisamente sediciosas- sino también de educar a sus súbditos en el conocimiento adecuado de sus deberes mediante la conversión de la propia filosofía hobbesiana en doctrina obligatoria para las Universidades. A este respecto conviene citar una argumentación del *Leviatán* que revela claramente las limitaciones de la teoría de Hobbes acerca del error, de la superstición y los delirios irracionales:

"Dícese, reconoce Hobbes, que si bien los principios son correctos (los de su filosofía), el pueblo llano no tiene capacidad bastante para comprenderlos.(...) Todos los hombres saben que las obstrucciones a este género de doctrinas no proceden tanto de la dificultad de la materia como del interés de quienes han de aprenderla. Los hombres poderosos difícilmente toleran nada que establezca un poder capaz de limitar sus deseos; y los hombres doctos, cualquiera cosa que descubra sus errores, y por consiguiente, disminuya su autoridad: el entendimiento de las gentes vulgares, a menos que esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es, como papel blanco, apto para recibir cualquiera cosa que la autoridad pública desee imprimir. ¿No son inducidas naciones enteras a prestar su *aquiescencia* a los grandes misterios de la religión cristiana que están por encima de la razón? ¿Y no se hace creer a millones de seres que un mismo cuerpo puede estar en innumerables lugares, a un mismo tiempo, lo cual va contra la razón? ¿Y no serán capaces los hombres, por medio de enseñanzas y predicaciones, y con la protección de la ley, para recibir lo que está tan de acuerdo con la razón que cualquier hombre *sin prejuicios* no necesita ya, para aprenderlo, sino escucharlo? (L., XXX, pp. 325,326, subrayados nuestros, LS)

Como las verdades, los errores son para Hobbes en gran medida instrumentales: su predominio se explica ya sea por la ambición de los poderosos, ya sea por la vanidad de los eruditos.⁴ Su origen se encuentra en la ignorancia del método racional y en el descuido en relación

⁴. De hecho, en la parte IV del *Leviatán* lo que propone Hobbes es una verdadera teoría conspirativa de los errores: estos existen en virtud del beneficio que causan a sus defensores. Por ende, su disolución o desalojo se obtiene mediante el método racional y la denuncia de las criminales aspiraciones de sus sostenedores.

al lenguaje que, apoyado en pasiones desenfrenadas, promueve la aceptación de creencias supra o antirracionales, que a su vez conducen a sediciones y guerras civiles. Por consecuencia, dichos errores y prejuicios podrían fácilmente desecharse o erradicarse mediante la enseñanza, apoyada en la fuerza pública y legal, de las verdades demostradas por una razón metódica sustentada en definiciones y distinciones lingüísticas claras y precisas. Si es por ende la ausencia del método, junto con las pasiones ambiciosas, lo que da cuenta del surgimiento de teorías erróneas y sediciosas, bastará la presencia de dicho método para superar no sólo esas teorías sino sus consecuencias prácticas, esto es, las guerras civiles.

Dos parecen ser los presupuestos esenciales de estos planteamientos de Hobbes. El primero, de origen platónico, es que tanto el mal como el error teórico surgen de opiniones infundadas metodológicamente, aunque su fuerza provenga de las pasiones no racionalizadas o no ilustradas racionalmente. El segundo, acaso también remontable a Platón, consiste en que las acciones humanas son consecuencia de las opiniones que tienen los hombres acerca de lo bueno y de lo malo. De ahí la posibilidad de modificar dichas acciones modificando las teorías aceptadas, es decir, sustituyendo las creencias erróneas por creencias metodológicamente establecidas como verdaderas. En este sentido, el objetivo de Hobbes es construir una "teoría interna"⁵ de la práctica política por cuanto la causa del estado deplorable de la realidad política -es decir, las sediciones y las guerras civiles- se explica por la naturaleza errónea, falsa, de las teorías internas hasta ahora dominantes. Por ello, la pretensión hobbesiana es político-pedagógica, esto es, implica la posibilidad de reducir las dificultades del Poder político a sus raíces gnoseológicas, o sea, a los errores e ignorancias que son las causas básicas de tales dificultades. Dado que los hombres son malos y rebeldes sólo porque son ignorantes y vanidosos, su transformación en súbditos obedientes y sumisos -en seres civilizados y racionales- sólo requiere de su buena educación política, así como de un lenguaje curado de las infecciones provocadas por su uso negligente y frívolo.

⁵ Mas adelante volveremos sobre este punto. Sobre el concepto de "teorías internas y externas" cf. Platts (1991), Introducción.

4. Hacia una teoría determinista del error y las pasiones

Acaso uno de los puntos más sugerentes de la filosofía de Spinoza se encuentre en su esfuerzo por construir una teoría determinista del error, es decir, una explicación del mismo por sus causas próximas positivas. Rechazando tanto lo que hemos denominado la teoría moral del error, como la teoría gnoseológica del mal, el autor de la *Ética* intentará, en cambio, lo que podríamos llamar un acercamiento psicológico estrictamente determinista del pensamiento y la acción humanas, donde ni el error ni el mal pueden entenderse por tal o cual carencia -sea de voluntad sea de conocimiento- sino que exigen atender a la necesidad causal positiva que preside la sucesión de las ideas, de los afectos y de las acciones humanas. Dado que, como hemos visto, en el mundo todo lo que ocurre, ocurre necesariamente, para Spinoza es indispensable dar cuenta de la génesis no sólo de las ideas inadecuadas, erróneas, sino también de la génesis del conjunto de las pasiones y afectos que determinan el comportamiento humano.

En una de sus cartas, Spinoza mismo llama la atención sobre la importancia de este punto al señalar que su filosofía se distancia de la de Descartes y Bacon (y Hobbes, añadiríamos) precisamente por la manera en que comprende los errores.⁶ Y en diversos lugares de su obra insistirá en que las explicaciones del pecado, del mal o del error por un presunto arbitrio libre, o por una presunta voluntad libre, son simplemente un modo de hablar o imaginar que desconoce nuestra ignorancia de las causas positivas de estos fenómenos. Pensar por ejemplo que el pecado original relatado por las Sagradas Escrituras fue producto del libre arbitrio de Adán y Eva, que con todo conocimiento de causa y por mera soberbia desobedecieron un (por lo demás ridículo)

⁶ "En segundo lugar, me pregunta que errores descubro en la filosofía de Descartes y de Bacon. (...) El primero y mayor de todos es que se han desviado mucho del conocimiento de la primera causa y del origen de todas las cosas. El segundo, que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana. El tercero, que nunca lograron indicar la verdadera causa del error "(C. ii, pp 81,82)

mandamiento divino, supone caer en una serie de incongruencias y absurdos que ninguna apelación a una todavía más incomprensible rebelión de Satán puede resolver.⁷

Pero si el error, por ende, no puede comprenderse por quién sabe qué voluntad libre de mayor extensión que nuestro entendimiento -como quería Descartes- tampoco puede explicarse solamente como resultado de nuestra ignorancia o de la carencia de un método riguroso -como pretenderían tanto Bacon como Hobbes. La ignorancia, en efecto, es mera privación de conocimiento, es decir, un dato sobre nuestro estado original que sólo tiene sentido por su contraste con una situación en que se ha adquirido tal o cual conocimiento. Es muy distinto afirmar que S ignora que P, a afirmar que S cree que -P, por cuanto se necesita dar cuenta positivamente de algo que existe positivamente, es decir, de la creencia que S tiene de que -P. Poco importa que dicha creencia sea favorecida por tales o cuales pasiones, que sirva para halagar la vanidad o evitar los temores de S, pues ello tampoco da cuenta de su génesis, de sus causas próximas positivas.

¿Cuáles son entonces estas causas próximas de las ideas falsas? En el Apéndice al primer libro de la *Ética*, Spinoza realiza un apretado resumen general de su teoría de los prejuicios teleológicos y su origen que puede servir para responder esta pregunta. Los hombres, afirma, nacen todos ignorantes tanto de la composición de sus cuerpos, como de la composición de su mentes. Empero, son *conscientes* -dada la complejidad de la idea que constituye dichas mentes- de las afecciones del cuerpo y de las correlativas afecciones mentales. Son por ende conscientes de sus deseos, lo mismo que de todos los afectos/pasiones que les provocan las circunstancias en que existen, es decir, de sus miedos, odios, tristezas, esperanzas, amores y alegrías, "pero ni en sueños piensan en las causas" de tales afectos. De ahí que su consciencia inmediata no sólo este privada de ideas adecuadas acerca de sus deseos y temores, sino que -y éste es el punto central- implique un desconocimiento de su propia ignorancia: es la denegación de la ignorancia implícita en las ilusiones y delirios de dicha consciencia la causa de los errores; es la propia consciencia, a la que

⁷ Spinoza alude irónicamente al tema del pecado original en el TTP, capítulos II y IV, en la E, IV, y en el TP, II, §6.

cabría definir como un efecto que se desconoce como tal, o una conclusión que ignora sus premisas, la que provoca el necesario asentimiento otorgado a las ideas inadecuadas.

De esta manera, siendo conscientes de sus apetitos los seres humanos tenderían a asumirse como causa libre *-causa sui-* de los mismos, donde las ideas de libre arbitrio, de voluntad libre o incondicionada expresarían no sólo su ignorancia en relación a su naturaleza corporal y mental, sino el desconocimiento de dicha ignorancia, expresando *positivamente* una manera de vivir y relacionarse *conscientemente* con el mundo.⁸ A su vez, dicha consciencia inmediata necesariamente toma la forma de una consciencia *teleológica*, esto es, de una consciencia que funcionando de acuerdo a fines -la satisfacción de deseos- se preocupará necesariamente por las causas finales de la realidad que la afecta, dando lugar a una concepción antropocéntrica y antropomórfica de esa realidad. Lo que en verdad importará será la utilidad, el para qué de las cosas, pues éstas serán consideradas exclusivamente desde la perspectiva de su capacidad para afectarnos positiva o negativamente. Y al descubrir que existen innumerables cosas -no fabricadas por nosotros- que sin embargo nos son útiles, tenderemos a pensar que su existencia misma tiene un sentido finalista, esto es, que fueron creadas exclusivamente en nuestro beneficio. La naturaleza misma aparecerá entonces como algo cargado de intencionalidad, de finalidad, como algo, por consecuencia, creado con determinados propósitos por fuerzas -dioses- que actúan como los seres humanos, es decir, de acuerdo a fines.

La visión antropocéntrica y antropológica del mundo se convierte así en una visión teocéntrica y teológica de la naturaleza. Tanto más por cuanto, junto a las muchas cosas útiles que en ella descubren, los hombres topan igualmente con muchas realidades que les son perjudiciales. ¿Cuál puede ser la causa final de dichas realidades si no la voluntad (libre) de los dioses para

⁸ "Cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos 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 este afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro." (E. II, xxxv, e, p 143)

penalizar nuestras conductas? Surgirá así el pensamiento supersticioso que convierte a la naturaleza entera en un teatro creado para realizar los fines más o menos comprensibles de divinidades que -como los seres humanos- se dedican a repartir recompensas y castigos, lo mismo que a someter a prueba los afectos humanos, buscando en definitiva ser amados y honrados por sus criaturas. Carentes del conocimiento adecuado de la realidad que los rodea, así como de su propia realidad corporal y mental, los hombres construirán sus ideas sobre dios o sobre los dioses "a su imagen y semejanza", es decir, siguiendo la imagen necesariamente ilusoria que se forman a partir de su consciencia espontánea y que implica, como se ha visto, la denegación de su propia ignorancia.

No la simple negligencia ni la mala voluntad o las bajas pasiones sino su constitución corporal y mental serán las causas positivas de tales ideas inadecuadas en los seres humanos. Sólo la aparición de "otra norma de verdad" -en parte debida a las Matemáticas- hará visible la naturaleza errónea de estas concepciones, su carácter deformado, mutilado e inadecuado. Esa norma de verdad, en efecto, presupone otro punto de vista, otra manera de observar los fenómenos que se sustenta en lo que Spinoza llamará las nociones comunes, aquellas que justamente expresan lo que hay de común entre todos los cuerpos y entre todas las ideas, y lo que, por ende, ya no es puramente antropocéntrico o antropomórfico. Surge así el punto de vista necesariamente impersonal y objetivo propio de las ideas adecuadas y su orden deductivo riguroso.

Cabe subrayar que, desde una perspectiva estrictamente ontológica, la imaginación o encadenamiento de las ideas "erróneas" no presenta ningún defecto, ninguna deficiencia o privación, y que en este sentido la imaginación debe asumirse, también, como una *potencia* de la mente humana, es decir, como un modo de ser necesario que se sigue de la esencia misma de dicha mente.⁹ Ello no sólo significa que todas las ideas inadecuadas o erróneas deben ser vistas como necesarias, como producto de determinadas causas positivas, sino que ellas nunca son puramente

⁹ "Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras *con la misma necesidad* que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas" (E, II, xxxvi, p. 143 subrayado nuestro, L.S)

negativas en la medida en que, en tanto son "esencias formales", expresan siempre, necesariamente, algo positivo, algo objetivo, que no sólo es afectivo sino también intelectual. La creencia de S de que -P, para volver a nuestro ejemplo, se basa en la ignorancia de que P, pero también en la forma en que S es afectado por P, y por ende expresa tanto la naturaleza de S como la naturaleza de P, aunque sea de manera confusa y mutilada. Por ello, esa idea difícilmente desaparecerá de la mente de S ante la mera presencia de la idea adecuada de que P, a menos que se reúnan las condiciones afectivas e intelectuales capaces de desplazarla.¹⁰

En este sentido, la mente humana jamás es la hoja en blanco sugerida por Hobbes, capaz de recibir sin problemas las verdades metódicamente demostradas o las falsedades impuestas por los poderosos. Es más bien un campo de fuerzas ideales y afectivas que, dependiendo de las condiciones externas, conducen a la afirmación o a la negación, a la aceptación o al rechazo más o menos reflexivo de determinadas creencias, imágenes y representaciones de la realidad. Los delirios, supersticiones, fobias e ilusiones humanas, entonces, no son jamás mero resultado de la sola ignorancia -aun si dicha ignorancia es uno de sus supuestos- sino producto positivo de condiciones positivas que los determinan a vivir supersticiosamente, delirantemente, fóbicamente o ilusoriamente su relación con el mundo. Desmontar, por ende, tales supersticiones o ilusiones implica mucho más que "demostrar" o "mostrar" su falsedad o su naturaleza absurda desde una perspectiva racional -implica modificar esa forma de vida, esas condiciones y los afectos a ellas vinculadas. Inútil será prohibir doctrinas sediciosas, teorías falsas o prejuicios teológicos, si las circunstancias que las generan y favorecen -el miedo, la tristeza, el odio y sus causas- se siguen reproduciendo. Los hombres no son rebeldes o malvados porque asumen teorías falsas o sediciosas, sino porque un conjunto de condiciones institucionales y económicas promueven el predominio de determinadas pasiones que a su vez favorecen la formación o aceptación de determinadas creencias y justificaciones intelectuales.

¹⁰ "Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero." (E. IV, i, p 257)

Sin duda la razón y el entendimiento expresan una mayor potencia mental que la imaginación. Tal será de hecho la base de toda la propuesta ética spinozista. Pero esta mayor potencia no es nunca algo optativo, disponible a voluntad o puramente instrumental. Naciendo ignorantes e imaginativos, los hombres pueden llegar a ser (más o menos) razonables y hasta (más o menos) racionales,¹¹ pero ello depende no de su libre arbitrio o de una educación puramente teórica, sino de las posibilidades de vivir razonable o racionalmente su relación con el mundo, es decir, de las condiciones que puedan favorecer el predominio de ciertos afectos y pasiones -los que aumentan su potencia física e intelectual- sobre otros afectos y pasiones -los que la disminuyen. Contra lo que afirmaba Descartes, el buen sentido o la razón no es lo mejor repartido entre los seres humanos, sino una potencia cuyo desarrollo depende del entorno físico, intelectual y afectivo. Llegar a entender, a tener ideas (más o menos) adecuadas, ser capaz de rechazar visiones supersticiosas o teológicas de la naturaleza, es por ello un complejo proceso afectivo-intelectual, que supone, por así decir, vencer una serie de alienaciones espontáneas de nuestro *conatus* constitutivo, provocadas por la relación de fuerzas en que inevitablemente se inserta.

Todo se juega para Spinoza en la distinción entre imaginación y entendimiento. Entre el pensamiento (tendencialmente) pasivo que en cierta medida refleja el azar de los encuentros que afectan a los seres humanos y que se explican más por la potencia de las cosas externas que por la potencia mental y corporal de los mismos, y que configura series de imágenes, representaciones y creencias que dependen de la sola experiencia vaga, del recuerdo asociativo y de la fuerza emocional de las impresiones. Dichas series son, por supuesto, necesarias e inteligibles, en la medida en que expresan las leyes de la naturaleza pero su necesidad es muy diferente a la propia del entendimiento racional, que siguiendo un orden deductivo a partir de nociones comunes y definiciones rigurosas, expresa la potencia activa, productiva y ordenadora de la mente humana.

¹¹ "Padecemos en la medida en que somos parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes" (E. IV, ii, p. 259)

Para Spinoza existe entonces un salto cualitativo entre la imaginación, la memoria, el pensamiento sensible o puramente empírico, y el entendimiento o pensamiento racional. Un salto que implica que la formación de ideas adecuadas sólo es posible mediante la crítica y el rechazo de nuestras percepciones inmediatas y la adopción de una perspectiva impersonal, objetiva, que en cierta forma hace caso omiso de la manera en que las cosas nos afectan para preocuparse del sólo encadenamiento deductivo de las esencias, esto es, de las ideas entendidas como afirmaciones relativas a lo que es común a todos los fenómenos.¹² Pensar racionalmente, entender, requiere, por ello, atenerse rigurosamente a un orden muy diferente al de nuestras sensaciones e impresiones, al orden de los conceptos como afirmaciones de nuestra capacidad de entender deductivamente.

Por lo anterior, Spinoza, como también Hobbes, advierte sobre los peligros implícitos en el lenguaje común. Pero mientras el autor del *Leviatán* considera que ellos se deben al uso no metódicamente disciplinado de las palabras, para Spinoza dichos peligros provienen más bien de que los vocablos y su significado ordinario se anclan primero en la imaginación, y exigen un cauteloso proceso de redefinición crítica para "liberarlas" de su uso vulgar y transformarlas en instrumentos teóricos adecuados. Por ejemplo, la palabra "Dios" y su sentido normal remite a la manera en que los hombres han imaginado la causa primera de todas las cosas, el poder creador de la naturaleza e incluso el poder que determina nuestra fortuna. Como ya se ha visto, dicha imaginación de Dios tenderá a representarlo "a imagen y semejanza" de las figuraciones que los seres humanos se hacen de sí mismos, y por ende a verlo como una especie de monarca, legislador, provisto de voluntad, entendimiento y afectos humanos. Sólo un concienzudo y difícil trabajo intelectual podrá permitir atenemos al núcleo positivo de dichas representaciones -esto es, a la idea de un ser perfectísimo que existe necesaria e infinitamente- y hacernos entender que Dios no es sino la Naturaleza, es decir, la infinita potencia que se expresa bajo infinitos atributos en infinitos modos. Así entendido, como es claro, ya no será posible *imaginar* a Dios -o sea, representámoslo

¹² "Aquello que es comun a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente" (E, II, xxxviii, p 144)

como algo accesible a nuestros sentidos como una cosa o una persona- pero a cambio podremos entenderlo racionalmente de una manera clara y distinta.

Mientras que para Hobbes, entonces, existe una continuidad que debe mantenerse entre nuestras percepciones sensoriales y el pensamiento estrictamente racional, y por ende aquello que escapa a nuestros sentidos es radicalmente impensable -lo que explica su ontología que reduce el universo a un conjunto finito de cuerpos en movimiento-, para Spinoza lo sensorial inmediato debe ser criticado y superado por lo intelectual reflexivo, y por consecuencia podemos pensar racionalmente más allá de lo que podemos percibir sensorialmente -lo que explica que si bien no podemos imaginar o representar algo infinito en cambio podemos pensar lo infinito como lo absolutamente positivo que existe en sí y por sí. Pero esta potencia del entendimiento racional, capaz de superar la de nuestra imaginación sensible y figurativa, no es algo dado, disponible a voluntad, sino el producto de un duro esfuerzo afectivo e intelectual encaminado a afirmar nuestras capacidades mentales, lo mismo que las potencias corporales requieren también de entrenamiento y disciplina de nuestras capacidades físicas.

La distancia que separa a Hobbes de Spinoza en lo que respecta a la naturaleza del error y al carácter del pensamiento propiamente racional tendrá mucha importancia para abordar sus concepciones de la política y de la moral. Lo que puede llamarse la teoría conspirativa del error, junto con el supuesto de que los males morales y políticos se explican en definitiva por la ignorancia y las opiniones o teorías erróneas del bien y de la justicia, claramente condicionarán la manera en que Hobbes formulará los problemas sobre el origen y el fundamento del poder político, así como el papel que atribuirá a su filosofía y a la educación en la resolución de las dificultades políticas prácticas. Los rasgos centrales del síndrome de Platón -la reducción del mal al error gnoseológico, y del error a la carencia de un saber apodíctico aunada al predominio de ciertas pasiones- reaparecerán sorprendentemente en los planteamientos supuestamente realistas y nominalistas del filósofo de Malmesbury, que por ello mismo insistirá en la necesidad de un

reforma de la educación universitaria como elemento clave de su programa teórico-político. Sin duda para Hobbes ya no se trata, como sucedía con Platón, de acceder al conocimiento del sumo bien, ni de alcanzar una visión de lo eterno e inmutable; del ideal específicamente filosófico apenas quedan las referencias a la curiosidad como pasión propiamente humana, dado que la importancia del conocimiento filosófico prácticamente se reduce a evitar los males políticos y morales que derivan de las malas teorías (sediciosas) y de la ignorancia. Incluso cabe preguntarse si, de realizarse el proyecto hobbesiano, habría todavía espacio para la investigación y la discusión filosóficas libres, en la medida en que la total identificación propuesta por Hobbes entre teoría verdadera y obediencia simple y entre teoría falsa y sedición, inevitablemente parece conducir a la imposición coactiva de una doctrina oficial, de una filosofía excluyente e indiscutible del poder soberano.

Por su parte, Spinoza reivindicará en cambio el ideal de la filosofía como forma de vida superior, como vía individual para acceder a una felicidad suprema, convirtiendo al conocimiento del segundo y del tercer géneros en modos de transmutación positiva de los afectos pasivos en afectos activos. Reconociendo la necesidad causal de las ideas inadecuadas y la dificultad de su superación, y asumiendo por ende que el camino de la filosofía es tan exigente como raro, el autor de la *Ética* rechazará claramente la pretensión de reducir la política y la moralidad común a un problema gnoseológico. Como hemos visto, para Spinoza la fuerza de las ideas verdaderas sólo es eficaz en tanto ellas implican una carga afectiva, en tanto son afectos. Lo que significa que es más bien utópico esperar que las multitudes o los que se dedican a los asuntos públicos se orienten por el solo mandato de la razón. Por ello, la teoría de la política habrá de asumir que el poder público, la obediencia y el consenso se fundan no en la razón sino en las opiniones y en las pasiones colectivas. Y que estas dependen no de la existencia o ausencia de teorías verdaderas, no de la educación y las universidades, sino de las instituciones y estructuras que determinan el predominio y el conflicto entre intereses, afecciones y afectos comunes.

Es entonces posible adelantar desde ahora que el reconocimiento spinozista de la necesidad material de la imaginación, así como de la dificultad de acceder al plano del entendimiento, es decir, del conocimiento racional e intuitivo propio de la filosofía, implicará un rechazo de los aspectos centrales del síndrome de Platón. El papel de la teoría política, como el de la ética, no podrá ser entonces el de simplemente sustituir las falsas opiniones por las verdades demostradas, sino el de comprender y explicar tanto la necesidad de los afectos como la de un poder público sustentado en la condición común de los seres humanos. Pero para precisar estos puntos es indispensable volver la atención a las teorías de las pasiones respectivas de Hobbes y Spinoza.

CAPITULO VI

CONATUS, DESEOS Y PASIONES

1. La razón frente a las pasiones

Una larga tradición filosófica ha considerado, desde Platón, que el mayor obstáculo para una vida racional consiste en la naturaleza turbulenta, rebelde y desenfrenada de los deseos y las pasiones humanas. El control, disciplinamiento y gobierno de las pasiones ha sido por ello una de las preocupaciones centrales de las más diversas teorías éticas racionalistas, que en términos generales y a pesar de múltiples matices, parecen haber compartido la idea de una oposición radical entre la razón, las virtudes y la naturaleza tendencialmente maligna e irracional de las pasiones. Sin duda, desde la antigüedad pueden descubrirse planteamientos hedonistas, dionisiacos, que consideran los placeres como el bien máximo y, por ende, preconizan una especie de emancipación de los deseos y de liberación de las pasiones. El propio Platón convierte al Calicles del *Gorgias* en vocero típico de estas posturas al hacerlo decir lo siguiente:

"...lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo(...) La molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necesidades y cosas sin valor"(492ac).

Sin embargo, la mayor parte de las tradiciones filosóficas -por cuanto toman partido por la razón- ha rechazado siempre este hedonismo, mostrando sin demasiada dificultad que la sola búsqueda de los placeres, que el mero propósito de satisfacer los deseos inmediatos, genera

inevitablemente no sólo algún tipo de infelicidad, sino problemas de distinción entre esos deseos y placeres (¿todos son iguales?, ¿hay algunos que sean preferibles?, ¿bajo qué criterios?), y que supone una especie de esclavitud, de subordinación a impulsos que arrastran a los seres humanos a tenor de la fortuna y los convierten en incapaces de autogobernarse. Así, Platón desarrollará su ideal ascético del bien filosófico como un largo camino de disciplinamiento de las partes irascible y concupiscible del alma, en beneficio del orden Justo, es decir, de aquél en el que la mejor parte del alma, la *phrónesis* o inteligencia basada en el saber verdadero, logra dominar plenamente los impulsos caóticos que provienen del cuerpo y de las partes inferiores del alma misma.

Las pasiones, los deseos de placer sensorial, aparecerán entonces en la filosofía platónica como impulsos irracionales, como tendencias desordenadas y desordenantes que conducen por sí solos al desenfreno, a la desmesura, a la *hybris* y a la *pleonexia*, es decir, a una vida carente del *logos* y de *sophrosyne*, y contrapuesta en todo y por todo a ellas. En este sentido, más que una teoría de las pasiones, Platón elabora una denuncia radical, ascética y purificadora de las mismas, que sólo puede verlas como algo tan opuesto a la razón que resulta por ello mismo incomprensible. Ligadas al cuerpo, a los sentidos, a las apariencias, y por ende, a lo que es corrompible, inestable y falso -esto es, al No-Ser que es por su mezcla con el Ser- las pasiones y los deseos sensuales, son simplemente aquello que es necesario vencer, subordinar y domeñar, a fin de acceder a la vida verdaderamente buena, a la vida, entonces, que nos prepara para la muerte como liberación del sepulcro del cuerpo.

Sólo con la reformulación aristotélica de los ideales éticos filosóficos -encaminada a moderarlos y convertirlos en ideales menos radicales, menos exigentes y más compatibles con nuestra terrenalidad- las pasiones y los deseos hedonistas comienzan a verse y a tematizarse como fenómenos acaso peligrosos e incómodos pero al menos relativamente inteligibles. En el segundo libro de la *Retórica*¹, en efecto, Aristóteles desarrolla lo que puede considerarse como uno de los

¹ Aristóteles (1994)

primeros esfuerzos por construir una teoría, digamos psicológica, de los impulsos pasionales, en tanto condiciones subjetivas de la retórica, de la técnica que busca persuadir y convencer pragmáticamente, es decir, con independencia del contenido semántico, verdadero o falso, de los discursos. Siguiendo su peculiar estilo clasificatorio, Aristóteles presenta y analiza ahí una serie de pasiones, con el objeto ya no de descalificarlas moralmente como lo hacía Platón, sino de comprender su eficacia en relación a la percepción de los discursos. De esa manera, tal vez sin proponérselo, sienta las bases para una reflexión ética ya no puramente normativa, sino descriptiva, que habrá de tener un enorme impacto en el desarrollo tanto del estoicismo como del epicureísmo.²

En estas perspectivas, en efecto, las pasiones serán objeto de detallados exámenes de corte ético-psicológico, en los que la búsqueda de la verdadera felicidad supondrá precisamente un conocimiento de esos impulsos, así como de sus aspectos positivos o negativos para el desarrollo de una vida racional. Aunque se seguirá sosteniendo la gran dicotomía Razón vs Pasiones, y se mantendrán los ideales de una emancipación progresiva de las emociones, sentimientos, deseos y afectos que impiden una vida plenamente racional, buscando así anestesiar, amortiguar o desactivar a las pasiones, en beneficio de una Ataraxia o una Insensibilización supuestamente racional, estos análisis estoicos y epicúreos supondrán un importante arsenal teórico para todos aquellos preocupados por no sólo condenar sino también entender las causas del comportamiento humano.

Así, tanto Montaigne, como Descartes y Pascal, sustentarán su discusión sobre la naturaleza pasional del ser humano básicamente en la literatura estoica antigua. Con sus *Pasiones del alma*, Descartes intentará justamente articular su nueva metafísica con una teoría psicológica que presentará a las pasiones como resultado de la acción del cuerpo sobre el alma, asumiendo así la idea de que lo que es corporalmente activo es espiritualmente pasivo, y que lo que es

² Apenas es necesario recordar que, antes y probablemente mejor que los grandes filósofos, los poetas y dramaturgos griegos -desde Homero en adelante- habían tratado de las pasiones humanas. De hecho, el tratamiento filosófico de las mismas siempre ha tomado buena parte de sus intuiciones de la literatura.

espiritualmente activo lleva al gobierno del cuerpo. Con los estoicos, Descartes mantendrá la idea de que la razón, el buen sentido, pueden lograr que la voluntad humana, por débil que sea en un principio, logre domeñar y ordenar adecuadamente los deseos y las pasiones, haciendo así posible el ideal ético de una libertad -asumida como libre arbitrio- plenamente racional identificada con una vida buena y feliz.

Ahora bien, a lo largo de todo el siglo XVII el debate sobre las pasiones y la naturaleza humanas ocupará un lugar central en la elaboración de los grandes sistemas filosóficos, lo mismo que en las propuestas religiosas y hasta místicas, tanto católicas como reformadas.³ Este debate adquirirá nuevas modalidades en el siglo XVIII, y sólo con el fin del idealismo filosófico alemán y el ascenso de las ciencias sociales de corte positivista y marxista perderá progresivamente interés en beneficio de otro tipo de enfoques -curiosamente más reduccionistas- de la acción humana y el funcionamiento social.⁴ La llamada crisis del positivismo y del marxismo, lo mismo que el consiguiente interés renovado por las problemáticas filosóficas relativas a la moralidad y a la política, han conducido a un más bien reciente reconocimiento de que aquel debate filosófico difícilmente puede darse por superado haciendo alusión a presuntas psicologías, sociologías o economías científicas y empíricamente sustentadas. Como en tanto otros casos, la relevancia de la problemática inaugurada por Platón y Aristóteles, en torno a la relación entre la razón y los deseos y las pasiones, ha mostrado ser irreductible al desarrollo -generalmente empobrecedor- de los enfoques supuestamente científicos que tan de moda estuvieron hace pocos años.

¿Cuáles son los temas esenciales o las cuestiones básicas de dicha problemática? Sin pretender exhaustividad es posible afirmar que todos ellos giran en torno del proyecto filosófico de racionalización del comportamiento humano, y por consecuencia conciernen al problema de cómo es posible tratar racionalmente a los deseos y a las pasiones "naturales" del hombre a fin de que éste actúe de acuerdo a normas y principios fundados en la razón. Para decirlo al estilo aristotélico,

³ Sobre dicho debate vease Bodei. (1992)

⁴ A este respecto es importante el libro de Hirschman, *Las pasiones y los Intereses*

si el hombre es, al menos en potencia, un animal racional, un animal que posee el *logos*, ¿qué es necesario entonces para que esta potencia se actualice, y para que por ende el hombre sea efectivamente racional en sus acciones? En esta perspectiva, los deseos sensibles y las pasiones en su conjunto aparecen justamente como una serie de obstáculos y/o tendencias que ponen en riesgo dicha actualización, en la medida en que impulsan al hombre hacia los vicios, hacia los delirios y, en una palabra, hacia la locura. Por todo ello es indispensable estudiar y clasificar esos deseos y esos impulsos, a fin de averiguar no sólo su origen y su fuerza, sino también su carácter, bien de enemigos irreconciliables, bien de aliados potenciales, o bien de factores ambivalentes para el desarrollo de las capacidades racionales del hombre y de su conducta virtuosa.

En el problema de las pasiones se juega por consiguiente no tanto la verdad o racionalidad abstracta de los planteamientos normativos de las diversas filosofías, sino, más concretamente, la cuestión de su eficacia posible, es decir, de que el deber ser racional pueda tener algún punto de contacto con las acciones humanas realmente existentes. Desde Hobbes hasta Hume, el reconocimiento de la debilidad de los argumentos racionales o puramente intelectuales conducirá a la búsqueda de aquellos deseos, de aquellas pasiones o sentimientos que sean al menos favorecedores de la racionalidad, soportes de su desarrollo y de su observancia. De alguna manera, y simplificando al extremo, todos estos autores parten de un doble fracaso: el de la filosofía clásica -Platón, Aristoteles, el estoicismo-, que finalmente aparece como excesivamente pretenciosa en su racionalismo metafísico, en su ideal de un orden cósmico, en sus virtudes propiamente aristocráticas; y el del cristianismo medieval que se ha mostrado más que insuficiente no sólo por fundarse en leyendas y mitos abiertamente irracionales, sino por su incapacidad de efectivamente refrenar y domeñar los impulsos pasionales violentos y autodestructivos de los seres humanos.

El problema entonces para estos autores no es solamente -como parece creer MacIntyre⁵ el de reducir la acción humana a un modelo explicativo mecanicista, que haga caso

⁵ MacIntyre (1987), capítulos 4 y 5

omiso de cualquier teleología. Si descreen de las virtudes heroicas de la antigüedad, si ven con escepticismo las virtudes teológicas cristianas, es porque todas ellas se presentan como ideales excesivos, distantes, inobservables para una naturaleza humana que en cambio aparece condicionada por fuerzas prosaicas, terrenales, impías e incontenibles. La reconsideración de la naturaleza humana desde la perspectiva de los nuevos paradigmas de cientificidad adquiere, por ello, un sentido claramente práctico: dados los nuevos modelos de lo que es propiamente racional, dado que las viejas virtudes y obligaciones morales (tanto grecolatinas como cristianas) parecen a la vez demasiado exigentes y demasiado inviables, y dado que en realidad los viejos ideales éticos y los propios autores antiguos (filósofos o teólogos) sólo promueven sediciones y conflictos irresolubles, ¿cómo repensar una ética racional que pueda ser al mismo tiempo verdadera y eficaz? ¿Cómo reconsiderar una humana naturaleza así como unos impulsos pasionales más allá de los supuestos metafísicos de orden teleológico que no sólo se han vuelto incompatibles con los criterios científicos, sino también se revelan incompatibles con un orden político pacífico?

Es curioso que en nuestros días MacIntyre y otros autores responsabilicen al "proyecto ilustrado de fundamentación racional de los valores morales" de lo que a sus ojos aparece como el caos ético contemporáneo, cuando dicho proyecto justamente quiso superar el caos ético generado por la crisis de la síntesis teológico-política, así como por lo que sólo podía verse como el fracaso de los modelos antiguos de virtud. Acaso pueda en todo caso hablarse de una excesiva confianza ilustrada en los poderes de la nueva racionalidad, pero resulta por lo menos igualmente ingenua la presunción de que los modelos escolásticos o clásicos realmente funcionaban con mayor eficacia práctica. La querrela entre los modernos y los antiguos, constitutiva de la modernidad misma, parece exigir hoy en día abandonar extremismos maniqueos que, en los hechos, sólo conducen a sacralizaciones y demonizaciones abstractas y por ello mismo poco esclarecedoras.

Volvamos pues al examen de las propuestas de Hobbes y Spinoza en torno al tema de la relación entre naturaleza humana, pasiones y racionalidad ética.

2. El hombre como materia y artífice

Buena parte de las tensiones que recorren la filosofía política de Hobbes se relaciona, como ya hemos visto, con la oposición Natural/ Artificial. Así, en la Introducción del *Leviatán*, después de asimilar la propia naturaleza a un artificio divino -cuyos fines escapan por ello mismo a la humana razón-, Hobbes establece que es indispensable examinar a la material y al artífice de la *Commonwealth*, añadiendo "ambos son el hombre".(L., Introducción, p.x) La primera parte, entonces, de la ciencia política tiene como objeto esta doble consideración del ser humano, en tanto objeto material cuyas características (deseos, pasiones, movimientos específicos) es indispensable comprender como es necesario conocer la resistencia de los materiales con que se construye un edificio; y en tanto sujeto agente racional, capaz por ende de asumir la tarea de construir el Estado o República de acuerdo a un proyecto racional como, digamos, un ingeniero es capaz de construir un edificio.

Las metáforas mecanicistas parecen dar cuenta así al mismo tiempo de cómo estudiar la naturaleza humana (cuerpo-autómata-sensible) y de cómo entender la teoría política (proyecto de ingeniería política). Pero, de hecho, la perspectiva mecanicista es engañosa: Hobbes no se propone desarrollar propiamente un proyecto de ingeniería institucional -lo que en cambio sí hará Spinoza- sino algo muy diferente: un programa de legitimación racional del poder político. En efecto, en la misma Introducción se habla, en segundo lugar, "de cómo, y por medio de qué pactos, es hecho (el Estado); cuáles son los derechos y el justo poder o autoridad del soberano." (L., Introducción, p.x) Con lo cual, independientemente de las pretensiones puramente deductivas de Hobbes, pasamos de una argumentación descriptiva acerca de la naturaleza humana, a una argumentación de corte predominantemente prescriptivo que asume al Estado como una realidad *jurídico-moral*, producto de una acción -los pactos- que genera precisamente derechos y

obligaciones racionales. La construcción del Estado, del Poder Público ha de entenderse, por ello, no como una tarea de organización de instituciones en el sentido sociológico o histórico de esta expresión, sino como el compromiso, en tanto acto jurídico y moral, de autorizar a una persona o grupo de personas para que tomen las decisiones colectivas vinculantes necesarias para preservar la paz y la seguridad de los ciudadanos.

Este tránsito de una teoría filosófica mecanicista, reduccionista y materialista, a una teoría política propiamente normativa que se centra en la cuestión "¿por qué racionalmente debemos obedecer al Soberano?", permite entender que buena parte de los intérpretes de la filosofía hobbesiana hayan preferido prescindir, sin más, de una metafísica y de una antropología que en todo caso parece incompatible con las tesis fundamentales de una teoría política y moral que habría de tener enorme impacto en el desarrollo ulterior del iusnaturalismo moderno. Tanto Strauss como Warrender, por ejemplo, tratando de rescatar el núcleo y la lección básicas de dicho iusnaturalismo, y por ende sus argumentos prescriptivos, simplemente se contentarían así con señalar la presunta irrelevancia de la filosofía natural y de la gnoseología desarrolladas por Hobbes. Al hacerlo dejarían escapar no sólo las tensiones y las ambivalencias del discurso hobbesiano, sino también una problemática -la de la relación entre discurso descriptivo y discurso prescriptivo- que pese a todo vale la pena examinar detenidamente. Pues, en fin de cuentas, con las debilidades que se quieran, Hobbes intenta justificar racionalmente la articulación de sus niveles de argumentación, volviendo indispensable examinar en detalle tal justificación.

Parece pues conveniente reconocer que la teoría de la naturaleza humana de Hobbes ha de cumplir una doble tarea: en primer lugar establecer las características específicas de los movimientos internos y externos que dan cuenta del comportamiento "natural" de los seres humanos, vistos como materia del Estado. En segundo lugar, explicar cómo y por qué esta materia puede (y de hecho debe) convertirse en artífice, es decir, en sujeto agente moral y racional capaz de crear esa realidad artificial que es el Estado. Después de lo cual habrá que plantearse el

problema de cómo y por qué Hobbes, con estas "premisas", reformula en términos inéditos una teoría de la justicia natural, una teoría iusnaturalista del poder político. Pero esto será objeto del siguiente capítulo.

3. Del cuerpo sensible a las pasiones

El ser humano ha de entenderse teóricamente, entonces, como un autómeta, es decir, como una máquina que tiene un movimiento vital interno que se ve afectado por los movimientos de los cuerpos externos. Al igual que todos los animales, debe verse entonces como un cuerpo dotado de sentido, de órganos sensoriales a través de los cuales es afectado por las impresiones o fantasmas que los movimientos físicos de su entorno, impresiones que dan lugar a un encadenamiento o sucesión que llamamos imaginación (sentido decadente, *decaying sense*), y que en su acumulación se denominan experiencia o memoria. Pero estas sensaciones no sólo producen un "saber" o conocimiento empírico que acostumbramos llamar prudencia, también provocan reacciones emocionales, es decir, movimientos en el corazón de deleite o de desagrado, que a su vez determinan reacciones de apetencia o aversión, y así desembocan en movimientos voluntarios externos de los miembros del cuerpo humano. De esta forma, las relaciones de este cuerpo sensible con su entorno están determinadas por la ley de la conservación del movimiento: el *conatus* o *endeavour* -esfuerzo constitutivo de los movimientos internos y externos del cuerpo humano- tiende precisamente a la conservación de la vida o movimiento biológico interno. El "sentido" último de las acciones externas, de los movimientos voluntarios en definitiva no es otro que el de conservar el movimiento involuntario interno (es decir, la circulación de la sangre o vida biológicamente entendida).

Es cierto que, sobre todo en la última versión de su teoría de la naturaleza humana, Hobbes reconoce que este esfuerzo natural de conservar la vida puede verse contrarrestado por sufrimientos tales que convierten a la vida misma en algo tan miserable que llega a desearse la

muerte como un bien. "Por otro lado, aunque la muerte es el mayor de todos los males (especialmente cuando es acompañada por la tortura), los dolores de la vida pueden ser tan grandes que, a menos que se prevea su rápido final, pueden llevar a los hombres a contar la muerte entre los bienes"(DH, pp.48,49). No obstante, salvo tales extremos y excepcionales casos, "en tanto está dentro de sus capacidades, es necesario desear la vida, la salud y, además, hasta donde es posible, la seguridad del tiempo futuro".(DH, p.49) En otras palabras, la tendencia a conservar la vida es un impulso natural, una *necesidad* regida por la naturaleza misma del movimiento vital que, como todo movimiento físico, no puede sino tender a autoconservarse.

A partir de este *endeavour* o *conatus* Hobbes ofrece una explicación general de los deseos y fobias, de las esperanzas y miedos y de las alegrías y tristezas que combinándose generan al conjunto de las pasiones humanas, desde la vanagloria hasta la abyección, desde el amor hasta el odio. Ahora bien, estos movimientos voluntarios provocados por el *endeavour* humano en su relación con los cuerpos y movimientos exteriores, en principio no se distinguen en nada de los que caracterizan al resto de los seres animados. También estos últimos desean y buscan lo que les es placentero, y evitan lo que les provoca sufrimiento o desagrado; también ellos gozan o padecen, esperan o sienten miedo. Pero, aunque Hobbes no lo dice claramente, la invención del lenguaje, propia solamente de los seres humanos, no sólo ampliará sus capacidades cognoscitivas, sino que al hacerlo multiplicará la fuerza de los deseos y los temores, al darles una dimensión temporal inédita en los animales.⁶ Pudiendo recordar y anticipar pasados y futuros distantes, los hombres entonces no sólo desearán o temerán eventos inmediatos, decuplicándose así la potencia de sus apetitos y de sus aversiones, de sus esperanzas y sus miedos. Acrecentándose su capacidad de conocer y acumular experiencia a través de las palabras, los hombres además verán acrecentada la posibilidad de errar, de engañar y engañarse, y hasta de caer en delirios impulsados por el exceso de sus propias pasiones.

⁶ "Es imposible para un hombre que continuamente se esfuerza por asegurarse contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetua solicitud por el tiempo por venir." (L. XII, p. 95)

Así, desearán no sólo satisfacer sus apetitos inmediatos, sino asegurar la satisfacción de sus deseos futuros, generándose la desmesurada ambición de acumular poder que caracteriza a los seres humanos.⁷ De la misma forma, temerán no sólo los peligros presentes, sino los futuros, convirtiéndose el miedo en la gran fuerza pasional que sustentará tanto la religiosidad como la racionalidad, pero también una acentuación de esa misma ambición de poder con vistas a defenderse de todos los peligros potenciales. En fin de cuentas, será esta ampliación de la temporalidad de la experiencia humana, esta capacidad de generalizar que sólo es posible por el lenguaje, lo que incluso sustentará la consciencia de la mortalidad y, por ende, el miedo racionalizador por excelencia, es decir, el miedo a la muerte violenta y prematura. Conocer y entender serán entonces capacidades impulsadas por ciertas pasiones y basadas en el uso correcto del lenguaje; pero ignorar y delirar también posibilitarán un uso incorrecto del propio lenguaje que igualmente se sostendrá en impulsos pasionales, que necesariamente darán lugar a sediciones, conflictos y en definitiva a una vida breve e insegura.

En este sentido, el lenguaje es a la vez lo que explica para Hobbes la naturaleza excesiva y hasta autodestructiva de las pasiones humanas, misma que lo forzarán a salir de su condición natural, a romper con la Naturaleza y a construir un orden artificial. Y lo que permitirá su conversión en artífice, en agente racional capaz de calcular adecuadamente los requisitos necesarios para precisamente abandonar una situación natural insoportable y configurar esa realidad artificial, jurídico-moral, que llama *Commonwealth* o República. Para ello será indispensable reconocer qué pasiones impulsan a la racionalidad y qué pasiones, en cambio, la obstaculizan. Entre las primeras se encuentra, obviamente el miedo que impulsa precisamente a calcular riesgos y que sobre todo permite forjar una especie de consenso racional sobre el Mal Supremo. Un consenso, entendamos, fundado en el sentido mismo del *endeavour* humano -

⁷ "La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto hasta otro, el logro del primero no siendo sólo el medio para el segundo. La causa de ello es que el objeto del deseo del hombre no es disfrutar una vez solamente, y por un instante de tiempo, sino asegurar para siempre la vía de su deseo futuro" (L. XI. p. 85)

conservar la vida- y agudizado por la consciencia de la mortalidad, que además para Hobbes sólo se ve obstaculizado o bien por la ignorancia o bien por los delirios ligados a la superstición o a la vanagloria. Un consenso entonces que unifica lo que la naturaleza exige con lo que la razón prescribe: evitar la muerte, y sobre todo, la muerte violenta y prematura. Junto con el miedo aparecen también el deseo de una vida confortable y la posibilidad de disfrutar los productos del propio esfuerzo, pasiones moderadas y moderantes, perfectamente compatibles con la específica curiosidad natural de los hombres que los lleva a investigar las causas de los fenómenos.

Entre las pasiones opuestas a la razón y a la paz se encuentran, en cambio, el orgullo, la sobrestimación, la vanidad, la ambición de poder, la envidia y en fin de cuentas todas las que conducen a los hombres a engañarse y a autoengañarse sobre las verdaderas condiciones de la paz, y por ello mismo los impulsan a la sedición, a la desobediencia y, en suma, a la guerra civil. Ahora bien, esta clasificación de las pasiones se sostiene en la distinción entre bien y mal aparentes y bien y mal verdaderos. Bueno es, para los hombres, todo aquello que es apetecido, que provoca deleite o alegría. Malo, en cambio, es todo aquello que produce aversión, dolor o tristeza. Pero, señala Hobbes, algo puede suscitar placer y conducirnos a la destrucción, y entonces estamos ante un bien aparente que oculta un mal verdadero; y a la inversa, lo que provoca un dolor o una tristeza, un mal aparente, puede ser un bien efectivo por cuanto coadyuva a nuestra conservación.

Parecería por ende que es posible hablar, dentro de la filosofía hobbesiana, de un verdadero bien final -la conservación de la vida- y de un verdadero mal final -la muerte violenta y prematura-, respecto de los cuales se ordenarían todos los bienes y males instrumentales, esto es, todo aquello que sirve para mantenerse vivo y todo aquello que, por el contrario, nos conduce a la destrucción de nuestro movimiento vital. Empero, Hobbes insistirá en todas sus obras en que hablar de un Bien supremo y final es falaz por cuanto los deseos humanos no sólo son sumamente diversos y condicionados por aptitudes físicas y mentales distintas, así como por hábitos y educaciones diferenciadas, sino también son propiamente inagotables: siempre desearemos -en

tanto sigamos vivos- *otra cosa*. El oscuro objeto del deseo es tal porque, contra lo que afirmara Platón, no existen sino objetos variables de deseos variables, de tal manera que la satisfacción de una apetencia sólo puede conducir a la generación de una nueva apetencia:

"...la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Porque no existe el *finis ultimus*, la meta final, ni el *summum bonus*, el mayor bien, del que hablan los libros de los antiguos filósofos morales.(...) La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro; en el que el logro del primero no es sino el camino para el segundo. La causa de ello es que el objeto del deseo humano no es disfrutar una vez solamente, y por un instante del tiempo; sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro."(L, XI, p.80).

Siendo movimiento mecánico y circular, la vida misma es incompatible con el estado de reposo, con la ataraxia preconizada por los antiguos filósofos. Hobbes no comparte las dudas de Platón o de Shakespeare sobre si vivir es morir o morir es llegar a vivir verdaderamente: la vida, al menos esta vida, es movimiento puro, sin otro sentido que el de conservarse; su ley constitutiva es, y sólo puede ser, la ley de la inercia. Por ello puede decirse que la teoría hobbesiana de las pasiones y deseos es a la vez mecanicista y reduccionista, por cuanto su descripción/explicación los termina reduciendo a funciones de un movimiento involuntario, el vital, carente de cualquier propósito u objetivo final. La muerte, por su parte, es sólo reposo, estaticidad, carencia de ese movimiento interno, destrucción de la circulación de la sangre.

En parte por lo anterior, Hobbes considera que aun cuando la conservación de la vida sea una Bien verdadero no es un Bien *último* o *final*, sino solamente el *endeavour* o *conatus* de alguna manera involuntario e inconsciente que carece, por así decirlo, de fuerza pasional y moral, aunque sea la base de todos los deseos y de todas las pasiones humanas. De ahí que el verdadero sustento pasional de la razón y de las obligaciones morales -las leyes de naturaleza- sólo pueda ser no el amor a la vida y ni siquiera la búsqueda de la felicidad, sino el miedo a la muerte, y sobre todo, a la muerte violenta y prematura. Como subraya Strauss⁸ es solamente el imperativo negativo de evitar la muerte violenta y prematura lo que le otorga fuerza pasional y efectividad a la razón y

⁸ Strauss (1963)

a sus teoremas morales, dado que, por el contrario, la búsqueda de la felicidad sólo conduce a un afán de poder que desemboca, indefectiblemente, en la autodestructiva guerra de todos contra todos.

En relación a las pasiones, el proyecto hobbesiano parece consistir en suma en el refuerzo recíproco del miedo por la razón y de la razón por el miedo, de tal manera de configurar un orden racional de las pasiones -encabezado por el miedo a la muerte violenta y prematura y seguido por la derivada búsqueda de una vida segura y confortable- así como por un sustento pasional para las reglas establecidas por la razón -desde buscar la paz hasta cumplir u observar los pactos-. La transformación de la materia humana -de este ser sensible y apasionado- en artífice racional exige precisamente esta doble articulación ordenadora jerarquizadora de las pasiones y la racionalidad, que permite el paso a la exposición del derecho-libertad natural de los seres humanos, y de las leyes-obligaciones naturales y racionales de los mismos.

4. Naturaleza humana y guerra de todos contra todos

Uno de los aspectos más originales del modelo teórico hobbesiano consiste en la eliminación radical de cualquier supuesta naturalidad del orden político: ni la naturaleza humana, ni la naturaleza en su conjunto pueden dar cuenta, por sí solas, de la constitución de dicho orden pues no existe ninguna sociabilidad natural de los seres humanos, ningún instinto cooperativo o asociativo que los lleve naturalmente a convivir y cooperar socialmente. Contra las definiciones de corte aristotélico que presentan al hombre como un animal político o social, parangonable por ende con las abejas o las hormigas; y contra toda pretensión de pensar el orden social como una comunidad orgánica producto de una evolución natural, Hobbes afirma tajantemente:

"Primero, que los hombres están continuamente en competencia por el honor y la dignidad, mientras aquellas criaturas no; y consecuentemente, entre los hombres surgen sobre esa base la envidia y el odio, y finalmente la guerra; pero no entre aquellas. Segundo, que entre esas criaturas el bien común no difiere del privado y estando inclinadas por naturaleza hacia su beneficio privado procuran por ello mismo el

beneficio común. Pero el hombre, cuya alegría consiste en compararse con otros hombres, sólo puede disfrutar lo que es eminente.

Tercero, que esas criaturas, no teniendo, como el hombre, uso de razón, no ven ni piensan ver ninguna falta en la administración de sus asuntos comunes. Mientras entre los hombres siempre hay muchos que se consideran más sabios y más capaces para gobernar lo público, mejores que los demás, y luchan por reformar e innovar, unos de esta manera, otros de aquella, y por consiguiente traen distracción y guerra civil.

Cuarto, que esas criaturas aunque tienen algún uso de la voz, para hacerse saber recíprocamente sus deseos y otras afecciones, sin embargo carecen del arte de las palabras, por medio del cual algunos hombres pueden representar a otros lo que es bueno bajo la apariencia de lo malo, y lo que es malo bajo la apariencia de lo bueno, y aumentar o disminuir la magnitud aparente de lo bueno y lo malo, sembrando el descontento entre los hombres y creando problemas a su paz a su placer.

Quinto, las criaturas irracionales no pueden distinguir entre injuria y daño, y por ende en tanto están cómodas, no se ofenden con compañeros. Mientras que el hombre es más problemático cuando se encuentra cómodo (*at ease*), porque entonces es cuando gusta de manifestar su sabiduría y controlar las acciones de los que gobiernan la república.

Finalmente, el acuerdo de esas criaturas es natural; el de los hombres es por pacto solamente, lo que es artificial. Y por ende no es extraño si se requiere de algo más, aparte del pacto, para hacer su acuerdo constante y duradero. Lo que es el poder común, para mantenerlos en el temor y dirigir sus acciones para el beneficio común."(L, XVII, pp.156,157)

Lo natural entre los hombres es entonces el conflicto y no la cooperación, la guerra y no la paz, el odio y no el amor. Ello es así precisamente porque, como hemos visto, la felicidad humana implica necesariamente un afán de acumular poder tras poder, a fin de asegurar no sólo la satisfacción de los deseos inmediatos sino los futuros, y también de evitar no sólo los peligros presentes sino los que conlleva un porvenir siempre incierto. Ahora bien, lo anterior se explica sobre la base de tres premisas: primero, que la razón humana sólo puede ser una razón instrumental, un cálculo de los medios para conseguir determinados fines, en la que los semejantes aparecen como medios o como obstáculos. Segundo, que el poder, por ello mismo, sólo puede entenderse como el conjunto de medios indispensables para lograr ciertas metas, y en relación a los otros seres humanos como poder eminente, esto es, como capacidad para dominarlos y utilizarlos. Y tercero que, por naturaleza, los hombres son iguales, es decir, siendo mortales todos, el más débil o el más necio pueden asesinar al más fuerte o al más inteligente. Bajo tales premisas la condición natural del género humano, el hipotético estado de naturaleza sólo puede ser equivalente a un estado de guerra de todos contra todos, en la medida en que no existe ninguna jerarquía u

orden social naturales, sino el simple juego conflictivo de pasiones necesariamente encontradas y enfrentadas.

Por cierto, Hobbes es perfectamente consciente de que tal situación extrema es puramente ficticia: lejos de ser un imposible origen histórico de las sociedades realmente existentes -que de haberse realizado hubiera implicado la extinción de la humanidad- es más bien una construcción puramente teórica sustentada en una abstracción contrafáctica, es decir, en la pregunta de qué sucedería si no existiera ningún poder político. Por eso es que los hombres descritos en dicha condición son hombres dotados del arte del lenguaje, hombres entonces ya *civilizados*, como apuntará críticamente Rousseau.⁹ De hecho sólo la posesión del lenguaje explica el carácter desmesurado de sus pasiones lo mismo que la naturaleza puramente egoísta e instrumental de su racionalidad y la propia concepción que se hacen del poder en tanto dominación y sometimiento.

De acuerdo con Hobbes, el Calicles de Platón tiene razón: la ley de la naturaleza es y sólo puede ser la ley del más fuerte, e implica solamente individuos puramente egoístas que no se afanan sino por la satisfacción de sus propios deseos y por el esfuerzo de evitar la muerte. Sin embargo, a diferencia del personaje platónico, Hobbes rechaza que existan en realidad "los mejores", los más fuertes, o para decirlo con Nietzsche, los superhombres. No existen sino seres humanos mortales cuyas diferencias físicas e intelectuales son incapaces de fundar naturalmente una jerarquía o un orden, en la medida en que precisamente todos son vulnerables, todos son asesinos. Por eso, y no sólo por la astucia de los débiles, es indispensable para todos romper con la condición natural, reconociendo racionalmente que esa condición (de guerra total) es, al menos a la larga, perjudicial e insostenible para todos sin excepción. Sólo determinadas pasiones y sobre todo la ignorancia y los delirios se oponen a tal reconocimiento, así como a las conclusiones (leyes

⁹ En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau reivindica la naturaleza inocente y estúpida del hombre primitivo, y rechaza por ello la descripción hobbesiana del "estado natural". Empero, su argumento no parece apuntar al núcleo de la posición autoritaria de Hobbes: ésta lo único que exige es demostrar que sin un poder absoluto, los hombres -tal cual son- irremediablemente caerán en una guerra de todos contra todos.

de la naturaleza) que se siguen de él. Para dejar de ser solamente materia, naturaleza precaria sometida a pasiones autodestructivas, víctimas de un lenguaje engañoso, engañoso y desordenado, los hombres deberán convertirse en seres racionales, en verdaderos artifices, y en definitiva, en agentes morales capaces de mantener su palabra, es decir, de cumplir y hacer cumplir los pactos.

5. Afectos, pasiones y acciones en Spinoza

El hombre para Spinoza es también cuerpo y mente. Pero a diferencia de Hobbes, el autor de la *Ética* no pretende reducir la actividad mental a mera consecuencia física de los movimientos que afectan a los órganos sensoriales, dado que, por principio, no puede existir ninguna causalidad directa entre la extensión -o sea el mundo de las cosas que ocupan un lugar en el espacio- y el pensamiento -es decir el mundo de las ideas-. Se trata, como hemos visto, de dos atributos infinitos y paralelos de la sustancia que es infinitamente, esto es, de Dios o la Naturaleza. Por consiguiente, la relación que existe entre el cuerpo y la mente humanas no supone ningún dominio posible del primero sobre la segunda o de la segunda sobre el primero, sino en todo caso una pura y llana equivalencia en la medida en que, de hecho, son la misma realidad considerada ya sea bajo el atributo de la extensión, ya sea bajo el atributo del pensamiento.¹⁰

Siendo así, la mente humana es solamente la idea del cuerpo humano, es decir, una realidad espiritual tan compleja en su composición como el propio cuerpo. Es esta complejidad misma la que da lugar a la consciencia refleja que caracteriza a esta idea/mente, al igual que la complejidad del cuerpo posibilita, por ejemplo, determinadas acciones manuales. Por ello, la consciencia no es nunca sino un efecto, una consecuencia, un resultado de la complejidad constitutiva de ese modo de ser finito que es el hombre. Un efecto que, como hemos visto, es necesariamente ignorante de los mecanismos que lo producen, y que por ello genera la ilusión de

¹⁰ "Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna" (E. III. ii) "Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, que es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea" "Escolio de la misma proposición, pp. 174, 175.

ser origen absoluto e incondicionado. En este sentido, el hombre y su mente no implican ningún tipo de privilegio ontológico en relación con el resto de la naturaleza, es decir, son siempre una parte finita y determinada de una Naturaleza infinita e indeterminada. Una parte, entonces, que depende en su esencia y en su existencia de la concurrencia de un gran número de circunstancias, y cuya potencia será siempre superada por la del mundo que lo rodea: ni el hombre ni su pensamiento son una sustancia, es decir, algo que pueda llamarse *causa sui*.¹¹

Bajo esta perspectiva, Spinoza se propone abordar las pasiones humanas no para enjuiciarlas, condenarlas o justificarlas, es decir, no para considerarlas desde un criterio moralizante, sino para entenderlas:

"...les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; 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 las otras. Por lo 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. Siendo así, los afectos como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y por ende reconocen ciertas causas en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de las pasiones, y de la potencia de la mente sobre ellos con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y de la mente, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos." (E, III, prefacio, pp.171,172)

Spinoza se propone desarrollar una teoría objetiva, explicativa, de los afectos humanos que comúnmente se llaman pasiones, considerándolas así como fenómenos naturales que han de entenderse a partir de sus causas próximas y de ciertas leyes o reglas generales. Se trata de examinarlas como con la misma objetividad con que el entomólogo estudia la vida de los insectos, asumiendo que no pueden verse como un vicio, como un defecto o como una carencia -esto es,

¹¹ "A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre" (E, II, x, p 112)

como realidades negativas- sino precisamente como hechos que necesariamente remiten a condiciones positivas, a causas eficientes, que en nada y por nada rompen con el orden universal (causal) de la naturaleza en su conjunto. Ya veremos más adelante que este horizonte no impide en modo alguno que Spinoza distinga y califique posteriormente a las pasiones "negativas" de las "positivas", o a las "malas" de las "buenas", pero tales distinciones y calificaciones sólo tendrán sentido después de haber comprendido tanto sus causas como su eficacia en relación a la vida humana. En otras palabras, en lugar de la tradicional contraposición entre pasiones y razón, el filósofo holandés se compromete en una vía original: la de una racionalidad que en vez de simplemente rechazar y demonizar a lo que aparece como irracional, busca comprenderlo por sus causas próximas asumiendo que sólo esa comprensión positiva posibilita su propia afirmación como potencia intelectual y afectiva.

El punto de partida de este programa reside en que el ser humano, siendo un modo finito compuesto de cuerpo y mente es, al igual que todo lo que existe, un ser-potencia-energía que necesariamente tiende a perseverar (afirmar-actualizar) en su ser. Pero este *conatus* constitutivo del hombre no puede reducirse, a la manera hobbesiana, a un simple mantener el movimiento vital interno o la vida biológicamente entendida, pues ni la mente ni el cuerpo humanos son reductibles a movimiento físico en la medida en que son *potentia*, vale decir energía y dinamismo cuya existencia es siempre afirmación expansiva, *augere*, autorrealización. De esta manera, su identidad, esto es, su peculiar manera de ser/existir/afirmarse mental y físicamente no depende solamente de que se conserve, por ejemplo, la circulación de la sangre o el latir de su corazón, sino que implica la (relativa) reproducción de su complejidad corporal y espiritual:

"Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo."(E, IV, xxxix, e, p.295)

Ni el cuerpo ni la mente son o pueden concebirse como cosas inertes, como objetos estáticos. Tampoco son reductibles a máquinas autómatas como pretende Hobbes, cuya función o *conatus* consista en conservar inercialmente el movimiento vital a través de movimientos voluntarios. Si para Spinoza "ser" es potencia y actividad -energía de existir y de actuar-, entonces ser *humanamente* es forzosamente afirmar activamente la potencia de una determinada relación corporal del movimiento y reposo, así como afirmar una determinada actividad de pensamiento. De ahí que la unidad cuerpo/mente constitutiva del hombre haya de comprenderse como un proceso en perpetua transición de un estado a otro, en función de las circunstancias favorables o desfavorables para su propia afirmación/existencia. Dinamismo puro, al igual que todo lo que existe en la naturaleza, el ser humano ve necesariamente afectada su peculiar organización por un entorno igualmente dinámico, lo que lo configura justamente como potencia siempre en transición hacia una mayor o menor capacidad de afirmarse e incrementarse.

Ahora bien, en este permanente y necesario comercio con el mundo, cada hombre en su desarrollo se verá afectado corporal y mentalmente por realidades que o bien concuerdan con su naturaleza -favoreciendo su potencia- o bien se oponen a ella -disminuyendo dicha potencia-. Y siendo la mente la idea del cuerpo, ella percibirá estas afecciones como afectos o modulaciones de su propio deseo constitutivo -el de preservar en el ser-, es decir, como alegrías o tristezas, amores u odios, esperanzas o miedos, provocados por ese entorno. Tales afectos serán denominados por Spinoza pasiones en tanto que dependan más de la potencia de las cosas externas que de la propia potencia del ser humano, por cuanto expresarán justamente la pasividad o impotencia del mismo en su relación con el entorno. Serán en cambio llamadas acciones cuando y sólo si por el contrario dependen más de la potencia corporal e intelectual del ser humano que de las cosas exteriores.

La dicotomía fundadora de la comprensión/explicación de las pasiones es la que opone pasividad a actividad, heteronomía a autonomía, y en definitiva, impotencia a potencia.¹² En este

¹² Pero, como veremos, más que dicotomía polar, se trata de extremos de una gradación, de un *continuum* que obligaría a hablar de mayor o menor potencia, mayor o menor pasividad, mayor o menor actividad.

sentido, el problema de las pasiones y su fuerza será reconducido al problema de la relativa impotencia (corporal y mental) humana, así como al de el desarrollo posible de su también relativa potencia-capacidad para ordenar, moderar y transmutar la energía afectiva de pasiva en activa, de heterónoma en autónoma, y de (humanamente) destructiva en (humanamente) constructiva. En su intercambio con el entorno natural la vida afectiva del ser humano nunca podrá ser absolutamente autónoma, nunca podrá dejar de depender de la fortuna o de circunstancias incontrolables, pero habrá al menos la posibilidad de entender por sus causas a las afecciones y afectos, y de entendiéndolas, transformarlas en afectos progresivos, en alegrías expresivas de una mayor potencia (relativa) corporal y mental.

Ello requiere reconocer otra dicotomía interna a los afectos que son pasiones: la que opone las pasiones tristes -expresivas de un tránsito a una menor potencia- a las pasiones alegres -expresivas de un tránsito a una mayor potencia. En ambos casos, se trata de afectos que se explican por la fuerza de las cosas exteriores, de lo que Maquiavelo llamaba la fortuna. Pero aun siendo expresivas por ello de nuestra dependencia y de nuestra debilidad, sus consecuencias son antagonicas: unas limitan más nuestra potencia, nos vuelven más débiles y menos capaces; las otras, en cambio, nos fortalecen y aumentan nuestras capacidades. De donde deriva la aguda crítica spinozista a las morales ascéticas y sacrificiales: el dolor, la tristeza, el odio y el arrepentimiento por si solas son pasiones negativas que en manera alguna conducen a un ánimo fuerte o a una vida espiritualmente superior. Sin duda, excepcionalmente pueden ayudarnos a evitar males mayores o servir como alarmas en relación a posibles alienaciones o enfermedades, pero nada justifica racionalmente la pretensión nietzscheana de "que lo que no nos mata nos fortalece". Por el contrario, los afectos de alegría, de placer, de amor, e incluso de ambición -deseo de que los deseos sean satisfechos-, es decir, las pasiones que expresan un tránsito positivo de nuestra potencia, acaso puedan tener excesos y alienarnos ocasionalmente, haciéndonos dependientes de cosas inciertas, pero por si mismas suponen un incremento en nuestra capacidad de obrar y entender.

"...sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Ningún dios, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy por el contrario, cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina."(E., IV, xlv, e, p.300)

6. Potencia y poder

En este punto es importante subrayar la distancia que separa esta teoría spinozista de los afectos-pasiones de la propuesta por Hobbes. El deseo de perseverar en el ser o de afirmar-maximizar la potencia constitutivos del *conatus* humano recuerda siempre el *endeavour* hobbesiano, así como el afán de poder y la búsqueda insaciable de felicidad. Empero la propia noción de *potentia* utilizada por Spinoza remite, como hemos visto, a un campo semántico muy diverso al propio de la noción hobbesiana de poder. Esta última concierne, como se ha visto, al conjunto de recursos materiales y espirituales, así como a la capacidad de dominar a otros seres humanos, considerados todos como medios instrumentales para la satisfacción de deseos variados e infinitos.¹³ En este sentido se puede decir que el autor del *Leviatán* concibe las pasiones, deseos y poderes humanos desde un horizonte puramente instrumental, según el cual lo bueno y lo malo se reducen, en definitiva, a lo útil y lo perjudicial *para* el movimiento vital circular. De ahí se sigue que para Hobbes todos los bienes son externos e instrumentales, y que las propias virtudes morales -de las que hablaremos después- son siempre puros medios, puros instrumentos para "evitar la muerte violenta y prematura" y acceder a una "vida segura y confortable". Igualmente, el conocimiento, la ciencia y la filosofía, lo mismo que la racionalidad en general, sólo pueden concebirse como otros tantos

¹³ "El poder *de un hombre*, tomado universalmente, son sus medios presentes para obtener algún bien aparente futuro, y es original o instrumental. *Poder natural* es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la mente." (L. X, p 74)

medios que los hombres utilizan, como el lenguaje, para un fin externo a ellos: la conservación de la vida biológica.

La potencia spinozista, en cambio, concierne a la capacidad que tiene cualquier cosa para existir/afirmar su ser en un contexto causalmente determinado por sus relaciones de oposición o concordancia con las cosas que la rodean. En este sentido la potencia no es algo instrumental -conjunto de recursos utilizable para algo- sino constitutivo del ser mismo de los modos o cosas finitas: ser algo es precisamente tener la potencia de ser ese algo, o más precisamente, afirmarse como dicha potencia. Acaso por ello el *conatus* constitutivo de toda cosa -el de perseverar en su ser- pueda considerarse como teleológico, como orientado por una cierta finalidad *interna* consistente en la máxima u óptima "realización" de dicha potencia. Pero en todo caso importa subrayar que esa supuesta finalidad o meta del *conatus* en ningún caso puede spinozistamente considerarse como un arquetipo o norma ideal preexistente o predeterminada al estilo de las formas platónicas o del motor inmóvil aristotélico. Resultado de su composición, concordancia y oposición con un entorno complejo y cambiante, la afirmación máxima u óptima de la potencia individual de cualquier cosa es producción (*poiesis*) y autoproducción (*autopoiesis*) de efectos, afecciones y acciones específicas e irreductibles. Por ello, aun siendo útiles humanamente como recursos instrumentales, las normas o los modelos prescriptivos han de considerarse sólo como medios de una producción cuyo sentido es radicalmente inmanente y no trascendente, y que por ello mismo es pura actividad afirmativa e innovadora.¹⁴

En este sentido, la potencia propia de cada ser humano depende de su composición física y mental y se expresa como desarrollo de capacidades corporales e intelectuales en función de las transiciones positivas o negativas generadas por un entorno más o menos favorable a dicha

¹⁴ Habría entonces que distinguir la *potentia* de la *potestas*: "Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder (*potentia*) 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" (TP, II, §13, p. 92) "Tiene a otro bajo sus potestad (*potestas*) 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 mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio." (TP, II, §10, p. 90)

potencia. En este desarrollo, las reglas generales o los modelos ideales pueden ayudar a la formación inicial de tales capacidades, pero pueden también convertirse en factores alienantes, en imperativos hostiles o en paradigmas extraños cuya fuerza más bien obstaculiza el propio desarrollo impidiendo la productividad propia de ese ser humano singular. Por ello es que una ética puramente normativa generalmente termina por convertirse en una ética heterónoma, en un marco prescriptivo hostil y represivo generador de tristezas y odios, y en definitiva en expresión de impotencia y debilidad en relación a las causas externas. Pues la *virtud* del ser humano -que se identifica con la felicidad- no consiste en alcanzar ideales predeterminados, modelos abstractos de perfección, o en compararse con ventaja con otros seres humanos -la eminencia hobbesiana- sino en la máxima afirmación posible de las propias capacidades, de la propia potencia de existir humanamente. Siguiendo a Hirschman, para Spinoza por ello más que hablar de la búsqueda (o producción) de la felicidad o de la virtud, habría que hablar de la felicidad o virtud (intrínseca) de la búsqueda (o producción).

Por lo mismo, la potencia spinozista es irreductible al poder eminente del que trata Hobbes. De hecho, el afán de dominio sobre otros seres humanos no es para Spinoza el resultado de un cálculo racional -cómo lograr la satisfacción de determinados deseos a través de la instrumentalización de otros seres humanos-, sino la consecuencia de una ambición pasional concerniente al modo en que nos afectan las alegrías y tristezas, los amores y los odios de nuestros semejantes. Entender entonces este afán de poder nos remite así al hecho de que, constitutivamente, nuestros deseos se ven afectados, desde nuestro nacimiento, por los deseos de los otros, esto es, por lo que Spinoza denomina la imitación de los afectos. Así, desearemos, amaremos y esperaremos lo que nuestros semejantes deseen, amen y esperen; y odiaremos y temeremos en el mismo sentido. Las alegrías y tristezas de los otros habrán de afectarnos, provocando la ambición -el deseo- de convertirnos en la causa de dichas p siones, esto es, en productores de alegrías y tristezas de nuestros semejantes, conduciéndonos a amar a aquellos que

concuerdan con nuestras pasiones y a odiar a aquellos que, en cambio, se oponen a ellas. De ahí se seguirá la identificación del amor a otros con el deseo de dominar sus deseos, de controlar sus sentimientos, de gobernar su mente, convirtiéndolos en meros instrumentos de nuestros goces. De ahí también se derivará la pretensión de provocar tristeza y dolor a aquellos que odiamos y que nos generan tristeza y dolor, y el deseo de someterlos y dominarlos.¹⁵

Lejos, pues, de surgir de la razón o del mero cálculo instrumental, la ambición de poder entendido como dominio sobre otros seres humanos encuentra su fuente, en Spinoza, en un deseo desmesurado de ser amado, de convertirse en causa de los afectos de alegría de los demás, y de por ende gobernar su ánimo. Es este narcisismo insaciable -este querer transformarse en objeto de las pasiones amorosas para así consolidar el amor propio, la idea de sí acompañada de alegría- lo que en esta perspectiva alimenta la ambición de honores y gloria que mueve a los tiranos y a los déspotas que, viendo siempre fracasar tan delirantes objetivos, truecan su amor en odio y su deseo de ser amados en deseo de ser temidos, convirtiéndose más bien en el objeto de pasiones colectivas de odio, de resentimiento y de tristeza. En efecto, recogiendo una tradición del pensamiento político, Spinoza muestra que tal ambición de poder sobre los demás implica necesariamente una enorme dependencia, una verdadera servidumbre del presuntamente poderoso, quien para conquistar los afectos de los otros se ve obligado a doblegarse a sus más diversas y heterogéneas pasiones y opiniones, a amar sólo lo que ellos aman y a opinar lo que ellos opinan, sin ser capaz nunca de verdaderamente controlar nada, pues nada es más variable, fortuito e incierto que tales afectos y tales creencias.

De hecho, la reducción de los otros a puros medios instrumentales para la satisfacción de determinados deseos estrictamente egoístas tiene como condición una imposible soledad afectiva, un solipsismo del deseo que en el fondo es tan irrealizable como las utopías de los

¹⁵ "Este esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia es, en realidad, ambicion, y así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apeteecen lo mismo, se estorban los unos a los otros y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí" (E, III, xxxi, e, pp 204, 205)

anacoretas o la anestesia sentimental de los estoicos. Tal miseria afectiva lejos de promover quién sabe qué felicidad o satisfacción, expresa por el contrario impotencia, tristeza, rencor, envidia y odio, es decir, predominio de todo aquello que niega la humana potencia de actuar y entender. Lo que explica precisamente, para Spinoza, la malevolencia y la crueldad de los que convierten esta desmesurada y frustrada promesa de amor en fuente inagotable de fobias, de deseos de destrucción e incluso de autodestrucción. Alienados por la ambición de gloria o por la ambición de riquezas, los seres humanos confunden la felicidad con una confusa noción de poder que necesariamente los separa de su potencia efectiva, de su capacidad de obrar y de entender, pero también de su capacidad de establecer verdaderas relaciones de amistad y cooperación, es decir de fortalecimiento afectivo recíproco, con sus semejantes.

7. La transmutación de los afectos

Desde el punto de vista de Spinoza los seres humanos se vuelven malignos a causa del predominio en ellos de pasiones tristes, es decir, de afectos de odio y envidia que disminuyen su capacidad de obrar y entender positivamente.¹⁶ En este sentido, bueno y malo para Spinoza son términos relativos a aquello que incrementa o disminuye la humana potencia de existir: bueno, por ende, supondrá una afección que nos hace transitar a una mayor potencia, y por ende se expresará como alegría; malo en cambio implicará una afección negativa que nos vuelve menos potentes y se expresará como tristeza. Ahora bien, en tanto tales afectos son pasiones, su fuerza deriva más de la potencia de la causa externa que de la humana potencia, y por ende puede tratarse de alegrías alienantes -esto es, que nos convierten en esclavos de la fortuna, de las cosas inciertas- y parciales -es decir, que aunque provocan gozo debilitan en otros aspectos la composición corporal o mental del individuo. De ahí que sólo a través del conocimiento adecuado sea posible distinguir entre lo verdaderamente útil: bueno para nuestro *conatus* y lo que en cambio implica algún tipo de efecto

¹⁶ Cf. sobre esto el bello libro de Bodei, *La geometrie delle passioni*, (1991a)

perjudicial para el mismo. Por ello, para Spinoza el esfuerzo por conocer adecuadamente -y todo lo que favorece este esfuerzo- es necesariamente bueno, al ser al mismo tiempo afirmación de nuestra potencia mental y corporal, y medio para ordenar nuestra relación (indispensable) con el mundo que nos rodea.

Empero, en la dinámica afectiva del *conatus* humano, el propio conocimiento adecuado, es decir, la capacidad de entender racionalmente tanto el mundo externo como nuestra relación con él, no debe verse como un proceso desinteresado, intelectualista o abstracto, sino, por el contrario, como un desarrollo afectivamente orientado de nuestra potencia mental. Tanto las ideas de la imaginación -necesariamente confusas y subjetivas- como las ideas racionales o adecuadas -necesariamente verdaderas- implican siempre una carga emocional que explica precisamente su fuerza y su eficacia. Por lo que el paso de la imaginación o primer género de conocimiento, al conocimiento racional y al entendimiento intuitivo, es también un tránsito afectivo, una mutación en la manera en que somos afectados por y podemos afectar a la realidad exterior, un cambio en la manera en que nos relacionamos afectivamente con el mundo.

"Un afecto, explica Spinoza, que es llamado pasión (*patema*) del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud la mente humana afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, la mente es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra."(E, III, Def. gral., p.249)

Como veíamos en el capítulo anterior, las ideas inadecuadas expresan -aunque de modo confuso y mutilado- la manera en que somos afectados por el mundo exterior. Por ello, su generación depende más de la potencia de las cosas que nos afectan corporal y mentalmente, que de nuestra potencia mental de entender racionalmente tales experiencias: de ahí que expresan más la pasividad que la actividad de la mente. Esta inadecuación de las ideas, a su vez, es la base de su carácter *pasional* en términos afectivos, esto es, de su eficacia afectiva que nuevamente expresa la mayor potencia de ese mundo en relación a nuestra potencia. En este sentido, nuestro deseo

constitutivo de perseverar en el ser cuando depende de ideas confusas es un deseo alienado¹⁷, pasivo, que remite a causas exteriores, y no a nuestra propia potencia. Pero en la medida en que formamos ideas adecuadas tanto de esas causas como de nosotros mismos, en esa medida transmutamos los afectos pasivos en activos, y las pasiones en acciones. Sólo que esta formación de ideas adecuadas es ella misma un proceso afectivo, un proceso de afirmación de potencia, que implica condiciones favorables -predominio de pasiones alegres- y que provoca afectos positivos. De esta manera, conocer, entender, producir ideas verdaderas son procesos de transmutación de los afectos, y no sólo una tarea abstractamente intelectual. Lo que permite comprender por qué para Spinoza el conocimiento verdadero de lo bueno (útil) y de lo malo (perjudicial) sólo tiene eficacia si implica fuerza afectiva, es decir, si es él mismo un afecto.

En este sentido, el camino de la felicidad coincide con el del desarrollo de nuestras capacidades cognoscitivas sólo por cuanto este desarrollo supone la afirmación de la alegría de entender y, por consecuencia, un relativo predominio de los afectos positivos -que fortalecen esas capacidades- frente a los afectos negativos -que debilitan dichas capacidades. Lo que significa que para Spinoza no se trata simplemente de reprimir o gobernar las pasiones en nombre de una Razón policiaca encargada de vigilar y castigar. No se trata tampoco de anestesiarlas o suprimirlas en beneficio de una especie de insensibilidad intelectual o de asepsia emocional, capaz de hacer al hombre indiferente en relación con el mundo exterior y con sus propios deseos y necesidades. Entre otras cosas, porque la racionalidad y el entendimiento no son, como en Platón o en Aristoteles, una parte, la superior, del alma, o una especie de poder gubernamental de la misma. Ni gozan de quien sabe que fuerza *lógica* o *moral* para sujetar, por voluntad, a esos demonios pasionales que se originan en el cuerpo. En realidad, desde la perspectiva spinozista, moderar, reprimir o incluso suprimir las pasiones quiere decir solamente modificar las correlaciones de

¹⁷ Aunque el término alienación o enajenación pertenece más bien a las tradiciones románticas derivadas de Rousseau y de Hegel. Matheron en *Individu et Communauté* (1988), muestra su adecuación para expresar los fenómenos psicológicos analizados por Spinoza

fuerzas entre aquellos afectos de tristeza que disminuyen nuestra potencia y aquellos afectos que la incrementan, y transmutar tales afectos de pasivos en activos, de pasiones en acciones, mediante su conocimiento y el correlativo ordenamiento de nuestros encuentros corporales.

En otras palabras, sólo si el deseo de perseverar en el ser se configura como deseo de conocer y entender, como deseo entonces de afirmar una proyecto de vida ética y por ende de relación moral con los semejantes, sólo entonces se forjarán las condiciones que posibilitarán el predominio de la alegría y del amor sobre la tristeza y el odio, y, *por consecuencia*, de la actividad sobre la pasividad en nuestra relación compleja con el mundo. Ciertamente, en tanto somos una parte finita de una naturaleza infinita que nos supera infinitamente en potencia, necesariamente padeceremos, seremos relativamente pasivos y relativamente dependientes de las cosas exteriores. La buena o mala fortuna, o sea, circunstancias fuera de nuestro control mental y corporal, siempre determinarán afecciones y afectos de alegría y de tristeza que en mucho modularán nuestros deseos y nuestro propio *conatus*. Como explica Spinoza:

"De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos." (E, IV, apéndice, pp.337,338)

En esta perspectiva, la hipótesis hobbesiana de un estado o condición natural de los hombres que se identifica con un estado de guerra de todos contra todos a causa de la naturaleza de las pasiones humanas, será retomada por Spinoza pero sólo para mostrar que si bien los seres humanos ciertamente entran en conflicto en razón de dichas pasiones, generando una situación de impotencia generalizada al ser arrastrados en direcciones contrapuestas y sobre todo al pretender imponerse recíprocamente sus deseos, lo que en realidad los conduce a la búsqueda de una convivencia social relativamente pacífica no sólo es el miedo sino la necesidad de aumentar/afirmar una potencia que sólo puede desarrollarse justamente mediante su articulación

con otras potencias individuales. En efecto, dado que la potencia propia de cada individuo aislado se vería ampliamente superada por la potencia de un entorno incierto y más bien hostil, su propia supervivencia exige una mínima cooperación social con otros individuos.¹⁸ Así, la presunta condición natural propuesta por Hobbes remitiría no a una situación de guerra, sino más bien a una imposible situación de soledad y aislamiento equivalente a la mayor impotencia de los seres humanos.

De manera, que como establece claramente Spinoza en el *Tratado Político*:

"...el miedo a la soledad es innato a todos los hombres puesto que nadie en solitario tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tiendan por naturaleza al estado político (*status civilis*), y es imposible que lo destruyan del todo."(TP, VI, §1, p.122)

Antes que el miedo recíproco planteado por Hobbes como pasión dominante en el supuesto estado natural se encuentra el miedo a la soledad y sus causas. Lo que significa que para Spinoza la vida social, la sociedad en tanto organización de la cooperación y la convivencia humanas, es en cierto modo anterior a sus formas de gobierno político, es decir, a sus constituciones políticas, aunque requiera de éstas para poder reproducirse. Teniendo que cooperar para poder subsistir, los hombres se enfrentan inmediatamente al problema de que sus pasiones los arrastran en diversas direcciones y los enfrentan unos con otros: "Por eso hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza."(TP, II, §14, p. 92) La conservación misma de la vida social exige la configuración de un poder político propiamente dicho, esto es, de una *potestad* o *imperium* capaz de unificar y pacificar las pasiones humanas, estableciendo una esperanza o un miedo comunes.

¹⁸ "En el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su potencia y ella es la de uno solo, no será derecho alguno, consistirá en una opinión más que en una realidad, puesto que su posibilidad de éxito es nula " (TP, II, §15, p.92)

Ni la vida social ni la formación de un poder público o común son, pues, para Spinoza, productos de un artificio de la racionalidad humana: son, por el contrario, resultado espontáneo de las necesidades, deseos y pasiones humanas, que conducen a los individuos a convivir socialmente y a organizar formas de gobierno más o menos bárbaras, más o menos civilizadas, que en todos los casos dependen no de la sola razón de los individuos sino de la más o menos adecuada canalización institucional de sus pasiones, miedos y esperanzas. Esto tendrá, como veremos más adelante, enormes consecuencias para el contraste entre las teorías políticas de Hobbes y de Spinoza, así como para su respectiva reformulación del iusnaturalismo. En este momento, sin embargo, conviene detenernos brevemente en el problema de las pasiones y afectos sociales tal como lo desarrolla Spinoza.

Si para Hobbes la desmesura de las pasiones humanas deriva en buena medida del lenguaje, mismo que, como hemos visto, potencia la dimensión temporal de los deseos, aversiones, miedos y esperanzas, provocando ese ilimitado afán de poder que desembocará necesariamente en la guerra de todos contra todos: en cambio, para Spinoza la dificultad con las pasiones no deriva tanto de su desmesura como de su inconstancia y volubilidad. Consecuencias de una realidad que excede con mucho la potencia individual de cada ser humano, las pasiones sólo pueden ser tan variables e inestables como la propia fortuna o conjunto de encuentros fortuitos con que inevitablemente se enfrenta. Ello explica que el ser humano estará tanto más sujeto a variaciones pasionales cuanto mayor sea su debilidad relativa frente a circunstancias que escapan a su control. Así el niño recién nacido -el ejemplo es de Spinoza- pasará vertiginosamente por los más opuestos estados de ánimo, a tenor del impacto de una realidad exterior que sólo puede provocarle los miedos y las expectativas más desproporcionadas, así como las alegrías y tristezas más heterogéneas. Sólo su desarrollo corporal e intelectual le permitirán una mayor dominio efectivo de sus encuentros placenteros o dolorosos, aminorándose así su dependencia de esa realidad externa incontrolable.

Empero, por más que dicho desarrollo físico y mental le posibilite un cierto dominio sobre su entorno y aun sobre sus propios afectos, lo cierto es que circunstancias fortuitas sumamente desfavorables -accidentes, enfermedades, pérdidas dolorosas- harán resurgir pasiones expresivas de su impotencia y, con ellas, tránsitos alienantes de sus propios estados de ánimo, convirtiéndolo en un verdadero juguete de pasiones tan inconstantes como desproporcionadas. Sobre todo en la medida en que tales afectos involucren ideas confusas e inadecuadas -imaginaciones- que necesariamente tendrán la consecuencia de ser siempre desproporcionadas, exageradas y, además, egocéntricas, es decir, expresivas de una relación puramente subjetiva y por ende deformada con el mundo.

Condicionadas por una lógica que escapa a la propia consciencia del individuo, las representaciones imaginarias adquirirán, por así decirlo, una autonomía en relación a sus causas exteriores, misma que dará cuenta de los miedos y amores desproporcionados que dichas causas producen. Así, las cosas podrán ser por su sola semejanza con otros objetos, es decir, por accidente, causas de miedos y esperanzas, de fobias y de filias, totalmente incomprensibles para el individuo que las padece, generando difusos estados de angustia o de euforia, de depresión o de exaltación. Desconociendo su propia ignorancia en relación a estas pasiones, el hombre se verá así sometido a los delirios de la imaginación y la superstición, es decir, a creer que su felicidad depende de presagios o de amuletos, de señales propicias para un destino que se le aparece necesariamente como algo tan incierto como incontrolable.¹⁹

De esta forma, mientras más deposite el ser humano sus deseos, esperanzas y temores en cosas fortuitas e inciertas, más tenderá a imaginar poderes superiores de corte supersticioso a

¹⁹ "Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar de forma lamentable y casi sin cesar entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo, por el contrario, cuando confían en sí mismos son jactanciosos y engreídos." (TTP, Introducción, p 61)

los que deberá rendir tributo y de los que dependerá su propia vida. Por ello, para Spinoza, ni la esperanza ni el miedo pueden verse como virtudes ni mucho menos como afectos motivadores de la racionalidad y del entendimiento. En realidad, esperanzas y miedos expresan siempre impotencia, inseguridad e incertidumbre y, por ello mismo, sólo pueden ser inestables y desmesuradas, en tanto conciernen a aquello de lo que sólo podemos tener ideas confusas e inadecuadas, es decir, a la duración de las cosas y a un futuro que por necesidad es incierto.²⁰ No existe por ello esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza, aunque, como veremos más adelante, exista un matiz sumamente importante *políticamente hablando* en el predominio de una o de otro: cuando esperamos, el miedo por así decirlo aparece en el horizonte positivo de la expectativa, tememos que nuestra esperanza no se cumpla; cuando, en cambio, tememos, la expectativa se reduce a que el objeto de nuestro miedo no se realice, es decir, esperamos solamente evitarlo.

Así las cosas, las pasiones interhumanas se ven sobredeterminadas, además, por las imágenes que nos formamos tanto de nosotros mismos como de nuestros semejantes. La ilusión del libre arbitrio, de la voluntad incondicionada y, en suma, del ser humano como *causa sui* determinará por un lado las pasiones de la soberbia y a la abyección, de la vanagloria y al arrepentimiento, de la sobrestimación y de la subestimación de sí mismo; y por otro, las pasiones de la envidia y la irrisión, del desprecio y la compasión, de la admiración y el odio teológico. En efecto, al imaginarse causa libre, los momentos afortunados conducirán al ser humano a verse como causa-origen-responsable de sus alegrías, considerándose como una especie de pequeño dios al que todos deben honrar y obedecer; y los momentos desafortunados promoverán en cambio abyección, arrepentimiento, autodenigración igualmente desproporcionadas en la medida en que se asume como único causante culpable de sus tristezas y fracasos, esto es, como alma en pena exclusivamente por sus pecados y desobediencias. Correlativamente, en tanto se considera a los semejantes como voluntades incondicionadas, como causas libres de sus acciones, las tristezas y

²⁰ "Acercas de la duración de las cosas singulares que existen fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado" (E. II, xxxi, p. 140)

alegrías por ellas generadas serán vistas como producto de una mala voluntad absoluta, derivando en amores y odios tan ilimitados como absolutos.²¹ El mundo interhumano se verá dominado así por fobias y filias, por envidias y admiraciones sustentadas más en ideas confusas y supersticiosas sobre los seres humanos, que en las consecuencias y causas efectivas de las propias acciones humanas. Bastará así que alguien, por accidente, represente una causa de alegría para que, sin más, se convierta en objeto de admiración e incluso de adoración, con independencia casi absoluta de sus propósitos y deseos; y bastará que ese mismo individuo también por accidente frustré las expectativas en él depositadas, para que se transforme en el monstruo causante de todas las desdichas y todas las desgracias.

No es, pues, solamente el afán desmedido de poder lo que genera básicamente la conflictividad propia de las relaciones humanas. Ese afán mismo es tan sólo una de las modalidades que asume el *conatus* humano bajo el predominio del primer género del conocimiento o imaginación. Pues así como detectamos en muchos este afán de dominio y manipulación, también podemos descubrir en ellos y en otros muchos un afán de servidumbre, una impotencia abyecta que los conduce a esperar sus alegrías y su felicidad de supuestos poderosos, de supuestos héroes o superhombres, al extremo de estar dispuestos a morir por ellos.²² Antes que volverse siervos de otros seres humanos, los hombres sufren la servidumbre de sus pasiones, es decir, de afectos dependientes de ideas inadecuadas que alienan y disminuyen su propia potencia, y que los llevan tanto a la fluctuación del ánimo como a la imitación descontrolada de los afectos.

En esta perspectiva, el camino ético propiamente racional no consiste para Spinoza, como ya hemos señalado, en una más bien imposible o contraproducente represión o supresión de

²¹ "El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa, que los que sentimos hacia una cosa necesaria (...) Esc. De aquí se sigue que los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores de los que sienten por otras cosas" (E. III, xlix, pp. 218, 219)

²² "El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con que 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" (TTP, Introducción, p. 65)

los afectos-pasiones. Consiste por el contrario en una terapia cognoscitiva y afectiva mediante la cual sea posible desmontar racionalmente las bases imaginarias y deformadas/deformantes de esos afectos, sustituyéndolas por ideas adecuadas expresivas de nuestra potencia de entender y, por ende, afectivamente cargadas de la alegría y el amor intelectuales de la Naturaleza de la que formamos parte. Para ello es indispensable reconocernos como modo finito, como cuerpo y mente cuya esencia y cuya existencia depende del resto del mundo natural y que, por consiguiente, no es ni puede ser *causa sui*. Es necesario, además, asumir entonces que nuestros propios afectos/pasiones son algo necesario que depende de condiciones objetivas así como de nuestra propia configuración física e intelectual. Lo que implica, precisamente, un esfuerzo por entender causalmente esos afectos/pasiones y dejarlos de ver como fuerzas demoniacas. Así entendidos, habremos de reconocer su necesidad y su complejidad, librándonos de las supersticiones y delirios que nos atan a personas y cosas como causantes únicas y/o libres de esos afectos/pasiones. Lo que permitirá, hasta cierto punto al menos, que seamos capaces de buscar verdaderamente nuestra propia utilidad -lo que realmente se identifica con nuestro *conatus*- tanto ordenando nuestros encuentros (es decir, evitando aquello que nos entristece y debilita, como se evitan los venenos y los riesgos, y buscando aquello que nos alegra y nos fortalece, como se buscan los placeres, las alegrías y las amistades), como desactivando el aspecto puramente imaginativo de los afectos.

Empero, el propio Spinoza reconocerá y subrayará que esta terapia filosófica exige circunstancias y esfuerzos tales que hacen sumamente improbable su generalización a todos los seres humanos, o su consideración como instrumento político. En un punto que lo opondrá polarmente a Hobbes, Spinoza asumirá siempre que la filosofía, el saber racional y el entendimiento intuitivo, aunque pueden y deben verse como el Bien supremo por cuanto conducen a una felicidad eterna, no pueden ser sino cosas extrañas e incluso extravagantes para la inmensa mayoría de los seres humanos, sometidos necesariamente a las imaginaciones y pasiones antes mencionadas. La transmutación ética de los afectos de pasivos en activos habrá de verse como una

tarea propia tan sólo de "los pocos sabios que en el mundo han sido",²³ sin confundir jamás sus criterios y exigencias con los criterios y exigencias de una teoría de la política o de una teoría ella misma política. Por más que la anterior conceptualización de las pasiones pueda servir también para abordar el mundo político social, ella también tendrá que hacerse cargo que el camino de la felicidad filosófica es una cosa muy diferente al camino de la seguridad política colectiva, y que la libertad filosófica no debe confundirse con la libertad política. En fin de cuentas, si las primeras están, por así decirlo, más allá del miedo y la esperanza, estas pasiones son la sustancia afectiva misma del mundo político.

²³ "Si la vía (ética) que, según he mostrado, conduce a ese logro (la felicidad) parece muy ardua, es posible hallarla sin embargo. Y arduo ciertamente debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro." (E, V, Esc. xlii, p. 379)

CAPITULO VII

LA REFORMULACION DEL IUSNATURALISMO

1. Etica y política en el iusnaturalismo tradicional

La reflexión y el debate sobre la justicia o el derecho natural son tan antiguos como la filosofía.¹ Platón y Aristóteles hacen referencia a este tema, aunque sin sistematizarlo, sugiriendo ya lo que serán las líneas generales de la teoría clásica y medieval iusnaturalista. En ella, la distinción/relación entre lo que es justo por naturaleza y lo que es justo en función de las leyes positivas propias de cada sociedad remite a la oposición entre las obligaciones que los seres humanos tienen naturalmente, es decir, con independencia de su adscripción a determinado orden político, y las que asumen por dicha adscripción. En este sentido, la justicia o derecho naturales serán vistos como aquel marco universal, más o menos flexible, que permite establecer la validez o corrección de las propias leyes positivas, colocándose entonces como canon racional o patrón de lo que se adecua al orden cósmico, así como a la propia naturaleza o esencia humanas. Así en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles escribe:

"La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano, legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida... Las cosas que son justas no por naturaleza sino por convenio, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco lo son los regímenes políticos, si bien solo uno es por naturaleza el mejor en todas partes."

¹ Sobre el iusnaturalismo cf. D'Entreves (1970), Strauss (1986) y Bobbio (1989a)

² Aristoteles (1995), 1134b, 1135a.

En este pasaje Aristóteles propone entonces lo que serán los rasgos esenciales de todas las teorías iusnaturalistas, es decir, a) la superioridad de lo natural sobre lo convencional, y por ende b) la superioridad de lo que es justo por naturaleza sobre lo que solamente es justo por convención; c) la diferencia entre el derecho (entendido como conjunto de normas) natural y la legalidad o derecho escrito o positivo; d) la universalidad o racionalidad del derecho natural frente a la particularidad y potencial arbitrariedad de las leyes positivas. Todo ello se relaciona con el ideal clásico de que el orden político-social ha de acercarse lo más posible al orden natural, a lo que la naturaleza, en tanto cosmos axiológica y teleológicamente orientado, exige. Si bien el propio Aristóteles reconoce que lo que concierne a la vida humana siempre está sometido a cambios, no por ello deja de afirmar que, de cualquier manera, sólo existe un orden político que es "el mejor por naturaleza".

Posteriormente, diversas corrientes filosóficas, entre las que destaca el estoicismo, codificarán y precisarán las presuntas leyes u obligaciones naturales, sea para mostrar la justicia sea para denunciar la injusticia de determinadas leyes positivas o de conductas incorrectas de los gobernantes. En todos los casos, sin embargo, el presupuesto básico será que cada ser humano nace con una serie de obligaciones naturales, que de algún modo son independientes de su voluntad o arbitrio, en la medida en que derivan de la Naturaleza. Entre tales obligaciones estará, en primer lugar, la de pertenecer a una comunidad -sólo las bestias o los dioses pueden vivir fuera de ella-, y la de obedecer por ende a las leyes positivas, al menos en tanto estas últimas no se opongan a lo que es justo por naturaleza. En este sentido, la discusión sobre la justicia o el derecho naturales puede considerarse como una de las vías en que se desarrollará el largo e intrincado proceso de diferenciación y articulación entre los principios, valores y juicios morales, y los principios, valores y juicios políticos. Pero también dicha discusión será la forma en que el propio proyecto de racionalización de la política establecerá un nexo indisoluble entre la naturaleza, el derecho natural y la razón misma. La superioridad del *jus naturale* se sostendrá no sólo en su supuesta

naturalidad sino en la identificación de esta última con la racionalidad, es decir, con aquello que la luz natural, el *logos* o la *ratio* requieren.

Ello explica la importancia de los debates acerca del carácter natural o convencional de, por ejemplo, la esclavitud o la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Afirmar la convencionalidad o artificialidad de una regla, de una obligación o de un estatuto social, será sinónimo de mostrar no sólo su falta de fundamento sino su carácter arbitrario, puramente facticio y aparente. En cambio, presentar como natural esa regla, obligación o estatuto, significará consagrarlo como algo necesario pero también deseable racionalmente hablando, es decir, algo exigido por naturaleza y por sus portavoces, los sabios capaces de contemplar y expresar racionalmente sus exigencias. Por ello puede decirse que el iusnaturalismo fue la manera en que se desarrolló también la crítica filosófica de los poderes y costumbres existentes, estableciendo los marcos canónicos irrenunciables (morales/racionales) a los que debería ajustarse todo gobierno y toda ley para ser calificados de justos.

Más adelante, los teólogos reformularían estas tradiciones convirtiendo al derecho natural en una derivación racional de los mandatos divinos, proponiendo una jerarquía entre la ley divina, la ley natural y la ley positiva. Ordenar y jerarquizar los mandamientos otorgados a través de la revelación con las exigencias o reglas propiamente racionales fue una compleja y conflictiva labor que encontró finalmente su culminación en los textos de Sto. Tomás. Ahora la política y el derecho habrían de sujetarse y adecuarse a un marco teológico en el que la validez e incluso el contenido de las leyes positivas dependería de los dictados de la revelación y de la propia luz natural. Ahora bien, si la justicia o las leyes naturales deben considerarse, en línea de principio, como el marco que permite evaluar las leyes positivas y la propia conducta de los gobernantes y los gobernados, el problema será siempre el del fundamento de ese marco iusnaturalista. Problema aparentemente sencillo desde el punto de vista teológico pero que, dada la variedad de los mandatos divinos tradicionales y de sus interpretaciones, también requerirá complicados esfuerzos

de jerarquización y ordenación ortodoxa. En cualquier caso, la tripartición "ley divina, ley natural, ley positiva" servirá por muchos siglos de verdadero modelo teológico político para fundamentar y evaluar el orden político.

Junto con la superioridad axiológica de lo natural sobre lo artificial otro rasgo específico del iusnaturalismo clásico y medieval es su carácter comunitario, es decir, su dependencia de lo que Bobbio ha denominado el modelo organicista aristotélico,³ que considera a las sociedades como el resultado de una evolución natural, independiente de la voluntad de los hombres, y a éstos como desde siempre miembros inseparables de esas sociedades. Bajo esta perspectiva los individuos no tienen ninguna independencia posible de su comunidad siendo solamente partes orgánicamente subordinadas del todo social. De ahí que, por naturaleza, desde su nacimiento hasta su muerte deben estar adscritos a un determinado *status* jerárquicamente determinado, y que también por nacimiento adquieran una serie específica de obligaciones de acuerdo a dicho *status*. Por naturaleza, en estas tradiciones, los seres humanos no son ni iguales - pues ya su cuna los predestina a ser esclavos, trabajadores manuales, artesanos, campesinos, siervos, sacerdotes, guerreros, señores o incluso filósofos- ni libres -en el sentido moderno del término-, sino desiguales y naturalmente obligados por los deberes que implica, independientemente de su voluntad, su *status*.

De ahí que lo que se entendía por derecho (*jus*) o ley naturales fuera sobre todo un conjunto de *obligaciones* naturales, de reglas imperativas y de virtudes exigidas a unos seres humanos desde siempre situados en un escalón determinado de la jerarquía político-social. Y sólo el cumplimiento de tales normas de justicia natural permitía a cada individuo exigir el respeto de su condición, de su dignidad o de lo que hoy llamaríamos sus derechos. Así, ser hombre *libre* para Aristóteles es más un *status* que la posibilidad de optar entre diversas alternativas; es más un conjunto de obligaciones y prescripciones que una condición de no interferencia, y por

³ Cf Bobbio (1985a).

consecuencia, para ser verdaderamente libre -esto es, libre por naturaleza- es indispensable no ser servil, no dejarse llevar por las pasiones, no ser codicioso, y adquirir las virtudes o excelencias que son propias de la libertad "positiva".⁴ Ni siquiera los príncipes o lo poderosos podían verse exentos de una serie de obligaciones naturales y divinas, so pena de transformarse en tiranos, es decir, en hombres injustos cuya actuación sólo podía verse como algo contra natura, como una transgresión de la justicia natural y divina.

En suma, el iusnaturalismo premoderno no sólo suponía la superioridad de las leyes naturales sobre las leyes positivas, sino también la prioridad de los deberes y obligaciones sobre los derechos entendidos como reivindicaciones legítimas de actuar libremente o de poseer sin interferencias determinados bienes. La propia idea de naturaleza que fundaba dichas tradiciones determinaba que lo naturalmente justo fuera lo que se ajustaba, como hemos visto, a un orden jerarquizado, teleológicamente orientado, que culminaba generalmente en la existencia de una autoridad suprema e indiscutible más allá de los deseos, deliberaciones y caprichos humanos. Siendo un orden axiológicamente sustentado por valores sustantivos y objetivos, eternos y necesarios, la naturaleza misma establecía el modelo prescriptivo que sólo la desmesura de las pasiones y delirios humanos podía, injustamente, transgredir. Es claro por ello que la apelación a este iusnaturalismo, a este canon de justicia natural, se hiciera sobre todo para limitar los poderes públicos, denunciar las arbitrariedades de los poderosos, clérigos o gobernantes, y que sirviera, en fin de cuentas, para justificar teológica y filosóficamente la resistencia frente a poderes y leyes injustas, tiránicas, arbitrarias. En fin de cuentas, la superioridad de lo natural sobre lo convencional, de lo divino respecto de lo humano, y de lo racional frente a lo veleidoso, significaba políticamente la posibilidad de someter a los gobiernos y a los poderes en general a una autoridad superior: Dios, sus representantes y el juicio moral de los gobernados.

⁴ Cf Anstóteles (1988) Libertad "positiva", es decir, capacidad para hacer determinadas cosas, para sobre todo participar en las decisiones colectivas. Libertad "negativa", posibilidad de elegir y actuar sin interferencia ni del poder político ni de otros poderes.

Lo que hemos denominado la crisis de la síntesis teológico-política elaborado por la escolástica habría de socavar las bases mismas de esta tradición iusnaturalista.⁵ La propia idea de una naturaleza cargada de sentido y de valores se volvería progresivamente insostenible, y con ella la de unas jerarquías sociales naturalmente fundadas. La mercantilización de las relaciones sociales, la liberación de las trabas estamentales, la aparición de nuevos espacios y nuevas ideas de libertad humana, todo ello cimbraría los cimientos mismos de un orden feudal cada vez más dependiente de lógicas económicas y culturales disolventes. Los usos y costumbres codificados a la manera iusnaturalista tradicional padecerían además el impacto estremecedor de las reformas religiosas y sus derivados: sectarismos, fanatismos, guerras de religión. Ya el Renacimiento había prefigurado nuevas concepciones del hombre y de su libertad, preconizando la ruptura de obligaciones que aparecían cada vez más como arbitrarias y hasta antinaturales.⁶ Era necesario, si se quería seguir hablando de justicia y de ley naturales, reformular radicalmente el significado de estos términos, volviéndolos sensibles a los nuevos sentidos y significados suscitados por el derrumbe del viejo mundo y el inicio de una nueva época. Había sonado la hora del llamado iusnaturalismo moderno y de su primer artífice: Thomas Hobbes.⁷

2. El irónico iusnaturalismo de Hobbes

Como señala Bobbio, aunque buena parte de los estudiosos consideran a Hobbes como el fundador del iusnaturalismo moderno, no es fácil sostener consistentemente la idea de que el autor del *Leviatán* es estrictamente iusnaturalista y no, más bien, una especie de positivista jurídico precoz. Si bien se trata de etiquetas generales que inevitablemente acaban por confundir más que

⁵ Cf. al respecto Matheron (1986)

⁶ "Hizo (el Artesano) del hombre la hechura del una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le habló así: 'No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y posea por tu propia decisión y elección'" Pico della Mirandola (1984)

⁷ Algunos han querido ver en Grocio al fundador del iusnaturalismo moderno. Empero, Bobbio (1989a), en el artículo "Hobbes y el iusnaturalismo", argumenta convincentemente que solo con Hobbes se definen inequívocamente los rasgos fundamentales de esta problemática

esclarecer los debates, lo cierto es que esta oposición entre iusnaturalismo y positivismo jurídico sin duda permite, en un primer acercamiento, poner en evidencia las tensiones que atraviesan la obra hobbesiana, así como su originalidad. En efecto, si partimos de que teorías iusnaturalistas son aquellas que preconizan no sólo la existencia sino la superioridad de un derecho (conjunto de normas) natural sobre el derecho positivo; y que, en cambio, son positivistas las que niegan ambas ideas, habremos de reconocer que no es sencillo clasificar a los textos de Hobbes bajo esta oposición.

Por una parte, muchos fragmentos hobbesianos parecen indicar no sólo la existencia sino la superioridad axiológica de una especie de derecho natural, lo que permitirá a autores como Warrender⁸ sostener una interpretación a la vez sugerente aunque algo forzada de un Hobbes moralista, para el que las leyes morales tienen una validez superior y anterior a la de las leyes positivas. Por otro, sin embargo, otros muchos fragmentos, igualmente tajantes, señalan por el contrario que es la autoridad y no la verdad la que hace las leyes (*auctoritas non veritas facit legem*), así como, si no la superioridad de las leyes positivas, por lo menos sí la necesaria subsunción de las presuntas (y mal llamadas) leyes de naturaleza en aquellas. De tal manera que aquellos que como Strauss o Schmitt⁹ hablan de un Hobbes "positivista" no carecen tampoco de bases para afirmar una especie de reducción política de la dimensión jurídico-moral.

Más allá de tales clasificaciones polémicas aquí interesa mostrar que, de hecho, las obras de Hobbes pueden leerse *tanto* como una crítica implacable de los supuestos básicos de la tradición iusnaturalista premoderna, *cuanto* como una recuperación y reformulación de algunos de ellos en función de un proyecto muy peculiar de racionalización de la política *desde* el poder. Replanteando de una manera original los temas iusnaturalistas, el autor del *Leviatán* parece en

⁸ La obra de Warrender, *The political philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*, es quizá el mejor antídoto contra las lecturas positivas (y simplistas) de Hobbes. Aunque se puedan mostrar sus límites es un modelo de análisis conceptual de algunos de los puntos más sobresalientes de la filosofía hobbesiana.

⁹ El texto clásico de Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, (1963) adolece en cambio -lo que suele ocurrir con la mayoría de sus textos- de una excesiva desenvoltura analítica. El de Schmitt, *Scritti su Hobbes*, (1986) aunque señala cuestiones decisivas, roza con una explotación ideológica de Hobbes.

ocasiones, efectivamente, no sólo estar criticando esas tradiciones sino de hecho estar más bien ironizando sobre la idea misma de un derecho o justicia naturales.

Para empezar, es claro que, a diferencia de las tradiciones clásicas y escolásticas, para Hobbes la noción misma de Naturaleza carece de los atributos axiológicos positivos que permitían su identificación con un orden plenamente racional. Como veíamos anteriormente,¹⁰ un mundo de cuerpos en movimiento regido por el principio de la inercia no puede sustentar por sí mismo ninguna idea que permita distinguir lo justo de lo injusto, lo correcto de lo incorrecto. Por ende, *jus naturale* sólo puede querer decir, a primera vista, aquello que se sigue espontáneamente de las leyes del movimiento de los cuerpos humanos; o, todavía mejor, aquello que se sigue *correcta o racionalmente* de dichas leyes.¹¹ Ahora bien, lo que se sigue espontáneamente de la humana naturaleza, racionalmente hablando, es una situación inevitable de conflicto generalizado que Hobbes denomina "estado de guerra de todos contra todos", pues la naturaleza está muy lejos de establecer una jerarquía, un orden de convivencia pacífico entre los hombres, arrojándolos más bien a una condición de igualdad natural que necesariamente crea iguales expectativas y, por lo tanto, desconfianza y guerra. De donde deriva que el famoso *jus naturale* del que hablaban los autores antiguos sólo puede ser, bien entendido: "la libertad que cada hombre tiene de usar su poder, como el quiera, para la preservación de su propia naturaleza, esto es de su propia vida; y consecuentemente, de hacer todo aquello que según su propio juicio y razón es lo más apto para lograrlo."(L, XIV, p.116)¹² Lo que significa que este *derecho* natural es y sólo puede ser un *derecho de guerra*:

¹⁰ Cf. *supra* capítulos III y IV.

¹¹ La razón, principio de todo artificio eficaz, ¿es ella misma *artificial*? Todo se juega en el estatuto del lenguaje y en el del método que lo convierte en instrumento de dominio sobre el mundo. En un sentido importante el lenguaje es ya artificio, invención, que multiplica los poderes y las pasiones humanas, *forzando* la aparición del método racional y, con él, el reconocimiento de la verdad de los teoremas llamados (equivocamente) "leyes de la naturaleza". En otro, sin embargo, es "don divino", ¿es el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal? En todo caso, la razón es valor instrumental no "natural".

¹² "Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar sus facultades naturales según la recta razón. (...) La naturaleza dio a todos derecho a todo. Esto es, en el estado meramente natural o antes que los hombres se vinculasen mutuamente con algún pacto, a todos les era lícito hacer lo que quisieran." (DC, I, §§ 8 y 9, pp 18,19)

"Y dado que la condición (natural) del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en cuyo caso cada uno se gobierna por su propia razón, y no hay nada de lo que pueda hacer uso que no le pueda ayudar a preservar su vida contra sus enemigos; se sigue que, *en tal condición*, todo hombre tiene derecho a cualquier cosa, incluso al cuerpo de los demás."(L. XIV, p. 117)

Para comprender bien la propuesta hobbesiana es importante retener, en primer lugar, que el derecho a todo, este derecho *natural*, remite a una libertad moralmente ilimitada *por cuanto* ella se sustenta *racionalmente* en la condición natural que es una condición de guerra de todos contra todos. Esto es, una condición que vuelve racionalmente inviable la observancia de cualquier moralidad, cualquier intento de atenerse a los mandatos o reglas morales. El vacío ético del que habla John Dunn¹³ para caracterizar la postura de Hobbes frente a la de Locke no es, por ende, un vacío absoluto -de hecho, como subrayará Warrender, las leyes de naturaleza son *válidas* también en la condición natural aunque sean inobservables- sino refiere más bien a que las normas éticas carecen de las condiciones que permitan su acatamiento *racional*. Habiendo desconfianza y conflictos generalizados todos los hombres tienen que partir de que sus semejantes son, antes que nada, enemigos potenciales, y por ende han de estar dispuestos a utilizarlos como medios o a destruirlos como obstáculos, sin poder, so pena de absurdo y autodestrucción, establecer relaciones de cooperación o de confianza con ellos.

En el estado de naturaleza tenemos derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás, precisamente porque no podemos, racionalmente, confiar en nadie. De ahí que lo único racional sea utilizar todos los medios de la guerra para conservar la vida, siendo cada uno el único juez de dichos medios. En este sentido, tenemos derecho a todo, y sólo estamos obligados a evitar la muerte, a conservar la vida. ¿Qué clase de derecho es éste? Curiosamente, como señala Warrender, es un derecho extraño, imperfecto, desde el punto de vista moral y jurídico, en la medida en que se trata de una reivindicación que nadie por definición puede reconocer y verse obligado a respetar: tenemos derecho a todo, pero es imposible que alguien reconozca dicho derecho, pues todos

¹³ Dunn (1982).

tenemos ese mismo derecho.¹⁴ De ahí que de alguna forma puede afirmarse que este derecho a todo equivale a un derecho a nada por cuanto nadie tiene por qué respetar nuestra exigencia a afirmarlo. ¿Qué significa entonces tener este derecho? Significa solamente que, en la condición natural, cada hombre puede *legítimamente* utilizar cualquier recurso para conservar la vida, esto es, que en la guerra todo se vale.

Así, aunque se trata de un derecho peculiar e imperfecto, lo importante es que se trata no de una realidad física sino de una realidad *jurídico-moral* que remite a una situación en la que, inevitablemente, las obligaciones morales para con los demás, incluso racionales, carecen de aplicabilidad o no pueden ser racionalmente observadas. De hecho, entonces, ese derecho nos habla de lo que es debido racionalmente hacer en esa situación, o lo que es *correcto (right)*, indicándonos que en ella todo nos está permitido *salvo* lo que puede conducirnos a la muerte. Ahora bien, este límite no es fáctico, es, por el contrario, un límite *moral racional*: no es que no podamos físicamente realizar cosas que atenten contra nuestra propia vida, es que hacerlo sería *absurdo* y, por ende, irracional y, por ende, inmoral. Lo que significa que en esta reformulación radical del iusnaturalismo, de la idea de un derecho o justicia naturales, Hobbes conserva, pese a todo, un sentido jurídico moral prescriptivo, en el que el ser humano aparece como artífice, es decir, como agente racional/moral, y ya no (o ya no solamente) como cuerpo-sensible-movido por sus pasiones.

Decir entonces que en la condición natural el hombre tiene derecho (*has the right*) a todo, es entonces decir que todo *se vale* racionalmente en un estado de guerra, que todo recurso o acción es racionalmente lícita, legítima o correcta en tanto y por cuanto esté encaminada a conservar la vida. Por ello, es afirmar algo relativo a lo que es correcto, a lo que es justo, a lo que es legítimo en una situación en la que sería totalmente irracional, por lo tanto incorrecto, observar

¹⁴ Lo que Hobbes reconoce explícitamente "Pero no les fue útil en absoluto a los hombres el que tuvieran de este modo un derecho común a todo. Pues el efecto de tal derecho viene a ser como si no existiera derecho alguno" (DC, §11, p 19)

o respetar cualesquiera obligaciones *para con los demás* seres humanos. Es pues la recta razón, entendida como cálculo puramente estratégico o instrumental, la que establece este singular derecho a todo, la que determina su validez indispensable y prescriptiva, estableciendo al mismo tiempo su finalidad: conservar la vida.¹⁵ Lo que significa que dicha conservación no es ya considerada aquí como un impulso natural, como mero *conatus* inercial, sino como la piedra de toque que le otorga validez, legitimidad o fuerza prescriptiva a ese mismo derecho. Por naturaleza el hombre tiene la libertad de hacer uso de todos los medios para conservar su vida, pero no tiene la libertad, si es racional, de realizar acciones que lo lleven a la muerte, pues ello sería no imposible pero sí incorrecto (*unright*), es decir, absurdo. En otras palabras, tenemos un derecho absoluto, una libertad ilimitada para hacer lo que es racionalmente correcto.

Por ello, a partir del capítulo XIV del *Leviatán* la argumentación hobbesiana adquiere un carácter estrictamente prescriptivo: no se trata ya de describir un fenómeno *natural* sino de prescribir un comportamiento *racional artificial*, sobre la base de un lenguaje dirigido a la conciencia, al foro interno de los individuos, considerados como sujetos racional/moralmente orientados, esto es, insistamos, como personas motivadas por razones, que por ello mismo pueden (y deben) asumir, en tanto seres racionales, los argumentos de una razón que les demuestra sus *verdaderas obligaciones*. Oponiendo derecho (libertad) a ley (obligación) Hobbes definirá entonces a la ley de naturaleza -nombre equívoco como veremos- como "un precepto o regla general, encontrada por la razón, por la cual se prohíbe a un hombre hacer aquello que es destructivo de su vida o que le quita los medios de preservarla; como le prohíbe omitir aquello por medio de lo cual puede ser mejor preservada."(L, XIV, pp.116,117).¹⁶

Ciertamente, en el capítulo ulterior Hobbes precisará esta definición añadiendo: "Estos dictados de la razón han sido llamados por los hombres con el nombre de leyes, pero

¹⁵ "Y de este modo, el primer fundamento del derecho natural consiste en que *el hombre proteja, en cuanto pueda, su vida y sus miembros*" (DC, §7, p.18).

¹⁶ "Es pues la *ley natural* un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible duradera, de la vida y de los miembros" (DC, II, §1, p.23)

impropiamente: porque ellos sólo son conclusiones, o teoremas concernientes a lo que conduce a la conservación y la defensa de ellos mismos; mientras que la ley, propiamente, es la palabra del que por derecho manda sobre otros. Sin embargo, si consideramos los mismos teoremas como entregados en la palabra de Dios, que por derecho manda todas las cosas, entonces son propiamente llamados leyes"(L, XV, p.147). De esta manera, las mal llamadas leyes de naturaleza han de entenderse como imperativos hipotéticos que asumen la siguiente forma: "si quieres conservar la vida, debes actuar de acuerdo a la siguiente regla". O todavía mejor: "si quieres evitar la muerte violenta y prematura, debes actuar de acuerdo a la siguiente regla". Por ello, el imperativo racional absoluto que sostiene a todos estos imperativos hipotéticos es el de evitar la muerte violenta y prematura, esto es, un imperativo a la vez racional -dado que el mal supremo es dicha muerte- y pasional -dado que el miedo fundamental de los hombres sólo puede ser, delirios o situaciones extremas aparte, el relativo a dicha muerte.¹⁷ A través de la razón apoyada en el miedo, la tendencia natural o *conatus* constitutivo de la naturaleza humana de autoconservarse se transforma en imperativo incondicional y sustento de los demás imperativos hipotéticos y leyes de la naturaleza, que se sintetizan, según Hobbes, en la fórmula: "no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti".(L, XV, p.144)

Ahora bien, esta transformación de un presunto impulso natural en obligación moral racional no deja de provocar tensiones en la argumentación de Hobbes. Por un lado, mientras que la tendencia natural parece remitirnos a una necesidad fatal -no podemos actuar en contra de dicha tendencia-, la obligación moral/racional parece presuponer la posibilidad de la transgresión -es decir que no debemos aunque sí podemos actuar de otra manera. Sólo la reducción de la cuestión moral a una cuestión gnoseológica, es decir, la subsunción de la acción inmoral como una acción sustentada en la ignorancia o en la irracionalidad, permite entonces comprender por qué los

¹⁷ Acaso la inclinación hobbesiana por las dicotomías absolutas explique que sólo implícitamente asuma lo que tendría que ser, lógicamente la *primera* "ley de la naturaleza", esto es, el imperativo incondicional de evitar la muerte violenta y prematura

hombres actúan en contra de su propio impulso constitutivo, y violan así las reglas morales racionales. Pero esta reducción conduce a Hobbes a intentar una discutible identificación de lo moralmente justo con lo racionalmente conducente en todos los casos. Para lo cual tiene que refutar la presunta convicción "del necio" de que, al menos en ocasiones, lo racional es precisamente romper los pactos, o lo que es lo mismo, actuar injustamente.

En este sentido Warrender tiene parcialmente razón al reivindicar la idea de que en Hobbes las leyes morales o de naturaleza no son un simple expediente al servicio de su proyecto político autoritario, y de que su validez o vigencia moral no depende de la constitución del Soberano, sino que es anterior y específica.¹⁸ Empero, en su empeño por rescatar un Hobbes moralista que termina por parecerse demasiado a Kant, Warrender pierde de vista, a nuestro modo de ver, el sentido general del proyecto hobbesiano. En efecto, con independencia de que parece claro que Hobbes nunca puso en duda el valor específico de las obligaciones morales -a las que sólo pretendía racionalizar descubriendo su fundamento *natural-racional*-, y de que seguramente se hubiera sorprendido de que alguien le hablara de "un vacío ético" o de que las leyes morales sólo valían dentro de la sociedad civil, lo que es relevante en su programa teórico es otra cosa: a saber que estas normas o leyes morales no pudieran justificar casi en ningún caso la desobediencia civil, la resistencia al Soberano.

En otras palabras, Hobbes pretende precisamente evitar que la idea de *jus naturale* funcione como lo hacía en el iusnaturalismo premoderno,¹⁹ esto es, como marco independiente del Soberano para evaluar al Soberano, como criterio *moral* que legitima, bajo ciertas condiciones, la resistencia o la rebelión contra los poderes constituidos. La ironía del asunto reside justamente en que, para hacerlo, asuma el propio lenguaje iusnaturalista, hablando de derecho y de leyes naturales, nociones que sin embargo son resignificadas transformando profundamente su papel

¹⁸ "Las leyes naturales son *inmutables y eternas*: lo que prohíben nunca puede ser lícito ni lo que manda ilícito." (DC, III, §29, p. 41)

¹⁹ Y como funcionara en la filosofía de Locke

teórico. Lejos de que la idea de justicia natural sirva para establecer el marco moral/racional que permite determinar la legitimidad o ilegitimidad del poder político, en Hobbes ella se convierte en el instrumento para demostrar racionalmente que *auctoritas non veritas facit legem*, esto es, que, en prácticamente todos los casos -salvo cuando el Soberano es incapaz de asegurar la paz y defender la vida de los ciudadanos- *se debe moralmente obedecer incondicionalmente al Soberano*, y que no existe ninguna ley moral, ningún imperativo ético que sea racionalmente incompatible con ese deber. Veamos algunas de estas cuestiones con más detalle.

3. Ley natural, justicia y moralidad

Tanto en el *Leviatán* como en el *De Cive*, Hobbes afirma que "la ciencia de (las leyes naturales) es la única y verdadera filosofía moral"(L, XV, p.146).²⁰ Ello es así porque aunque bueno y malo son en principio nombres de nuestros apetitos y aversiones y, por ende, nombres cuya aplicación depende de temperamentos, costumbres y doctrinas muy variables, lo que da lugar a disputas, conflictos e incluso guerras, "en la condición de mera naturaleza, que es una condición de guerra, donde el apetito privado es la medida de lo bueno y de lo malo,(...) todos los hombres concuerdan en esto: que la paz es buena y que, por lo tanto, también el camino o los medios para la paz, que son la justicia, la gratitud, la modestia, la equidad, la misericordia y el resto de las leyes de la naturaleza son buenas, es decir virtudes morales."(ibid.)

De esta manera, Hobbes pretende reducir las normas y valores morales a "conclusiones o teoremas concernientes a lo que conduce a la conservación y defensa" de los hombres, esto es, a reglas prudenciales o imperativos hipotéticos sustentados en el imperativo categórico de conservar la vida (o, más bien, evitar la muerte violenta y prematura). Pretende reducir lo moralmente correcto o lo moralmente justo a lo racionalmente adecuado para dicha conservación. Ya hemos indicado que esta pretensión lo lleva a tratar de argumentar "la teoría del necio" que, por el

²⁰. "Son pues las leyes naturales la suma de la filosofía moral" (DC, III, §32, p 42)

contrario, opone justicia y racionalidad, argumentación que abordaremos más abajo. Lo que de inmediato nos interesa es más bien el sentido o función teórica de este reduccionismo en la reformulación hobbesiana del iusnaturalismo.

Al identificar estas reglas prudenciales con las normas morales, Hobbes atribuye a sus leyes de naturaleza dos características tradicionalmente referidas precisamente a las obligaciones de tipo moral: en primer lugar, que obligan *in foro interno*, pero no siempre *in foro externo*. Lo que significa que aunque en ciertas condiciones (las de guerra) respetarlas en nuestras acciones externas sería absurdo y contraproducente, no por ello dejan de ser internamente válidas: sabemos que debiéramos actuar de cierta manera, pero la situación de necesidad nos lo impide. Y lo que significa, también, que no basta, para que nuestra acción sea correcta moralmente que ella concuerde sólo exteriormente con la ley, sino que es necesario que nuestro propósito interno mismo, nuestra intención, también lo haga.

En segundo lugar, estas leyes de naturaleza son eternas e inmutables, por cuanto la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo y la iniquidad "jamás pueden ser legítimas (*lawful*)" (L, XV, p.145) En otras palabras, aunque Hobbes recuerda constantemente que estas reglas u obligaciones racionales son, en su inmensa mayoría, inobservables en el estado natural que es un estado de guerra -lo que en otros términos significa que la moralidad es inaplicable cuando rige la violencia y la desconfianza-, no por ello deja de mantener la validez eterna e inmutable *in foro interno* de las mismas.²¹ Por lo que habría que reconocer que denominarlas "reglas prudenciales", como lo hace Bobbio, o incluso "imperativos hipotéticos", como hicimos nosotros mismos antes, es relativamente engañoso en lo que respecta a la peculiar postura de Hobbes en lo concerniente a la naturaleza de estas leyes naturales.

Hay en efecto en los planteamientos hobbesianos un paradójico rigorismo moral en lo que respecta a la validez prácticamente absoluta de esas normas, según el cual sólo el peligro

²¹ En otros términos, aun en el estado de naturaleza *deberíamos tener la intención* de respetar tales reglas morales y sólo suspender su observancia por tener la sospecha de que los demás no están dispuestos a cumplir sus obligaciones

efectivo de muerte y por consecuencia la desconfianza racionalmente fundada, pueden realmente suspender su vigencia. Dado que en el estado natural o de guerra, este peligro y esa desconfianza están siempre presentes, tal suspensión se vuelve prácticamente universal, lo que tal vez haya conducido a muchos interpretes a menospreciar ese rigorismo moral. Pero en todo caso, este rigorismo, esta validez eterna e inmutable de las leyes de naturaleza en el foro interno, es una pieza fundamental del proyecto hobbesiano, como agudamente captara Warrender. En efecto, hablando de la obligación de cumplir los pactos -obligación que es la fuente de lo justo y de lo injusto, ni más ni menos- Hobbes insistirá que sólo el peligro de muerte o las leyes positivas de una *Commonwealth*, pueden de hecho cancelar tal obligación, proponiendo el siguiente ejemplo ilustrativo:

"Los pactos establecidos por miedo, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacté pagar una suma o un servicio a cambio de mi vida, con un enemigo, estoy vinculado por ello: porque es un contrato en el que uno recibió el beneficio de la vida, y el otro recibió dinero o un servicio. Consecuentemente, donde no hay otra ley, como en la condición de mera naturaleza, que prohibiera el cumplimiento, el pacto es válido. (...) E incluso en las repúblicas, si soy forzado a rescatarme a mi mismo de un ladrón, prometiéndole dinero, estoy obligado (*bound*) a pagarle, hasta que la ley civil me descargue. Por que cualquier cosa que pueda hacer sin obligación, puedo convenir hacerla por miedo; y lo que legitimamente (*lawfully*) puedo pactar, no puedo legitimamente quebrantar."(L, XIV, p.127)

Sin duda para Hobbes es muy importante establecer que los pactos sustentados por el miedo son válidos por cuanto el pacto constitutivo del soberano es necesariamente un pacto basado en el miedo, tanto si se trata de un soberano configurado por institución como de un soberano configurado por conquista. Pero lo que llama la atención en el pasaje anterior es que el vínculo de obligación sólo pueda derogarse o bien por la ley civil o bien por desconfianza del cumplimiento recíproco. Así, aun en el estado de mera naturaleza, en el que todos tienen derecho a todo, lo único que exonera del cumplimiento de la palabra dada es la creencia efectiva de una de las partes pactantes en que la otra no se propone acatar lo establecido en el pacto. Ciertamente es que en ese estado, carente de un poder común coactivo por definición, este tipo de creencia se vuelve

prácticamente inevitable y universal, pero ello en manera alguna cancela la validez universal y eterna, *in foro interno*, de la tercera ley de la naturaleza -fuente y origen de la justicia- de "que los hombres cumplan los pactos que han celebrado" (L, XV, p. 130)

Con esta presunta ley moral racional llegamos a uno de los puntos más conflictivos de toda la argumentación hobbesiana. Ello es así porque, por un lado, Hobbes pretende demostrar que los pactos deben cumplirse y que esta obligación está en la base de lo que llamamos justicia e injusticia. Y por otro tiene que mantener que "la validez (sic) de los pactos sólo comienza con la constitución de un poder civil" (L, XV, p. 131): "Por lo tanto antes de que los nombres de justo e injusto puedan tener lugar, debe de hacer algún poder coercitivo, que compela a los hombres, por el terror del castigo, más grande que el beneficio que ellos puedan esperar de romper su pacto... y este poder no existe antes de la erección de una República (*Commonwealth*)."(ibid) Los términos que el propio Hobbes utiliza parecen conducir a cierta confusión, en la medida en que no permite distinguir claramente entre validez moral/racional y validez jurídica de los pactos, esto es, entre la obligatoriedad que deriva de la ley natural, y la obligatoriedad que se origina en una ley civil, respaldada por la coacción.²² De acuerdo con esta distinción podría decirse que la tesis de Hobbes es sencillamente que, sin ley civil sostenida por un poder coercitivo, es irracional acatar u observar la ley natural *por cuanto* no es posible confiar racionalmente, dadas las pasiones humanas, en la palabra sola de nuestros semejantes.

Más allá de estas dificultades Hobbes se topa, sin embargo, con otra, acaso más complicada: deseando mostrar la identidad entre lo justo y lo racional, entre el imperativo (moral) de cumplir los pactos y el imperativo (racional) de optar por lo que es bueno (o menos malo) para cada individuo, se ve forzado a refutar las teorías del necio:

"El necio ha dicho en su corazón que no hay tal cosa como la justicia. Y en ocasiones también con la lengua, alegando seriamente que la conservación y el contento de cada hombre, estando encomendada a su propio cuidado, no puede haber ninguna razón por la que el todo hombre no pueda hacer lo que piense que conduce a ellas. Y por lo tanto

²² Cf. al respecto Hart (1977). En el capítulo siguiente volveremos a esta cuestión

también, hacer o no hacer, respetar o no respetar los pactos, no va contra la razón si ello conduce a su beneficio." (L, XV, p.132)

Es de señalarse que esta pretendida teoría del necio no es sino una paráfrasis de lo que Maquiavelo, en *El príncipe*, recomienda como virtud a los poderosos que quieren "realizar grandes cosas". Reconociendo que es moralmente correcto y justo mantener los compromisos, el diplomático florentino mostraba con una serie de ejemplos que "aun cuando sea laudable que un príncipe mantenga la fe y viva con integridad y no con astucia, sin embargo se ve, por experiencia en nuestro tiempo que los príncipes que han realizado grandes cosas han tenido en poca cuenta su fe y que han sabido manipular con astucia los cerebros de los hombres; y finalmente han superado a aquellos que se han fundado en la lealtad".²⁴ Cumplir la palabra dada, respetar los compromisos, mantener la lealtad, son para Maquiavelo virtudes morales, por ello laudables; pero están muy lejos de ser necesariamente normas racionales para el que quiere realizar grandes cosas, es decir, para los motivados por la ambición de poder.

Ahora bien, la idea de que puede ser racional quebrantar los compromisos y no respetar los pactos sólo puede parecerle a Hobbes una idea tan sediciosa como irracional, sustentada tan sólo en la necesidad, en la ignorancia y en pasiones que se oponen a la paz y a la seguridad.²⁵ De ahí que pretendiendo refutarla afirme que aun cuando en determinados casos actuar injustamente pueda tener algún éxito, este derivaría o bien de un accidente o bien de la ignorancia o estupidez de los hombres, esto es, sobre bases que de ninguna manera pueden considerarse como medios para su seguridad. "La justicia, es decir, el respetar los pactos, es una regla de la razón, por la cual se nos prohíbe hacer todo lo que destruye nuestra vida, y por consecuencia, una ley de la naturaleza." (L, XV, p.134) Acaso no del todo satisfecho con esta supuesta refutación -que tan

²³ En el DC Hobbes identifica palmariamente incumplimiento de los pactos o injuria o injusticia con absurdo "Hay cierta semejanza entre lo que en el lenguaje vulgar se llama *injuria* y lo que en el lenguaje académico se llama *absurdo*. (...) Por lo tanto la *injuria* es un cierto *absurdo* en el trato, como el *absurdo* es una cierta *injuria* en la discusión" (DC, III, §3, p.33)

²⁴ Maquiavelo. (1994), p.168.

²⁵ "Pero como los hombres no han podido desnudarse de aquel apetito irracional por el que prefieren los bienes presentes (a los que van necesariamente aparejados males imprevistos) a los bienes futuros, resulta que, aunque todos esten de acuerdo en acatar las mencionadas virtudes, disienten sin embargo sobre naturaleza" (DC, III, §32, p.42)

frontalmente choca con la experiencia y el sentido común- Hobbes añade, refiriéndose al hombre injusto, lo siguiente: "el hombre que no es recto (*unrighteous man*) no pierde este carácter suyo por realizar o evitar realizar acciones *por temor*, ya que su voluntad no se sustenta en la justicia sino por el beneficio aparente de lo que hace. Lo que otorga a las acciones humanas el sabor de la justicia *es cierta nobleza o galanura del coraje*, raramente encontrada, por la que un hombre desprecia ser obligado para el bienestar de su vida al fraude o al rompimiento de las promesas".(L, XV, p.136, subrayado nuestro, LS)

En este desconcertante pasaje Hobbes parece no sólo asumir que, de hecho, romper los pactos puede ser beneficioso en algunos casos -lo que socava gravemente su pretensión de que lo justo y lo racional se identifican- sino también sugerir una idea de virtud moral que es independiente de cualquier cálculo racional referido a la conservación de la vida, por cuanto concierne a cierta nobleza y galanura del coraje, es decir, a lo que Aristóteles denominaba *magnanimidad* o grandeza del alma, contrapuesta al temor servil. Strauss ya indicaba la *permanencia de ciertos valores aristocráticos en los primeros escritos hobbesianos*,²⁶ aunque vistos siempre como excepcionales. En este caso, sin embargo, parece plausible afirmar que, al menos en el pasaje citado, su presencia obedece a la enorme dificultad -acaso insuperable- que implica reducir un valor como la justicia a una regla racional puramente estratégico o instrumental.

4. La función política de las leyes naturales

De cualquier manera, es indiscutible que las llamadas leyes de la naturaleza juegan un papel teórico fundamental en el programa teórico-político de Hobbes. Aunque no son propiamente "leyes", dado que ley es una regla sustentada en el poder soberano, un imperativo apuntalado por la amenaza de coerción, estos teoremas o conclusiones racionales son indispensables en la demostración hobbesiana de que siempre es injusto rebelarse contra los poderes establecidos y de

²⁶ Strauss (1963)

que, inversamente, siempre es justo obedecer a estos poderes. En las antipodas de una célebre y más bien frívola consigna de Mao según la cual "siempre es justo rebelarse", para Hobbes lo naturalmente (o racionalmente) justo y lo naturalmente (o racionalmente) injusto es lo que conduce a la paz o lo que conduce a la guerra. Y ello es así precisamente porque la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo se resuelve en la obligación natural-racional de obedecer las leyes positivas.²⁷

Cabría preguntar, sin embargo, si este rodeo por unas leyes que no son propiamente leyes, que obligan en *foro interno*, que son eternas e inmutables y que, sin embargo, deben subsumirse totalmente en las leyes positivas, puede ser visto como algo más que como una farragosa concesión del autor del *Leviatán* hacia una tradición todavía vigente en sus días, esto es, hacia la tradición del derecho natural. Y si, por consecuencia, como han propuesto muchos intérpretes, la enseñanza política hobbesiana no podría perfectamente prescindir de tal rodeo, reduciéndose a un argumento que afirmara directamente que, desde un punto de vista individualista y estratégico, es necesario someterse a una autoridad de corte absolutista como único medio para lograr la paz y la seguridad. O todavía de forma más tajante, que esa enseñanza se restringe a establecer la necesidad de intercambiar obediencia por protección, y que por ende Hobbes no sería sino un positivista jurídico, o incluso un decisionista político, que sólo por razones históricas acudió a un expediente argumentativo iusnaturalista.

De hecho, como ya hemos indicado, tales interpretaciones parecen pasar por alto un punto decisivo del proyecto hobbesiano: el que concierne a la transformación del hombre de materia en artífice racional. Aun si es correcto asumir que fue la experiencia de la guerra civil la que condujo a Hobbes a desarrollar sus argumentaciones filosófico-políticas; aun si en parte es aceptable que para ello se vio obligado a utilizar un lenguaje y una terminología heredada por la tradición filosófica anterior, de ningún modo es posible aceptar la hipótesis historicista que lo

²⁷. Como apunta Bobbio (1989).

convierte en mera expresión culturalmente situada de un proceso histórico en curso -el de la formación de los Estados nacionales como respuesta las guerras de religión-, por cuanto lo que él intenta es dar no una respuesta directamente política a esa situación, sino una respuesta filosófica, que pretende ser también una respuesta política *racional*.

Para entender lo anterior es necesario examinar, de nueva cuenta, el sentido global del proyecto hobbesiano, partiendo de un texto del *Leviatán* que intenta responder a una objeción empíricamente sustentada. Después de exponer los derechos del poder soberano, Hobbes escribe:

"La mayor objeción es la de la práctica. Cuando los hombres preguntan cuándo y dónde tal poder ha sido reconocido por sus súbditos. Pero uno podría preguntar a su vez cuándo y dónde ha existido un reino libre por largo tiempo de la sedición y de la guerra civil. En aquellas naciones, cuyas repúblicas han sido duraderas, y no han sido destruidas sino por guerras exteriores, los súbditos nunca disputaron el poder soberano. Pero como quiera que sea, un argumento derivado de la práctica de hombres que no han examinado hasta el fondo y que no han aquilatado las causas y la naturaleza de las repúblicas, y sufren diariamente las miserias de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo, los hombres establecieran los cimientos de sus casas sobre arena, de ello no podría inferirse que así debe hacerse. La habilidad para hacer y mantener repúblicas, consiste en ciertas reglas, como las de la aritmética y la geometría. No como en el juego del tenis en la sola práctica. Reglas que ni los hombres tienen tiempo ni los que tienen ese tiempo han tenido la curiosidad o el método para descubrirlas." (L, XX, pp.195,196)

En otras palabras, Hobbes reconoce que, en realidad, jamás ha existido un poder soberano como el que el propone, es decir, un poder absoluto sólo limitado por el derecho irrenunciable de los súbditos a defender su vida. Reconoce, por ende, que su proyecto no se basa en la experiencia histórica y que su teoría poco tiene que ver con lo que efectivamente ocurre en la política práctica (europea). Al igual que Platón, sin embargo, rechaza que ello sea una objeción válida por cuanto a) esa experiencia a la que se apela es la de repúblicas que han sido fundadas no en la razón sino en la ignorancia; y b) por ello mismo esas repúblicas han padecido guerras civiles y sediciones. Concluyendo que, c) la verdadera ciencia política es una ciencia *a priori*, como la aritmética y la geometría, cuya validez depende exclusivamente del método deductivo y no de la experiencia práctica. Lo que significa que, para Hobbes, la filosofía política o la ciencia política es una teoría apodictica prospectiva y normativa, que concierne no a la explicación de los hechos

²⁸ En el DC, en cambio, Hobbes apela a la experiencia "Y esto puede confirmarse con la experiencia de todos los Estados que hay y ha habido. Porque () ese poder (absoluto) existe y se ejerce, a no ser en tiempo de sedición y de guerra civil, pero entonces de uno solo surgen *dos poderes absolutos*." (DC, VI, §13, p 61)

políticos (al modo en que han sido construidas las repúblicas) sino a la prescripción de la manera en que racionalmente deberían ser construidas para evitar las enfermedades que hasta ahora han padecido.

Ahora bien, ¿a quién se dirige esta prescripción y para qué? Hobbes no se cansa de señalar que su propuesta filosófica quiere llenar un vacío, o todavía mejor, desplazar y sustituir a las malas y sediciosas teorías políticas en boga -derivadas todas de las enseñanzas de Platón o de Aristóteles-,²⁹ que en buena medida son responsables de las dificultades y rebeliones que asolan a las repúblicas occidentales. Por ello insiste en la necesidad de educar en una doctrina como la suya, fundada en un método apodíctico e indiscutible, a los ciudadanos, a fin de que estos puedan reconocer y asumir con conocimiento de causa sus obligaciones hacia el soberano, así como los derechos fundamentales de éste. De esta manera, hablando de la misión (*office*) del soberano afirma:

"...va contra su deber dejar al pueblo ignorante o desinformado sobre los fundamentos (*grounds*) y razones de sus derechos esenciales. Pues por ello los hombres son fácilmente seducidos y llevados a resistirlos, cuando la república requiere su uso y ejercicio. Y los fundamentos de esos derechos tienen más bien necesidad de ser enseñados diligentemente y verdaderamente. Pues ellos no pueden ser mantenidos por ninguna ley civil o por el terror del castigo legal. Pues una ley civil, que prohibiera la rebelión (y ella es toda resistencia contra los derechos esenciales de la soberanía), no es, en tanto ley civil, ninguna obligación, sino por virtud solamente de la ley de la naturaleza que prohíbe la violación de la fe. Obligación natural que, si los hombres no la conocen, no pueden conocer el derecho de ley alguna que el soberano haga. Y en lo que respecta al castigo, solo lo tomarán como un acto de hostilidad; el cual, cuando piensan que tienen la fuerza suficiente, se esforzarán por evitar con actos de hostilidad." (L, XXX, p.323,324, subrayado nuestro, LS)

Reaparece aquí con toda su fuerza lo que puede denominarse el presupuesto gnoseológico básico de todo el proyecto de racionalización de la política elaborado por Hobbes. A saber, que es la ignorancia junto con determinadas pasiones humanas, la base del predominio de teorías sediciosas, que a su vez conduce a la disolución de las repúblicas, a las sediciones y a las guerras civiles. Y que, inversamente, la clave para la configuración de un poder soberano

²⁹ En este sentido es importante el capítulo XLVI del *Leviatán*, "De las tinieblas de la vana filosofía y las tradiciones fabulosas", en el que Hobbes, siguiendo su teoría conspirativa del error, resume su concepción de la filosofía clásica

³⁰ "Es deber de los soberanos erradicar (las doctrinas perversas) e introducir las contrarias. Y como las opiniones se introducen en el ánimo de los hombres no mandándolas sino enseñándolas, no por miedo a castigos sino por la claridad de las razones, las leyes por las que ha de obviarse este mal no han de darse contra los que yerran sino contra el error mismo" (DC. XIII, §9, pp 115,116)

impermeable a estas enfermedades consiste en una teoría científica o verdaderamente racional acerca de las obligaciones de los súbditos y de los derechos del soberano. Una teoría, entonces, capaz de hacer reconocer a los hombres su deber racional de obedecer a un poder absoluto, el poder soberano, que aunque se apoya necesariamente en la coerción, requiere que tal coerción sea considerada como justa, es decir, como un derecho en el sentido jurídico moral del término.³¹

La sola coacción, subraya Hobbes, no basta, aproximándose a lo que dirá posteriormente Rousseau ("la fuerza no hace derecho").³² Y no basta porque puede interpretarse simplemente como un acto de hostilidad que puede rechazarse mediante otros actos de hostilidad. Por ello tampoco bastan las leyes civiles en tanto mandatos apoyados en amenazas, ya que los hombres podrán interpretarlas como ucases, es decir, otra vez, como actos de hostilidad. Hace falta por ello algo más que no puede ser impuesto por la mera fuerza, por la sola amenaza de violencia, sino que debe ser enseñado *racionalmente*, es decir, demostrado con razones claras y contundentes. Algo que, en otras palabras, obligue *in foro interno*, esto es, moralmente en tanto deber racional de obedecer. De ahí que sea tan importante para Hobbes refutar teóricamente a las doctrinas sediciosas derivadas de los clásicos antiguos, lo mismo que mostrar que las propias enseñanzas religiosas bien entendidas convergen absolutamente con su propia teoría de las leyes de la naturaleza. De ahí igualmente su insistencia en la prohibición por un lado de esas doctrinas, y en la enseñanza obligatoria de su propia teoría, por otro lado.

Por supuesto, la sola racionalidad apodictica de los teoremas que se denominan leyes de la naturaleza tampoco sería suficiente para obligar *in foro externo*, esto es, para motivar una conducta racionalmente adecuada. Por lo que esa racionalidad habrá de apelar siempre a la pasión que *debería* ser siempre la más poderosa: es decir, el miedo a la muerte violenta y prematura. Pero el propio reconocimiento de la prioridad racional de dicha pasión -o sea, el reconocimiento de que

³¹ Solo que ese derecho resulta casi enteramente monopolizado por el Soberano como derecho de mando absoluto, en tanto que a los súbditos no les resta sino el derecho a defender su vida

³² Retomaremos esta cuestión en el siguiente capítulo

el mal supremo sólo puede ser esa muerte- exige justamente un conocimiento adecuado sobre la propia naturaleza humana y su *conatus* constitutivo. Lo que explica que el pesimismo hobbesiano concierne a las pasiones humanas naturales se desdoble en un optimismo ilimitado en lo relativo a la posibilidad de educar a las masas al extremo de convencerlas sin dificultad de que deben renunciar a la mayor parte de sus derechos naturales, incluso a su derecho de juzgar moralmente a los poderes establecidos.

"Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, sin embargo, *si los hombres hicieran uso de la razón que pretenden tener*, sus repúblicas podrían asegurarse al menos de *perecer por enfermedades internas*. Pues por la naturaleza de su institución, ellas están diseñadas para vivir tanto como la humanidad o como las leyes de la naturaleza o la justicia misma, que les han dado vida. Por ende, cuando llegan a disolverse no por violencia externa sino por desorden intestino, la falta no es de los hombres en tanto son su *materia*, sino en tanto son sus *hacedores* (artífices) y ordenadores."(L, XXIX, p.308 subrayados nuestros, LS)

De esta manera, si para Hobbes las calamidades que agobian a las repúblicas se originan en los errores de las teorías internas a la práctica política, por cuanto tales teorías impulsan a las sediciones y a las guerras civiles, entonces el papel de una buena teoría de la política -es decir, de una teoría verdadera y racional- será precisamente impedir tales calamidades convirtiéndose en la nueva teoría interna de la política, capaz de funcionar como *vis directiva*, como principio de legitimación racional absoluto de un poder público que, así, tenderá a ser tan eterno como sus principios fundacionales. Por ello Hobbes concluye la segunda parte del *Leviatán* con las siguientes, melancólicas, palabras:

"Y ahora, considerando *cuán diferente es esta doctrina de la práctica de la mayor parte del mundo*, en especial de sus partes occidentales, que han recibido su enseñanza moral de Roma y Atenas. Y *cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en los que tienen la administración del poder soberano*, estoy a punto de creer que este trabajo mio es tan inútil como la República de Platón. Porque él también es de la opinión de que es imposible evitar los desórdenes del estado y los cambios de gobierno mediante guerras civiles, hasta que los soberanos sean filósofos. Pero cuando considero nuevamente que la ciencia de la justicia natural es la única ciencia necesaria para los soberanos y sus ministros; y que ellos no necesitan ser cargados con ciencias matemáticas (como lo eran por Platón), más allá que por buenas leyes para animar a los hombres a estudiarlas. Y que ni Platón ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y suficiente o probablemente demostrado todos los teoremas de la doctrina moral, para que los hombre pueden aprender tanto cómo gobernar cuanto cómo

obedecer. Entonces recobro alguna esperanza de que, en un tiempo o en otro, este escrito mío caiga en las manos de un soberano que quiera considerarlo por sí mismo (pues es breve y, pienso, claro) sin la ayuda de ningún intérprete interesado y envidioso. Y que por ejercicio de su entera soberanía, protegiendo su enseñanza pública, convierta esta verdad de especulación en utilidad de la práctica". (L, XXI, pp.357,358)

Lo que habíamos llamado el síndrome de Platón resurge claramente en este pasaje de Hobbes. El mundo político es violento y caótico porque los hombres no siguen lo que la razón ordena; y no siguen lo que la razón ordena porque carecen de un saber verdadero, de una filosofía científica que los ponga al resguardo de las engañosas apariencias promovidas por sus pasiones y les permita conocer si no su verdadero bien, sí al menos su verdadero mal supremo. Más modestamente, si acaso, Hobbes ya no propone como Platón que los filósofos sean reyes o que los reyes se vuelvan filósofos: sólo que asimilen las sencillas enseñanzas morales de su filosofía científica. Más ambiciosamente, en cambio, considera que esta enseñanza ha de convertir en racionales no solamente a los gobernantes, sino también, y sobre todo, a los ciudadanos. La tradición de la justicia natural encargada desde siempre de permitir una evaluación racional de la política por parte de aquellos capaces de contemplar el orden de la naturaleza, se transforma con Hobbes en técnica pedagógica capaz de asegurar la obediencia simple de unos ciudadanos educados y consciente, verdaderos *artífices* de una vida segura y confortable.

5. El sorprendente iusnaturalismo de Spinoza

También Spinoza retoma la terminología de la justicia natural para elaborar su propuesta teórica de racionalización de la política. Lector por lo menos del *De Cive*, el autor de la *Ética* parece seguir muy de cerca las formulaciones y argumentos de Hobbes en relación al estado de naturaleza, al derecho natural y hasta al pacto constitutivo del poder soberano. De ahí que en los manuales de historia de las ideas políticas, se suele presentar a Spinoza como un epigono del filósofo inglés y que, incluso un gran conocedor de los clásicos como Bobbio, parezca menospreciar las diferencias entre estos dos autores, asumiendo que Spinoza tan sólo "precisa" la definición hobbesiana del

derecho natural.³³ Sin duda, ya en su época, la comparación entre el *Tratado teológico-político* y los planteamientos del *De Cive*, había generado perplejidades. Así, uno de los corresponsales de Spinoza le preguntaba precisamente por sus diferencias con Hobbes, a lo que el primero respondía:

"Usted me pregunta cuál diferencia existe entre Hobbes y yo en lo que respecta a la política. Esta diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural, y que no atribuyo ningún derecho al soberano sobre los súbditos sino en la medida en que, por la potencia, los supera. Es la continuación del estado de naturaleza." (C, L, vol. 4, p. 283)

Más adelante volveremos sobre estas aclaraciones. Por el momento interesa más bien señalar que para los intérpretes que reconocen la existencia de un profundo abismo teórico entre Hobbes y Spinoza, como Matheron o Strauss, tampoco existe acuerdo sobre el significado del mismo. Mientras que, por ejemplo Matheron,³⁴ la juzga positivamente, viendo esa diferencia como algo que demuestra la radical superioridad de las posturas políticas spinozistas, en cambio Strauss, al menos en su primera obra sobre Spinoza,³⁵ ese abismo expresa la incapacidad de este último para comprender el núcleo básico de las cuestiones esenciales de la filosofía política: incapaz de elevarse por encima de su desprecio racionalista por el vulgo, el autor del *Tratado teológico-político* habría caído en una visión en la que la racionalidad es totalmente impotente políticamente hablando. Esta polarización de las interpretaciones sobre la virtud o deficiencia de las posiciones del filósofo holandés incluso ha llevado a una curiosa aunque no demasiado productiva confrontación entre los estudiosos filo-hobbesianos y los intérpretes filo-spinozistas, cuyo único interés real acaso consista en poner en evidencia la inconmensurabilidad de estos dos grandes proyectos teórico-políticos.

Ya la comparación que hemos intentado más arriba sobre las premisas ontológicas y sobre las respectivas teorías del error y de las pasiones, tendrían que sugerir que Spinoza y Hobbes no sólo se contraponen en relación a los fines del poder político (libertad dirá el primero;

³³ Bobbio (1986a).

³⁴ Matheron (1986)

³⁵ Strauss (1965)

seguridad, el segundo), o a la cuestión de la mejor forma de gobierno (democracia, afirmará Spinoza; monarquía absoluta, insistirá Hobbes). De hecho lo que los opondrá será el significado mismo de la política, de la filosofía y de su relación tanto con las cuestiones éticas, como con las pasiones y con la propia racionalidad. De modo que será indispensable considerar la manera en que, haciéndose eco de determinados planteamientos hobbesianos, Spinoza redefine cada una de las categorías de las tradiciones iusnaturalistas.

6. *Ius sive potentia*

Mientras que Hobbes mantiene en sus tres obras políticas fundamentales una argumentación muy similar en las que apenas pueden detectarse algunas diferencias de detalle que no afectan a las categorías y definiciones básicas de su modelo teórico, Spinoza en cambio aborda el tema del iusnaturalismo de tres formas diversas: primero en el *Tratado Teológico-Político*, que como veremos es una obra de polémica filosófica-política, después en la *Ética*, que por el contrario expone *more geometrico* el proyecto fundamental de la filosofía spinozista, y finalmente en el *Tratado Político*, obra inconclusa y hasta enigmática por muchos motivos, donde Spinoza elabora una teoría política positiva. Esta diversidad de aproximaciones en parte parece explicar las evidentes diferencias argumentativas e incluso categoriales que aparecen; pero acaso también deba hablarse -con las reservas del caso, dado que Spinoza nunca lo reconoce abiertamente- de diferencias debidas a una especie de evolución o maduración del pensamiento político spinozista. Pese a ello, también es posible señalar muchas constantes, relativas a la manera en que, consistentemente, son definidos tanto el derecho como las leyes naturales. Independientemente de la posición que tomemos entonces sobre la evolución intelectual y política de Spinoza, es suficientemente claro que, en todas sus obras, existe un intento deliberado de reformular las categorías iusnaturalistas en términos acordes con los presupuestos ontológicos y gnoseológicos de su filosofía de la inmanencia.

Su propio autor expone así las razones que lo indujeron a escribir el TTP:

"En la actualidad estoy redactando un tratado sobre la manera en que veo a la *Escritura*. Las razones que me mueven a ello son: 1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que son esos prejuicios lo que más impide que los hombres puedan dedicarse verdaderamente a la filosofía; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a combatirla cuanto pueda; 3) la libertad de filosofar y expresar lo que pensamos; deseo afirmarlas por todos los medios, ya que aquí se tiende a suprimirla a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores." (C, XXX, p.231)

Al interrumpir la elaboración de su obra fundamental, la *Ética*, y ponerse a escribir el TTP, Spinoza se propone no proporcionar la clave teórica capaz de solucionar los problemas políticos de su tiempo, como lo pretendía hacer Hobbes, sino simplemente defender, con argumentos racionales, las condiciones políticas que hacen posible la vida filosófica. Defender, entonces, las libertades de pensamiento y expresión frente a aquellos, teólogos y clérigos pero también políticos sin escrúpulos, que preconizaban la necesidad de una religiosidad oficial omniabarcante que necesariamente requería perseguir a sangre y fuego a los disidentes. Tal defensa consistirá en un examen filológicamente riguroso de los textos bíblicos, en tanto éstos se presentaban en esa época como el fundamento de las pretensiones dogmáticas y persecutorias de las diversas sectas eclesiásticas. Con ese estudio, Spinoza intentará demostrar cuál es el único sentido razonable de la afirmación de que las *Escrituras* son sagradas, esto es, valiosas para la humanidad.³⁶

Una vez puesto en evidencia el significado razonable de las enseñanzas bíblicas, Spinoza intentará mostrar por qué éste no se contrapone con la libre investigación y comunicación filosófica, en la medida en que se trata de "conocimientos" que tienen dominios y funciones específicas y diferentes. Las primeras, en efecto, sólo conciernen a la *piedad* (es decir, a la moralidad popular) en tanto condición necesaria de la obediencia y disciplina de todos aquellos que, por las razones que sean, viven exclusivamente bajo el régimen de las pasiones y la

³⁶ Sobre la interpretación spinozista de la Biblia cf. Strauss (1965) y Zac (1965). También Matheron realiza un esbozo de la teología de la religión de Spinoza, en comparación con la de Hobbes, en (1980)

imaginación. En cambio, la filosofía y su conocimiento sólo atañe a los pocos que mediante un largo y continuado esfuerzo de disciplina y estudio racionales, son capaces de guiarse, prioritariamente, por el dictamen de la razón. De ahí que no se trate, para Spinoza, ni de subordinar la racionalidad y el entendimiento a la fe -lo que sólo puede conducir a intolerancias tan dogmáticas como políticamente contraproducentes-, ni de someter la fe a presuntos dictados de la razón -lo que implicaría desconocer tanto la fuerza y las causas de las pasiones e imaginaciones del vulgo, como las verdaderas condiciones de la comunicación racional.

En este sentido, se trata más bien de distinguir y separar dominios o esferas interpretativas, bajo el entendido de que tanto por razones políticas como por razones filosóficas nada puede ser más contraproducente que criminalizar y perseguir las opiniones, creencias o ideas de los que necesariamente disienten por causa de su complejidad y su experiencia. Spinoza reconoce ciertamente que las supersticiones y las intolerancias pueden verse como medios eficaces de manipulación al servicio de ambiciones tiránicas o monárquicas. Reconoce igualmente que por ello mismo las interpretaciones especulativas de las creencias religiosas generalmente sirven para las ambiciones de poder y autoridad absoluta de clérigos y teólogos, que a fin de consolidar su dominio sobre las pasiones vulgares -en particular sobre el miedo y la incertidumbre de las masas- exigen que se prohíba la libre investigación, denuncian a la razón como enemiga de la fe y reclaman la persecución y el castigo de los infieles. Pero todo ello, afirma, "son los vestigios de una vieja esclavitud" (TTP, Introducción, p.65), es decir, formas de dominación bárbaras que se sustentan (y promueven) la impotencia, la debilidad y la servidumbre de las sociedades.

Sólo la libertad política, es decir el conjunto de las libertades de pensamiento, expresión y participación, puede ser una base firme para una estabilidad política que no se confunda con la paz de los sepulcros y que posibilite una creciente afirmación de la potencia de los individuos que configuran a la República, y por ende de la potencia bien entendida de esa misma República. Pues como intentará mostrar Spinoza, los hombres jamás pueden renunciar a su

derecho natural, si éste es bien comprendido. Si hay que mantener ese "derecho natural" -contra lo que propone Hobbes- no es por consideraciones morales o religiosas, es porque así lo exige una racionalidad que pueden compartir la filosofía y una política razonable. Es porque, en otras palabras, no sólo es negativo para la filosofía que se desarrollen la superstición y la intolerancia, sino también lo es para una política capaz de concordar con el desarrollo de las capacidades humanas y que, por ende, no se confunde ni con el despotismo ni con la tiranía.³⁷

Defender la vida filosófica y sus condiciones sociopolíticas es entonces asumir un criterio más exigente que el presupuesto por la sola defensa de la vida segura y confortable de Hobbes. De ahí que aunque el TTP tenga como blanco fundamental la crítica racional de las ambiciones e intolerancias de teólogos y clérigos, también pueda y deba leerse como una crítica implícita de la propuesta autoritaria del *Leviatán*. Ya la propia articulación temática del TTP parece sugerir una especie de distanciamiento con respecto a la organización de todas las obras políticas de Hobbes. En éstas, se sostiene una división tripartita en la que la primera parte concierne al estado de naturaleza y a la naturaleza humana libre; la segunda a la formación, los derechos y las enfermedades del Soberano, es decir, al dominio o imperio; y la tercera, que se irá ampliando en las sucesivas redacciones, a la interpretación adecuada de las Sagradas Escrituras y la relación entre luz revelada y luz natural.

Frente a tal disposición, el TTP comienza en cambio con la interpretación racional de la Biblia, es decir, con el esfuerzo de captar su significado histórico-político y moral. Sólo una vez establecido ese significado, Spinoza pasa al tema del derecho natural y del pacto constitutivo del poder soberano, es decir, a la parte propiamente política del texto. Para terminar en una tercera parte que concierne a un examen histórico y político de las fuerzas y debilidades del Estado hebreo, examen que será la base de una serie de conclusiones sobre por qué "la libertad de filosofar

³⁷ " ...si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en una Republica, sin condenarse a un rotundo fracaso que los hombres solo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aun contrarias " (TTP, XX, p.410)

no solamente puede ser acordada sin peligro para la piedad y la paz del Estado, sino que no puede ser destruida sin destruir al mismo tiempo la paz del Estado y la piedad misma". (subtítulo del TTP, p.60)

Mantener el derecho natural significa entonces que, para Spinoza, no tiene sentido racional la supuesta renuncia del mismo por mor de la paz y la seguridad. Como tampoco tiene sentido la prohibición preconizada por Hobbes de las "doctrinas sediciosas" ni la sugerencia de establecer una doctrina de Estado como instrumento de educación de gobernantes y gobernados. Ello es así porque las diferencias teóricas que hemos considerado anteriormente, relativas tanto a las concepciones ontológicas y antropológicas, desembocan en perspectivas contrapuestas en lo que respecta a la propia reformulación de las tradiciones iusnaturalistas y en lo que concierne a la idea misma que cada autor se hace de la política y su posible racionalización. Si para Hobbes se trata de proponer su doctrina de las leyes de la naturaleza como clave para la civilización/educación racional de los hombres en tanto artífices del poder soberano, y en definitiva para su conversión en súbditos racionales capaces de comprender que su propio interés racional consiste en siempre obedecer a dicho poder; para Spinoza se trata en cambio de mostrar por qué la intolerancia y el fanatismo religiosos, lo mismo que el autoritarismo político necesariamente provocan no sólo una atmósfera poco propicia para el desarrollo de la filosofía, sino, peor aún, una convivencia social opresiva y conflictiva que debilita tanto la potencia efectiva de las repúblicas como de los propios ciudadanos que las integran.³⁸ Por ello, como veremos, la constitución de un poder político realmente fuerte, realmente *absoluto* y estable exige lo contrario de la renuncia/enajenación del derecho natural de los individuos, exige su potenciamiento a través

³⁸ " . . . supongamos que esta libertad es oprimida y que se logra a sujetar a los hombres hasta el punto de que no osten decir palabra sin permiso de las supremas potestades. Nunca se conseguira con eso que tampoco piensen nada mas que lo que ellas quieren. La consecuencia necesaria seria, pues, que los hombres pensaran a diario algo distinto de lo que dicen y que, por tanto, la fidelidad, imprescindible en la República, quedará desvirtuada y que se fomentara la detestable adulacion y perfidia, que son la fuente del engaño y de la corrupcion de los buenos modales " (TTP, XX, p.414.415)

de la formación de un poder/potencia colectiva capaz de fortalecer el derecho/potencia de cada uno de ellos.

El derecho natural, es decir, lo que es justo por naturaleza (*jus naturale*) es definido por Spinoza de la siguiente manera:

"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 obrar de una forma determinada.(...) 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 toda la naturaleza no es nada más que la potencia de todos los individuos en su 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 si sola, sin relación con alguna 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 hombre 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, los locos y los sensatos."(TTP, XVI, pp.331,332)

De esta extraordinaria redefinición del *jus naturale* destacan tres aspectos: primero, su aplicabilidad a todo lo que existe en la naturaleza, es decir, su identificación con el *conatus* constitutivo de cualquier cosa natural y por consecuencia con la potencia de existir y actuar de todo lo que es. Segundo, su rechazo a asimilar el derecho natural a lo que la razón, en cualquiera de sus sentidos, dicta; de ahí que se pueda hablar de que incluso los locos, los ignorantes y los seres irracionales tienen un derecho natural a todo... lo que pueden. Tercero, su consiguiente exclusión de cualquier sentido normativo, prescriptivo o axiológico de lo naturalmente justo, de la justicia o derecho naturales: "el derecho natural, agregará Spinoza, no prohíbe sino lo que nadie puede o nadie desea"(TTP, XIV, p.333), es decir, se confunde en realidad con la particular necesidad causal que preside el desarrollo de todos los fenómenos naturales. Por lo que el pez grande se come al chico con derecho natural, puesto que lo puede hacer, así como el insensato se comporta estúpidamente justamente por que es eso, y sólo eso, lo que su potencia le permite. Nada

pues de lo que ocurre en la naturaleza puede ir en contra de lo que la potencia, o sea, el "derecho o justicia" naturales establecen, dado que en la naturaleza todo es necesario o imposible.

A diferencia de Hobbes, entonces, para Spinoza el derecho natural humano no tiene un límite normativo sino fáctico, no se refiere a una supuesta racionalidad de los individuos, sino al deseo y a la potencia de cada hombre; y no es una libertad para hacer o no hacer, sino el resultado necesario de la complejidad del hombre y de su relación de oposición o concordancia con su entorno físico y mental. Lo que significa que, también a diferencia de Hobbes, Spinoza mantendrá una perspectiva consecuentemente determinista y objetiva para hablar de los problemas éticos y políticos que implica la formación de un poder soberano, reformulando las cuestiones en torno a la legitimación racional de dicho poder en términos de potencia y de eficacia. El problema ya no será, entonces, el de por qué se debe (racionalmente) obediencia al soberano, sino, más bien, el de por qué (y cómo) el soberano logra la obediencia de los súbditos.³⁹ No rigiéndose por la razón humana, esto es, por lo que es útil para los seres humanos, ni por una razón cósmica capaz de establecer un orden objetivo de valores, el *jus naturale* spinozistamente definido es simplemente el reconocimiento de que la política y el poder soberano son realidades que dependen, al igual que el resto del universo, de reglas causales fijas y necesarias, y que, por ende, han de entenderse como realidades naturales que expresan el mayor o menor grado de potencia de existir y de obrar de sus componentes individuales.

Ahora bien, así como en la teoría spinozista de las pasiones-afectos, era posible distinguir y estimar valorativamente a aquellas pasiones-afectos negativos *para* la naturaleza humana, de las pasiones-afectos positivos *para* la misma, así también será posible establecer formas de organización del poder político más o menos favorables *para* el desarrollo de las capacidades humanas. Pero no porque se alejen o se aproximen a un marco normativo jurídico-

³⁹ " . las supremas potestades sólo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, *en tanto en cuanto* realmente tienen la suprema potestad. pues, si la pierden, pierden al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo, el cual pasa a aquel o a aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo "(TTP, XVI, p 339)

moral racional, sino por que su funcionamiento efectivo promueve y expresa una mayor o menor potencia de actuar y de entender de los seres humanos. En otras palabras, la racionalidad de la política no remitirá a la presunta racionalidad moral-jurídica de los individuos, sino a la capacidad -mayor o menor- de la organización del poder político para promover la estabilidad y las libertades sociales, sobre el entendido de que su funcionamiento habrá de sustentarse no en la racionalidad individual sino en la pasionalidad común de los seres humanos.

En efecto, a pesar de ciertas ambigüedades en el uso del término razón en el TTP,⁴⁰ Spinoza contrapone al ideal de los artífices racionales hobbesiano, la tesis de que, si los hombres fueran plenamente racionales, ninguna necesidad habría de que existiera la política o el poder soberano. Lo que explica que en la *Ética* las referencias al respecto se encuentren en la parte cuarta, dedicada a la servidumbre humana -al predominio de las pasiones-, donde se afirma:

"Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y por lo tanto, cada cual juzga por derecho supremo de la naturaleza lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia, y toma venganza y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia. Pues bien, *si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana, son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos, y son contrarios entre sí aun cuando precisan de ayuda mutua. Así pues para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presenten garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno.*"(P.IV, p.xxxvii, Ell, pp.291, 292, subrayados nuestros, LS)

La existencia de la política y del poder se sustenta por ende no en una improbable racionalidad de los individuos -cualquiera que sea la clase de esta racionalidad-, sino en el hecho de que los seres humanos, todos, filósofos incluidos, jamás pueden ser enteramente racionales en la medida en que están sujetos a afectos que superan con mucho a la potencia humana. Una comunidad de filósofos de tiempo completo acaso podría prescindir entonces de cualquier arreglo político; pero esta comunidad no sólo es utópica por lo que respecta la posibilidad de que todos

⁴⁰ Por ejemplo en el siguiente pasaje "Por eso (los hombres) debieron establecer con máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo *por el solo dictamen de la razón* (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente para no ser tenido por loco) y frenar el apetito " (TTP, XVI, p.335)

deseen dedicarse a la filosofía, sino también a la posibilidad de que alguien pueda ser realmente filósofo *todo el tiempo*.

"...el derecho e institución de la naturaleza, *bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida*, no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede; pero no se opone a las riñas ni a los odios ni a la ira ni al engaño ni a absolutamente nada que aconseje el apetito." (TTP, XVI,334, subrayado nuestro, LS)

La razón, al menos entendida como razón filosóficamente fundada, es totalmente impotente para afrontar las pasiones colectivas de los seres humanos, es decir, aquellas que conciernen a una convivencia tan necesaria como conflictiva. De ahí que lo que se puede llamar la racionalidad política difícilmente puede depender ni de la razón filosófica ni de la razón de los individuos educados filosóficamente. Esa racionalidad habrá, por el contrario, de asumir que su materia es, ha sido y será, siempre volátil y explosiva, sujeta a pasiones extremas e inconstantes, que sólo pueden ser reguladas apelando a otras pasiones-afectos, en función no de virtudes filosóficas sino de valores propiamente políticos: estabilidad, seguridad, libertad y equidad. En este sentido, en el TTP, siguiendo de alguna manera los pasos de Hobbes, Spinoza propondrá también que la constitución del poder soberano puede verse como un pacto de transferencia de derechos capaz de dar vida a una potestad regulativa de la convivencia social. Igualmente en la *Ética*, se hablará de una renuncia al derecho natural en beneficio de unas garantías recíprocas de no agresión.

Todo ello parecería acercar mucho a nuestros autores en un punto decisivo -la idea de pacto fundacional del soberano- a pesar de las divergencias que hemos ido subrayando. Empero, como veremos a continuación tales semejanzas son engañosas precisamente porque, para Spinoza, la propia categoría de pacto no remite a una fuente de derechos y obligaciones -origen de la justicia y la injusticia- sino a una temática sorprendentemente diferente.

7. La utilidad de los pactos y los pactos de utilidad

Cuando Hobbes retoma la figura del pacto fundacional de la República lo hace con la intención de fundamentar la obligación racional-moral de obediencia de los súbditos. De ahí su insistencia en la llamada tercera ley de la naturaleza, que prescribe precisamente el deber de cumplir, acatar, reconocer las obligaciones generadas por los compromisos voluntarios entre los seres humanos. De ahí igualmente que intente refutar apodícticamente la "teoría del necio", según la cual puede ser racional romper los pactos, faltar a la palabra dada. En este sentido, el ejemplo que el propio Hobbes ofrece de la obligación que se adquiere incluso con un criminal al que a cambio de la vida se le promete una recompensa, ilustra bien la importancia capital que en su argumento tiene la presunta inviolabilidad jurídico-moral-racional de los pactos.

Este extraño rigorismo moral hobbesiano es, de hecho, la clave de bóveda de todo su proyecto de racionalización de la política en la medida en que de él depende la cadena de equivalencias legitimadora del poder absoluto basada en la renuncia irrevocable por parte de los seres humanos a su derecho natural. No es casual, entonces, que al hablar del pacto constitutivo del poder soberano Spinoza utilice el mismo ejemplo de Hobbes para marcar claramente sus distancias teóricas y políticas. La ley en que se funda la solidez y vigencia de los pactos, afirmará en el TTP el filósofo holandés, es efectivamente una ley natural, una ley de la naturaleza propia de los seres humanos y de su *conatus* constitutivo. Pero precisamente porque es necesario tomar literalmente esta idea de ley natural, ella no remite a normas que prohiban o hagan obligatorio un comportamiento que podría ser de otra manera, sino a una regla de comportamiento universal de los seres humanos, según la cual éstos siempre elegirán entre dos bienes, el mayor, y entre dos males, el menor.⁴¹ Poco importa en este sentido que al hacerlo se equivoquen o no, que lo que imaginen un bien mayor no lo sea en realidad, o lo que crean un mal menor sea el peor: actuando

⁴¹ "La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada" (TTP, IV, p 135). Cf. todo el capítulo IV para las distinciones spinozistas entre ley natural, ley humana y ley divina.

según su propia complejión física y mental sólo podrán seguir necesariamente esa regla universal, esa ley *causal* de la naturaleza.

Por ello, la única forma de lograr que los seres humanos respeten sus compromisos consiste en que de su ruptura se siga un mal mayor o un bien menor al que se derivaría de su mantenimiento. Lo que implica que jamás será el mero deber moral de cumplir la palabra lo que dará solidez a los pactos, ya que bastará con que los hombres piensen que ese cumplimiento tendría como consecuencia un mal mayor o un bien menor al que supondría su incumplimiento, para que en ese mismo momento pasen por encima de todas sus promesas y juramentos sagrados. Por cierto, también Hobbes desconfía de las meras palabras, de las solas promesas, y por ello afirma consistentemente que es necesario un poder coactivo que dé seguridad a los pactantes obligándolos con la amenaza de la fuerza a cumplir sus pactos. Pero parece creer que, una vez establecido ese poder soberano *siempre* será injusto, irracional e inmoral no respetar la palabra dada, y sobre todo no respetar el pacto fundacional del propio poder soberano. Ahora bien, es un hecho que los hombres, en su comportamiento real, no sólo faltan a sus pactos civiles, sino también se rebelan contra sus soberanos. Para Hobbes este hecho sólo demuestra la profunda ignorancia e irracionalidad que les conduce a ser arrastrados por sus pasiones autodestructivas. En cambio, para Spinoza, ese hecho indica otra cosa: que más allá de la creencia moral de que se deben respetar las promesas y los pactos, los hombres evalúan la posibilidad de cumplirlos o romperlos de acuerdo a consideraciones sumamente variadas, así como de acuerdo a sus propias imaginaciones y pasiones, mismas que los llevan a considerar, con alguna frecuencia, que es preferible no respetar sus promesas e, incluso, rebelarse contra los poderes constituidos.

"Supongamos, dice Spinoza, que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado por mi potencia, es cierto que, si puedo librarme de este ladrón prometiéndole cuanto él desee, el derecho natural me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni 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, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo

derecho a romper mi compromiso y dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera, como 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."(TTP, XVI, p.336)

En esta perspectiva, la obligatoriedad absoluta de cumplir los pactos propuesta por Hobbes se sostendría si y sólo si siempre fuera cierto que los hombres creen que el mal mayor reside en romper los pactos. O en otras palabras, el caso presentado por Hobbes presupone no sólo un consenso universal en relación a lo que ha de ser siempre el mal mayor -lo que de alguna manera este filósofo trata de justificar racionalmente- sino también el presupuesto indemostrado e indemostrable de que romper las promesas conduce siempre a la muerte violenta y prematura. Acaso si lo anterior valiera como regla empírica, al menos en la mayor parte de los casos, Hobbes podría sustentar su postura parcialmente, y en efecto resultaría más bien irracional no cumplir las promesas. Acaso también si los hombres llegaran a pensar seriamente y siempre que es *immoral e irracional* dejar de cumplir las promesas, entonces elegirían como mal menor siempre el respetar su palabra. Pero, como señala Spinoza con sus ejemplos, la inconstancia de la imaginación y de las pasiones humanas más bien conduce a reconocer que la tarea y el problema de que los hombres cumplan sus promesas y obligaciones es una tarea y un problema siempre complicados y abiertos.

Por todo ello, después de exponer en el capítulo XVI del TTP su peculiar teoría del pacto constitutivo del poder soberano, según la cual los hombres transferirían (o renunciarían a) su derecho natural sea a la propia colectividad -democracia-, sea a unos pocos -aristocracia- sea a un solo hombre -monarquía-, para así verse obligados por este mismo poder a determinadas reglas de convivencia colectiva, en el capítulo siguiente precisa:

"Las consideraciones (anteriores) sobre el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas transferido, aunque coincida en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas. Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su potencia, ni por tanto su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo como quiera."(TTP, XVII, p.350)

Invirtiendo prácticamente el razonamiento hobbesiano sobre la relación entre teoría y práctica, Spinoza no pretenderá que la distancia entre ambas se debe a la ignorancia o irracionalidad de los seres humanos. Por el contrario, esa distancia más bien indica una falla o unilateralidad de la teoría pactista de la constitución del poder político, que exige reconocer que la presunta transferencia o renuncia del derecho natural debe verse, en todo caso, como una mera aproximación teórica a un problema -el de la obediencia a los poderes constituidos- que de alguna manera requiere reformularse en atención a la realidad efectiva del derecho natural o potencia de los seres humanos. Como hemos visto, éstos sin duda pueden pactar y prometer todo tipo de cosas, incluso de buena fe, pero muchas de esas cosas son puramente imaginarias o imposibles, en la medida en que entran en contradicción con su propia naturaleza o potencia. Así, la experiencia política del pueblo de Israel, que Spinoza examinará en este capítulo XVII, muestra que su presunta renuncia a su derecho natural en beneficio de Dios y sus supuestos representantes -Moisés y los demás profetas- nunca fue otra cosa que una serie de esfuerzos más o menos logrados por someter a dicho pueblo a una obediencia relativa y conflictiva, y que fue necesario emplear los recursos coactivos y supersticiosos más variados para mantener esa obediencia.

Lo que significa en definitiva que si el modelo teórico del pacto puede servir para pensar abstractamente algunas de las razones de la obediencia y del poder políticos, de ninguna manera sirve como fundamento racional suficiente -como pretendía Hobbes- para una supuesta renuncia irrevocable de la mayor parte del derecho natural de los individuos y para una ejercicio ilimitado (absoluto) del poder soberano. Pues si de alguna manera es razonable sostener que es el miedo lo que conduce a los hombres a la obediencia, "nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otros su potencia, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron ese derecho y esa potencia, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos."(TTP, XVII, p.352) Al miedo colectivo hacia los que detentan el poder supremo, corresponde el de éstos últimos hacia la multitud, hacia los

governados; y este último temor muestra que el poder político es, ha sido y será siempre una realidad frágil, precaria, parcial, por cuanto no depende nunca de un razonamiento apodictico ni del supuesto predominio permanente de una sola pasión:

"...para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder 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 consiguiente, cuando un súbdito hace algo que responde a los mandatos de la potestad suprema, actúa en virtud del derecho estatal y no del suyo propio, ya lo haga impulsado por el amor o forzado por el miedo, ya (que es lo más frecuente) por la esperanza y el miedo a la vez o por la reverencia, que es una pasión compuesta de miedo y admiración, ya guiado por cualquier otra razón."(TTP, XVII, pp.351,352)

En este sentido, siendo una poder sustentado en la fuerza, jamás el poder político puede reducirse al uso o a la amenaza de usar esa fuerza. Para reproducirse como tal poder, para lograr en permanencia la obediencia de los gobernados, ha de recurrir necesariamente a otro tipo de medios, ha de legitimarse constantemente apelando a su capacidad de suscitar y reproducir también admiración, esperanzas, reverencia, intereses, que lo conviertan en autoridad sustentada en un consenso positivo, activo, de al menos una parte de los gobernados. Ahora bien, "aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas, también las almas están 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 desea."(TTP, XVII, p.352) No es casual, por ende, insistirá Spinoza, que las más diversas autoridades hayan buscado infinitas formas de hacerse amar, admirar, incluso idolatrar, apelando sea a religiones y supersticiones populares, sea a grandes promesas de felicidad terrenal o supraterrrenal, sea al interés material de los gobernados. De hecho, las potestades políticas serán tanto más fuertes y estables cuanto más logren gobernar sobre los ánimos, sobre los corazones de los individuos, mientras más éstos apoyen voluntariamente a sus autoridades y mientras más, por consecuencia, expresen la potencia de la multitud organizada.

8. Los límites del poder político y la libertad de expresión

Como hemos indicado, el propósito que persigue Spinoza al escribir el *Tratado Teológico-político* difiere notablemente del que buscaba Hobbes con el *Leviatán*. Si este último pretendía fundamentar racionalmente el deber de una obediencia prácticamente absoluta, demostrando que, en cualquier caso, el peor poder es siempre mejor que la ausencia de poder (es decir que la guerra civil), para el filósofo holandés se trata de defender la tesis de que la libertad de pensamiento y expresión es no sólo deseable desde el punto de vista filosófico, sino que es también, políticamente, la mejor base para un Estado fuerte y estable. De tal manera que aunque los dos filósofos se enfrentan igualmente a las ambiciones teológico-políticas de clérigos y caudillos proféticos, sus diferentes perspectivas teóricas los conducen a soluciones contrapuestas. Así, Hobbes propondrá la prohibición absoluta de todas las teorías "sediciosas" como remedio básico para las enfermedades, asumiendo además que la más peligrosa de esas doctrinas es la que afirma que los súbditos tienen el derecho de juzgar de lo bueno y de lo malo, y por ende de evaluar a sus propias autoridades. De ahí que, en su perspectiva, los hombres deban renunciar también al derecho de hacer explícitos esos juicios y evaluaciones. El soberano habrá de ser entonces el único capacitado para determinar no sólo las acciones lícitas e ilícitas, sino también las ideas lícitas e ilícitas, asumiéndose incluso como poder teológico o religioso único y supremo.

En contrapartida, Spinoza defenderá la tesis de que un poder teológico-político -un Estado teocrático- sólo puede ser un poder violento, altamente conflictivo y opresivo, que necesariamente dará lugar a todo tipo de males políticos y morales por su propia intolerancia.⁴² En algún sentido entonces avanzará y sostendrá tesis que ulteriormente serán retomadas y defendidas, desde una perspectiva filosófica totalmente diferente, por Locke en su *Ensayo sobre el gobierno civil* así como en su célebre *Carta sobre la tolerancia*. Tesis liberales, incluso democráticas, que

⁴² De hecho, también Spinoza reconoce la necesidad de prohibir "doctrinas u opiniones sediciosas", es decir, "aquellas cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció a su derecho a obrar según el propio criterio" (TTP, XX, p.413) Empero, intenta reducirlas a propuestas directas de rebelión política

han hecho pensar a algunos autores que puede hablar de un Spinoza liberal y hasta de un Spinoza democrático radical. Sin embargo, por más que exista similitud en las posiciones políticas en juego, es importante reconocer que las razones de Spinoza poco tienen que ver, teóricamente, con las de Locke o las de Rousseau, y que se derivan no de un derecho natural entendido como marco legitimatorio irrenunciable para evaluar moralmente a las diversas formas de gobierno, sino, sorprendentemente, de una concepción de la política que abiertamente se reconoce deudora de Maquiavelo, es decir, de una visión realista de la política y el poder.⁴³

Así, para Spinoza la idea de que el poder político debe limitarse a las reglas concernientes a las acciones y no pretender someter también a los pensamientos y sus manifestaciones públicas, no se sustenta en la existencia de límites morales que el poder debe respetar para ser propiamente un poder político, sino en la existencia de límites fácticos, de imposibilidades prácticas, de dicho poder. Ello explica que Spinoza comparta con Hobbes el *desideratum* de que el poder político ha de ser absoluto, sin menoscabo de que entienda que esta característica sólo puede corresponder no a una monarquía o a una aristocracia sino solamente a una democracia, esto es, a una forma de gobierno que traduce y expresa de la mejor manera la potencia de la multitud y que, por ello mismo, se encuentra más a salvo de cualquier tipo de rebelión o conflicto entre gobernados y gobernantes.⁴⁴ Poder absoluto será entonces, para Spinoza, no poder incondicionado o ilimitado de los gobernantes sobre los gobernados, sino potencia política máxima fundada en el mayor consenso posible de la sociedad en su conjunto. Lo que significa que, contra lo afirmado por las más diversas corrientes liberales, ni la política ni el poder habrán de verse como "un mal necesario" que por ende es indispensable limitar jurídica y

⁴³ La preocupación de Spinoza, en efecto, no es limitar el poder público. Es fortalecerlo *democráticamente* haciéndolo expresión de la potencia de la multitud. Para ello, es indispensable que los ciudadanos se guíen más por afectos positivos de alegría que por afectos negativos de miedo y tristeza. Sobre las relaciones entre liberalismo y democracia cf. Bobbio (1989).

⁴⁴ En este punto Spinoza contradice polarmente a la mayor parte de las tradiciones filosófico-políticas que justamente denunciaban a la democracia por su conflictividad e inestabilidad. Y de alguna manera, acaso orientados por sus deseos estrictamente filosóficos, también parece contradecir una larga experiencia de las democracias antiguas.

funcionalmente, sino como condiciones positivas necesarias para la autorganización estable, segura y libre de la multitud.

Por supuesto, esta concepción no deja de plantear muchos y difíciles problemas de interpretación y de realización. Pero en todo caso vale la pena intentar desentrañar sus aparentes paradojas, en el reconocimiento de que se trata al menos de una forma original de plantear, argumentar y justificar posturas democráticas que puede iluminar determinados aspectos del funcionamiento real de la política moderna. Veamos pues cómo defiende Spinoza en el TTP la necesidad política de la tolerancia y de la libertad de expresión.

En dos ocasiones, Spinoza señala que el Estado democrático es "el que más se aproxima al estado natural", "el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede al individuo"(TTP, XVI, p.341 y XX, p.417). Este señalamiento sólo puede sorprender en un autor que, a lo largo de todas sus obras, sostiene que nada existe en el mundo que no siga las leyes fijas de la Naturaleza. Y sorprende, igualmente, porque es prácticamente antitético al juicio de Hobbes sobre el estado de naturaleza, según el cual de lo que se trata es de apartarse -lo más posible, podría decirse- de ese estado que se identifica con el estado de guerra de todos contra todos. Es claro entonces que Spinoza utiliza aquí la categoría "natural" no para hablar de la sustancia infinita, sino para referirse a la propia naturaleza *humana*, esto es, al hecho de que, según su perspectiva, la democracia se acerca más a los requerimientos del *conatus* de dicha naturaleza específica.⁴⁵ Todo parecería reducirse, así, a un simple juego de definiciones en el que se presentaría al hombre como un ser cuya naturaleza sólo se puede desarrollar adecuadamente en un sistema democrático.

Antes sin embargo de simplificar la posición spinozista, identificándola con la de Rousseau,⁴⁶ cabe preguntar qué sentido tiene la afirmación sobre la libertad que la naturaleza

⁴⁵ La diferencia entre el *conatus* hobbesiano y el spinozista condensa entonces la inconmensurabilidad de los dos proyectos políticos

⁴⁶ En el *Contrato social* Rousseau asiente efectivamente que la renuncia a la libertad es incompatible con la esencia humana

concede a cada individuo. En términos de la *Ética* esta libertad sólo puede ser la potencia propia de cada ser humano para actuar y pensar con algún grado, por mínimo que sea, de autonomía. Ahora bien, el núcleo de la tesis democrática o liberal de Spinoza es que, aun queriéndolo, los hombres no pueden renunciar o transferir *totalmente* a su capacidad para actuar y pensar por cuenta propia. Sin duda esa capacidad puede estar de algún modo alienada por determinadas pasiones e imaginaciones que, por ejemplo, hagan que sólo deseen o teman lo que alguien más les manda. Pero los factores que provocan y sostienen tal alienación son múltiples, complejos y nunca están plenamente a disposición del beneficiario de la misma. De ahí que baste un cambio en las circunstancias, una experiencia afortunada o desafortunada del individuo en cuestión, para que se modifiquen igualmente sus creencias alienantes, y la relación de obediencia se derrumbe, convirtiéndose el amor en odio o el miedo en indignación y rebeldía. De ahí que Spinoza afirme:

"Si fuera tan fácil mandar sobre los ánimos como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento, puesto que todos vivirían según el parecer de los que mandan y sólo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, equitativo o inicuo. Es imposible, sin embargo, (...) que la propia mente esté totalmente sometida a otro, *ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre los ánimos y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribirle a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción de Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar.*"(TTP, XX, pp.408,409, subrayados nuestros, LS)

Todo este pasaje parece hacer alusión al proyecto hobbesiano de prohibir las teorías sediciosas y en especial la que concierne a la libertad de opinar y juzgar moralmente al poder soberano. Pero Spinoza, como hemos visto, no opone a dicho proyecto la ilegitimidad de renunciar o transferir a ciertos derechos naturales, sino la *imposibilidad* de hacerlo en virtud de la propia complejidad específica de la humana naturaleza. En otras palabras, critica la pretensión de imperar por medio de decretos sobre los ánimos y sobre las ideas no porque éste sea inmoral sino, más realísticamente, porque políticamente está condenada al fracaso:

"Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por 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 a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hombres: confiar a otros sus opiniones aun cuando sería necesario el secreto. El Estado más violento será pues aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será en cambio moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad."(TTP, XX, p.410)

El ideal político de Spinoza, en lo relativo a la forma de organizar el poder político, será el de acercarse y no oponerse a lo que, según él, son las potencias-capacidades naturales de los seres humanos. En cambio considerará violentos y tiránicos a aquellos estados que, como el teocrático, implican reducir al mínimo, a través de la fuerza y el miedo, a los súbditos, convirtiéndose de hecho en expresión de la impotencia de la multitud y por ende en regímenes inestables y miserables. Violentos no sólo porque apelan a la fuerza sino por violar, transgredir y oponerse a tendencias humanas positivas, productivas y, en el fondo, constitutivas de una vida propiamente humana afectivamente hablando. Acaso tales regímenes, en el horizonte spinozista, hayan sido inevitables en la configuración histórica de las capacidades humanas, expresando justamente la miseria económica y cultural de los pueblos más primitivos e ignorantes. En este sentido, sus herencias y sus defensores son "los vestigios de una vieja servidumbre". Pero el desarrollo del comercio, de la industria, de la cultura y de la ciencia, que en fin de cuentas pueden verse como el desarrollo de las potencias humanas, vuelve en realidad altamente costoso social y políticamente tales autoritarismo, requiriendo en cambio entender que:

"...el fin último del Estado no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad, esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su mente y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad."(TTP, XX, p.410,411)

En franca oposición a Hobbes, para Spinoza no se trata de intercambiar políticamente la libertad por la paz y la seguridad; tampoco se trata de renunciar al máximo a nuestros derecho natural a cambio de una vida confortable en la que la libertad se reduciría a aquello que el Soberano deja al margen de sus leyes y decretos. Pues así como la existencia humana jamás puede restringirse a la mera conservación de la circulación de la sangre, así como la potencia humana no tiene por qué subsumirse en una estúpida carrera en la que la única alegría consiste en ver caer a los demás, así tampoco la política y el poder han de verse como puros medios de represión de unas pasiones desaforadas e irracionales, sino, más bien, como el modo difícil, precario y conflictivo de una convivencia social e individualmente positiva y productiva. Una convivencia sostenida más por la esperanza que por el temor, más por el interés que por la superstición, más por las oportunidades que crea que por las prohibiciones que exige, más por la libertad en la seguridad y en la equidad de todos o la gran mayoría que por la insensatez y la ambición de los poderosos. Esta será la propuesta filosófico-política spinozista, así como el sentido de su extraña reformulación del iusnaturalismo.

CAPITULO VIII

EL PROYECTO DE RACIONALIZACION DE LA POLITICA

1. El papel de la teoría en la política

Desde Platón, como hemos visto, buena parte de las tradiciones de la filosofía política se han propuesto racionalizar la realidad política.¹ Las teorías que así se han desarrollado han pretendido por ende no sólo comprender o explicar por sus causas a esa realidad, sino construir una política racional que permita superar lo que, según cada época y cada autor, se consideran las dificultades o problemas o males que padece la política práctica. En este sentido, siguiendo una sugerencia de Bovero² es posible afirmar que toda teoría general de la política implica al menos cinco dimensiones básicas: 1) los presupuestos, es decir, las circunstancias, preocupaciones y motivaciones que llevan a cada filósofo a elaborar su programa teórico; 2) una teoría descriptiva de la realidad política existente, que implica un diagnóstico sobre sus dificultades, problemas o patologías; 3) un conjunto de valores rectores que orientan tanto esa descripción como la construcción de 4) una teoría normativa, es decir, un modelo ideal de política o, lo que es lo mismo, un modelo de política propiamente racional. Finalmente, existe una quinta dimensión, que puede o no estar plenamente desarrollada, y que se puede denominar modelo práctico, esto es, una propuesta de cómo pasar de la realidad descrita al modelo ideal.

¹ Tomamos la idea y la expresión de Nora Rabotnikof. (1995) También cf Bobbio (1986a).

² Presentada durante un Seminario sobre la Teoría General de la Política celebrado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM

Siguiendo este esquema es posible decir que aunque Hobbes y Spinoza de cierta manera comparten presupuestos objetivos similares (circunstancias relativas a las guerras de religión, a la intolerancia; preocupaciones sobre la seguridad y la necesidad de reformular la teoría política de acuerdo a los nuevos cánones epistemológicos), tanto su diagnóstico como su propuesta de racionalización tienden a moverse en sentido contrapuestos, en la medida en que sostienen matrices axiológicas, conjunto de valores básicos, no sólo diferentes sino hasta inconmensurables. Seguramente esto último vuelve indispensable reconocer que precisamente por ello la supuesta similitud de los presupuestos subjetivos es más aparente que real, y que de entrada sus motivaciones y las experiencias que las promovieron son de hecho muy diversas, lo que parece fácil confirmar atendiendo a sus respectivas biografías.

Dejando de lado entonces esos presupuestos, la dimensión (2), el diagnóstico realizado por nuestros autores puede servirnos para comenzar a examinar sus propuestas de racionalización de la política. En el caso de Hobbes es claro, como hemos visto, que en sus obras principales en realidad no intenta en ningún momento elaborar una explicación sobre los sucesos y problemas políticos de su tiempo, dedicándose exclusivamente a desarrollar una teoría prescriptiva, un modelo ideal de política racional, esto es, la dimensión (4). No obstante, en ellas ocasionalmente, y en el *Behemoth* sistemáticamente, Hobbes argumenta con mucha frecuencia lo que según él son las causas de los males, enfermedades y conflictos de la realidad política de su época. Todas ellas, como veíamos, conciernen al hombre no en tanto *materia* de la República, sino en tanto *artífice* de la misma. Todas ellas, en otras palabras, derivan de una insuficiente racionalidad de los seres humanos, así como de su ignorancia del método correcto para plantear y entender los verdaderos derechos del soberano y las verdaderas obligaciones de los súbditos. Por supuesto, en este diagnóstico hobbesiano de los problemas de la realidad política, también juega un papel su teoría de las pasiones humanas, así como su demostración de la natural insociabilidad de los hombres. Pero en tanto tales factores pueden considerarse como condiciones constantes que nadie puede

alterar, son las solas irracionalidad e ignorancia humanas las que tienen que hacerse cargo de dar cuenta del porqué de las patologías políticas.

De ahí la importancia correlativa que Hobbes atribuye tanto a las "doctrinas sediciosas" como a su propio "método racional" para afrontar y superar esas dificultades. De acuerdo al planteamiento realizado por Mark Platts³ en torno al papel de las teorías morales en el buen o mal funcionamiento de la moralidad, es posible afirmar que lo que para Hobbes falla de la política, o hace que la política falle, son las "teorías internas" a la política, es decir, la manera en que los seres humanos conciben sus derechos y obligaciones políticos.⁴ La manera entonces de superar el mal estado de las instituciones políticas será no modificar sus estructuras o reprimir a sus adversarios, sino sustituir esas malas teorías internas -malas por cuanto falsas y sediciosas- por una buena teoría -buena por cuanto verdadera y pacificadora. Lo que explica que, para Hobbes, el modelo práctico, dimensión (5), casi se reduzca a la educación necesaria de los súbditos en "los verdaderos derechos del Soberano".⁵

De esta manera, la ignorancia de la mayor parte de los hombres es la causa fundamental de que otorguen crédito a teorías (opiniones) falsas sobre lo justo y lo injusto.⁶ Estas teorías (opiniones), a su vez, expresan las pasiones y ambiciones de clérigos, filósofos y aventureros que con ellas quieren alcanzar poder y gloria fomentando sediciones, disputas y conflictos. En este sentido, el problema político tiende a reducirse a una cuestión gnoseológica y

³ " podemos imaginar, en términos generales, dos tipos distintos de teoría acerca de (una) institución. Una teoría es *interna* a la institución, a la práctica, si se sostiene que aquellos que participan en la práctica hacen lo que hacen porque creen, aunque sea tácitamente, en la teoría concernida. Una teoría es *externa* a la institución si esa condición no se satisface " Platts, (1991), p.3.

⁴ "Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de las acciones de los hombres, en orden de su paz y concordia." (L, XVIII, p 164) Hobbes no parece plantearse la posibilidad de que las teorías internas "tácitas" puedan ser malentendidas o no correctamente por las teorías filosóficas. Según esta posibilidad podría suceder que lo que conduce a los hombres a rebelarse sea algo que nada tiene que ver con las teorías que Hobbes critica.

⁵ Casi, porque Hobbes también insiste en la necesidad de buenas leyes, de un trato equitativo para los ciudadanos, etc.

⁶ "La carencia de ciencia, esto es, la ignorancia de las causas, dispone, o más bien constriñe al hombre a depender del consejo y autoridad de otros (. . .) La ignorancia de la significación de las palabras, que es carencia de entendimiento, dispone a los hombres a dar fe (*take on trust*) no sólo a la verdad que no conocen, sino también a los errores, y lo que es más, al sinsentido de aquellas en que confían pues ni el error ni el sinsentido pueden detectarse sin un perfecto entendimiento de las palabras " (L, XI, p 90)

pedagógica: es necesario prohibir tales teorías sediciosas internas, no sólo por falsas sino por peligrosas, y educar apropiadamente a las multitudes en los verdaderos derechos del Soberano y en sus verdaderas obligaciones como súbditos.⁷

A través de dicha educación será posible pasar a una realización del modelo prescriptivo, dimensión (4), y con ello a Repúblicas de soberanía perfecta, capaces de asegurar la paz, la seguridad y la vida confortable, dimensión (3). El poder soberano, la República (*Commonwealth*) dejará de ser así mero producto rutinario de hombres ignorantes e irracionales, fácilmente seducibles por doctrinas sediciosas, para pasar a ser un producto de la razón, adquiriendo una especie de inmortalidad sólo expuesta a peligros externos. La teoría política filosófica hobbesiana, fiel al síndrome de Platón, se convierte así en el dispositivo capaz no sólo de evaluar y diagnosticar los males políticos, sino también de servir de medicina o terapia racionalmente fundados para los mismos.

Tampoco Spinoza desarrolla en ninguna de sus obras una explicación puntual de los problemas políticos de su tiempo. No obstante, sus planteamientos y observaciones al respecto conducen a un diagnóstico muy diferente al propuesto por Hobbes. Aunque también preocupado por el fanatismo y la intolerancia que amenazaban a la República holandesa, y que como sabemos coadyuvarían a provocar la caída y asesinato de sus dirigentes y a la constitución de una monarquía, Spinoza insistirá siempre en que tales procesos derivan no de la irracionalidad e ignorancia de los seres humanos -que desde el punto de vista spinozista son, en gran medida, factores constantes e irremediables- sino en la organización institucional del poder político, y en el tipo de pasiones que tal organización promueve en los diversos sectores de la población. En otras palabras, el problema para Spinoza no consiste en la presencia de teorías *internas* sediciosas, por

⁷ "Y aunque en materia de doctrina nada deba considerarse sino la verdad, no obstante esto no repugna la regulación de la misma por la paz. Pues una doctrina que repugne a la paz no puede ser más verdadera, que lo que pueden estar la paz y la concordia contra la ley de la naturaleza." (L. XVIII, p. 164) Por ende, así como la filosofía verdadera es causa de la paz, así las filosofías falsas son, en definitiva, causas de las guerras civiles.

cuanto lo que es necesario entender y explicar es por qué en todo caso tales teorías "prenden" en la multitud, por qué logran aceptación y por qué conducen a revueltas y sediciones prácticas.⁸

"Ya que no cabe duda, afirma en el TP, que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier.(...) Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida."(TP, V, §2, 119)

La violencia, el fanatismo y la intolerancia que sacuden a las sociedades no derivan principalmente de la existencia y difusión de doctrinas sediciosas, sino de la constitución u organización institucional del Estado. De ahí que pretender prevenir esos males sociales prohibiendo la libertad de expresión o imponiendo coactivamente una doctrina, no puede sino conducir a sistemas tiránicos que, lejos de promover la seguridad y la paz, generan más bien indignación, hostilidad o, en el mejor de los casos, impotencia servil y soledad. Sólo una correcta organización institucional, una adecuada contención y canalización de los afectos-pasiones humanas, y un gobierno encaminado a promover esperanzas de bienestar colectivo e individual en lugar de solamente suscitar miedos a través de amenazas, sólo tales medidas propiamente políticas, permitirán evitar -hasta cierto punto al menos- los males antes indicados.

"...cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado (la paz y la seguridad) me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta en cambio evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras ésta es, por fuerza, del vencedor."(TP, V, §6, p.120)

No son las opiniones o teorías falsas las que provocan los conflictos políticos y sociales. De hecho, las multitudes viven siempre bajo el primer género de conocimiento o imaginación y, por consecuencia, sus opiniones, creencias y "teorías" son -desde el punto de vista

⁸ De hecho, de acuerdo a Spinoza las creencias colectivas que sostienen a la política o a cualquier otra institución social son el resultado de un adoctrinamiento conspirativo sino de una serie de experiencias colectivas en la que los filósofos, si acaso, juegan un papel muy secundario

filosófico- inadecuadas y deformadas. Así, la religiosidad vulgar, las creencias en un Dios Monarca y legislador, lo mismo que otras muchas creencias sobre el mundo natural y político, siendo falsas en sentido estricto, no necesariamente son generadoras de rebeliones y motines. Sólo cuando los malestares sociales se agudizan, cuando los individuos viven su situación como algo injusto u opresivo, o cuando cunden la desesperanza y la desesperación, es cuando tienen éxito, inevitablemente, profetas, clérigos o líderes con capacidad para interpretar "ideológicamente" ese malestar promoviendo así rebeliones y conflictos.

Los valores, dimensión (3), que orientan el diagnóstico spinozista sobre la realidad política de su tiempo son los mismos que presiden el desarrollo de su proyecto ético, esto es, los valores ligados a la máxima afirmación posible de la humana potencia de ser, de actuar y de entender, los valores de la seguridad, el bienestar físico y mental y la libertad entendida como autonomía. Pero es claro que Spinoza no confunde los imperativos propios de ese proyecto filosófico de vida racional, con las exigencias peculiares de una buena organización política. Estas últimas conciernen a las reglas y recursos necesarios para que la convivencia social sea posible y positiva, bajo el supuesto de que "por naturaleza" -esto es, espontáneamente-, los seres humanos son contrarios entre sí, enemigos. De ahí que sea indispensable apelar a sus afectos comunes, a sus esperanzas y sus miedos, a sus deseos primordiales, para obligarlos a respetar a sus semejantes, para hacer posible una relativa armonía o, por lo menos, para evitar la agudización de sus conflictos. Pero tal apelación difícilmente sería eficaz si fuera puramente teórica o doctrinaria, esto es, sustentada en presuntos argumentos incontrovertibles acerca de sus "verdaderos intereses", en la medida en que las opiniones que guían la conducta humana toman su fuerza no de razones teóricas sino de experiencias afectivamente cargadas.

En esta perspectiva, en el *Tratado político*, Spinoza retoma la teoría de las formas de gobierno con el propósito de establecer los "fundamentos" y exigencias institucionales de la

monarquía, de la aristocracia y de la democracia.⁹ Desarrolla así lo que merece denominarse una serie de proyectos de ingeniería institucional encaminada a mostrar cómo cada una de tales formas de gobierno puede ser relativamente estable, segura y duradera. Siguiendo las lecciones de los historiadores antiguos y de Maquiavelo, Spinoza intenta entonces demostrar que sólo una buena organización institucional que limite fuertemente el poder del monarca y asegure una amplia participación regulada de la multitud, hará posible evitar tanto las tendencias tiránicas del primero como las veleidades sediciosas de la segunda. Igualmente, sólo una detallada y compleja organización institucional del gobierno aristocrático podrá impedir su conversión en un gobierno oligárquico excluyente de la multitud y por ende sujeto al odio y la hostilidad de esta última. Pero sólo el gobierno democrático, aquel abierto positivamente a la participación de todos los ciudadanos -con la exclusión de las mujeres, de los menores y de los extranjeros-¹⁰ podrá aspirar a ser un poder absoluto, en la medida en que disminuirá al máximo la oposición gobernante/gobernados -y la correlativa hostilidad entre ambos- expresando entonces al máximo la propia potencia de la multitud. El inacabamiento del *Tratado político* sólo permite conjeturar el modelo que Spinoza tenía en mente al hablar de democracia, pero es indiscutible que veía en ella la mejor forma de gobierno precisamente por ser "la más natural", es decir, la que mejor posibilitaría la afirmación del derecho/potencia natural de sus componentes individuales.

Como quiera que sea, es claro que los criterios utilizados por Spinoza para evaluar las formas de gobierno lo mismo que su propuesta de una tipología ideal de formas de gobierno, dimensión (4), atienden no a consideraciones gnoseológicas o incluso éticas, sino a requerimientos político-institucionales. No se trata, por ende, de convertir en filósofos ni a los gobernantes ni a los gobernados; no se trata de sustituir las teorías internas que de acuerdo con Hobbes explicarían la

⁹ Se trata entonces de una teoría "externa", que formula desde una perspectiva que quiere ser "objetiva" y que por ende no busca modificar las creencias de las "teorías internas" sino producir un conocimiento causal de los fenómenos políticos.

¹⁰ En el capítulo terminal del inacabado *Tratado Político* Spinoza "argumenta" el por qué de la exclusión de las mujeres. Sobre estos tristes razonamientos cf. Matheron (1986).

realidad política, ni tampoco de volver virtuosos a los seres humanos para así superar los vicios que los conducen al conflicto y a la sedición:

"...un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos asuntos sólo son bien administrados si, quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos 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 a actuar de mala fe. Pues, para la seguridad del Estado no importa qué impulsa¹¹ 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."(TP, I, §6, p.82)

Desde esta perspectiva el despectivo trato que Spinoza da a las teorías filosóficas de la política se sustenta precisamente en que, en su opinión, la gran mayoría de ellas parten de supuestos antropológicos inaceptables, considerando a las pasiones humanas "como vicios" voluntarios, y concibiendo a los hombres "no como son sino como ellos quisieran que fueran":

"De ahí que las más de las veces (los filósofos) 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 considerarse como una quimera o sólo podría instaurarse en el país de la Utopía o en el siglo de oro de los poetas, es decir, allí donde no haría falta alguna. En consecuencia, como se cree que entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de la práctica, se considera que nada es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos." (TP, I, §1, p. 78)

El desprecio con que Hobbes trata a la experiencia histórica y los diversos ensayos puramente empíricos de construir repúblicas, encuentra una fuerte réplica en el desprecio con el que Spinoza desecha a las pretensiones filosóficas de construir modelos de política ideal a espaldas de la práctica. Sólo aprendiendo de los políticos, es decir, de aquellos hombres prácticos y prudentes, aunque manipuladores y con frecuencia cínicos, que se han dedicado a excogitar los más diversos recursos y organizaciones a fin de construir y mantener a los poderes públicos, será posible elaborar una teoría que pueda estar de acuerdo con la práctica y que, por ello mismo,

¹¹ La honestidad de un funcionario, por ejemplo, puede ser impulsada en creencias sobre las obligaciones morales, sobre los castigos divinos o sobre sus intereses económicos inmediatos

¹² Spinoza no critica entonces a las teorías filosóficas por ser potencialmente sediciosas, sino por ser incapaces de entender por sus causas los fenómenos políticos. De ahí su referencia a la Utopía y, de alguna manera, a Moro. La política, en su perspectiva, no se "basa" en teorías (falsas o verdaderas) sino en los afectos-pasiones comunes de las multitudes asociadas.

permita entender realmente lo que ha sido, lo que es y lo que puede ser la política y sus problemas específicos. Lo que supone, en el horizonte spinozista, reconocer la necesidad causal que preside el desarrollo de las pasiones humanas y su papel político, evitando caer en la ilusión de ver en dichas pasiones meros defectos, meras carencias originadas en la sola ignorancia.

"...quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula." (TP, I, §5, p.82)

Una buena teoría política, según Spinoza, ha de partir del hecho duro de que los seres humanos nunca pueden ser plenamente racionales, guiándose más bien por sus opiniones y pasiones comunes. Por ello, a semejanza de Ulises,¹³ deben someterse a una racionalidad colectiva sustentada en instituciones, vínculos, recompensas y castigos que, con independencia de sus virtudes subjetivas o de sus presuntos vicios, los fuerce a actuar de tal manera que coadyuven a la salud pública, esto es, los obligue a cooperar y apoyarse mutuamente. Lo que significa que, en política, el problema no consiste en educar a los individuos para que compartan determinados valores y acepten determinadas obligaciones como racionales, sino en crear y renovar instituciones y reglas vinculantes fundadas en una dinámica pasional autorregulada en la que, tanto los gobernantes como los gobernados, se vean impelidos a cumplir con las tareas que la sociedad en su conjunto requiere. Así, el cuerpo político, compuesto por millones de individuos, podrá también perseverar en su ser, afirmar su propia potencia relativa sobreponiéndose a los cambios de su entorno -los otros estados independientes- así como a sus conflictos internos -provocados por las inevitables tensiones existentes entre sus propios componentes. La racionalidad política o racionalidad de la política, en la medida en que concierne a las virtudes potencias del colectivo y no a las virtudes potencias de los individuos *qua* individuos, tendrá que asumirse como algo irreductible a la racionalidad filosófica o ética, lo que por supuesto no significa que tenga que ser

¹³ "Podemos explicarlo claramente con el ejemplo de Ulises. Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de este, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y arrobado por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas " (TP, VII, §1, p 141)

incompatible con estas últimas.¹⁴ Por el contrario, una vida política segura y estable parecería una de las condiciones necesarias para el desarrollo de aquel bienestar material e institucional que hace posible el predominio de las pasiones positivas sobre las negativas, y por consecuencia el propio desarrollo de la vida intelectual y filosófica.

Por ende, la teoría política no cumple en Spinoza el papel de factor clave para el modelo práctico (5) que permite pasar de la realidad política a la política ideal. Puede ayudar a entender cuáles son las causas de determinados fenómenos, así como cuáles serían las posibles formas idóneas de enfrentar las dificultades político- institucionales, pero su eficacia como teoría y como conocimiento capaz de orientar las acciones políticas dependerá no de su verdad o de la fuerza de sus demostraciones, sino del contexto institucional y pasional que le permita o no transformarse en "guía de la acción". Sólo la acción política con sus propios recursos de coacción, de promesa y de amenaza, determinará que las propuestas de solución teóricamente elaboradas jueguen un papel en el desarrollo de los acontecimientos.

Así como es imposible, desde la perspectiva spinozista, que la mente gobierne al cuerpo como un jinete a su corcel, por cuanto la capacidad de la mente se reduce a la de formar ideas inadecuadas o adecuadas, según el desarrollo de su potencia de entender; así es imposible que la filosofía o la teoría verdadera de la política gobierne al cuerpo político, pues su función es simplemente formar ideas adecuadas acerca de las afecciones de este cuerpo. Y de la misma manera que, de acuerdo a la *Ética*, la idea verdadera sólo puede ser eficaz moralmente si es ella misma un afecto -es decir, si se liga de algún modo con el *conatus* individual-, también en la política la teoría verdadera sólo será políticamente eficaz si se convierte en un aspecto -intelectual- de una fuerza propiamente política, es decir, si se transforma en una parte del *conatus* del cuerpo político mismo. Por ello, como hemos visto, Spinoza insistirá tanto en que su *Tratado teológico-político* no sea leído ni por el vulgo ni por los fanáticos, que sólo pueden verlo como una

¹⁴ " la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad " (TP, I, §6, p 82)

provocación a sus acendrados prejuicios e ilusiones. Por ello, a diferencia de Hobbes, no considerará a la mentalidad popular como una hoja en blanco, dispuesta a recibir las enseñanzas de una razón demostrativa, sino como un campo de fuerzas pasionales en donde serán los recursos de la retórica y de la imaginación, no los de la argumentación teórica y el rigor conceptual, los que decidirán el predominio o la derrota de determinados proyectos políticos. Como en el caso de la religión, Spinoza preconizará en suma no la sumisión de la política a un marco filosófico previamente establecido -y tampoco, naturalmente, la sumisión de la filosofía a criterios políticos-, sino la separación de dominios irreductibles que sin duda pueden articularse productivamente pero sólo en tanto se distingan claramente sus peculiaridades y criterios propios.

Sin renunciar pues al proyecto filosófico de racionalización de la política y el poder, Spinoza, siguiendo de alguna manera los pasos de Aristóteles, asume que ello exige evitar las ilusiones ligadas al síndrome de Platón, reconociendo la autonomía y especificidad de la política y, por ende, la racionalidad immanente de esa realidad, acaso irritante y peligrosa, pero finalmente necesaria y determinante para cualquier forma de vida social imaginable.

2. Ética y política: el problema de la obligación moral en Hobbes

En más de un sentido las obras políticas de Hobbes y Spinoza pueden leerse como sendas respuestas a los desafíos planteados por Maquiavelo y por Moro. Como hemos señalado antes, los textos del diplomático florentino los mismo que la *Utopía* del canciller inglés pusieron en evidencia el agotamiento y la crisis de las síntesis teológico-políticas medievales, mismas que habían intentado a su vez superar las dificultades de los paradigmas filosófico-políticos de la Antigüedad clásica grecolatina. El eje de dichas crisis y dificultades concernía a la supuesta armonía que debería existir entre la razón, el bien y la organización política de la sociedad. Poniendo de relieve la distancia que separaba los modelos ideales de política de la triste realidad, San Agustín había criticado esos paradigmas, sustentando la tesis teológica de que sólo la luz

revelada en los Evangelios podía subsanar esa distancia, mostrando la lucha eterna entre la *civitas Dei* y la *civitas diaboli* que se desarrollaba en este mundo terrenal manchado por el pecado original. Más tarde, Santo Tomás había creado una nueva versión teológica de la ley natural - derivada de la ley divina- a la que debían someterse tanto las leyes positivas como el comportamiento de los príncipes cristianos.¹⁵ A partir de ahí había proliferado la literatura de los "espejos de los príncipes virtuosos", es decir, panfletos destinados a inculcar a los gobernantes el conocimiento de sus deberes morales en tanto delegados terrenales de la autoridad divina. Pero incluso antes de que la Reforma pusiera en jaque la unidad del cristianismo, y nutrido por la experiencia directa de un mundo que poco tenía que ver con esos espejos y con esas virtudes, Maquiavelo habría de mostrar las tensiones y conflictos existentes entre los mandatos de la moralidad cristiana y las exigencias de una acción eficaz y exitosa orientada a conquistar y conservar el poder.¹⁶ Al mismo tiempo Moro contrastaría con su modelo de sociedad perfecta pero sin lugar un deber ser armonioso con la desgarrada y corrupta realidad social existente.

Acaso lo más grave para sus lectores iniciales fue que Maquiavelo no sólo ponía al descubierto la *verità effettuale* de la política práctica de sus contemporáneos, sino que incluso aconsejaba reducir la moralidad y la religión a recursos instrumentales de la misma:

"Y muchos se han imaginado repúblicas o principados que jamás han sido conocidas ni han existido en verdad, porque hay tanta distancia entre como se vive y como se debería vivir, que aquel que abandona aquello que se hace por aquello que se debería hacer, aprende lo que lo conduce a la ruina más bien que a su preservación. Porque un hombre que quiere hacer en todo profesión de bueno, logra su ruina entre tantos que no son buenos. De donde es necesario a un príncipe, que quiere mantenerse, aprender a poder ser no bueno, y a usarlo o no usarlo según la necesidad."

Rebajada a apariencia útil que, de tomarse en serio, puede convertirse en obstáculo ruinoso, la moralidad común deja de ser el marco de evaluación de la política para convertirse en uno de sus medios instrumentales. El príncipe, si quiere ser exitoso en sus proyectos de poder, en la realización de "grandes cosas" -es decir, obras políticas- ha de aprender la *necesidad* de transgredir las normas y valores morales, mintiendo, matando, manipulando, faltando a su palabra,

¹⁵ Cf Revelli (1989), Cochrane (1992)

¹⁶ Cf Skinner (1985), vol II

¹⁷ Maquiavelo. (1994), p 90

sin menoscabo de aparentar ser bondadoso, generoso, sincero, etc. Ello es así, para Maquiavelo, porque la lucha por el poder tiene sus propios valores y criterios, los que a su vez se sustentan en la realidad efectiva de un mundo humano en el que, si algo, la moralidad es apenas apariencia hipócrita, recurso instrumental, o en el peor de los casos, trampa para ingenuos carentes de vocación política.

No tiene caso detenemos aquí en la inacabable polémica sobre el sentido global de las propuestas de Maquiavelo. Sin duda, su amoralismo aparente estaba orientado por lo que le parecían las necesidades urgentes de salvar a su patria de las fuerzas invasoras. Sin duda, también, en sus *Discorsi* sus planteamientos más bien parecen dirigidos a recuperar una ética cívica republicana contrapuesta al individualismo moral cristiano. Pero lo que aquí interesa es otra cosa: que independientemente de sus intenciones, *El príncipe* obligaría a reformular en términos diferentes las relaciones, tensiones y conflictos existentes entre los imperativos racionales, los imperativos políticos y los imperativos morales.

Moro por su parte habría invertido ambigüamente el problema al plantear que sólo una organización comunitaria de la sociedad -sin propiedad privada y, de hecho, sin separación entre lo privado y lo público- podría permitir que la política dejara de ser conflicto y pasara a convertirse en regulación total sin fisuras. No sin tomar distancias de tal solución -dejando sin respuesta, por ejemplo, la pregunta acerca de la motivación laboral de los habitantes de Utopia-, Moro parecería sugerir -adelantándose a Rousseau- que la naturaleza de las pasiones humanas depende de la existencia de determinadas instituciones, y que, aboliendo aquellas que promueven el egoísmo y la competencia, se lograría un orden social perfecto a la vez que una sujeción sin fallas de los individuos a las reglas morales cristianas.

En este contexto, el proyecto hobbesiano bien puede interpretarse como un complicado esfuerzo por armonizar de una vez y para siempre todos esos imperativos, haciendo de la obligación simple de obediencia al soberano la síntesis racional de toda moralidad racionalmente

fundada, e impidiendo por ende cualquier conflicto o tensión sediciosa que pretendiera justificarse precisamente en la oposición entre requerimientos morales y necesidades políticas. Salvo cuando su vida pelagra, el ciudadano preconizado por Hobbes tiene como obligación moral-racional primera obedecer simplemente los mandatos del soberano, ya que el único intérprete legítimo, racionalmente hablando, de las leyes de la naturaleza -es decir, de los teoremas derivados racionalmente de nuestra obligación racional de conservar la vida- es el propio soberano. Al extremo de que el ciudadano ha de renunciar a su derecho de juzgar lo que es bueno y lo que es malo, aunque ciertamente conserve, como hemos visto, la capacidad de tener, en silencio, las opiniones privadas que quiera y pueda hacerse.

Por supuesto, más allá o más acá de esa obediencia simple debida racionalmente, el ciudadano goza en su foro interno y en sus relaciones privadas con otros particulares de la posibilidad de actuar moralmente, es decir, asumiendo conscientemente las obligaciones racionales morales establecidas en las leyes de la naturaleza y sintetizadas en la fórmula "no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti". Y en tanto tales relaciones y opiniones no afecten al soberano y a sus decretos y leyes, Hobbes parece no tener la menor duda sobre la validez específica de las obligaciones morales. Más aún, el secreto de su proyecto teórico-político, como intentamos mostrar más arriba, consiste en atribuirle una dignidad ética interna o una motivación propiamente moral y racional al deber de obediencia al soberano.

Empero, como ya hemos indicado, Hobbes no deja de toparse con tensiones serias al intentar reducir la obligación moral a lo que conduce racionalmente a la autoconservación. De ahí, tal vez, que apele a una segunda fuente o sustento de la obligatoriedad de las leyes de la naturaleza, ya no entendidas como teoremas sino como mandatos divinos.¹⁸ Así interpretadas, en efecto, estas reglas aparecen como verdaderas leyes, esto es, como mandatos que obligan en virtud del poder del que las establece, es decir, de Dios. Si en 'o el poder de este supremo legislador irresistible e

¹⁸ "No obstante, si consideramos estos mismo teoremas (o sea, las leyes naturales) como dados por Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes" (L. XV, p 147).

ilimitado, su autoridad, dirá Hobbes, es necesariamente absoluta, excediendo incluso de la de los soberanos terrestres, pues a diferencia de estos últimos, Dios sí puede conocer no sólo de la rectitud de las acciones externas sino también de la rectitud de las motivaciones internas.

No deja de ser sorprendente a este respecto la insistencia con que Hobbes argumenta que nuestra obligación de obedecer los mandatos divinos -sean estos conocidos por la razón, sean revelados a través de emisarios reconocidos- no se funda en que Dios sea nuestro creador, nuestro Padre celestial, sino, exclusivamente, en su poder irresistible.¹⁹ No es la gratitud o el amor filial entonces lo que sostiene racionalmente la obligación de obediencia, como si para Hobbes tales sentimientos nunca pudieran ser otra cosa que hipócritas representaciones de nuestro deseo de conservarnos vivos y de evitar la muerte y los sufrimientos; solamente el temor a los castigos divinos -que se reducen de hecho a la muerte sin resurrección- o la esperanza de atraernos sus favores, le parecen, así, razones necesarias y suficientes de un deber o vínculo de obediencia moral. En este sentido, el autor del *Leviatán* parece deseoso de reducir la obligación de respetar las llamadas leyes de la naturaleza a "estar (racionalmente) obligado a" o a "verse obligado a", es decir, a una deber-necesidad sustentado en un cálculo estratégico de costo-beneficio, de pérdidas o ganancias y en definitiva de "ser forzados a". Dado que la razón, en efecto, es mero cálculo, y dado que la felicidad bien entendida no consiste sino en la posibilidad de satisfacer progresivamente todos nuestros deseos, parece evidente que las razones que pueden sustentar el deber o la obligación sólo pueden ser razones estratégicas, instrumentales, egoístas. Lo que quizá explica por qué Hobbes excluye a la gratitud y al amor -que en fin de cuentas también son, para él, reducibles en última instancia a esas razones estratégicas- como fuentes racionales de obligación moral.

¹⁹ "El derecho natural por el que Dios reina sobre los hombres, y castiga a aquellos que violan sus leyes se deriva, no por haberlos creado, como si requiriera obediencia como gratitud por sus beneficios, sino de su *poder irresistible* (.) Aquellos por ende cuyo poder es irresistible, asumen naturalmente el dominio sobre todos los hombres por la excelencia de su poder. Y consecuentemente es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho de aligir a los hombres a su antojo, pertenece naturalmente a Dios Todopoderoso. No como Creador, y dador de gracias, sino como omnipotente " (L, XXXI, p 346)

Existe, sin embargo, otra fuente de obligaciones o deberes: la de los pactos o compromisos libremente asumidos. Si bien se trata, como hemos visto, de una fuente secundaria, en la medida en que su fundamento racional se encuentra en la tercera ley de la naturaleza, lo cierto es que en este caso se puede decir que los hombres; a través de los pactos o compromisos, *adquieren* libremente obligaciones, y por lo tanto ya no sólo "están obligados" sino también "tienen la obligación" de cumplir su palabra.²⁰ Acaso consciente de que hay aquí una diferencia importante, es decir, de que no es lo mismo "estar obligado a" que "tener la obligación de", Hobbes afirma precisamente que en la ley de la naturaleza que afirma que los hombres cumplan los pactos que han celebrado se encuentra "la fuente y el origen de la Justicia". Y que, más adelante, casi contradiciendo sus propios principios, señale:

"Por lo tanto, un hombre recto (*righteous*) no pierde ese título por una o unas pocas acciones injustas, que procedan de pasiones repentinas o de equivocaciones sobre las cosas o las personas. Como tampoco un hombre no recto (*unrighteous*) pierde su carácter por las acciones que haga u omita por miedo; pues su voluntad no está orientada (*framed*) por la justicia sino por el bien aparente de lo que hace. Lo que le da a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta *nobleza* o *galanura* del coraje, raramente encontrada, por la cual un hombre desprecia ser contenido (*beholden*) por el bienestar de su vida del fraude o el rompimiento de su promesa."(L, XV, p.117)

A la luz de este pasaje es difícil evitar la impresión de que, aun reconociendo la posibilidad de una fuente propiamente moral de la obligación -es decir, una fuente que haga posible distinguir "estar obligado-forzado a" de "tener una obligación (moral) de"-, Hobbes la considera "estadísticamente despreciable", o lo que es lo mismo, tan "raramente encontrada" que no sirve para demostrarle a la gran mayoría de los seres humanos por qué deben respetar las obligaciones adquiridas a través de sus pactos y compromisos. De ahí que, en definitiva, sólo le quede demostrar la improbable tesis de que, romper o violar la palabra dada, es siempre irracional en términos estratégicos. Con lo cual dejará abierto el flanco a la incisiva crítica de Rousseau que, asumiendo una perspectiva puramente moralista y moralizante de los fenómenos políticos -basada

²⁰ Sobre esta distinción cf. Hart, (1977)

precisamente en la idea de que el hombre por naturaleza o esencia es un ser moral que por ello mismo no puede legítimamente renunciar a su libertad-, señalará contundentemente: "la fuerza no hace derecho":

"El más fuerte no es jamás bastante fuerte para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. (...) La fuerza es una potencia física; no veo que moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es a lo más un acto de prudencia. ¿En que sentido podrá eso ser un deber? (...) Si es necesario obedecer por fuerza no hay necesidad de obedecer por deber, y si ya no se está forzado a obedecer tampoco se está ya obligado. Se ve pues que esa palabra de derecho no añade nada a la fuerza; no significa aquí nada (...) Conyengamos pues que la fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos."

Ciertamente la pretensión rousseauiana de reducir el problema de la legitimación política a su dimensión puramente moral es tan exagerada como discutible, pero no deja de poner el dedo en la llaga de la argumentación de Hobbes. Pese a todos sus esfuerzos demostrativos, pese a su evidente intención de reducir la moralidad a teoremas racionales y/o mandatos divinos que en casi ningún caso pueden contraponerse a las leyes y decretos del poder soberano so pena de irracionalidad, lo cierto es que su reduccionismo deja escapar o no logra dar cuenta de aspectos decisivos tanto de la esfera moral como de su inevitablemente tensa interrelación con los fenómenos políticos. Aspectos puestos en evidencia, desde una perspectiva determinista y objetiva, por Spinoza, que apunta la imposibilidad radical de que los seres humanos "renuncien" a, o "transfieran", su capacidad de hacer juicios morales y de otra índole, de acuerdo a su propia complejidad individual. Y aspectos que precisamente llevarán a Rousseau y a Kant a invertir la problemática hobbesiana, afirmando la primacía de la razón práctica, de la visión moral del mundo, sobre cualesquiera otros imperativos políticos o culturales.²²

Ahora bien, si es posible decir que Hobbes fracasa en su intento de reducir la moralidad a razón estratégica legitimadora del soberano, lo que en buena medida explica las ingenuidades de su "modelo práctico" o de sus propuestas políticas, ¿hasta qué punto la visión spinozista logra salvar realmente tales dificultades?

²¹ Rousseau, (1977), p.190

²² Podría decirse, quizá, que si Hobbes reduce políticamente la moral a principio de obediencia, Rousseau reduce moralmente la política a principio de legitimidad

De hecho, si atendemos solamente a su reformulación de la teoría hobbesiana de los pactos constitutivos del poder político, parecería a primera vista que también Spinoza reduce -y de modo más consecuente- la cuestión de la legitimidad a un problema estratégico: dicho pacto se sostendrá si y sólo si los pactantes creen que se deriva más utilidad o menos daño sosteniendo su palabra. Su obligación de obediencia, en este sentido, parecería reducirse también a una especie de cálculo de costo-beneficio, que aunque no se identifica con la racionalidad y el entendimiento propiamente filosóficos, tampoco deja lugar aparentemente a la idea de "tener la obligación moral de". Pero antes de aceptar esta conclusión vale la pena detenerse con algún detalle en las tesis propiamente éticas de Spinoza.

3. Moralidad común y religiosidad en Spinoza

Aunque el proyecto central de la filosofía spinozista es la búsqueda de un Bien Supremo, de una forma de vida superior más allá del miedo y de la esperanza, y por ende un proyecto ético, lo cierto es que, paradójicamente, no es fácil situar en él el dominio o esfera de la moralidad. Como en el caso de Nietzsche,²³ la *Ética* de Spinoza puede leerse como una profunda e intransigente crítica de supuestos valores morales de origen judeocristiano, en nombre precisamente de una idea de virtud que se identifica con el amor intelectual de Dios y con una felicidad o beatitud que, sin embargo, sólo son accesibles para los que dedican su vida al desarrollo de sus capacidades intelectuales, es decir, para los filósofos. Empero, esa crítica, a diferencia de la nietzscheana, se encuentra siempre matizada por el reconocimiento de que, esos valores de la moral religiosa, pueden ser hasta cierto punto no sólo necesarios sino social y políticamente útiles para el vulgo, esto es, para la mayor parte de los seres humanos que viven bajo el régimen de la imaginación y las pasiones. Así, por ejemplo, después de criticar el arrepentimiento, la humildad o la conmiseración como falsas virtudes desde el punto de vista de la razón y de la verdadera virtud (utilidad y potencia) humanas,

²³ Cf. al respecto el capítulo 6 de Platts, (1991)

Spinoza se apresura a indicar que, no obstante, cuando los hombres no pueden guiarse por el sólo dictamen de la razón, ellas pueden al menos servir para que sean obedientes y pacíficos, es decir, para reprimir sus pasiones más peligrosas e inhumanas.²⁴

En este mismo sentido, en el *Tratado teológico-político* se desarrolla toda una interpretación de la *Escritura* y sus relatos como fundamento imaginativo de la certeza moral que lleva a la gran mayoría de los seres humanos a ser relativamente morales y obedientes:

"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 con el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la *Escritura*, dudáramos de la salvación de casi todos." (TTP, XV, p.330).

En otras palabras, dado que la mayor parte de los seres humanos se guía por la imaginación y por los miedos y esperanzas a ella vinculados, y dado sobre todo que es al menos difícil demostrar racionalmente que la obediencia y la caridad conducen necesariamente a una vida feliz o a la salvación o salud del alma, las religiones de corte judeocristiano a través de sus relatos y sus ejemplos han servido para de alguna manera civilizar y moralizar el comportamiento de las multitudes, no apelando a la razón o a argumentos refinados, sino impactando esa imaginación vulgar con promesas y amenazas capaces de motivar una vida relativamente moderada y obediente. Provocando lo que Spinoza llama "una certeza moral" -muy diferente de una certeza intelectual- en que los buenos serán premiados y los malos castigados, esas religiones han servido así de soporte o fundamento motivador de la obediencia de reglas que sólo pueden aparecer como mandamientos o leyes reguladoras de la conducta humana. La *pietas* -término utilizado por Spinoza aunque traducido por muchos autores como moralidad-²⁵ así suscitada puede definirse como el sentimiento

²⁴ "Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos -la humildad y el arrepentimiento-, y además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos" (E, IV, liv, esc. p.307)

²⁵ "*Pietas* sentimiento que hace aceptar y cumplir todos los deberes para con los dioses, los padres y los familiares, la patria, los amigos, etc". *Diccionario Ilustrado Latino-Español*, REI, México, 1990

de deber u obligación sustentado en la veneración y el temor de Dios. Un sentimiento que obliga a la mayor parte de los hombres a actuar bien, esto es, a respetar las reglas morales codificadas por alguna religión revelada, y que pueden resumirse, según la interpretación un tanto forzada que hace Spinoza de la Biblia, en la norma de "amar al prójimo", es decir, de actuar con justicia y caridad para con los demás.

De esta manera, la moralidad común o piedad vulgar aparece como un conjunto de valores, "virtudes" y normas o reglas de convivencia social, cuya fuerza prescriptiva se sustenta en una especie de utilitarismo jurídico religioso, esto es, en la posibilidad de alcanzar la salvación y la felicidad a través de su cumplimiento irrestricto. Fundándose en la imaginación vulgar y en sus derivados supersticiosos, dicha moralidad puede considerarse, como lo hace Spinoza, como un recurso civilizatorio de caudillos y profetas -como Moisés y sus secuaces- o de moralistas -como Cristo y sus apóstoles- que fuera para fundar Estados o para reformar las costumbres existentes, lograron impactar multitudes mediante hechos prodigiosos, signos y narraciones extraordinarias. Provocando temor, reverencia y devoción, pudieron así *interiorizar* sus mandatos y decretos conquistando el corazón o el ánimo de esas multitudes, y con ello, convirtieron su "fuerza en derecho y la obediencia en deber". Al igual que Hobbes, entonces, Spinoza define la fe como creencia en la autoridad y en la palabra de determinados hombres. Pero separándose de la visión decisionista del autor del *Leviatán*, el holandés muestra que dicha creencia supone una enorme capacidad de imaginación de aquellos caudillos para lograr afectar, mediante milagros, revelaciones inauditas y sobre todo promesas exorbitantes, a la imaginación popular.

En esta perspectiva, siguiendo los pasos de Maquiavelo, Spinoza considera a la moralidad común como un derivado teológico-político que ha jugado un papel histórico a la vez civilizador y conflictivo. Sin embargo, en algún momento, parece reconocer cierta especificidad de los valores y normas específicamente morales, afirmando lo siguiente:

"Por idénticas razones hay que afirmar que las demás enseñanzas morales están incorruptas por seguirse de este fundamento universal (a saber, que debemos amar a

Dios y practicar la justicia y la caridad). Y así defender la justicia, ayudar al indigente, no matar a nadie, no desear nada ajeno, etc., es algo que ni la malicia de los hombres ha podido corromper, ni el paso del tiempo, destruir. Pues si algo fuera destruido, al momento lo hubiera vuelto a dictar su mismo fundamento universal; y sobre todo la doctrina de la caridad que ambos Testamentos recomiendan por doquier con gran insistencia. Añádase a lo anterior que, aunque no cabe imaginar ningún crimen, por abominable que sea, que no haya sido cometido por alguien, no hay nadie, sin embargo, que, para disculpar sus crímenes, intente destruir las leyes o hacer o aceptar algo que es impio, como doctrina eterna y saludable. Vemos en efecto, que la naturaleza humana está hecha de tal suerte que cualquiera (sea rey o súbdito) que haya obrado mal, procura rodear su acción de tales circunstancias, que parezca que no ha cometido nada injusto ni indecoroso."(TTP, XII, p.297)

A la luz de este pasaje puede decirse que, para Spinoza, existe algo así como un conjunto "eterno y universal" de principios morales que se fundan en la doctrina según la cual debemos amar a Dios y a nuestros semejantes. Así, de acuerdo a la definición dada en la *Ética*, la piedad o moralidad consiste en "el deseo de hacer bien". Empero, este deseo puede ser motivado de muy diversas maneras: por el temor de castigo u otros males, cuando aquellos principios morales aparecen como leyes, como preceptos propiamente jurídicos. O por la esperanza de lograr determinadas recompensas exteriores -materiales o espirituales, como alcanzar determinados bienes o disfrutar de la vida eterna. O, más refinadamente, por la comprensión de que cumpliendo tales deberes accedemos a la beatitud o felicidad moral, que surge de un contento interior, de la alegría misma de actuar moralmente. O, finalmente, del conocimiento adecuado de nuestra propia naturaleza y de nuestra propia utilidad, que nos conduce justamente al sumo bien, es decir, a la máxima alegría o beatitud, que consiste en el amor intelectual de Dios y en la unión o concordancia racional de los sabios.

De esta manera, la moralidad y sus principios podrán vivirse de modos muy diferentes: como los niños y los serviles, que los consideran como cargas o prohibiciones que deben asumirse en función de evitar determinados males y que por ello mismo más que buscar su propio bien tratan de eludir los castigos y actúan más por temor de esos castigos que por el deseo propiamente dicho de hacer el bien. Pueden vivirse, más positivamente, como normas cuyo cumplimiento está ligado al cumplimiento de determinadas esperanzas y deseos, y por ende bajo el deseo de alcanzar

premios y recompensas placenteras y deseadas. En este caso, los principios de la moralidad ya no aparecen sustentados solamente en amenazas, pero siguen siendo vistas como meros medios o instrumentos para lograr fines exteriores a las propias acciones morales, como cuando los niños esperan caramelos a cambio de su buena conducta. En el tercer caso, en el que el deseo de hacer el bien se relaciona ya no con metas exteriores sino con la propia identidad de la persona como agente moral, como alguien que se identifica como hombre justo o de bien, la moralidad adquiere su propia autonomía y especificidad, en la medida en que la beatitud o felicidad buscada es intrínseca y no extrínseca a las acciones morales, y por ende se sostiene ya no en cálculos utilitarios o estratégicos, sino en lo que Spinoza con frecuencia llama "ánimo sincero" o "disposición de hacer lo justo". Aquí los principios morales aparecen ya como virtudes, como valores internos de las prácticas, y hacen recordar lo que Hobbes señalaba del hombre justo y de lo que le da esa raro sabor ético a sus acciones en tanto no le impulsan ya consideraciones estratégicas, sino grandeza de ánimo. Finalmente, la piedad y virtud de los filósofos u hombres que se guían (¿predominantemente?) por el solo mandato de la razón, reconvierte los principios morales en otras tantas maneras de expresar/afirmar la potencia propia de la humana naturaleza y por ende de acceder a una felicidad o beatitud "más allá del miedo y la esperanza", es decir, verdaderamente libre.²⁶

Apelando nuevamente a las distinciones entre "estar (o verse) obligado a" y "tener la obligación de" acaso puede decirse que, en el horizonte spinozista, cuando el deseo moral se sostiene en la expectativa de sanciones o recompensas -y por ende adquiere la forma de obediencia a mandatos o decretos jurídicos- entonces los seres humanos no son libres precisamente porque "están obligados" a obedecer, lo que significa que las razones o motivaciones de su obediencia son exteriores. En este sentido, las "leyes de la naturaleza" propuestas por Hobbes se sostendrían todas en el miedo, en la posibilidad de lograr una vida confortable, convirtiéndose necesariamente en

²⁶ "El enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio, el sano goza con la comida y, de esta manera, disfruta la vida mejor que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente." (E, IV, lxiii, esc. p 317)

expresión de servidumbre y debilidad de los seres humanos.²⁷ La tercera modalidad, en cambio, en tanto sustenta la obligación o el deber una razones intrínsecamente morales -en la alegría del deber cumplido-²⁸ daría lugar a hablar propiamente de "tener la obligación de", es decir, de una norma de conducta libremente asumida que expresa, por ello mismo, la potencia de los individuos. Tal sería el caso, según Spinoza, de algunos profetas que apelaban a la salud espiritual de las almas, y del propio Cristo y sus apóstoles, al menos en tanto se referían al contento y alegría de los ánimos. Este sentido del deseo moral, de la obligación moral entendida como virtud y no como imposición autoritaria es el que parece escapar a la visión política de Hobbes -con la excepción ya señalada-, y el que Spinoza reconoce como fundamental en su defensa de las libertades políticas de juicio y de expresión contra la intolerancia y el fanatismo de los teólogos.

En efecto, mientras los seres humanos viven la moralidad como un conjunto de mandamientos humanos o divinos, basados en amenazas y promesas, su obediencia a los mismos sólo puede ser precaria y conflictiva, por cuanto depende de deseos de prosperidad material, de placeres inciertos e incluso de alcanzar fines imposibles. Viviéndolos entonces como otras tantas imposiciones coercitivas, tales mandamientos suscitarán inevitablemente deseos de rebelión, de transgresión y de indignación, lo mismo que hipocresía y simulación: será más importante de hecho aparentar el cumplimiento de las normas o incluso eludirlo a escondidas,²⁹ que aceptarlas interiormente, por cuanto serán consideradas simplemente como medios instrumentales. Por ello, el legalismo ceremonial propio de la primitiva cultura del pueblo de Israel, en la que todos los actos cotidianos aparecían reglamentados por leyes jurídico-religiosas, simplemente expresaba, para Spinoza, el infantilismo y la barbarie de un pueblo que recién se había emancipado de la

²⁷ "Suele engendrarse también la concordia, generalmente, a partir del miedo, pero en este caso no es sincera. Añádase que el miedo surge de la impotencia del ánimo y, por ello, no es propio de la razón en su ejercicio, como tampoco lo es la conmiseración, aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad." (E, IV, cap. xvi, pp. 331.332).

²⁸ Satisfacción no aleatoria por las consecuencias, sino ligada al cumplimiento del deseo de hacer el bien. Aunque bien pudiera pensarse en una "instrumentalización" de la obligación -respetarla para sentirse bien-, la idea sería más bien la inversa -sentirse bien por respetarla.

²⁹ Después del pecado original, Adán y Eva intentaron esconderse, inútilmente, de su Creador.

esclavitud y cuyos dirigentes y profetas sólo podían gobernar mediante amenazas y promesas brutales y prodigiosas. Pero ese mismo legalismo, ese apego de ritos y ceremoniales, sólo podía provocar constantes rebeliones así como fariseísmo, es decir, hipócrita adhesión a la letra y a los signos exteriores de obediencia.

En esta perspectiva, el cristianismo es interpretado por Spinoza como un avance en la medida en que su mensaje religioso -al menos en su versión original, la de los Evangelios- adopta la forma de una enseñanza propiamente moral y ya no solamente de preceptos jurídicos coactivos. Cristo y sus apóstoles, aun adaptando tal enseñanza en muchos casos a la imaginación de los pueblos, ya no se dirigen a las multitudes como legisladores o gobernantes, sino como "doctores", vale decir, como moralistas que apelando a los sentimientos y a la inteligencia, recomiendan un estilo de vida capaz de ofrecer la paz y la tranquilidad de los espíritus, y no bienes terrenales o placeres corporales. Con ello no sólo superan y critican las posiciones de los fariseos e incluso de los profetas del Antiguo Testamento, sino que también, por razones históricas, rompen con la vieja unidad jurídico-moral-religiosa que caracterizaba a las leyes de Moisés y del pueblo hebreo. Su enseñanza no busca ya, en verdad, la salvación de una nación o el fortalecimiento de un Estado, sino que adquiere un sentido universalista, el concernir a la salvación de los individuos *qua* individuos, y no como miembros de un pueblo particular. De ahí que sea traicionar el espíritu mismo de los Evangelios el tratar de convertir sus enseñanzas en normas legales apoyadas en la coacción pública, lo que significaría en los hechos reinstaurar "los vestigios de una vieja esclavitud", es decir, la Teocracia de tipo judío.

Pero si el cristianismo en la perspectiva spinozista implica un progreso en cierto sentido, por cuanto se dirige "al corazón y al ánimo interior", haciendo posible la superación del legalismo heterónomo y autoritario de las tradiciones del antiguo Israel, también supone nuevas dificultades políticas en la medida en que separa tajantemente el dominio de las intenciones íntimas, de la salvación privada y, más generalmente, de la moralidad que cuenta *in foro interno*,

de las leyes y virtudes públicas y, por consecuencia, de la pertenencia a una determinada comunidad política. Las enseñanzas de Cristo y sus apóstoles, al decir de Spinoza, por realizarse en una época de crisis y disolución del Estado hebreo y por dirigirse a un mundo que por ello carecía de referentes públicos confiables, es necesariamente apolítica, e incluso antipolítica, por cuanto que propone valores no tanto ultraterrenos como puramente individuales y contrapuestos a los valores cívicos o republicanos. Además, el contexto de la evangelización pronto generó en los apóstoles la tentación de fundamentar "filosóficamente" -recuperando en su beneficio los temas metafísicos de las tradiciones griegas-, convirtiendo los sencillos aunque ambiguos mensajes de Cristo en la base de especulaciones propiamente *teológicas*, especulativas, que habrían de transformar la historia de la Iglesia cristiana en una permanente lucha entre ortodoxias y herejías sustentadas en interpretaciones metafísicas y dogmáticas.

Esta mezcla teológica de supuestas verdades filosóficas con recomendaciones y argumentos moralizantes conduciría a la falaz creencia de que la salvación (o felicidad) humana dependía ya no sólo de obrar con ánimo sincero y con justicia, sino en la adhesión dogmática a necesidades como la transustanciación, la trinidad, la divinidad de Cristo, la virginidad de María, y sobre todo, la infalibilidad de tales o cuales teólogos encargados de establecer, de una vez y para siempre, no sólo lo que debía hacerse sino lo que debía creerse. El arribo de la Iglesia cristiana a posiciones de poder político, por su parte, convertiría estos debates especulativos -en su mayor parte alimentados no tanto por la Biblia sino por las tradiciones platónicas y aristotélicas-, en pretexto para desarrollar violentas y sangrientas persecuciones contra todos aquellos que no compartían tales o cuales posturas dogmáticas, independientemente de que fueran honestos o deshonestos, justos o criminales. La ambición de poder de clérigos y teólogos transformaría así a la síntesis teológica en síntesis teológico-política, verdadero baluarte de los poderes feudales y de sus aciagas consecuencias culturales.

Por todo ello, para Spinoza no se trata tanto de mostrar la naturaleza absurda de la mayor parte de los dogmas de las diversas iglesias cristianas -prefiriendo en todo caso declarar que "no los entiende"-, y ni siquiera de mostrar una supuesta coincidencia de sus propuestas con los contenidos especulativos de la Biblia -como pretende de alguna manera (forzada) hacer Hobbes-, sino de *separar* el dominio que corresponde a la fe religiosa del que pertenece a la razón y al entendimiento filosóficos. Para actuar con honestidad, con sinceridad y con justicia, insiste una y otra vez Spinoza, no hace falta tener ideas adecuadas sobre Dios, sobre la naturaleza o sobre los seres humanos, ni tampoco adherirse a determinada interpretación clerical de los evangelios. Y lejos de que el dogmatismo y la intolerancia promuevan una moralidad eficaz lo único que promueven es hostilidad, indignación o hipocresía, pues en fin de cuentas nadie puede ser forzado u obligado a tener como verdaderas ideas que, por la razón que sea, le parecen falsas. Y aunque ocasionalmente sea posible fanatizar a las multitudes, aprovechando sus supersticiones y pasiones serviles, este tipo de manipulaciones -dada la naturaleza inconstante e incontrolable de esas supersticiones y pasiones- lejos de coadyuvar a la creación de poderes estables y socialmente productivos, generalmente termina por volverse contra sus promotores, en la medida en que fracasan sus promesas o sus amenazas se vuelven intolerables.

Por todo ello, Spinoza propone reducir el dominio político de la religión al concerniente a unas cuantas ideas generales que promuevan la moralidad pública, dejando a cada individuo la posibilidad de *adaptar* dichas ideas a su capacidad imaginativa. De esta manera, los dogmas de una fe realmente católica (i.e., universal) serían los siguientes:

"...que existe un Ser supremo que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo.(...)Cada uno está obligado a adaptar estos dogmas de fe a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que, a su juicio, pueda aceptarlos más fácilmente, es decir, sin titubeos y con pleno asentimiento interno, de suerte que obedezca a Dios de todo corazón"(TTP, pp.313,316)

Parece claro que Spinoza no sólo pretende *separar* las cuestiones de fe, de religión, de las cuestiones concernientes a la verdad y al conocimiento racional, sino reducir las primeras a lo

que podríamos denominar "soportes motivadores" de una conducta moralmente apropiada. Ahora bien, para que dichos soportes funcionen adecuadamente, es decir, provoquen el sentimiento de "tener la obligación moral de", habrán de adaptarse a la capacidad imaginativa e intelectual de cada individuo, presentándose ya sea como mandamientos cuasijurídicos ordenados por un dios-monarca-legislador, ya sea como recomendaciones o consejos morales de un dios-amoroso, ya sea como virtudes que se identifican con el mayor desarrollo posible de nuestras potencias físicas y espirituales.

No obstante, por grande que sea la influencia que Spinoza le atribuye a las religiones como elementos civilizadores y moralizadores de los seres humanos, en ningún momento cae en la tentación de reducir a la política a su dimensión moral. De hecho, en el *Tratado Teológico-político* insistirá en la necesidad *política* de subordinar los valores y virtudes privadas a las exigencias e imperativos públicos. Spinoza defiende la supremacía del poder político sobre los poderes religiosos y, consecuentemente, de los valores cívicos relativos a la salud pública o colectiva sobre los de la piedad o moralidad relativos a la esfera privada. Y lo hace bajo la convicción, compartida con Hobbes y Maquiavelo, de que tanto la religión como la moralidad sólo pueden funcionar razonablemente -es decir, como factores civilizatorios y progresivos- *bajo* un compromiso político institucional que genere un poder común capaz de regular coactivamente las relaciones sociales.

"...hemos probado que, en el estado natural, no compete más derecho a la razón que al apetito, sino que tanto quienes viven según las leyes del apetito como quienes viven según las leyes de la razón, tienen derecho a todo cuanto pueden. De ahí que en el estado de natural no hayamos podido concebir ningún pecado ni que Dios castigue a los hombres por los pecados, sino que todo sucede según las leyes generales de toda la naturaleza, y que la misma suerte toca al justo y al impío, al puro y al impuro, y que ahí no tiene cabida ni la justicia ni la caridad. Por el contrario, para que las enseñanzas de la verdadera razón, es decir, las mismas enseñanzas divinas, tuvieran fuerza absoluta de ley, hemos probado que fue necesario que cada uno transfiriera su derecho natural y que todos transfirieran lo mismo a todos o a algunos o a uno. Y sólo entonces comprendimos, por primera vez, qué es la justicia y la injusticia, la equidad y la iniquidad. Por consiguiente, la justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón, y por tanto, la caridad hacia el prójimo, sólo adquieren verdadera fuerza de derecho y de mandato por el derecho estatal, es decir, por decisión de quienes poseen el derecho del Estado.(...) La salvación del pueblo (*salus publica*) es la suprema

ley, a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas."(TTP, XIX, pp.394,398)

Lo político, la configuración de un poder público capaz de unificar y regular a la multitud mediante la coacción -aunque no sólo mediante la coacción- es la condición necesaria de toda forma de vida pacífica y civilizada, y por consecuencia, la condición necesaria incluso de la observancia razonable de los valores y principios de la religión y de la moralidad. Es por ello que la piedad y el culto religioso han de adaptarse a la utilidad pública y subordinarse al poder político, pues de lo contrario el resultado es el predominio caótico de las pasiones que conducen a la violencia y a la guerra civil. En esto, Spinoza coincide enteramente con Maquiavelo e incluso con Hobbes, asumiendo que la tradicional pretensión del iusnaturalismo premoderno sólo puede desembocar en el predominio de poderes fácticos -clericales o feudales- que so pretexto de religión o de moralidad, pretenden colocarse como árbitros absolutos e incontestables -por ende irresponsables- de la legitimidad de los poderes públicos. Aun si pudiera demostrarse apodícticamente que existen determinadas obligaciones o reglas que deben aceptarse desde una perspectiva racional, aun si pudiera fundamentarse incontestablemente que la justicia consiste en adherirse a determinados principios, sería utópico pretender que ello bastaría para configurar un orden social mínimamente estable:

"De donde resulta que, como todos (los hombres) desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden en oprimirse uno a otros; y el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado a otros que de haberse beneficiado él mismo. Y aunque todos están persuadidos de que frente a esa actitud, la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos. Triunfa sin duda en artículo de muerte, cuando la enfermedad ha vencido incluso los afectos y el hombre yace inerte; o en los templos, donde los hombres no se relacionan unos con otros; pero no en el Palacio de Justicia o en la Corte Real, donde sería sumamente necesaria. Hemos demostrado, además, que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, también, que el camino que enseña la razón es extremadamente arduo. De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula."(TP, I, §5, p.82)

Si hay que separar y distinguir los dominios de la religión, de la moral y de la filosofía, también hay que reconocer y diferenciar la especificidad y el dominio propio de la política, de sus fines y sus recursos. Dado que la mayor parte de los seres humanos vive la mayor parte del tiempo bajo el dominio de afectos que son pasiones y que, por ende, tienden a entrar en conflictos de toda índole, y dado que ni la religión, ni la moralidad ni, mucho menos la razón filosófica, pueden realmente moderar con eficacia tales pasiones y más bien, cuando no son reguladas políticamente, se convierten en otras tantas justificaciones de todo tipo de conflictivas ambiciones de poder, la política y sus instituciones son el único modo razonable de hacer posible la cooperación social. Pero a su vez, dado que gobernantes y gobernados comparten las mismas pasiones y ambiciones, y dado que todos tienden a abusar de sus semejantes si no existen límites y contrapesos, la solución política no puede consistir en el establecimiento de un poder arbitrario y tiránico de uno o de unos pocos sobre el resto, sino en una organización institucional que obligue a todos, sea por temor, sea por interés o sea por ambición de gloria, a actuar en beneficio de la utilidad pública.

Ello no significa, en el caso de Spinoza, reducir el ámbito moral al político, estableciendo como lo hace Hobbes una supuesta moralidad racional que hace de la obediencia al Soberano el criterio supremo para evaluar todos los demás valores. En un sentido importante, Spinoza reconoce la relativa autonomía de las evaluaciones morales, así como la posibilidad de que ciertos principios y obligaciones *coadyuven* a la cooperación social. No obstante, la vigencia misma de tal moralidad social, es decir, de reglas y obligaciones de respeto a nuestros semejantes, requiere de la existencia de un poder común, esto es, de la organización política.

4. Formas de gobierno, poder político y potencia de la multitud

Distanciándose tanto del Maquiavelo de *El príncipe* como de Hobbes, Spinoza asume que el problema político es, ante todo, no una cuestión de astucias y engaños ni un asunto de racionalización o educación moral de los súbditos, sino una tarea de organización institucional que

posibilite una adecuada regulación y canalización de las pasiones del cuerpo colectivo, es decir, del Estado. En la medida en que la virtud del Estado o República consiste en su estabilidad y en su potencia para asegurar la paz y el máximo desarrollo de las capacidades individuales de sus miembros, ese problema se convierte en el de un tejido institucional capaz de traducir al máximo la potencia de los asociados (de la multitud) en poder público, esto es, en potencia organizada del propio Estado. Lo que significa que el criterio que permitirá evaluar esa potencia tendrá que ver no sólo con la capacidad de cada Estado para repeler agresiones externas, sino también y sobre todo con su capacidad para procesar y aminorar sus tensiones y conflictos internos y en particular los relativos a la relación entre gobernantes y gobernados.

Es bajo este criterio que Spinoza considera que la democracia es la óptima forma de gobierno, por cuanto, en principio, es la que posibilita una distensión máxima -o un procesamiento óptimo- de la relación gobernantes/gobernados, así como la mayor identidad posible entre los intereses de los ciudadanos y el interés público. A diferencia de Hobbes, que la subsumía bajo el problema de la obediencia simple racional a cualquier gobierno, Spinoza sí asume la vieja cuestión sobre la mejor forma de gobierno, de la óptima república. Pero a diferencia de Platón o de Aristóteles, el criterio para dirimir dicha cuestión no se sustenta en los ideales filosóficos de vida buena y racional, sino en el ideal propiamente político de la salud pública o del fortalecimiento de la potencia del cuerpo colectivo: "la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado (*imperium*) es la seguridad". Más aún, los ideales éticos de la vida filosófica pueden realizarse bajo las diferentes formas de gobierno, al menos mientras tales formas de gobierno sean relativamente estables y no tiránicas o violentas, pero sólo la democracia puede llamarse "un Estado absoluto", es decir, una forma de gobierno políticamente capaz de expresar al máximo la potencia de la multitud organizada institucionalmente.

De ahí que Spinoza insista, como hemos visto anteriormente, en que la democracia es la forma "más natural" de organización política, en la que mejor corresponde no sólo a la

naturaleza de los seres humanos -por cuanto afirma sus capacidades corporales y mentales-, sino a la naturaleza y la salud del cuerpo político, es decir, de ese individuo compuesto por una multitud de seres humanos sometidos, inevitablemente, a afectos que son pasiones así como al régimen intelectual de sus imaginaciones. Ahora bien, este democratismo spinozista, esta concepción claramente formulada de la democracia como óptima república, sin duda se relaciona de algún modo con el proyecto ético y con la concepción de la naturaleza humana que lo sostiene. Podría decirse incluso que se trata de proyectos paralelos que concuerdan en su sentido general, al tender ambos al máximo desarrollo y expresión de la potencia, en un caso del individuo humano (ideal ético), en otro del individuo social (ideal político), pero que de modo alguno son reductibles entre sí: ni la democracia implica *per se* la realización de la felicidad filosófica, ni ésta depende de la existencia de la democracia o conlleva su desarrollo. De ahí, quizá, que en el *Tratado Político*, Spinoza intente demostrar cómo las diversas formas de gobierno, en tanto estén adecuadamente organizadas institucionalmente hablando, pueden ser estables y no violentas, y por ende, compatibles con el desarrollo de la vida filosófica y de su ideal ético.

Sólo los poderes tiránicos, teocráticos e intolerantes ponen en riesgo realmente la posibilidad de filosofar por cuanto pretenden imponer coactivamente determinadas ideas especulativas como las únicas legítimas, impidiendo o convirtiendo en peligrosas las libertades de pensamiento y expresión. Al favorecer el predominio de las pasiones tristes del miedo, del odio, de la hostilidad y de la indignación, tales regímenes en efecto necesariamente promueven el predominio de fanatismos y supersticiones que, por así decirlo, hacen imposible el desarrollo de las capacidades racionales positivas de sus súbditos y, con ello, el desarrollo y afirmación de la vida filosófica y de sus ideales éticos. Lo que explica que el compromiso político irrenunciable del filósofo sea el de argumentar en favor no de la mejor forma de gobierno sino de la mejor forma de organizar cualquier tipo de gobierno en la perspectiva de las libertades de pensamiento y expresión que son indispensables para la vida filosófica.

Lo anterior sugiere que habría que matizar la imagen de un spinozismo políticamente radical o, peor todavía, revolucionario.³⁰ Sostenida por algunos intérpretes de orientación marxista, esta imagen acaba por confundir exigencias e ideales que, al menos en el *Tratado Político*, Spinoza distingue y separa claramente, es decir, los concernientes a la filosofía como forma de vida y los relativos a la política como forma de organización de los poderes públicos. Si bien en el *Tratado Teológico-Político*, obra claramente polémica, identifica a la monarquía con un régimen necesariamente tiránico y violento de servidumbre, asimilando en cambio al sistema holandés con la democracia, y en consecuencia defendiendo radicalmente a esta última como la única forma de gobierno razonable, en cambio en el *Tratado Político* -escrito después de la caída de ese sistema y bajo el gobierno monárquico pero relativamente liberal de Guillermo de Orange- Spinoza no sólo reconoce la posibilidad de que todas las formas de gobierno no tiránico puedan ser estables, sino también parece insinuar que, en los hechos, el sistema político holandés era más una aristocracia (por cierto, deficientemente organizada)³¹ que una democracia. Aun defendiendo en ambos casos las libertades ciudadanas, en su última e inacabada obra política parece haber un desplazamiento del valor de la libertad por los valores de la estabilidad y la gobernabilidad: lo decisivo, en esta perspectiva menos polémica, es que el Estado sea estable, es decir, no esté sometido a tensiones y conflictos violentos entre gobernantes y gobernados, entre los poderosos y los débiles.

En este horizonte, Spinoza señala críticamente, como hemos visto, que la causa de las sediciones y los conflictos no se encuentra ni en la maldad y contumacia de la plebe ni en la perversidad de los gobernantes, sino en la mala organización institucional del Estado en la medida en que favorece precisamente la oposición entre los intereses particulares y los intereses públicos y, por consecuencia, tanto la desobediencia de los gobernados como los abusos de los gobernantes.

³⁰ Un ejemplo extremo de este tipo de interpretaciones es el de Negri ((1981) Cf también Tosel (1984)

³¹ "Los holandeses creyeron que, para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del Conde y decapitar e. cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza, y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño que la mayor parte de los súbditos no supieran en que manos se hallaba la suprema potestad del Estado" (TP, IX, §14, p 209)

Pero también, contradiciendo la imagen radical antes mencionada, se opone a los proyectos revolucionarios o radicales de modificar por la fuerza las formas de gobierno existente, de sustituir voluntaristamente a la monarquía con la democracia, o la aristocracia con la monarquía.

En verdad el principio o criterio rector utilizado por Spinoza para evaluar y jerarquizar las diversas formas de gobierno no es el de su legitimidad, esto es, el de su ajuste de determinados valores ético-políticos, como la justicia, los derechos individuales, la igualdad o la libertad. Sin que ello signifique la descalificación de tales valores, la evaluación o jerarquía política spinozista más bien se relaciona con el problema de la gobernabilidad y la estabilidad, con lo que puede llamarse la eficacia propiamente política de cada forma de gobierno para evitar sediciones y conflictos, asegurar la paz y hacer posible una vida relativamente segura y libre para los miembros de la sociedad. Por ello sus críticas a las malas formas de gobierno -tiránias, teocracias, dictaduras, etc.- no se funda sólo o fundamentalmente en que ellas supriman tales o cuales libertades, tales o cuales derechos, sino en su incapacidad para ser realmente estables, eficazmente gobernables y social e individualmente productivas. Lo que importa en esta perspectiva, al igual que en el horizonte ético, es la potencia colectiva e individual, es decir, la articulación óptima de los componentes del cuerpo político con vistas al desarrollo máximo de su capacidad como tal cuerpo político y, consiguientemente, del máximo desarrollo de sus componentes en tanto sea compatible con la utilidad pública.

La mejor forma de gobierno, entonces, será aquella que cumpla mejor su *conatus* o tendencia propiamente política, esto es, la que mejor logre gobernar organizando y articulando las potencias de sus miembros individuales. Ahora bien, sólo las formas de gobiernos sustentadas en el consenso activo, en la aceptación voluntaria de los ciudadanos, y que por ende se apoyan más en los intereses y esperanzas de éstos y no en sus temores y supersticiones, pueden desde este punto de vista asegurar una gobernabilidad eficaz y duradera, por cuanto no sólo cuentan con el apoyo ciudadano para defenderse de amenazas externas, sino sobre todo evitan la polarización y los

conflictos internos. En este sentido, la libertad y la igualdad de los ciudadanos no son para Spinoza los criterios axiológicos que fundamentan la legitimidad presunta de una forma de gobierno, sino, más bien, los requisitos institucionales indispensables de una gobernabilidad razonable, eficaz, adecuada al desarrollo de las potencias individuales, y por ello mismo eficaz.

Sin embargo, las formas de gobierno también dependen, a su vez, del desarrollo corporal e intelectual de los seres humanos, y en cierta medida su eficacia práctica se verá condicionada entonces por los hábitos, la cultura y el nivel tecnológico y económico de las sociedades. Así, la teocracia hebrea fundada por Moisés debió su relativo éxito temporal a que se ajustaba a las necesidades de un pueblo bárbaro y primitivo, recién liberado de la esclavitud y por ende acostumbrado a obedecer más por temor a grandes castigos que por esperanzas de verdadera emancipación. Incapaz de autogobernarse democráticamente, el pueblo judío no pudo más que entregar sus derechos a Moisés, quien se le aparecía como un profeta autorizado por Dios para legislar y organizar institucionalmente al Estado hebreo. De ahí el absurdo de considerar esta forma de gobierno como un modelo deseable para pueblos mucho más civilizados como el holandés, habituados a y formados por instituciones liberales, tolerantes y abiertas al comercio internacional.³²

En esta misma línea de argumentación, Spinoza ve con suma desconfianza la posibilidad de alterar o transformar los regímenes políticos, ya que aunque es relativamente simple derrocar a un monarca o a una aristocracia, o hasta imponer una dictadura sobre las ruinas de las democracias, es en cambio sumamente difícil modificar los hábitos, las costumbres y la propia organización institucional de los regímenes precedentes. Así, apoyándose seguramente con demasiada precipitación en el ejemplo de la guerra civil inglesa, afirma lo siguiente:

³² "Aunque el Estado de los hebreos (...) pudo ser eterno, sin embargo ya nadie lo puede imitar ni es aconsejable hacerlo. 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 solo a muy pocos resultaría aplicable." (TTP, XVIII, p. 380)

"No quiero, sin embargo, dejar de señalar que tampoco es menos peligroso tratar de quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano. Efectivamente, el pueblo, acostumbrado a la autoridad regia y sólo por ella cohibido, despreciará una menor y se burlará de ella; y, por tanto, si elimina a un rey, tendrá necesidad, como antaño los profetas, de elegir a otro en su lugar, el cual no será tirano espontáneamente sino por necesidad.(...) El pueblo inglés ha dado un ejemplo fatal de ello. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual, tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca (Cromwell) bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre).(...)Demasiado tarde, pues, se percató el pueblo de que no había hecho por la salvación de la patria otra cosa que violar el derecho del rey legítimo y cambiar todas las cosas a peor. Por eso decidió, tan pronto del fue posible, volver sobre sus pasos y no tuvo descanso hasta haber comprobado que todas las cosas estaban repuestas en su primitivo estado."(TTP, XVIII, p.389)

Muy lejos de adoptar posturas revolucionarias -que de hecho sólo surgirían más de un siglo después- Spinoza ve con el mayor escepticismo la posibilidad de una transformación política radical. La experiencia histórica, en parte, le lleva a considerar que tales transformaciones han sido más ruinosas que progresivas, y que la mayor parte de las veces no sólo no han conducido a mejoras sino a retrocesos autoritarios. De hecho, en el *Tratado Político* llega a sugerir que la democracia puede verse como la forma más natural de gobierno también en el sentido de la forma original o primigenia, que, bajo el efecto de circunstancias adversas y de la debilidad de sus instituciones, se vería sustituida por formas aristocráticas y monárquicas, esbozando lo que mercería denominarse una especie de filosofía pesimista de la historia totalmente contrapuesta el optimismo ilustrado.

Pero este escepticismo spinozista en relación a la posibilidad o deseabilidad de inducir cambios políticos radicales progresivos también se entiende a la luz de la propia metafísica del *conatus*, es decir, de la tendencia constitutiva de todo individuo de perseverar en su ser. Los cuerpos políticos, las formas de gobierno, al igual que cualquier otro modo complejo de ser - compuesto por individuos humanos- también tiende naturalmente a perseverar en su ser, a conservarse afirmando así su propia potencia. Su duración dependerá entonces de su capacidad para afrontar los desafíos de sus entornos exteriores (otras potencias políticas y militares) así como sus entornos interiores (las pasiones e intereses de sus miembros). Pero en tanto exista -y este

"No quiero, sin embargo, dejar de señalar que tampoco es menos peligroso tratar de quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano. Efectivamente, el pueblo, acostumbrado a la autoridad regia y sólo por ella cohibido, despreciará una menor y se burlará de ella; y, por tanto, si elimina a un rey, tendrá necesidad, como antaño los profetas, de elegir a otro en su lugar, el cual no será tirano espontáneamente sino por necesidad.(...) El pueblo inglés ha dado un ejemplo fatal de ello. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual, tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca (Cromwell) bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre).(...)Demasiado tarde, pues, se percató el pueblo de que no había hecho por la salvación de la patria otra cosa que violar el derecho del rey legítimo y cambiar todas las cosas a peor. Por eso decidió, tan pronto del fue posible, volver sobre sus pasos y no tuvo descanso hasta haber comprobado que todas las cosas estaban repuestas en su primitivo estado."(TTP, XVIII, p.389)

Muy lejos de adoptar posturas revolucionarias -que de hecho sólo surgirían más de un siglo después- Spinoza ve con el mayor escepticismo la posibilidad de una transformación política radical. La experiencia histórica, en parte, le lleva a considerar que tales transformaciones han sido más ruinosas que progresivas, y que la mayor parte de las veces no sólo no han conducido a mejoras sino a retrocesos autoritarios. De hecho, en el *Tratado Político* llega a sugerir que la democracia puede verse como la forma más natural de gobierno también en el sentido de la forma original o primigenia, que, bajo el efecto de circunstancias adversas y de la debilidad de sus instituciones, se vería sustituida por formas aristocráticas y monárquicas, esbozando lo que mercería denominarse una especie de filosofía pesimista de la historia totalmente contrapuesta el optimismo ilustrado.

Pero este escepticismo spinozista en relación a la posibilidad o deseabilidad de inducir cambios políticos radicales progresivos también se entiende a la luz de la propia metafísica del *conatus*, es decir, de la tendencia constitutiva de todo individuo de perseverar en su ser. Los cuerpos políticos, las formas de gobierno, al igual que cualquier otro modo complejo de ser -compuesto por individuos humanos- también tiende naturalmente a perseverar en su ser, a conservarse afirmando así su propia potencia. Su duración dependerá entonces de su capacidad para afrontar los desafíos de sus entornos exteriores (otras potencias políticas y militares) así como sus entornos interiores (las pasiones e intereses de sus miembros). Pero en tanto exista -y este

parecería ser el sustento del aparente conservadurismo de Spinoza- ese cuerpo político o esa forma de gobierno habrá que reconocer que esa existencia, ese su perseverar en su ser, es consecuencia de la afirmación de algo positivo, esto es, de su potencia constitutiva. Ahora bien, por deforme y repugnante que parezca esa potencia, ella expresa y sólo puede expresar la potencia organizada de la multitud, o en otros términos, de la sociedad que regula. Por ello, las medidas puramente destructivas -el derrocamiento del tirano, la abolición de leyes e instituciones- pueden sin duda eliminar obstáculos aparentes a la libertad y felicidad de los individuos, pero, por sí solas, no pueden crear las nuevas costumbres, capacidades y funciones, tanto individuales como colectivas, que serían necesarias para sustentar una nueva y mejor forma de gobierno. De donde la aparente fatalidad de que el derrocamiento de un tirano a través de la violencia sólo pueda conducir al encumbramiento de una nueva -y en ocasiones incluso peor- tiranía.

Ahora bien, si la democracia es, en principio, la forma de gobierno "mas natural", la que genera un Estado propiamente absoluto por cuanto expresa de la mejor manera la potencia de la multitud asociada, ¿cómo se explica que tienda a ser sustituida por formas de gobierno como la aristocracia y la monarquía, que fácilmente dan paso a oligarquías y tiranías, es decir, a regimenes barbaros y opresivos? Ni en el *Tratado Teológico Político* ni en el *Tratado Político* aborda Spinoza directamente este problema. No obstante, acaso pueda sugerirse una respuesta si consideramos tanto la finalidad del *imperium* o Estado como las causas que lo conducen a disolverse. La finalidad del Estado es "la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, cuando los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos".(TP, V, §2, p.119) En otras palabras, la función del poder político es posibilitar la cooperación social pacífica entre los integrantes de una determinada sociedad, así como la defensa de dicha sociedad frente a otros grupos humanos. Ya que los hombres, en tanto se dejan llevar por sus pasiones, son por naturaleza enemigos, y ya que para sobrevivir requieren de la colaboración con sus semejantes, es indispensable que se erija un poder unificador y regulador que los dirija

"como por una sola mente". La diferencia entre el estado natural -en donde no existe este poder- y el estado político -en donde se configura un poder público- "consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad de juzgar que cada uno tiene; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad". (TP, III, §3, pp.101,102)

En este sentido el derecho o potencia de los poderes públicos "viene determinado por la potencia, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta guiada como por una sola mente". (TP, III, §7, p.104) Nótese bien que para Spinoza, en contraposición a Hobbes, el poder público no es entonces tanto el resultado de una renuncia o transferencia de los derechos de los individuos, sino, más bien, el producto de su organización institucional, de su cooperación unificada que los configura en un cuerpo político. Lo que explica que en el *Tratado Político*, Spinoza prescindiera de la hipótesis de un pacto o contrato político originario para dar cuenta de la formación del poder supremo. De la misma manera, distinguiendo entre sociedades libremente organizadas y sociedades conquistadas y esclavizadas, nuestro autor subrayará una diferencia que Hobbes por su parte niega: la que existe entre un poder propiamente político o público, cuya función es "cultivar la vida", y un poder tiránico que fuerza a la multitud a "evitar la muerte".

En este horizonte teórico, la dificultad o problema que ha de resolver cualquier forma de gobierno "no bárbara" es cómo obtener la obediencia voluntaria necesaria para asegurar la cooperación pacífica de la multitud. O en otras palabras, cómo guiar como por una sola mente a seres humanos que difieren y se contraponen por sus pasiones, por sus imaginaciones y por sus intereses. En principio, la mejor solución consistiría en un autogobierno democrático en el que todos los ciudadanos se pusieran de acuerdo sobre las medidas a tomar, las leyes a establecer y las instituciones a organizar. Pero tal solución, que efectivamente maximizaría la potencia política de

la sociedad se topa con las circunstancias, la cultura y las pasiones que determinan a los propios hombres a entrar en todo tipo de conflictos internos. La ambición de dominio, la envidia, la desigualdad y la poca eficacia de la racionalidad humana individual, lo mismo que circunstancias extremas que requieren de tomar decisiones perentorias rápidamente, explicarían entonces que el poder de la multitud sea delegado en pocos (aristocracia) o en uno solo (monarquía), como habría sucedido con el pueblo de Israel recién liberado de la esclavitud y que, habiendo declarado su voluntad de obedecer solamente a Dios, no pudo sino someterse a su supuesto representante autorizado, es decir, a Moisés.

Las dificultades intrínsecas de cualquier acción colectiva concertada serían por lo tanto las que, en función de la potencia física y espiritual de los diferentes pueblos, generarían formas de gobierno capaces de superar el faccionalismo y la incapacidad de la multitud para asumir reglas y orientaciones libremente decididas.

"Esta claro, afirma Spinoza, que nunca una multitud entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, no degeneren en sediciones. Por ello 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". (TP, IV, §5, p.144)

Para poder actuar como guiados por una sola mente, las multitudes o sociedades, de acuerdo a su grado de civilización, a sus hábitos y tradiciones, erigirán entonces formas de gobierno unipersonales o aristocráticas, en las que el poder de mando, de tomar decisiones colectivas y de legislar recaerá sobre uno o sobre pocos, pero en las que ese mismo poder/derecho de mando seguirá expresando, pese a todo, la potencia (y también la impotencia) de la propia multitud. Retomando una vieja analogía, para Spinoza el Estado político puede parangonarse con un individuo. Ambos son un compuesto de cuerpo y mente, de articulación entonces de múltiples cuerpos simples y de múltiples ideas correlativas. Pero dado que no existe ninguna causalidad directa entre lo corporal y lo mental, tampoco en lo que se relaciona al Estado el gobierno debe ser pensado como un "alma" soberana, como un "espíritu" capaz de gobernar por mera voluntad a la

multitud reducida a corporeidad física. La unidad mental de la República por ello es sólo el correlato de su unidad afectiva, es decir, de la correcta organización institucional de la misma, al igual que la unidad mental del individuo humano es el correlato de su buen funcionamiento corporal y afectivo. De ahí que el poder público y la capacidad de los que lo ejercen para gobernar con eficacia y eficiencia a la sociedad siempre sean, con independencia de la forma que asuma dicho poder y dicho gobierno, expresión de la potencia organizada de la multitud y no virtud mágica -aunque pueda presentarse así a la imaginación- de los gobernantes.

En efecto, como ya había mostrado La Boetie, en su célebre tratado sobre *La servidumbre voluntaria*,³³ el poder y la autoridad del monarca dependerán siempre de la lealtad y obediencia voluntaria de su séquito; y el de éste, de la lealtad y obediencia voluntaria de sus servidores, y así sucesivamente, volviendo evidente que aquel poder monárquico nunca es posesión o atributo del rey, sino, en todos los casos, expresión de una articulación y organización institucional de al menos una gran parte de la multitud, capaz de forzar y obligar al resto a someterse. En el mismo sentido Spinoza señala:

"No cabe duda de que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. Pues hemos demostrado que el derecho se mide por la sola potencia, y la potencia de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros y amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta sino latente y, por eso mismo, pésima" (TP, VI, §5, p.124)

Además las soluciones monárquicas y aristocráticas para los problemas de la acción colectiva concertada generan necesariamente las tentaciones autoritarias y tiránicas que a su vez conducen no sólo a sociedades esclavizadas y temerosas sino a gobiernos paranoicos y precarios. Al miedo de los gobernados corresponderá en efecto el pavor de los gobernantes, abriendo paso así a ciclos de violencia interminables que sólo pueden desembocar en la ruina de todos. Pues, rechazando de tajo la solución hobbesiana consistente en la renuncia cuasi absoluta del derecho

³³ La Boetie (1990)

natural por parte de los súbditos en beneficio de uno o varios que gozarían por su parte de un derecho absoluto a todo, Spinoza recordará tajantemente:

"Si la naturaleza humana estuviera constituida de tal 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 modo muy distinto, hay que organizar de tal forma al Estado, que *todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran*, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue si se ordenan de tal manera los asuntos del Estado que nada cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie. Ninguno (ni siquiera los filósofos, podría agregarse), en efecto, es tan vigilante que no se adormile alguna vez; ni ha tenido nadie un ánimo tan fuerte e íntegro que no se doblegara ni se dejara vencer en alguna ocasión, sobre todo, cuando más necesaria sería su fortaleza de espíritu. Aparte de que es una necedad exigir a otro lo que nadie puede pedirse a sí mismo, a saber, que vele por otro más bien que por sí, que no sea avaro ni envidioso ni ambicioso, etc., especialmente si uno mismo experimenta a diario el máximo acicate de todas las pasiones."(TP, VI, §3, p.123)

El arte político, entonces, sólo puede verse como el arte de configurar instituciones y organizaciones capaces de procesar, canalizar y, hasta cierto punto, racionalizar, desde el punto de vista de la utilidad o salud pública, las pasiones y los intereses de las multitudes y sociedades, a fin de que sea posible y segura la realización de acciones cooperativas. Ello requiere de un poder común capaz de hacerse obedecer mediante el recurso a sanciones y recompensas, y capaz de obtener un mínimo de consenso activo, de aceptación voluntaria. De ahí que el miedo, lejos de promover como pretende Hobbes, una obediencia racional, más bien genera hostilidad, indignación y sediciones.

"...los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado."(TP, X, §8, p.217)

Con estas palabras Spinoza no está sugiriendo, como podría interpretarse, una especie de teoría de la manipulación política eficaz. Más bien quiere recalcar que un gobierno eficaz es aquel que se apoya no en afectos-pasiones de tristeza -temor, odio, indignación, abyección, etc.- ni por ende en mandatos que aparecen como imposiciones contrarias a la utilidad y a las creencias de

los gobernados, sino, por el contrario, en la promoción de afectos que siguen siendo pasiones de alegría ligados a los intereses y la utilidad de aquellos que entonces "serán guiados" en sus acciones colectivas con su aquiescencia.

CONCLUSIONES

1. Dos proyectos de racionalización de la política

La anterior comparación entre las filosofías de Hobbes y de Spinoza muestra que, no obstante aparentes similitudes terminológicas e incluso teóricas, se trata de dos programas o proyectos inconmensurables de racionalización de la política. Al utilizar esta categoría de inconmensurabilidad, acaso demasiado pretenciosa y grandilocuente, lo que intentamos poner de relieve es no sólo sus profundas diferencias metafísicas, gnoseológicas, éticas y políticas, sino el hecho de que carecemos de una medida o patrón que posibilite justamente determinar la posible superioridad de uno o de otro, dado que en final de cuentas ellos dependen no del rigor o debilidad de tal o cual argumento, de tal o cual concepto o definición, sino de visiones existencialmente condicionadas del mundo -de lo que en otras épocas se hubiera llamado el genio o demonio filosófico- que a su vez remiten a inconmensurables maneras de vivir afectivamente y pensar intelectualmente una realidad por demás multifacética e inabarcable. Por enojoso que les pueda parecer a muchos, lo cierto es que, en filosofía, no abundan los criterios para decidir acerca de la validez de tal o cual sistema o de tal o cual enfoque y que, como ocurre con otras importantes formaciones culturales, acaso se pueda hablar de corrientes hegemónicas y corrientes subordinadas, y probablemente hasta de modas y revoluciones filosóficas que de algún modo expresan el multiforme *zeitgeist* de una época y de un estado del arte, pero que difícilmente dan lugar a veredictos absolutos e irrevocables. Lo que de ninguna manera equivale a ignorar el problema de la calidad, del rigor y de la agudeza intelectual de toda gran obra filosófica -en efecto, tal ignorancia llevaría a la noche hegeliana de los gatos pardos-, sino simplemente implica asumir una obviedad: que ni la filosofía es una ciencia -loado sea dios- ni cuenta con criterios empíricos o

formales para excluir, de una vez y para siempre, las cuestiones y argumentos o tesis que han logrado cruzar ese extraño umbral que las convierte en parte de la historia de la filosofía.

Así, los sistemas filosóficos de Hobbes y de Spinoza pueden calificarse de inconmensurables no porque no podamos mostrar la fuerza y debilidad de algunos de sus argumentos, así como dar razones de nuestras preferencias por tales o cuales tesis de cada uno y de nuestro rechazo por tales o cuales posiciones insuficientemente justificadas. Incluso es inevitable que, al compararlos, lleguemos a la convicción más o menos razonada de la "superioridad" de la visión hobbesiana o de la visión spinozista. Pero, no contando con una metafilosofía o teoría normativa general de la filosofía, habremos de resignarnos a que éstas, nuestras evaluaciones, sólo sirvan para apoyar o combatir posiciones que jamás dejarán de (re)discutirse. Insistamos, los enfoques filosóficos no son verificables o falsificables, sino maneras racionalmente justificadas que nos conducen a ver, a pensar y a vivir el mundo de determinados modos. Modos en este sentido abiertos a la crítica, a la argumentación y al aprendizaje, pero siempre plurales, siempre insuficientes, siempre discutibles. Su utilidad no consiste en erigir fortalezas para una Razón dedicada a salvaguardar su pureza contra los embates de las fuerzas irracionales, sino en hacer pensar, en obligarnos a reflexionar, en cuestionar y problematizar lo aparentemente obvio, lo dado, los fundamentos y los dogmas de fe, en suma, todo lo que conduce a creer que hemos arribado a puerto seguro y confortable.

De esta manera, confrontar las filosofías políticas de Hobbes y de Spinoza puede servir para esclarecer tanto sus presupuestos como sus implicaciones, así como para poner en evidencia tesis y argumentos útiles para la discusión actual de nuestros problemas teóricos y políticos. Puede servir, igualmente, para mostrar las tensiones y debilidades de determinadas posiciones -lo que no equivale sin más a refutarlas-, tratando al mismo tiempo de entenderlas y, si se quiere, superarlas. Ambos autores, como hemos visto, abrieron sendas originales para pensar una política, una ética y una metafísica capaces de prescindir de referentes mágicos o religiosos, sagrados o trascendentes.

De ahí que buena parte de las tradiciones filosóficas modernas se haya sustentado en la discusión abierta o soterrada de sus formulaciones y categorías, sea para refutarlas sea para recuperarlas en horizontes pretendidamente más amplios y adecuados. En todo caso, en este trabajo hemos querido subrayar su interés, así como la enigmática distancia teórica que las separa.

A continuación, siguiendo la pertinente propuesta de Bobbio¹ sobre las cuestiones canónicas de la filosofía política, intentaremos resumir los resultados alcanzados.

2. La teoría de las formas de gobierno y la óptima república

La pregunta por la mejor forma de gobierno ocupa un lugar central en las tradiciones filosóficas de la antigüedad grecolatina. En ellas, como hemos señalado, el criterio básico pretende ser el orden jerárquico del cosmos -idéntico al de la Razón sustantiva-, esto es, el orden natural o apegado a lo que, por naturaleza, es justo. Posteriormente, la mejor forma de gobierno será aquella que reproduzca el supuesto orden jerárquico teológico, lo que seguramente explica en parte que fueran las monarquías asimiladas al régimen divino, las que aparecieran por muchos siglos como las mejores formas de organización política. Con el arribo de la modernidad, sin embargo, esta cuestión parecería perder de algún modo su importancia, en beneficio de la pregunta sobre el fundamento de la legitimidad del poder -misma que veremos más adelante. No obstante, esta pregunta no desaparecerá sino será más bien reformulada, generalmente, como pregunta acerca no ya de la mejor sino de la manera racionalmente legítima de organizar al poder público. Y más adelante, se presentará como la cuestión -más extensa- acerca de los principios que debieran regir la organización de una sociedad que pueda denominarse justa.

Como es evidente, toda esta discusión depende de la teoría que distingue y clasifica, tanto funcional como axiológicamente, a las formas de gobierno, sea a partir de criterios relativos al número de los que gobernar -uno, pocos, todos-, sea a partir de principios que conciernen al

¹ En su artículo "Consideraciones sobre la filosofía política", en Bobbio, (1996) Cf. también Yturbe (1996), capítulo 1

modo de ejercicio de los gobiernos -legales (Repúblicas) o personales (monárquicos)-, sea a partir de sus supuestos títulos de legitimidad -legítimos o tiránicos (o también despóticos). Finalmente, estas distinciones funcionales y axiológicas han conducido a diversos ensayos de combinación o formulación de gobiernos mixtos, así como a esfuerzos por determinar un supuesto orden evolutivo o histórico entre las diferentes formas de gobierno. Tenemos así la clásica teoría platónica y aristotélica de las tres formas de gobierno fundamentales -monarquía, aristocracia y democracia- que se articula con la de las tres correlativas formas de gobierno ilegítimas -tiranía o despotismo, oligarquía y olocracia o gobierno de la plebe-, y que se sustenta en la existencia o no de leyes para normar y dar legitimidad a esos gobiernos. Por otro lado, tenemos la oposición formulada por Maquiavelo entre Repúblicas y Principados, que se funda nuevamente en la presencia o no de leyes que regulen el ejercicio del gobierno, y que a su vez sería retomada por Rousseau en el *Contrato Social*. Finalmente, Kelsen propondrá su propia clasificación dicotómica oponiendo las autocracias -en las que el flujo de poder es descendente, desde arriba hacia abajo- a las democracias -en las que el flujo de poder es ascendente, desde abajo hacia arriba.²

Ahora bien, los criterios utilizados para determinar la mejor (o las mejores) forma(s) de gobierno remiten por un lado a dos ejes axiológicos: el que opone orden a desorden, armonía a conflicto y en definitiva paz a guerra; y el que opone libertad a opresión. El primero de los ejes apunta por ende a la eficacia que ha de tener el gobierno para lograr la estabilidad y el orden pacíficos de las sociedades; el segundo en cambio tiene que ver con la capacidad del gobierno para contar con el apoyo voluntario o consenso activo de los ciudadanos, y de ser considerado por estos como no opresivo de sus libertades. En cierto modo tales ejes axiológicos parecerían sostenerse en el punto de vista que se asume para evaluar a los gobiernos: el de los gobernantes o el de los gobernados. Mientras el primero parecería tender a hacer predominar el primer eje -orden/desorden-, el segundo favorecería el predominio del segundo eje -libertad/opresión-

² Sobre estos puntos cf. Bobbio (1987b)

Empero, habría que reconocer que también las experiencias colectivas dominantes -sean de desorden o sean de opresión- promoverán la priorización de uno u otro eje, con independencia del punto de vista anteriormente señalado.

Junto con, o quizá condicionando a, tales criterios aparece el problema de los presupuestos antropológicos de cualquier pensamiento político.³ Concebir o imaginar al ser humano como un ser tendencial o virtualmente "bueno", "angelical" o naturalmente sociable y amistoso, parece derivar en una visión predominantemente negativa de la política y de los gobiernos, que encuentra su expresión extrema en las posturas anarquistas o anarquizantes. En cambio, considerar al ser humano como un ser tendencial o virtualmente "malvado", "demoniaco" o incluso naturalmente problemático y conflictivo, parecería conducir a una apreciación positiva de la política y el poder público, que en los extremos haría del orden a cualquier costo -incluida la renuncia de la libertad- el valor supremo.

Hobbes parecería ser un claro ejemplo de los criterios y perspectivas anteriores sobre el problema de la mejor forma de gobierno. Por una parte, su concepción del estado o condición natural de los seres humanos expresa claramente que el principio ordenador de todo su pensamiento político reside en la dicotomía caos vs orden, o guerra vs paz. Al extremo de que ese problema es teóricamente considerado como secundario en relación a la cuestión, decisiva para Hobbes, de la obediencia debida racionalmente al poder público. Acaso consciente de las posibilidades sediciosas de la pregunta por la óptima república, Hobbes reconoce así que su argumentación a ese respecto -que defiende claramente las formas monárquicas- no es apodíctica en la medida en que toda forma de gobierno supone inconveniencias y sobre todo en la medida en que, de cualquier manera, lo relevante teóricamente es demostrar que se debe obedecer al Soberano sea cual fuere su forma de organización.⁴ En todo caso, buen gobierno será aquel que

³ Como indicara Schmitt en *El concepto de lo político*.

⁴ "Pues aunque en el capítulo decimo haya intentado persuadir con argumentos de que la monarquía es mas apropiada que las demás clases de Estado (*civitates*), confieso que es la única cosa de este libro que no queda demostrada sino propuesta como probable" (DH, Prefacio, p. 11)

obtenga esa obediencia concentrando el poder coactivo y educando adecuadamente a sus "ciudadanos", al tiempo que prohíbe las doctrinas sediciosas. Mal gobierno, en cambio, será aquel que por ignorancia o negligencia "se contente con menos poder del que requieren necesariamente la paz y la defensa de la República", (L, XXIX, p.309) o no eduque apropiadamente a los súbditos en el conocimiento de sus obligaciones o, por último, permita la difusión de doctrinas sediciosas. El único criterio de la virtud o vicio del Soberano será por ello el de su capacidad de mantener el orden, la paz, la seguridad, y de evitar en consecuencia los conflictos sediciosos, las guerras civiles y la inseguridad.

En el mismo sentido, Hobbes parece asumir el punto de vista del Soberano, de los titulares del poder público, haciendo hincapié en la naturaleza desahogada de las pasiones populares así como en las ambiciones ilimitadas de los poderosos y de los clérigos, al mismo tiempo que soslaya o menosprecia las debilidades y pasiones depredadoras de los gobernantes, considerándolas, si acaso, como esas incomodidades inevitables de las que la condición humana jamás puede liberarse:

"Y aunque de tan ilimitado poder (del Soberano absoluto) los hombres puedan fantasear muchas malas consecuencias, sin embargo las consecuencias de su ausencia, que son la guerra perpetua de cada hombre contra su prójimo, son mucho peores. La condición del hombre en esta vida jamás carecerá de inconveniencias; pero nunca sucedió en República alguna mayor inconveniencia que la que procede de la desobediencia de los súbditos y de la ruptura de aquellos pactos que dieron origen a la República." (L, XX, p.195)⁵

De ahí que para Hobbes todo juicio negativo, toda crítica dirigida a los gobernantes y toda comparación sobre la mejor forma de gobierno sólo puedan verse como otros tantos esfuerzos sediciosos por socavar la autoridad y los derechos de una Soberanía que, para ser realmente racional, ha de ser absoluta, es decir, ilimitada (*legibus solutus*) e indiscutible.

⁵ "Otro inconveniente del poder supremo es ese permanente miedo a la muerte en el que todos necesariamente se hallan, al pensar que el que manda puede no sólo establecer los castigos que quiera para los delitos que el considere tales, sino además ejecutar por ira y pasión a ciudadanos inocentes que no han cometido nada contra las leyes... Pero el vicio está en el gobernante y no en la forma de gobierno. Por lo tanto, en la *monarquía* el que quiere permanecer oculto, sea quien fuera el que reina, queda fuera de peligro" (DH. X, §7, p 93)

Seguramente las experiencias de la guerra civil en Inglaterra marcaron profundamente las reflexiones teóricas del filósofo de Malmesbury, llevándolo a asumir como valores absolutos la paz y la seguridad en desmedro de cualesquiera otros criterios de evaluación política. De hecho, la igualdad, la equidad y la propia libertad sólo aparecen en los textos de Hobbes como principios positivos *en la medida en que sirven para apuntalar* a la paz y a la seguridad de las Repúblicas, y por ende su intención es también demostrar que, en todos los casos, han de subsumirse racionalmente en beneficio de su conservación. Por ende, los reclamos contra la opresión o contra las iniquidades sociales nunca son otra cosa, en tal perspectiva, que hipócritas disfraces y perversos avales de ambiciones de poder sediciosas, promovidas por la ignorancia y las pasiones antirracionales de hombres "que no han profundizado ni sopesado con exacta razón las causas y la naturaleza de las repúblicas, y que sufren por ello diariamente las miserias derivadas de su ignorancia."(L, XX, 195)

Pero si esta perspectiva axiológica de la teoría hobbesiana expresa sin duda el impacto de las experiencias de la guerra civil, también depende indiscutiblemente de supuestos antropológicos que, con mucho, exceden a dichas experiencias. Aunque se trata de un punto que merecería estudios biográficos precisos y detallados, es posible sugerir que la concepción que Hobbes se hace del ser humano, de su naturaleza y de sus riesgos, es lógica e históricamente anterior a la guerra civil, condicionando de hecho la interpretación y evaluación de la misma. Tal concepción seguramente vinculada con experiencias personales de desencanto intelectual frente a un mundo en que todas las virtudes y valores heroicos y religiosos sólo parecían ser un instrumento de ambiciones de poder más o menos brutales, habría de ser filosóficamente teorizada y fundada en las diversas obras de Hobbes, y habría de servir de fundamento para sus conclusiones políticas, pero quizá no sea del todo aventurado afirmar que constituye el gran presupuesto existencial irreductible del filósofo y de su filosofía. De ahí, tal vez, las vacilaciones de Hobbes, que hemos señalado, en lo que respecta al lugar y al método de la teoría antropológica en sus diversas obras.

De ahí, igualmente, que en sus primeros ensayos, cuando aun no asumía el método geométrico, hipotético-deductivo, ya era evidente una visión ferozmente negativa del hombre, de sus pasiones y de sus aparentes virtudes.⁶

Pero junto con esta percepción pesimista, desencantada, de la naturaleza humana, en las obras de Hobbes parece evidenciarse lo que hemos denominado el síndrome de Platón, es decir, la ilusión racionalista que no sólo convierte a la teoría y a la filosofía en la clave para refundar una realidad vista como profundamente negativa y perversa, sino que acaba por pretender que todo lo que no se acomoda con sus razonamientos merece ser desechado, excluido, condenado como irrelevante o irracional. *Fiat ratio, pereat mundi*, hágase la razón así perezca el mundo, podría ser la consigna de una teoría filosófica que en fin de cuentas se asume como patrón o modelo exclusivo y excluyente de racionalidad y de verdad, y que pretende confundir la aparente contundencia de sus razones demostrativas en razones para subordinar a una realidad rebajada a materia prima, a objeto manipulable, a caos necesitado de las formas y los métodos que la vuelvan, de una vez por todas, racional.

Muy diferente es la perspectiva spinozista. El papel de la razón y del entendimiento no es amoldar a patrones supuestamente universales y eternos una realidad carente de sentido; no es, por ende, condenar y excluir lo (aparentemente) irracional en nombre de principios abstractos y generales que pongan fin al (aparente) desorden de la realidad, y que permitan construir un orden perfecto, un *cosmos* en el que la perfección se identifique con la inmovilidad y la armonía. Es, por el contrario, el de primero entender por sus causas próximas esa realidad bajo el supuesto de que nada ocurre en la naturaleza que no pueda explicarse por razones positivas, o en otros términos, que nada puede verse como puramente negativo o maligno y por ende comprenderse como mero defecto o vicio. De ahí que no baste condenar las rebeliones y las guerras civiles o religiosas; que no baste tampoco denunciar y demonizar las bajas pasiones humanas que desembocan en la

⁶ Strauss, (1963), también subraya este punto

violencia y la opresión, y que en cambio sea necesario intentar comprender la necesidad que preside el desarrollo del fanatismo, de la crueldad, de la estupidez y de la avidez humanas. Lo que significa que, antes de tomar partido por el orden o por la libertad, que antes de apostar todo por tal o cual valor político y por tal o cual forma de gobierno, es indispensable comprender las causas y reglas que determinan el universo de los fenómenos políticos.⁷

Para esta comprensión se requerirá, sin embargo, superar las nociones moralistas tradicionales sobre los seres humanos y sus pasiones que, de hecho, expresan solamente el modo en que hemos sido afectados por las mismas pero no su naturaleza objetiva. Lo que explica la necesidad de abordar esas pasiones con la misma objetividad que cualesquiera otros fenómenos naturales. Entendiéndolas entonces como afecciones/afectos más o menos pasivos, más o menos activos, dejaremos de considerarlos como vicios o defectos de la humana naturaleza, reconociéndolas como expresiones necesarias de la peculiar potencia de ser, de actuar y de pensar de los seres humanos, en su relación con un entorno dinámico regido a su vez por causas y efectos positivos. Se abrirá así la posibilidad de trascender la oposición dogmática entre un Bien y un Mal objetivos en beneficio de una dicotomía entre bueno y malo relativa a la propia manera de ser de la potencia de los hombres. Bueno será aquello que efectivamente concuerda con (y por ende incrementa a) su potencia corporal y mental; malo, en cambio, aquello que se opone a (y disminuye) su capacidad de actuar y de entender.

Ahora bien, asumiendo que en efecto las pasiones conducen a que los seres humanos entren inevitablemente en conflictos interminables y con frecuencia violentos, Spinoza reconoce, con Hobbes, la necesidad de un poder coactivo, apoyado en la fuerza, como condición de posibilidad y seguridad de cualquier forma de organización social. Si la debilidad relativa de su

⁷ "me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni de estar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos (...) no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y la mente goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos." TP, I, §4, p 81)

potencia individual conduce a los seres humanos a asociarse por necesidad y a cooperar, sus pasiones los convierten, como indicaba Hobbes, en enemigos espontáneos, naturales, arrastrados por deseos, temores y esperanzas que los contraponen necesariamente. Si fueran plenamente racionales, si se orientaran por el solo dictamen de la razón, si, en otras palabras, su potencia de entender y actuar fuera siempre superior a la de sus entornos cambiantes, entonces, dirá Spinoza, concordarían "espontáneamente" y la política "no haría falta alguna". Pero tal contrafáctico es un verdadero imposible: ni siquiera los filósofos, por más spinozistas que sean, pueden vivir bajo el sólo dictamen de la razón todo el tiempo, pues, como todos los seres humanos, serán siempre superados en potencia por una naturaleza infinita de la que son solamente una partícula finita.

La política y el poder común aparecen entonces como condición *sine qua non* de la cooperación social y, por ende, del incremento y afirmación efectivas de la precaria potencia de los individuos. Configurando esperanzas y temores comunes, institucionalizando reglas colectivas de convivencia, articulando y organizando la potencia de los individuos que forman una multitud asociada, la política posibilitará no la superación pero sí la canalización y regulación (relativamente) positiva y productiva de los afectos/pasiones del cuerpo colectivo. Sólo una larga y conflictiva experiencia histórica permitirá desarrollar formas de gobierno e instituciones públicas que a su vez posibiliten una expresión/afirmación de capacidades humanas relativamente racionales, superando así el primitivismo y la barbarie, esto es, la impotencia física y corporal original de los seres humanos. Sólo el estudio cuidadoso de dicha experiencia, iluminado por un conocimiento adecuado de la condición común de los hombres, posibilitará evitar las ilusiones gemelas del utopismo y del cinismo, mostrando el por qué de los éxitos y los fracasos de determinados arreglos político institucionales. No se tratará entonces de inventar modelos puramente abstractos de racionalidad a espaldas o contra esa experiencia, pretendiendo que todos los esfuerzos de los verdaderos políticos prácticos no ha sido sino expresiones de su ignorancia y de sus pasiones. Tampoco se tratará simplemente de asumir cínicamente que en política solo es

relevante lo que es eficaz para manipular, engañar y someter a los seres humanos, ignorando los efectos propiamente deshumanizadores de tales recursos. Pues en fin de cuentas una buena teoría política ha de presuponer un criterio prescriptivo sustentado en lo bueno y en lo malo para el incremento o la disminución de la potencia humana, que en manera alguna puede reducirse al mantenimiento de la vida biológica de los cuerpos o a una carrera sin sentido entre individuos sólo movido por consideraciones instrumentales y/o estratégicas de utilidad inmediata y egocéntrica.

Por todo ello, para Spinoza es indispensable recuperar una teoría fuerte de las formas de gobierno que, haciéndose cargo del problema de asegurar la paz, la estabilidad y la seguridad, también sea capaz, en la línea de la tradición republicana, de dar cuenta de las ventajas y desventajas relativas de las distintas maneras de organizar el ejercicio de un poder -el político- que bien mirado nunca puede ser otra cosa que función/expresión de la potencia de la multitud organizada. Ello significa que si hay que ser realistas en lo que concierne a la humana naturaleza, este realismo ha de ser consecuente y por consiguiente no realizar ninguna distinción arbitraria entre las ambiciones y pasiones de "los de abajo", de los débiles y oprimidos, y los afectos e intereses de "los de arriba", de los poderosos o de los gobernantes.⁸ En todo caso, si como se ha visto el poder común de una sociedad sólo puede estar determinado por la potencia de la multitud, el punto de vista que parece necesario asumir no es el de las ilusiones de las oligarquias que, desconociendo su ignorancia sobre las bases reales de su poder, caen en el delirio de considerar ese poder como una propiedad natural suya, sino el de los gobernados que, sabiéndolo o no, constituyen las bases de un poder común más o menos adecuadamente organizado.

En este horizonte teórico la mejor forma de gobierno será aquella que permita la mejor expresión/afirmación de la potencia del cuerpo político, de la multitud organizada, reduciendo al

⁸ "Lo característico de quienes mandan es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año, ¿que no haran los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante esta revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad, y de cierta elegancia en la indecencia. Que, por otra parte, el vulgo no tiene moderacion alguna y que causa pavor, si no lo tiene, se debe a que la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente." (TP, VII, §27, pp 158,159)

máximo las disensiones y conflictos internos y posibilitando un poder colectivo no separado, no extraño ni contrapuesto al interés de (la mayor parte) de esa multitud. Ese poder político será por ende tanto más "absoluto" -es decir, tendrá tanta más potencia- cuanto exprese el consenso activo y participativo de la mayor parte de los individuos; canalizando y disminuyendo los conflictos entre gobernantes y gobernados y entre intereses públicos e intereses privados. Por consiguiente, el poder político que se acerca más a un poder absoluto no es, como pretendía Hobbes, el de una monarquía *legibus solutus*, sustentada en una presunta obediencia racional incondicional apuntalada en el miedo. Esta forma de gobierno, señalará Spinoza, sería en todo caso sumamente precaria, frágil y conflictiva precisamente porque el miedo o bien se mantiene por medio de amenazas constantes que convierten al ser humano en totalmente impotente para pensar por su cuenta -abriendo así paso al dominio de las supersticiones y los fanatismos despóticos-, o bien, si Hobbes tuviera razón al declarar la constitución del soberano factor de pacificación y seguridad, deja lugar a otras pasiones, a otros deseos, ambiciones y esperanzas que, sin un contexto institucional adecuado, transforman al poder político en objeto de indignación, de rencor y de odios cuando sólo se presenta como autoridad coercitiva y arbitraria. Pues es la obediencia de (la mayor parte) de la multitud la que hace al poder soberano, y por ende dicho poder requerirá siempre de un mínimo de aquiescencia, de aceptación voluntaria, que de fundarse en el temor o en esperanzas supersticiosas será inconstante y voluble y que, por ello mismo, será más sólido si se sustenta en los intereses y la utilidad efectiva de la multitud.

De ahí que la democracia sea, para Spinoza, la forma de gobierno que más se acerca a un poder absoluto, vale decir, estable, eficaz y capaz de enfrentar con éxito desafíos internos y externos. Y que la única manera de lograr estabilidad y solidez a otras formas de gobiernos sea mediante sistemas institucionales incluyentes de la mayor parte de la multitud, es decir, mediante su "democratización" indirecta. Sólo así el poder del monarca o el de la aristocracia evitará derivar en poder tiránico, despótico u oligárquico, esto es, en poderes de hecho antipolíticos en la medida

en que se imponen por la sola fuerza, por el solo derecho de guerra, a multitudes esclavizadas, avasalladas y aterrorizadas. Para ser propiamente *político o público*, en efecto, el poder ha de tener el propósito, la finalidad de reproducir y regular la potencia del cuerpo colectivo, y por ende la *salud (salvación) pública*, no el particular interés de una oligarquía que bajo manto monárquico o aristocráticos disfraza el predominio de sus intereses privados.⁹

Ahora bien, que tal propósito o finalidad del poder soberano se cumpla o no con relativo éxito no puede depender, si el Estado ha de ser estable, de las virtudes privadas de los gobernantes o de los gobernados. Sólo con la construcción de un arreglo institucional capaz de sancionar y premiar sistemáticamente la conducta de todos los integrantes de ese Estado, éste puede realmente alcanzar esa estabilidad. Separándose de la visión doctrinaria que convierte a la política en una cuestión pedagógica o doctrinaria, insistiendo en la imposibilidad de superar en sentido propio las pasiones que dominan la vida política colectiva, Spinoza insistirá una y otra vez en que sólo de la buena (o mala) organización de las instituciones públicas -es decir, de su capacidad para integrar, incluir y motivar a los diferentes sectores de la multitud- dependerá la fortaleza (o debilidad) efectiva de los poderes públicos estatales.

No se tratará ya por ende ni de convertir a los gobernantes en filósofos, ni de que los filósofos tomen el poder; tampoco se tratará de explicarle a los súbditos cuales son sus obligaciones y por qué deben obedecer incondicionalmente al Soberano, sometiéndolos a una escolarización forzosa y doctrinaria. Carecerá de sentido, igualmente, pretender evitar los conflictos y disensiones sociales y políticas -que en todos los casos expresarán más bien fallas en la organización de las instituciones- mediante la prohibición de supuestas doctrinas sediciosas o de ciertas libertades de expresión y de culto. Pues lo decisivo, lo políticamente esencial, será la manera en que los sistemas institucionales sean capaces de canalizar, disciplinar y, en cierto

⁹ "Pero la naturaleza humana es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando, todos infunden pavor si no lo tienen. Y por doquier la verdad es a menudo deformada por hombres irritados o débiles, especialmente cuando manda uno o pocos que no miran, en sus valoraciones, a lo justo o verdadero, sino a la cuantía de las riquezas" (TP. VII. §27, p 159)

sentido, racionalizar los afectos y pasiones colectivas. En otras palabras, el problema de la política no son las teorías o las ideas especulativas: son las instituciones, las sanciones y los premios, las reglas y las leyes, capaces de reformular y reproducir la potencia de la multitud como derecho y poder soberano.

3. Origen y fundamento del poder político

De acuerdo a una antigua tradición filosófica, el fundamento (racional) del poder es aquello que justifica (racionalmente) su autoridad (su derecho a exigir obediencia) y la obligación (también racional) de obedecer de los súbditos. Ahora bien, por factores que desconocemos, ese fundamento del poder político se ha identificado tradicionalmente con su origen (racional), mismo que determina su finalidad (racional). De tal manera que el origen de dicho poder puede ser divino (la voluntad de dios), natural (la evolución que va de la familia a la *polis* y al imperio), voluntario (el pacto originario) o incluso histórico (el *volkgeist* particular de cada nación). En cada caso ese supuesto origen funcionará como razón justificadora del derecho de mando y del deber de obediencia, estableciendo simultáneamente la finalidad, la meta teleológica que se le asigna al poder político.

Origen, fundamento y finalidad del poder político remiten por ende a las pretendidas bases racionales que le otorgan legitimidad o legitimación al poder, posibilitando la respuesta a la pregunta ¿por qué se debe (racionalmente) obedecer al poder político? De ahí la importancia de no confundirlos con un origen histórico, con un fundamento fáctico o con una finalidad concreta: las cuestiones filosóficas no conciernen -aun si en ocasiones lo aparentan- ni a los comienzos históricos, ni a las motivaciones de los gobernados, ni a los propósitos efectivos de los gobernantes. Como señalara tajantemente Rousseau,¹⁰ poco importa filosóficamente cómo se ha llegado a configurar una determinada realidad política, lo que interesa es qué puede otorgarle

¹⁰ En su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (1985). y en *Du contrat social*. (1977)

legitimidad (racional). De tal manera que la discusión estrictamente filosófica pareciera apoyarse en una hipótesis contrafáctica relativa a la racionalidad de los seres humanos, que se podría enunciar así: suponiendo que los hombres fuéramos racionales, ¿por qué deberíamos aceptar obedecer al poder soberano?

La cuestión filosófica sobre el origen/fundamento/finalidad del poder político nos remite por ende a los diversos modelos de racionalidad que han sido propuestos como paradigmas para racionalizar la realidad política. En el caso de Hobbes, como hemos visto, el presunto origen refiere a un hipotético pacto de sumisión o renuncia al derecho natural en beneficio de un poder soberano que es precisamente el resultado (no vinculado) de dicho pacto. Este origen ficticio es a su vez fundamento de la legitimidad racional del soberano en la medida en que responde precisamente a la pregunta de por qué (en la medida en que somos realmente racionales) debemos una obediencia casi total a dicho soberano, estableciendo con toda claridad la finalidad misma de su existencia, esto es, la paz y la seguridad. Todo el desarrollo de la argumentación hobbesiana podría entonces resumirse en los siguientes términos:

a) para comprender racionalmente por qué debemos obediencia simple al poder soberano es indispensable suponer qué ocurriría de no existir este poder;¹¹

b) para saber que ocurriría en tal condición o estado "natural" pre-político, es indispensable entender la naturaleza de las pasiones humanas;

c) si se entienden correctamente estas pasiones y su dinámica será evidente que tal condición natural se identifica con una situación de guerra de todos contra todos;

d) en dicha situación el derecho de cada individuo sólo puede ser ilimitado por cuanto ninguna obligación racional/moral es observable en ella;

¹¹ "Porque se conoce una cosa mejor a partir de aquello que la constituye (. . .) Al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos es necesario no desde luego desmontar el Estado pero si considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cual sea la naturaleza humana " (DC, Prefacio, p.7)

e) pero este derecho a todo que posee cada ser humano en realidad es un derecho a nada, por cuanto nadie puede reconocerlo;

f) la razón puede derivar un conjunto de reglas o "leyes" derivadas de la necesidad/impulso/obligación racional de conservar la vida y evitar la muerte violenta y prematura;

g) tales reglas y leyes obligan en términos racional/morales a buscar la paz, salir del estado de guerra, cumplir los pactos, ser agradecidos, etc., y fundan por ello la obligación de renunciar al derecho a todo, es decir, a obedecer al soberano surgido del pacto de renuncia/sumisión de cada uno con todos los demás;

h) como resultado de este "experimento mental" de disolución-reconstrucción hipotética del poder soberano y de la república o sociedad civil, queda racionalmente demostrado por qué, si somos racionales y en tanto somos racionales, debemos obediencia simple, casi incondicional, a un soberano que a su vez debe asumir un poder absoluto (*legibus solutus*).

Ahora bien, sin menospreciar el interés teórico que pueden tener este tipo de experimentos mentales que, conscientemente, suponen condiciones contrafácticas para considerar la génesis puramente racional de determinados fenómenos, y que sin duda han servido para la formulación incluso de leyes científicas -el famoso principio de la inercia, por ejemplo-, parece sin embargo indispensable reconocer que ellos plantean el problema de su relación con las génesis reales de tales fenómenos. Así la construcción de modelos científicos (con pretensiones explicativas) abstractos implicó no sólo supuestos matematizables sino también la capacidad de construir dispositivos experimentales capaces de comprobar la fuerza relativa de determinadas hipótesis mediante la producción de experiencias controladas. Hacer abstracción de la gravedad, de la resistencia del aire, de la figura o de las cualidades sensibles de los cuerpos fue así un buen método para demostrar la plausibilidad de enunciados generales acerca del movimiento físico de los cuerpos.

En cambio, el experimento mental que propone Hobbes -y que sin duda será el precedente de otros muchos experimentos filosóficos normativos- parecería implicar una relación o una distancia entre la teoría y la práctica muy diferente a la presentada por los modelos teóricos explicativos antes mencionados. El supuesto contrafáctico sobre el que fundan la génesis puramente racional del poder político no concierne solamente a la supuesta ausencia del mismo en el estado o condición pre-política de naturaleza, cualquiera que sea la descripción que se ofrezca de la misma, sino que concierne también a la pretendida racionalidad plena de los artífices del poder político. Toda esa génesis en efecto se sustenta en la hipótesis de que los seres humanos se guían (o deben guiarse) por el solo dictamen de la razón, y que por ello realizan (o deben realizar) un pacto con tales y cuales características que fundamenta su deber (racional) de obediencia. Así, la distancia entre la formación efectiva, histórica, de las Repúblicas y Estados, y la teoría prescriptiva sobre su origen, fundamento y finalidad racionales, toma la forma no ya de la separación entre condiciones reales y condiciones experimentales, sino de la separación entre el ser empírico y el deber ser racional. El modelo teórico de formación racional del poder político se convierte en prescripción o imperativo (supuestamente racional) acerca de cómo deberían comportarse políticamente los seres humanos si fueran realmente racionales.

En este sentido, tales modelos han jugado un importante papel *filosófico y teórico* al esclarecer y precisar argumentos más o menos convincentes destinados a justificar tales o cuales posturas políticas y éticas. Incluso podrían verse como racionalizaciones más o menos afortunadas de las experiencias, valoraciones e interpretaciones existencialmente condicionadas que efectivamente sustentan el surgimiento y evolución de "ideologías" políticas importantes, jugando un relativo papel civilizador (o por lo menos esclarecedor) de los conflictos y debates ideológico-políticos. Así, es indiscutible que todas las reservas críticas que se puedan hacer al modelo presentado por Hobbes en manera alguna anulan su capacidad para expresar, *sub specie rationale*, el síndrome ideológico conservador autoritario, esto es, el por qué puede parecer razonable

(incluso racional) apoyar a un régimen autocrático cuando la única opción es (o parece ser) la de la guerra civil. Lo que permite entender por qué la filosofía política hobbesiana es no sólo irrefutable sino insuperable: ella será siempre una de las vías de acceso al esclarecimiento y comprensión de las inevitables y resurgentes tentaciones autoritarias de todas las sociedades modernas.

Sin embargo, todo lo anterior no anula la presencia en esta problemática del origen y fundamento del poder político de una obsesión constitutiva de lo que hemos denominado el síndrome de Platón, a saber la obsesión de subsumir la realidad política en una "racionalidad" que, de hecho, prescinde o hace abstracción de las condiciones constitutivas o esenciales de dicha realidad, conduciendo así a visiones utópicas (imposibles) sobre lo que debería llegar a ser el mundo, la historia e incluso la propia discusión filosófica. En efecto, entre los presupuestos de la realidad política se encuentra el pluralismo axiológico, es decir, la coexistencia conflictiva de diversas formas de interpretar y evaluar instituciones, intereses, tradiciones y proyectos de (re)organización de la vida social. Tal pluralismo, contra lo que parecen suponer buena parte de los modelos normativos filosóficamente elaborados, no es el resultado ni de la sola ignorancia ni del carácter delirante o perverso de las pasiones y deseos de los seres humanos, sino de la ineliminable pluralidad de experiencias constitutivas de las identidades tanto individuales como colectivas, es decir, de la propia complejidad constitutiva de la convivencia social misma. Por ello la política y sus recursos pueden verse como modos más o menos afortunados y eficaces de procesar, coordinar y canalizar ese pluralismo "ideológico", esa diversidad axiológica, ese irreductible disenso existencialmente condicionado, que sólo en los ensueños filosóficos puede reducirse a la oposición entre apariencia y realidad, entre opinión infundada y verdad demostrada.

En este sentido, la paradoja que inevitablemente acompaña a los esfuerzos de racionalización de la política así comprendidos es la de convertirlos en doctrinas políticas, es decir, en otros tantos recursos políticamente conflictivos, en parte de antagonismos y luchas que no se rigen ciertamente por la regla del mejor argumento sino, más bien, por la lógica aparentemente

extra racional de la configuración de fuerzas, liderazgos y formaciones políticas capaces de afirmarse como tales políticamente. Pero más grave que esta consecuencia, que en fin de cuentas puede al menos servir para dar cierto aspecto razonable a los debates políticos, es la de impedir la captación teórica, racional, de los imperativos propiamente políticos conduciendo ya sea a simplemente rechazarlos como fenómenos irracionales, ya sea, en el peor de los casos, a tentaciones de "superarlos" prácticamente mediante la implantación coactiva de un orden plenamente "racional", capaz de poner fin al desorden, al caos, a los conflictos y disensiones supuestamente generadas por la ignorancia y las pasiones humanas.¹²

En este horizonte seguramente adquiere todo su interés la manera en que Spinoza reformula el problema del origen y fundamento del poder político. Utilizando como hemos visto la misma terminología propuesta por Hobbes, Spinoza habla también, en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética* de un pacto originario de las supremas potestades en el que los hombres renuncian "a su derecho a todas las cosas" en beneficio de un poder común. Empero, lo que le da firmeza y solidez a este pacto o a esta renuncia no es, para Spinoza, la obligación moral -y según Hobbes racional- de cumplir los pactos, sino solamente la ley causal de que entre dos males, los seres humanos elegirán el menor, y entre dos bienes, el mayor. Por ende el "fundamento" del poder soberano -incluso si éste fuera el resultado de el susodicho pacto- no sería su origen sino su capacidad para obtener y mantener, en los hechos, la obediencia de los súbditos, es decir, de reproducir la creencia de (la mayoría de) éstos en que desobedecer sería un mal mayor u obedecer sería un bien mayor. Desde este punto de vista lo relevante políticamente no es la pretendida racionalidad subjetiva ni de los gobernados ni de los gobernantes, sino la capacidad para reproducir sistemáticamente un consenso social relativo sobre la autoridad y la obediencia debida a los poderes constituidos. Más que el fundamento racional lo que importa en la política son los

¹² A este respecto el libro de Koselleck, *Critik and crisis*, (1988), intenta pensar la génesis del totalitarismo como resultado del esfuerzo por someter la política a la moral. En otro sentido en "Las raíces político-intelectuales del totalitarismo", hemos tratado de mostrar algunos jalones teóricos de dicha génesis. Cf. Rabotnikof e Yturbe. (1995).

diversos recursos capaces de generar y mantener el miedo, el respeto, la admiración y hasta la veneración que posibilitan una obediencia que, por su parte, nunca deja de depender de la opinión y el juicio de los gobernados. De ahí que a diferencia de Hobbes, según el cual lo racional es obedecer al soberano porque es el soberano, para Spinoza lo racional sea que el soberano siga siendo soberano en tanto y por cuanto obtiene la obediencia.

La distancia entre el modelo teórico y la práctica no se subsana así spinozistamente apelando a la ignorancia o a la *paideia* de los ciudadanos, sino reconociendo que la política tiene razones que la razón normativa desconoce, y por consecuencia investigando las causas positivas de todo aquello que puede parecerse irracional -delirios, fanatismos, sediciones, antagonismos, guerra civiles, etc.-, pero que forma parte, guste o no, del universo de los fenómenos políticos reales. Por su parte, la demostración de que no va en contra de la razón obedecer a los poderes constituidos -que Spinoza aborda tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político*- concierne si acaso a la refutación de aquellas corrientes filosóficas y de aquellos filósofos que han pregonado el aislamiento y el apoliticismo como ideales de vida racionales, y remite por ende a una cuestión digamos "intrafilosófica", de interés sólo para los que se dedican al estudio de la filosofía. Aun en este caso, no se tratará tanto de "fundamentar" racionalmente el poder político, sino, más simplemente, de mostrar que los ideales intrafilosóficos presuponen condiciones políticamente razonables y, por ello, es razonable (para el filósofo) obedecer a los poderes constituidos sin menoscabo de que, como ciudadano, pueda intervenir con propuestas y argumentos en los debates públicos.¹³

4. Política y poder político

¹³ "Cabe cuestionar si no es contra el dictamen de la razón someterse plenamente al juicio de otro y, en consecuencia, si el estado político no contradice a la razón. Ahora bien, dado que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, la sana razón no puede decretar que cada individuo siga siendo autónomo mientras los hombres están sometidos a las pasiones. Añádase que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ileso los derechos comunes de la sociedad por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón con más tesón observará los derechos de la sociedad" (TP, III, §6, p 103)

Las reflexiones teóricas sobre la política de Hobbes y Spinoza corresponden a la época en que algunas sociedades europeas descubrieron en la autonomización de lo político estatal la manera de hacer frente a las secuelas violentas y disolventes de las reformas religiosas y de la descomposición de la unidad católica del cristianismo. Después de su eclipse religioso medieval, la política y el poder público habrían de resurgir así como instancias irreductibles capaces de asegurar las posibilidades de una convivencia social pacífica cuya cohesión y sentido colectivos ya no podían depender de una ortodoxia religiosa. De una convivencia social, entonces, relativamente secularizada y cada vez más preocupada por los bienes terrenales, y ya no por la salvación de las almas o las virtudes teológicas. Paradójicamente el ímpetu religioso de las reformas protestantes, que justamente buscaba restaurar la pureza de la fe frente a su contaminación y corrupción seculares, finalmente volvería indispensable separar lo político público de lo religioso privado, como única manera de mantener la unidad y la paz en las naciones emergentes.

Despojado de su hábito religioso, el poder público tendría que afrontar las viejas interrogantes de la política clásica grecolatina, es decir, la discusión sobre las formas de gobierno y las bases de su legitimidad laica, terrenal, racional. Pero difícilmente podría recuperar, dadas las inmensas transformaciones ocurridas, los valores, virtudes e ideales que habían hecho de la política en la antigüedad la actividad humana por excelencia. Más de diez siglos de hegemonía cristiana, de feudalización y finalmente de mercantilización habían generado realidades inéditas e incompatibles con la vigencia de lo que griegos y romanos consideraban el verdadero espíritu público, político. Para las formas de la subjetividad generadas por el largo trabajo histórico medieval, esos modelos de virtud identificados con la entrega total a la comunidad pública y sustentados en el menosprecio del trabajo, de la familia y de los negocios privados, sólo podían resultar tan lejanos como los ritos paganos y las religiones cívicas. La nostalgia de Maquiavelo, compartida por tantos autores,¹⁴ podía sin duda denunciar la corrupción producida por una religión

¹⁴ Entre otros Arendt (1993), Strauss (1986), MacIntyre (1987)

universalista, individualista, que había separado la salvación individual de la salud pública, pero difícilmente podía echar para atrás las grandes transformaciones sociales inducidas bajo su hegemonía incontestada. De modo que si era indispensable restaurar una política y un poder público autónomos y seculares para salir de los estragos provocados por las guerras de religión, en adelante habría que contar con una realidad social que hacía imposible lo que Hegel denominara "la bella totalidad" del mundo grecolatino. La soberanía o supremacía de lo político moderno, encarnada en los Estados nacionales, habría de configurarse resignificando profundamente la herencia clásica a fin de hacerla compatible con la en adelante insuperable separación entre lo público y lo privado, entre lo colectivo y lo individual, entre lo general y lo particular.

Ahora bien, desaparecido el espíritu cívico que identificaba -aunque nunca sin dificultades- lo ético con lo político, la gran dicotomía privado/público se traduciría fundamentalmente como tensión permanente entre el ámbito de la moralidad y el ámbito de la política. Por ello, tanto Hobbes como Spinoza enfrentarán, desde perspectivas teóricas y políticas diferentes, el problema de compatibilizar los imperativos de una conciencia moral fuertemente cargada de supuestos teológicos con los imperativos políticos de una vida social pacífica, ordenada y segura. La solución absolutista preconizada por Hobbes implicaba, como hemos visto, subsumir de algún modo el ámbito moral-religioso en la esfera pública, convirtiendo al poder soberano en único poder ideológico legítimo y relegando los juicios morales individuales al espacio de una intimidad tan inaccesible como políticamente inocua. Koselleck¹⁵ ha descrito, en tono conservador, cómo ello condujo a una creciente contraposición entre la razón de Estado y las asociaciones y clubes privados, erigidos en tribunales inapelables de la moralidad del quehacer político. Mientras el Estado se convertía en única instancia amoral responsable de una política sustentada en la exclusión de cualquier forma de participación social, la sociedad se configuraba a través de sus asociaciones "libres" en instancia exclusiva de enjuiciamientos morales tan rigoristas como

¹⁵ Koselleck, (1988)

irresponsables. En todo caso, la propuesta hobbesiana no fallaba por conceder equivocadamente una libertad subjetiva a los súbditos-ciudadanos, como pretende Schmitt en sus famosos ensayos sobre el *Leviatán*.¹⁶ Fallaba más bien en su pretensión de convertir, mediante el supuesto método científico, a esos súbditos-ciudadanos en sujetos de una racionalidad que apodicticamente los obligaba a una obediencia simple y prácticamente incondicional a soberanos liberados por ende de cualquier rendición de cuentas, de cualquier responsabilidad vertical.

La solución del soberano absoluto, de la autocracia sustentada en la renuncia incondicional e irrevocable del derecho natural de los individuos en beneficio de un poder ilimitado, *legibus solutus*, pudo así funcionar temporalmente, en tanto el recuerdo de las guerras civiles de corte religioso hiciera valer el miedo y el deseo de seguridad como pasiones sociales prioritarias. Pero su propio éxito pacificador inevitablemente generaría la pregunta sobre los títulos de legitimidad de un poder excluyente y con frecuencia arbitrario, que en su celo por mantener un principio de autoridad intangible e indiscutible terminaba por aparecer como un poder tiránico o despótico, más preocupado por el mantenimiento de privilegios y canonjías de las dinastías gobernantes que por asegurar la paz y la vida confortable de los gobernados. Así, pocos años después de la muerte de Hobbes, Locke, invirtiendo la lógica de su gran predecesor, señalaría:

"De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra... porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo. Quien en el estado de Naturaleza arrebatase la libertad de que en ese estado disfruta cualquiera, por fuerza ha de dar lugar a que se suponga que se propone arrebatarle todo lo demás, puesto que la libertad es la base de todo. De la misma manera, quien en el estado de sociedad arrebatase la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil, dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele como si estuviese en estado de guerra con él."¹⁷

¹⁶ Schmitt (1986).

¹⁷ Locke (1974), p.

En esta perspectiva, "liberal", la condición natural prepolítica no coincide ya, como en Hobbes, con el estado de guerra. Este último no es, tampoco, la consecuencia lineal de las pasiones humanas carentes de un freno político, de un poder coercitivo, sino, más bien, resultado de la pretensión de algunos -incapaces de obedecer la ley (moral) de la Naturaleza- de imponer a otros un poder absoluto, es decir, tiránico o despótico. Lo que significa que reemplazando el eje hobbesiano de interpretación y evaluación de la política que opone guerra a paz, desorden a orden, por el eje liberal que en cambio opone opresión a libertad, y arbitrariedad a legalidad, Locke sencillamente exige, como condición de reconocimiento de un poder como poder efectivamente político (y por ende legítimo) que éste se sustente en el consenso y en la ley natural moral dictada por Dios a los hombres. De esta manera, si en Hobbes la política se opone como artificio pacificador a lo natural que se identifica con la guerra de todos contra todos, y exige la subsunción de nuestros juicios morales al deber casi incondicional de obedecer al Soberano, en Locke, en cambio, la política se opone tanto a estado de naturaleza prepolítico -en el que aunque rige la ley moral natural no existen árbitros o jueces, ni leyes escritas- como también a un estado de guerra que se explica precisamente por las ambiciones tiránicas o despóticas de hombres que intentan imponer poder de corte absolutista, lo que implica que sólo puede hablar de política y de poder político si éstas garantizan la vida, la libertad y los bienes de los ciudadanos, esto es, si política y poder se subordinan a los imperativos morales de la ley natural.

La obra de Locke está destinada, por ende, no solamente a fundamentar la legitimidad racional del Estado de derecho monárquico constitucional que surgiera de la Gloriosa Revolución, sino también a justificar racionalmente la resistencia y aun la rebelión en contra de poderes incíviles o impolíticos, esto es, absolutistas y, por consecuencia, ilegítimos moralmente hablando. A diferencia de las tradiciones propiamente republicanas, el punto de vista lockeano no se rige ya por la *salus publica* sino por los derechos naturales irrenunciables del individuo: el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad derivada del trabajo. Por ello es importante para Locke

distinguir un estado de naturaleza prepolítico pero no presocial, y por ende carente de un poder político pero no de obligaciones morales naturales, de un estado de guerra que más que otra cosa sirve para denunciar y deslegitimar a los poderes autocráticos que pretenden gobernar *legibus solutus*, es decir, tiránica o despóticamente. La política deviene, así, defensa y protección de los derechos individuales sustentada en un poder legislativo encargado de establecer las normas positivas ajustadas a la ley de la naturaleza -es decir de la moralidad- y en un poder ejecutivo encargado de sostener mediante la imposición de castigos la vigencia efectiva de la legalidad. Los hombres del *Ensayo sobre el gobierno civil* sólo renunciarán propiamente a su poder de ejecutar la ley de la naturaleza, esto es, de hacerse justicia de propia mano. Pero mantendrán su derecho de legislar, de establecer el derecho positivo siguiendo los dictados de la razón, aunque sea a través de un Parlamento configurado por sus representantes.¹⁸

Se iniciará así con Locke el largo proceso de sometimiento de lo público-político por lo privado-moral que caracteriza al liberalismo como corriente ideológica encaminada a limitar jurídica y funcionalmente al poder político. Pero este proceso sufrirá en manos de Rousseau y los jacobinos un intento de superar por la fuerza la tensión provocada por la separación y conflicto entre ambas esferas: tratando de "legitimar" las cadenas que nos impone el orden político de la sociedad, Rousseau y sus seguidores identificarán a la política (legítima) con la voluntad general que subsume tanto a la voluntad individual como a la voluntad de todos, excluyendo todo pluralismo, todo individualismo en beneficio de un republicanismo tan austero y estático como antimoderno. Así como el aparente amoralismo hobbesiano culmina en un paradójico moralismo racionalista que debiera sostener una obediencia sin fallas de los ciudadanos, así el aparente moralismo rousseauiano, fundado en la distinción radical entre fuerza y derecho, terminará en un paradójico absolutismo amoral de una razón de Estado identificada con la voluntad general. No por

¹⁸ Por ello Bobbio (1989) apunta que si el iusnaturalismo moderno comienza con Hobbes, solo con Locke adquiere su sentido positivo, es decir, sólo en sus obras el derecho natural se define como un verdadero derecho individual. Entendamos como una reivindicación de libertad que implica el reconocimiento (por ende, la obligación de ser respetada por) de los demás.

nada, el propio Rousseau reconocerá que la única alternativa seria de su sistema filosófico-político es la propuesta por Hobbes, pues en ambos casos el proyecto de racionalización del poder y de la política se entenderá como eliminación de la tensión entre el ámbito moral y el ámbito político, y por consecuencia, en la exigencia de una religión civil capaz de poner fin a la escisión del interés privado y el interés público. No por nada, en ambos autores el síndrome de Platón les conducirá a ver en la educación doctrinaria y disciplinaria el medio por excelencia de la consolidación sin fallas del poder soberano.

Muy diferente es, como hemos visto, la perspectiva de Spinoza. Para el autor del *Tratado Político* la política consiste en la tarea infinita de organizar y reorganizar instituciones capaces de procesar y canalizar las pasiones comunes de los seres humanos asociados, con el propósito de hacer posible su cooperación socialmente necesaria. Por ello, gobernar o ejercer el poder público jamás puede reducirse a mantener y proteger unos derechos naturales ya dados, ni a traducir en normas positivas unas leyes de la naturaleza o unas obligaciones morales indiscutidas. Por el contrario, la primera función del poder y de los que lo detentan es la traducción de la potencia de la multitud en capacidad política para reproducir la (relativa) cohesión de la sociedad y afrontar los (inevitables) desafíos que implica cualquier cooperación colectiva. El cuerpo político, como el cuerpo humano, siendo un compuesto complejo requiere un esfuerzo o *conatus* permanente para afirmar su ser productivamente, en un contexto cuyos entornos exigen constantemente modificaciones, acciones riesgosas y capacidad para afrontar retos de toda índole. Sin duda la potencia de un Estado será mayor cuanto mayor sea la racionalidad política inherente a su organización institucional, y cuanto mayor sea por ende la afirmación positiva de las capacidades de sus miembros individuales. Y por ello, la inescapable tensión entre intereses, pasiones y concepciones privadas e intereses, pasiones y concepciones públicas requerirá de políticas no represivas, no autoritarias, no promotoras de pasiones puramente negativas de miedo,

consternación e indignación, sino positivas, constitutivas de derechos/capacidades afirmativas de los individuos asociados libremente.¹⁹

Por cuanto los derechos bien entendidos de los individuos y de los Estados no son, según Spinoza, sino expresión de su potencia efectiva, no podrá tratarse, como en Locke, de solamente protegerlos legalmente -lo que sin duda es importante- sino de afirmarlos o constituirlos políticamente mediante la creación de esas instituciones y condiciones sociales que al promover la utilidad de los individuos sean capaces de promover verdaderamente la utilidad pública. Y dado que es imposible y por ende condenado al fracaso pretender negar políticamente a los individuos derechos/capacidades que son, de hecho, inalienables, y que la pretensión de convertir a los seres humanos en autómatas o en bestias sólo conduce a debilitar tanto a los individuos como a los Estados, sólo una política orientada a compatibilizar la libertad de expresión y de pensamiento con la mayor utilidad pública posible, estará en capacidad de traducir adecuadamente la potencia creciente de la multitud en poder colectivo. Lo que exige mucho más que "buena educación", esto es, una organización institucional y económica de la vida social que, en efecto, subordine las dinámicas pasionales que llevan al fanatismo y a la intolerancia a las dinámicas pasionales que conducen a la solidaridad y a la cooperación voluntaria. Tal es la única fórmula, según Spinoza, para que los poderes políticos alcancen efectiva legitimación razonable, es decir, el apoyo voluntario de una ciudadanía cuyo juicio se funda no en la razón filosófica sino en su experiencia y en su sentido común.

5. Ideales filosóficos e ideales democráticos

¹⁹ "Porque hay que considerar que así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por la potencia de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría concebirse, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres." (TP, III, §7, pp 104,105)

La mayor parte de las tradiciones filosóficas siempre ha mirado con sospecha e incluso con animadversión a la democracia como forma de gobierno. Desde Platón hasta Nietzsche, los filósofos en su gran mayoría se han dedicado a criticar violentamente tanto los principios y valores democráticos como las realizaciones institucionales que han intentado realizar tales principios y valores. Así, la igualdad democrática ha sido denunciada como masificación, rebajamiento plebeyo de las virtudes, expresión de la impotencia y el resentimiento de los débiles, espíritu de rebaño, e incluso como abstracción mentirosa de las realidades sociales. La libertad democrática, por su parte, ha sido descalificada en tanto promotora de la anarquía, del desorden, del desenfreno de las bajas pasiones plebeyas, y por ende incompatible con la "verdadera" libertad disciplinada y autónoma que se sujeta a la razón y a sus imperativos. El principio de mayoría, igualmente, ha sido rechazado por su irracionalidad, por su arbitrariedad, por dar lugar a la tiranía de las mayorías, por oponerse a una verdadera comunicación racional, así como por sus consecuencias desastrosas (por ejemplo, la muerte de Sócrates, la condena de Jesús, etc.). Aún Rousseau, el supuesto filósofo democrático, reconocería que la democracia, el gobierno directo del pueblo por el pueblo, no es más que un ideal tan deseable como inalcanzable y que sólo los dioses, pero no los hombres, podrían gobernarse democráticamente.

Entre las razones de esta inquina filosófica contra la democracia se encuentra, sin lugar a dudas, el síndrome de Platón, esto es, la pretensión filosófica de acceder a una política enteramente fundada en la razón y en la verdad, capaz por ende de superar de una vez y para siempre, los entuertos, conflictos e irracionalidades de la realidad efectiva de la política. El propósito de convertir a la acción política en una tecnología, es decir, en una práctica basada en el conocimiento científico u objetivo de la realidad humana y, por ende, en un saber igualmente apodictico de su deber ser, de su *telos*, necesariamente implica la ambición de someter a la política y a los políticos a los imperativos e ideales de la filosofía, convirtiéndola así, como decía Hobbes, de teoría especulativa en realidad práctica y efectiva. Ahora bien, dado que la filosofía aparece

como un saber racional cuya posesión depende de una educación adecuada, de un disciplinamiento intelectual de las pasiones corporales y de un desarrollo progresivo de la razón, se entiende la tentación de reducir la política a un proceso pedagógico racionalizador tanto de los gobernantes como de los gobernados. Y se entiende además la ambición filosófica de sustituir, a través de dicho proceso, a los mitos, leyendas e imperativos religiosos sustentados en la fe y en las supersticiones populares, por las categorías, demostraciones y exigencias fundadas en una racionalidad intachable y transparente.²⁰

Pero el acceso al saber verdadero supone también, en la perspectiva de buena parte de las tradiciones filosóficas, una ruptura crítica con el sentido común y con el mundo de la experiencia inmediata, crítica ligada al presupuesto de una superioridad radical de la *episteme* sobre la *doxa*, del saber conceptual sobre las creencias espontáneas de todos aquellos que no se dedican a la filosofía. De ahí que más allá de las motivaciones concretas que llevaron a muchos filósofos a denunciar el desorden político existente, haya también una especie de prejuicio filosófico despectivo en relación a los "saberes" puramente empíricos e infundados del común de los mortales, y sobre todo, de los poderosos políticamente hablando. La sensación de que es terriblemente injusto un mundo en el que triunfan no los que realmente saben sino los astutos, los fanáticos, los irracionales y los tramposos, parece ser por ello parte fundamental de este síndrome de Platón. Nuevamente el *Gorgias* aparece como paradigma de dicho síndrome, expresando el feroz desprecio por una política que se sustenta en la adulación de las bajas pasiones del populacho, en la retórica y en la búsqueda de un poder prosaicamente entendido.

La descalificación de la democracia se articula así con el más contundente desprecio por la política práctica, así como con la idea y el ideal de someter *políticamente* al mundo social al imperio de la filosofía verdadera, al imperio indiscutible y absoluto de la razón. El desdén con que

²⁰ "De donde resulta que (en las democracias) las opiniones vienen dictadas no por la recta razón sino por el deseo. Pero éste no es un vicio de los hombres sino de la propia elocuencia, cuyo objeto (como enseñan todos los maestros de retórica) no es alcanzar la verdad (a no ser accidentalmente), sino la victoria, y cuyo ejercicio no consiste en enseñar sino en persuadir" (DC, XX, §11, p 96)

Hobbes trata a las filosofías clásicas -acusadas de ser por lo demás la causa de sediciones y conflictos sin cuenta- sólo es parangonable con el desprecio que le merece la experiencia histórica, la práctica efectiva de la política. El filósofo, poseedor del método correcto, del camino hacia un conocimiento apodíctico, nada tiene que aprender de esa experiencia, de esos hombres rudos e ignorantes que son y han sido siempre los políticos prácticos que en el mejor de los casos han debidos sus éxitos y sus fracasos a la fortuna, a circunstancias y condiciones fuera de su control. De hecho, desde la perspectiva de este racionalismo dogmático, la historia sólo puede verse como un muestrario de las barbaridades, crímenes y deficiencias de un mundo carente de razón e ignorante de la verdad. En fin de cuentas, si las verdades racionales son eternas e inmutables, al filósofo le corresponde poner término a "ese cuento lleno de ruido y furia contado por un tonto", e inaugurar un orden totalmente diferente, fuera de la historia, fuera del conflicto, fuera del tiempo.

Muy diferente, como hemos visto, es la perspectiva teórica propuesta por Spinoza, la que seguramente está relacionada con su postura en favor de la democracia. Lejos de ver en la experiencia histórica el simple desecho promovido por la irracionalidad humana, el autor de la *Ética* apunta:

"Por mi parte, estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites. Hasta el punto que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema, que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado. Los hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común. Por otra parte, los derechos comunes y los negocios públicos han sido organizados o administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces. Por eso, casi no se puede creer que podamos 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." (TP, §3, p.80)

La única forma de elaborar una buena teoría política que evite los escollos del utopismo y de la sátira consiste en aprender de la experiencia histórica misma de la política y de los políticos. No es casual por ende que la mayor parte de las referencias spinozistas derive de la obra, no de los grandes filósofos clásicos, sino de los historiadores, de los cronistas clásicos y de

FALTA PAGINA

No. 254

a la posibilidad de apelar, frente a las cuestiones políticas, a debates y soluciones razonables, argumentables, sustentadas en razones. Pero, después de tantos siglos, de tantas experiencias y de tantos fracasos, no podemos sino asumir que no existe ni puede existir La Razón con mayúsculas, sino apenas razones en plural, esto es, posibilidades, siempre difíciles y problemáticas, de enfrentar nuestras dificultades valiéndonos de nuestras capacidades de entender, de proponer, de corregir y de justificar que no remiten a autoridades sagradas, a dogmas indiscutibles o a experiencias inefables, sino a un infinito proceso de aprendizaje colectivo e individual.

En esta perspectiva vale la pena resumir esquemáticamente los presupuestos básicos del síndrome platónico, a fin de sugerir, también de modo esquemático, sus posibles alternativas. En primer lugar, dicho síndrome se sustenta en un rechazo radical del mundo empírico, del mundo existente, que aparece como una realidad carente de racionalidad, de sentido y de valores. Frente a ella el filósofo y la filosofía reaccionan mostrando y condenando su irracionalidad, su desorden y su perversidad, así como denunciando la falsedad de sus presuntas justificaciones. Ahora bien, la alternativa ante este tipo de postura no tendría que ser una mera inversión de la misma que condujera a una especie de resignación fatalista o celebración bobalicona de lo existente; tampoco parece del todo convincente hablar "del mejor de los mundos posibles", al estilo de Leibniz, o de la identificación-de lo real con lo racional, a la manera hegeliana. En todo caso más razonable parecería asumir la inevitable ambivalencia y ambigüedad de todos los fenómenos humanos y sociales, reconociendo que siempre habrá una distancia entre nuestros ideales abstractos y los intentos de traducirlos en realidades empíricas.

A fuerza de afirmar que "todo está mal", se termina por negar toda posibilidad de entender positivamente lo existente, declarándolo consecuencia de la ignorancia, de las pasiones y delirios de la humanidad, mientras que lo que "está bien" aparece reducido a modelo teórico, a paradigma ideal, a Utopía, cuya realización dependería básicamente de la sustitución de las falsas opiniones por las verdades racionalmente fundadas. A la absoluta imperfección de la realidad se

pondría entonces la absoluta perfección de una racionalidad que simplemente tendría que afirmarse por vía pedagógica. El segundo gran supuesto de nuestro síndrome concerniría a una racionalidad apodíctica, perfecta, cerrada y eterna, que simplemente habría que aplicar para resolver todos los problemas y dificultades del mundo. En esta perspectiva, se entiende la preferencia "deductivista", "axiomática" y "eternitarista" de esta idea de racionalidad que vendría poner fin no sólo al desorden social y político, sino también a las incertidumbres, a las controversias y al pluralismo axiológico del mundo real. El saber racional preconizado por el síndrome de Platón sería un saber acabado, absoluto, que por ello mismo pondría fin tanto a la historia política como a la propia historia del conocimiento humano. A este respecto tampoco se trataría de invertir tal supuesto, apostando a la irracionalidad de las fuerzas vitales y las emociones, o a una especie de fatalismo frente a los aparentemente irracionales, sino de reconocer tanto las limitaciones de nuestros saberes propiamente racionales -que en realidad siempre exigirían no sólo de sustentarse en las experiencias sino estar abiertos a las controversias- como la pluralidad de enfoques teóricos razonables de una realidad inagotable y multifacética. La incertidumbre, el reconocimiento de las limitaciones de cualquier teoría, las discusiones, y sobre todo la posibilidad del disenso y del pluralismo son atributos de cualquier racionalismo razonable, de cualquier esfuerzo compatible con la democracia de apelar a las razones y no a los dogmas.

Un tercer supuesto de nuestro síndrome es el de la potencia ética y política del conocimiento racional abstracto. Con dicho supuesto no sólo parecen ignorarse las causas y raíces de las opiniones y prejuicios populares y sociales, sino también exagerarse infinitamente las capacidades transformadoras de las presuntas ideas verdaderas. Se propone así una razón que por su sola fuerza teórica será capaz de transformar los deseos humanos, sujetando las pasiones perversas y colocando en el poder una consciencia soberana iluminada que pondrá fin a los delirios y desórdenes humanos. Nuevamente sería erra la seguramente la tentación de simplemente invertir ese supuesto, preconizando un espíritu dionisiaco, una liberación anárquica de los deseos, una

desublimación de las pasiones. Más bien, reconociendo el papel que los elementos cognitivos juegan en la configuración efectiva de los deseos y las pasiones, habría que apelar a la formación de contextos de exigencia razonables, a combinaciones de racionalidades pragmáticas y éticas plurales con marcos institucionales reguladores y sancionadores de las conductas sociales.

Finalmente, el síndrome de Platón parece suponer la reducción de los ideales políticos a los ideales propiamente filosóficos. Tal reducción, como hemos tratado de mostrar, parece conducir a paradojas y traslapes insostenibles, en la medida en que no reconoce la especificidad e irreductibilidad tanto de las actividades e instituciones políticas -que tienen por ello sus propia "lógica", sus propias "racionalidades"-, pretendiendo subordinarlas a ideales ligados a la vida especulativa, guiada por intereses epistémicos y éticos seguramente defendibles pero que, trasladados al terreno político, asumen rasgos ferozmente autoritarios y dogmáticos. La confusión de criterios y principios buenos para evaluar teorías y argumentos filosóficos con los criterios y principios que pueden y deben regular la vida política, acaba por generar la tentación inversa de subordinar la reflexión filosófica a procedimientos y modalidades de decisión políticas. De hecho, ni los filósofos pueden convertirse en reyes sin traicionar los imperativos de la filosofía, ni los políticos pueden transformarse en filósofos sin volverse déspotas caricaturescos. En fin de cuentas, por ello, parece preferible asumir que la pluralidad de ideales y formas de vida, lejos de ser un obstáculo para una vida social razonable o incluso para el desarrollo de buenas filosofías -como lo muestra toda la historia de la filosofía- es la condición de existencia de las mismas.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Thomas Hobbes:

1) *De corpore* (DCo), *Elements of Philosophy, First Section, Concerning Body*, en *The English Works of Thomas Hobbes Collected and edited by Sir William Molesworth*, Vol.I, Second Reprint, Scientia Verlag Allen, Germany, 1966.

2) *De Cive* (DC), *Philosophical Rudiments concerning Government and Society; Philosophical Elements of a True Citizen*, en *The English Works...*, ed. cit., Vol. II.

3) *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (L), en *The English Works...*, ed. cit., Vol. III.

4) *Behemoth: The History of the Causes of The Civil Wars of England and of the Counsels and Artifices by which they were carried on from the year 1640 to he year 1660*, en *The English Works...*, ed. cit., Vol. VI.

5) *De Homine* (DH), *On Man*, en *Man and Citizen*, ed. by Bernard Gert, Hackett Publishing Company, USA, 1991.

6) *Terceras Objeciones hechas por un célebre filósofo inglés* (OF), en *Cartesio, Opere filosofiche*, Vol.2, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari, 1992.

Obras de Thomas Hobbes en español:

7) *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

8) *El Ciudadano*, ed. bilingüe (latín/español), Debate, Madrid, 1993.

9) *Behemot*, Tecnos, Madrid, 1992.

10) *Libertad y Necesidad*, Península, Madrid, 1991.

Obras de Baruch Spinoza:

11) *Tratado Breve* (TB), Alianza Editorial, Madrid, 1990.

12) *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TRE), Alianza Editorial, Madrid, 1988.

13) *Principios de Filosofía de Descartes (PD) y Pensamientos Metafísicos (PM)*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

14) *Tratado Teológico-político (TTP)*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

15) *Ética (E)*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

16) *Tratado Político (TP)*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

17) *Correspondencia (C)*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

18) *Ouvres*, 4 Vol., Flammarion, París, 1964.

19) *Ética. Demostrata con Metodo Geometrico*, Riuniti, Roma, 1995.

Bibliografía sobre Spinoza

20) Allendesalazar Olaso, Mercedes, (1988), *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, Madrid.

21) Albiac, G., (1987), *La Sinagoga vacía*, Hiperión, Madrid.

22) Balibar, E., (1985), *Spinoza et la politique*, PUF, París.

23) Bennett, Jonathan, (1990), *Un estudio de la Ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México.

24) Bodei, Remo, (1991a), *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milán.

25) Deleuze, G., (1981), *Spinoza: une philosophie pratique*, Minuit, París.

26) Deleuze, G., (1975), *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona.

27) Hampshire, S., (1982), *Spinoza*, Alianza Universidad, Madrid.

28) Hubbeling, H.G., (1981), *Spinoza*, Herder, Barcelona.

29) J.M. Lucas y J. Colerus, (1994), *Le vite di Spinoza*, Quodlibet.

29) Matheron, A., (1986), *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin, París.

30) Matheron, A., (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París.

31) Misrahi, R., (1992), *Spinoza*, Grancher ed., París.

32) Negri, A., (1981), *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milán.

- 33) Peña Echeverría, F.J., (1989), *La filosofía política de Spinoza*, Universidad de Valladolid.
- 34) Strauss, L., (1965), *Spinoza's critique of religion*, Schocken Books, Nueva York.
- 35) Tosel, A., (1984), *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, Aubier, Paris.
- 36) Wienpahl, P., (1990), *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 37) Yovel, Y., (1995), *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid.
- 38) Zac, S., (1965), *Spinoza et L'interpretation de l'Écriture*, PUF, Paris.
- 39) Zac, S. (1979), *Philosophie, Theologie, Politique, dans l'Ouvre de Spinoza*, Vrin, Paris.

Bibliografía sobre Hobbes

- 40) Bobbio, N., (1989), *Thomas Hobbes*, Einaudi, Turín.
- 41) Coli, D., (1994), *La modernità di Thomas Hobbes*, Il Mulino, Bolonia.
- 42) Goldsmith, M., (1988), *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 43) Magri, T., (1989), *Saggio su Thomas Hobbes*, Il Saggiatore, Milán.
- 44) Macpherson, C.B., (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona.
- 45) Polin, R., (1953), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris.
- 46) Schmitt, C., (1986), *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè Editore, Milán.
- 47) Strauss, L., (1963), *The political philosophy of Hobbes, Its basis and its genesis*, Midway Reprint, Chicago.
- 48) Tönnies, F., (1988), *Hobbes*, Alianza Universidad, Madrid.
- 49) Vitale E., (1993), *Hobbes e Kant*, Giappichelli Editore, Turín.
- 50) Warrender, H., (1957), *The political philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford.

Bibliografía general

- 51) Abbagnano, N., (1983), *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 52) Arendt, H., (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- 53) Aristóteles, (1995), *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Gredos, Madrid.
- 54) Aristóteles, (1988), *Política*, Gredos, Madrid.
- 55) Aristóteles, (1994), *Retórica*, Gredos Madrid.
- 56) Baumer, F.L., (1985), *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 56) Berlin, I., (1980), "¿Existe la teoría política?", en *Categorías y conceptos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 57) Bobbio, N., (1985a), "El poder y el derecho", en Bobbio y Bovero, *Orígenes y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México.
- 58) Bobbio, N., (1985b), "El modelo iusnaturalista", op. cit. supra.
- 59) Bobbio N., (1986a), "El modelo iusnaturalista", en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 60) Bobbio, N., (1986b), *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 61) Bobbio, N., (1987), *Estado, Gobierno, Sociedad: Contribución a una teoría general de la política*, Plaza & Janés, Barcelona.
- 62) Bobbio, N., (1989), *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 63) Bobbio, N., (1990), *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín.
- 64) Bobbio, N. (1993), *Il dubbio e la scelta*, La nuova Italia Scientifica, Roma.
- 65) Bobbio N., (1994), *Elogio della mitezza*, Linea d'ombra, Milán.
- 66) Bodei, R., (1991b), *Ordo amoris*, Il Mulino, Bolonia.
- 67) Bovero, M., (1985a), "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en *Orígenes y fundamentos del poder político*, ed. cit.
- 68) Bovero, M., (1985b) "Política y artificio; sobre la lógica del modelo iusnaturalista", op. cit.
- 69) Cochrane, Ch.N., (1992), *Cristianismo y Cultura Clásica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 70) Davies, J.C., (1985). *Utopía y Sociedad Ideal*, Fondo de Cultura económica, México.

- 71) De la Mirandola, P., (1984), *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid.
- 72) Descartes, R., (1981), *Las pasiones del alma*, Aguilar, Madrid.
- 73) Descartes, R., (1992), *Meditazione metafisiche*, Laterza, Bari.
- 74) Dunn, J., (1982), *The political thought of John Locke*, Cambridge University Press.
- 75) Euchner, W., (1995), *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma.
- 76) Finley, M.I., (1990), *El nacimiento de la politica*, Grijalbo/CNCA, México.
- 77) Gómez Robledo, A., (1974), *Platón: Los seis grandes temas de su filosofia*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.
- 78) Gosling, J.C.B., (1993), *Platón*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- 79) Hart, H.L.A., (1977), *Obligación jurídica y obligación moral*, IIF, UNAM, México.
- 80) Hart, H.L.A., (1980), *El concepto de derecho*, Editora Nacional, México.
- 81) Habermas, J., (1990), *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid.
- 82) Hazard, P., (1988), *La crisis de la conciencia europea*, Alianza Universidad, Madrid.
- 83) Hegel, G.W.F., (1979) *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 84) Hegel, G.W.F., (1979), *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid.
- 85) Hirschman, A.O., (1978), *Los intereses y las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 86) Hirschman, A.O., (1982), *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 87) Jaeger, W., (1967), *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 88) Jaeger, W., (1984), *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 89) Koselleck, R. (1988), *Critique and Crisis*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- 90) Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona.
- 91) Koyré, A., (1979), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México.
- 100) King, P., (1993), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Routledge, Londres, 4 vols.

- 101) Locke, J., (1976), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid.
- 102) Locke, J., (1974), *Carta sobre la tolerancia*, Grijalbo, México.
- 103) MacIntyre, A., (1987), *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona.
- 104) Maquiavelo, N., (1994), *El Príncipe*, Feltrinelli, Milán.
- 105) Maquiavelo, N., (1961), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Vergara, Madrid.
- 106) Maquiavelo, N., (1991), *Escritos políticos breves*, Tecnos, Madrid.
- 107) Matheron, A., (1987), "Il 'Trattato teologico-politico' visto dal giovane Marx", en K. Marx, *Quaderno Spinoza*, Bollati Boringhieri, Turin.
- 108) Matteucci, N., (1993), *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bolonia.
- 109) Moro, T., (1987), *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 110) Nagel, T., (1959), "Hobbes's Concept of Obligation", en King, (1993).
- 111) Pereyra, C., (1987), "Teoría, ¿para qué?", en *Sociológica*, no.3, UAM(A), México.
- 112) Platón, (1992a), *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid.
- 113) Platón, (1992b), *República*, en *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid.
- 114) Platón, (1992c), *Político*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid.
- 115) Platón, (1992d), *Sofista*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid.
- 116) Platts, (1991), *Moral Realities*, Routledge, Londres.
- 117) Rabotnikof, N., (1995), *El Espacio Público: Caracterizaciones y expectativas*, Tesis de Doctorado, mimeo., México.
- 118) Revelli, M., (1989), *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*, Giappichelli, Turin.
- 119) Rogow, A.A., (1990), *Thomas Hobbes: Un Radical au service de la Reaction*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 120) Rousseau, J.J., (1977), *Du contrat social*, Seuil, Paris.
- 121) Rousseau, J.J., (1985), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, Paris.
- 122) San Agustín, (1984), *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México.
- 123) Salazar, L., (1993), *Sobre las ruinas: política, democracia y socialismo*, Cal y Arena, México.

- 124) Salazar, L., (1995), "Las raíces político-intelectuales del totalitarismo", en Rabonikof, N. e Yturbe Corina (comps.), *La tenacidad de la política*, UNAM, México.
- 125) Salazar, L., (1996), "Spinoza y Hobbes frente a los desafíos de la modernidad", en *Dianoia*, IIF, UNAM, México.
- 126) Schmitt, C., (1985), *El concepto de lo político*, Folios, México.
- 127) Skinner, Q., (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
- 128) Skinner, Q., (1984), *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Madrid.
- 129) Strauss, L., (1986), *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris.
- 130) Strauss, L. y Cropsey, J., (1993), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 131) Strawson, P.F., (1995), *Libertad y Resentimiento*, Paidós, Barcelona.
- 132) Taylor, A.E., (1938), "The ethical doctrine of Hobbes", en King, (1993).
- 133) Viroli, M., (1994), *Dalla politica alla ragion di Stato*, Donzelli, Roma.
- 134) Warrender, H., (1957), *The political philosophy of Hobbes*, Oxford.
- 135) Warrender, H., (1962a), "Hobbes's conception of morality", en King, (1993).
- 136) Warrender, H. (1962b), "Obligations and Rights in Hobbes", en King, (1993).
- 136) Yturbe, C., (1996), *Pensar la Democracia: Norberto Bobbio*, Tesis de Doctorado, mimeo., UNAM.