

ENCONTRO HISPANO-PORTUGUÉS DE FILOSOFÍA

*Espinosa:
Ética e Política*



Edición a cargo de
JESÚS BLANCO-ECHAURI

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

**ESPINOSA:
ÉTICA E POLÍTICA**



CURSOS E CONGRESOS DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nº 109



ENCONTRO HISPANO-PORTUGUÉS DE FILOSOFÍA

Espinosa:
Ética e Política

Santiago de Compostela, 5-7 de Abril de 1997

Edición a cargo de

JESÚS BLANCO-ECHAURI

1999

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ENCONTRO HISPANO-PORTUGUÉS DE FILOSOFÍA “ESPINOSA : ÉTICA E POLÍTICA” (1997. Santiago de Compostela)

Espinosa : Ética e Política : Encontro Hispano-Portugués de Filosofía, Santiago de Compostela, 5-7 de abril de 1997 / edición a cargo de Jesús Blanco-Echauri. -- Santiago de Compostela : Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1999. -- 511 p. : il. ; 24 cm. -- (Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela ; 109). -- D.L.C. 1142-1999. -- ISBN 84-8121-760-3

I.Spinoza, Baruch de-Congresos. I.Blanco-Echauri, Jesús, ed. lit. II.Universidade de Santiago de Compostela. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, ed. III. Serie. IV. Título

1 Spinoza (063)

© Universidade de Santiago de Compostela, 1999

Maquetación: M^a Elena Mera Carreira

Edita

SERVICIO DE PUBLICACIÓN E
INTERCAMBIO CIENTÍFICO
Campus universitario sur

Imprime

IMPRENTA UNIVERSITARIA
Pavillón de Servicios
Campus universitario sur

ISBN: 84-8121-760-3

Dep. Legal: C-1142-1999

Na lembranza de Jesús Manuel Blanco Maciñeira, meu pai, en cuxa fortaleza (E 3P59S) atopei unha exemplar testemuña de dignidade perante a morte.

“É, na súa mudez, mais retumbante
Que o clamoroso mar; mais rutilante,
Na súa noite, do que a luz do día”.

Antero de Quental

“Em tudo quanto olhei fiquei em parte.
Com tudo quanto vi, se passa, passo,
Nem distingue a memória
Do que vi do que fui”.

Ricardo Reis

“De Ortigueira conservo eu, á vez para o maxín e para o corazón, unha imaxe tan nítida, tan cabal de contornos, cor, son e olor, que me pasa con isto un pouco o que co meu Mondoñedo natal, que a forza de levalo nos ollos e de transcendelo de memorias e de nostalxias, fóxenlle da pluma as palabras: quizais esas bolboretas máxicas da lingua, a única riqueza que posúe un poeta a medias vagabundo que quixera estar xa de retorno. Ulises colgando o remo no propio fogar”.

Álvaro Cunqueiro

“Ulises regresa aos rochedos da súa Itaca como Agamenón ás altivas murallas de Micenas. Ninguén ama a súa patria por ser grande, senón por ser súa”.

L. A. Séneca



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

- Jesús BLANCO-ECHAURI: *Anacos de espellos que fai a chuvia nas dunas. (A voltas con Espinosa)* 15-45

PRIMEIRA PARTE. FILOSOFÍA MORAL E FILOSOFÍA XERAL

CONFERENCIAS

- Luís Machado de ABREU: *Ética e utopia em Spinoza* 51-64
Victoria CAMPS: *Las dos éticas de Spinoza* 65-71
Eugenio FERNÁNDEZ G.: *Dominio de los afectos* 73-112
Luis RODRÍGUEZ CAMARERO: *En torno a la actualidad de Spinoza: la crisis del finalismo y del determinismo* 113-127
Fernando SAVATER: *Ética de la alegría (soliloquio a partir de Spinoza)* 129-134

COMUNICACIÓNS

- Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ: *El místico y el rebelde: dos modos de ser racionalista* 137-164
Esther ALVES LATOURNERIE: *Los modos, operarios de la fábrica spinozista* 165-174
Xosé Luis BARREIRO BARREIRO: *Ilustración y fideísmo. La polémica Jacobi-Lessing y sus repercusiones* 175-189
M^a Luisa de la CÁMARA: *O Simeón o Jacobo: la función teórica del tiempo* 191-197
M^a Carmen CASILLAS GUIADO: *Algunas observaciones sobre el método deductivo en Spinoza* 199-210
Javier ESPINOSA ANTÓN: *Religión, salvación y autonomía en Spinoza* 211-219
Luis G. SOTO: *Moralidade e utilidade nos relacionamentos interpersoais* 221-231

Esperanza GUISÁN: <i>Spinoza: el summum bonum y la alegría permanente</i>	233-240
Francisco José MARTÍNEZ: <i>Necesidad y libertad en los Cogitata Metaphysica</i>	241-251
Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR: <i>La Ética de Spinoza: selección y diferencia</i>	253-258
Ángel C. PÉREZ: <i>Spinoza e Vygotski: o dominio da propria conducta</i>	259-266
Ángel Luis RIVAS LADO: <i>La fundamentación ontológica de “lo moral” en Descartes y Spinoza. La ontología proyectiva de Spinoza</i>	267-274

SEGUNDA PARTE. FILOSOFÍA POLÍTICA

CONFERENCIAS

Diogo Pires AURÉLIO: <i>Natureza e nação segundo Espinosa</i>	279-299
José BARATA-MOURA: <i>¿Es la verdad una categoría política para Spinoza?</i>	301-314
Jesús BLANCO-ECHAURI: <i>Un iusnaturalismo irónicamente perverso (Genealogía e historia de una metamorfosis: I. Ius sive facultas)</i>	315-351
António Borges COELHO: <i>Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediência</i>	353-369
Atilano DOMÍNGUEZ: <i>Sentido ético de la política de Spinoza</i>	371-391
Vidal PEÑA: <i>Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado</i>	393-410
Viriato SOROMENHO-MARQUES: <i>Espinosa e a questão do realismo político</i>	411-420

COMUNICACIONES

Steve BARBONE: <i>El status metafísico del Estado político</i>	423-430
Francisco CARRASQUER LAUNED: <i>Ética y política en Spinoza: inspiración de hoy y mañana</i>	431-439
Julián CARVAJAL CORDÓN: <i>La idea de soberanía en Spinoza</i>	441-454
Maria Luisa Ribeiro FERREIRA: <i>Espinosa e Hobbes: implicações de uma divergência</i>	455-464
Javier PEÑA ECHEVERRÍA: <i>Spinoza, entre la tradición republicana y el Estado moderno</i>	465-473
Gloria SANTOS GÓMEZ: <i>Ética y democracia en el pensamiento de Spinoza</i>	475-484

DISCUSIÓN

Francisco José MARTÍNEZ, M ^a Luisa de la CÁMARA, Javier PEÑA, Concha ROLDÁN, Ramón RODRÍGUEZ AGUILERA: <i>Comentario de E 4P37S2: cinco perspectivas</i>	487-499
NOTICIA SOBRE OS CONFERENCIANTES.....	503-507
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	511







“Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, & ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de meâ felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, & cupiditas prorsus cum meo intellectu, & cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est [Vooreerst] tantum de Naturâ intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quàm facillimè, & securè eò perveniant”.

“Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que eso sea efectivamente así, es necesario entender la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza (humana). Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad”.

“Eis, pois, o fim para que tendo, a saber, adquirir uma tal natureza e esforçar-me por que muitos a adquiram juntamente comigo; isto é, à minha felicidade pertence empenhar-se para que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o seu entendimento e os seus desejos coincidam perfeitamente com o meu entendimento e desejo; para isso, é necessário ter da Natureza a compreensão suficiente para adquirir essa tal natureza; em seguida, é necessário formar umha sociedade como é de desejar, de modo que o maior número chegue a esse ponto com maior facilidade e segurança”.

Tractatus de intellectus emendatione, § 14.

Presentación



*“Lentes poliu para de Holanda os míopes
que delas precisavam para a escrita
comercial do açúcar e saborearem
os cantos delicados das pinturas.
Judeu sem sinagoga e sem península
ibérica de avós, moral geómetra
os ângulos mediu aos teoremas
da vida humana em lentes tão convexas
que até o latim lhe é como hebraico morto.
E sem deus teólogo traçou
as linhas da cidade constituída
segundo as leis dos anjos da razão.
E Bento se chamava este coitado
da suma gentileza de existir-se
e de pensar-se em glória a paciência triste
de polir lentes sem ter deus nem pátria.
Mas só assim é que os cristais flamejam
em pura transparência apavorada”.*

Jorge de Sena, “Homenagen a Spinoza”.

ANACOS DE ESPELLOS QUE FAI A CHUVIA NAS DUNAS (A VOLTAS CON ESPINOSA)

JESÚS BLANCO-ECHAURI

Universidade de Santiago de Compostela

Con Adrián Solovio, a destempo.

“A virtude, na realidade, não é um dom da natureza: ser bom necessita estudo”.

Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio* [90.44].

“Adrián escribía nun caderniño algunhas notas, como etapas de ruta. Unha dicía: ‘Aínda estou ben lonxe da pureza e disciplina do pensamento. Medito mal e pouco. Todo o mundo variado e suxestivo me afasta de min mesmo. Isto aconteceu dun xeito sen piedade co estudio de Spinoza. ¿Por que anoaba en relación inexplicable a doutrina de *Ética* coa música de Bach? Non o sabería dicir. Por outra parte teimaba fuxir das comparanzas. Pois, logo dun tempo adicado ao filósofo holandés, non se sentía capaz de facer unha síntese clara de doutrina. El vivira, ou parecíalle vivir, ceibamente nela. Non podía explicalo. Ficoulle un gran pracer espiritual, a lembranza dalgunhas páxinas, a impresión dun sono metafísico imposible de gardar no espírito”¹.

Ramón Otero Pedrayo, *Arredor de si*.

I

¿Quen é Adrián Solovio? O lector de literatura galega reconece de súpeto nel un dos seus personaxes de ficción máis entrañábeis e sobranceiros: sabe que *arredor de si* (unha sorte —ben sei que estou transgredindo toda ortodoxia— de fenomenoloxía do espírito galeguista ou ciencia da experiencia da conciencia galega) relata con admirábel eficacia narrativa o seu percorrido xeográfico (a súa “viaxe”, *para si*, de “ida”, desde Ourense a Madrid, e logo da capital a Europa, coñecendo Francia/Alemaña/Holanda/Bélxica, e “volta”, máis tarde, de regreso a Compostela a través do mar, embarcándose no peirao de Antwerpen rumbo ao da Coruña), as súas andainas como estudante e aspirante a profesor de filosofía (un oficio —xa daquela— tan “virtual”), a súa íntima aventura

¹ Otero Pedrayo, 1990: 114.

cultural e existencial, a súa viaxe *interior* e a *experiencia* da súa conciencia durante aqueles longos e intensos anos xuvenís de formación moral e intelectual, cheos de dúbidas e incertezas, ata chegar —finalmente— *arredor de nós* (os “vencidos da vida por inadaptados”, segundo a coñecida expresión de Vicente Risco, 1993: 115), recollendo en boa parte —en fin— os rasgos da biografía de Ramón Otero Pedrayo, na súa grande novela de autoformación publicada no ano 1930, unha sorte de *Bildungsroman* galego (M. A. Rodríguez Fontenla, 1996: 215-220), xénero por certo tan goethiano (Espinosa sempre ao fondo: sábese a grande *afección* do romantismo xermánico pola súa obra), que representa dalgún xeito o imaxinario de toda unha xerazón. ¿Só daquela xerazón?

O profesor de literatura e, en xeral, o cidadán galego culto teñen noticia, gracias aos estudos dos filólogos e dos expertos, da existencia dun primeiro relato, precedente de *Arredor de si*, que o grande home da cultura galega escribiu e publicou na Coruña en 1927: chamábase *Escrito na néboa*, texto do cal o lector galego contemporáneo se ve hoxe privado, porque a editorial que dispón dos seus dereitos aínda non tivo tempo para reeditalo: de seguir así, cumprírase un século de inexplicábel esquecemento. Obsérvese que non falamos nin sequera xa do lector que non le galego, e que por conseguinte, ben descoñece a existencia do escritor, ben non tivo acceso —no mellor dos casos— á lectura da fermosa novela (ao non acharse traducida, nin ao castelán, nin a outras linguas peninsulares) do primeiro tradutor ibérico do *Ulysses* (1922), do daquela un pouco coñecido James Joyce, ese revirado e “soberbo” irlandés que fora ignorado e humillado, continúan algúns a dicir —cando non era ninguén en ningures— pola *prima donna* do *Bloomsbury set* (ela, unha grande escritora que atopou —por certo— un final tan pouco inglés)².

² O autor de *Dubliners*, ao que algúns biógrafos atribuían hai tempo —nunha hipótese que, o día de hoxe, polo que sei, a crítica máis seria considera falsa e/ou publicada daquela con avesas intencións— ter contratado ao seu servizo, na condición de secretario persoal, un escritor e paisano novo, aprendiz de “absurdas” obras teatrais, do que estivo —segundo contan— totalmente namorada a súa filla, sen que Samuel, que así se chamaba o escritor, puidese ou quixese correspondelle (algúns críticos teñen escrito —sinto falar agora “de memoria”, eu, que *padecendo* pola súa crónica fragilidade, non estou autorizado a publicar as miñas debilidades— que o abandono do seu protector e amigo, como consecuencia do rexeitamento da filla despeitada, lle concedeu a independencia necesaria para medrar como escritor irlandés, non só en inglés, senón tamén en francés): ¿quen podería pensar que a literatura francesa tivera que pagar o prezo dun amor desditado, para lle facer un oco —un lugar na súa prolíxa *histoire*— a un dos seus máis célebres representantes da segunda metade do século XX? Se a miña *memoire* me atraizoou, o lector decatarase inmediatamente da miña indisposición coa crítica en lingua inglesa, forxadora —no meu inconsciente— dunha hipótese susceptible de xustificar o seu traslado ao continente e, por conseguinte, a súa firme e irreversible decisión de adoptar para o seu oficio de escritor a lingua francesa. Comparto, sen embargo, o criterio de Borges e Cunqueiro cando estiman que, no seu conxunto, a máis rica e fecunda das literaturas é a inglesa.

Ignoro se Pedrayo accede a Espinosa a través da homérica novela de Joyce, na que o xudeo irlandés Leopold Bloom parece familiarizado cos textos do filósofo ou, cando menos, con algunhas imaxes sobre el transmitidas por outros, nos que podería ter lido esa “información” o autor do *Ulysses*³, ou —pola contra— o coñecía con anterioridade ao grande interese amosado traducindo ao galego un fragmento do capítulo “Ithaca” (Otero Pedrayo, 1926: 3-11) da obra máis célebre do escritor irlandés (un pobo por certo —o irlandés— de poderosa influencia, desde antigo, nalgúns imaxinarios colectivos ou, se se prefire, por enunciado dun modo máis convencional, nalgunhas representacións sociais particularmente activas), como entendo que resulta moito máis probábel. Non podo determe aquí en esgrimir algunhas boas razóns que me inducen a pensalo. Pero cónstame que unha certa imaxe sobre Espinosa posúe unha vigorosa e influente presenza no culto e selectivo imaxinario galeguista do primeiro terzo deste século, que precisa (como todo imaxinario produtivo que se considere; tamén, por conseguinte, o español “de terras de Castela”, durante aquel mesmo tempo histórico) forxar os seus propios “sinais de indentidade” no decurso —para dicilo con Foucault (1992: 177-195)— da “batalla das nacións”. No relato *Arredor de si*, cando o protagonista atópase a piques de “voltar a casa” (Otero Pedrayo, 1990: 186), léese:

“Adrián tiña por tópico o desamor dos galegos pola filosofía. Aínda non chegou o seu tempo por culpa das sucesivas escolásticas —tan inimiga a do San Tomé como a de Kant— que interpuxeron as súas lentes deformadoras. Solovio pensaba na conciencia galega ceibada, e como flor dela un pensador un pouco semellante a un Spinoza animada pola alegría dun Joyce”.

Todo ocorre, en suma, como se os uns amasen *a imaxe dun filósofo* que os outros odian e viceversa: uns aman unha certa imaxe de Espinosa *porque* os outros a odian. Rexeitana se, e só se, imaxinan que se trata desa mesma imaxe. No fondo, parecen admirar e desdeñar inversamente o mesmo (neste caso, unha representación imaxinaria do que Espinosa significa para todos eles, os que se atopan tanto nunha, como na outra, trincheira do combate das ideas... e as accións), *facendo abstracción do obxecto mesmo da representación*, que parecen partillar. Nin aos uns, nin aos outros, lles importa moito a verdade do seu saber: o que di Espinosa, os seus textos, a súa filosofía⁴.

³ Examinar as pasaxes do *Ulysses* nas que se nomea dun xeito explícito a Espinosa é unha tarefa, polas súas dificultades, para desenvolver noutro traballo máis específico. Con todo, estou en débeda, e así desexo consignalo, co meu amigo de sempre Pepe Couceiro, lector infatigabel e escritor anónimo, que tivo a amabilidade de pór á miña disposición algunhas das súas notas, nas que se rexistran ditas referencias. En calquera caso, teño a impresión que moi pouco coñecía Joyce ao filósofo holandés, a teor das vaguidades que ten escrito sobre el ao fío da súa admiración pola figura de Giordano Bruno (véxase Joyce, *Critical Writings*, 1971: 191-194).

⁴ Neste sentido proporcionaréi ao lector, para que xulgue por si mesmo, dous textos —contrarios e, por conseguinte “complementarios”— publicados por dous autores coetáneos, que

Imos agora cun longo e delicioso fragmento escollido de *Escrito na néboa*, que vemos a necesidade de transcribir aquí, para que poida coñecerlo o lector contemporáneo e xustificar —se resulta posíbel— as breves notas —deslabazadas, seino— para unha futura composición sobre *O Espinosa de Adrián Solovio*.

“[...]. Camiñando pensou en dúas ou tres formas de vida para pasar o inverno.

Está en Sant-Yago. Ouve-se o bater da chuvia. Crece medoñenta, ameaza entrar na sala ben pechada e quente. Na cheminea bo lume de carbón. Non. De carballo vello, daqueles das fragas de Trasdeza. Unha quentura igual, calada, garimosa. El só. Unha criada vella, de coengo. Moitos libros: todos os que se lle antollasen, os que vira nos catálogos. ¡O pracer de percorrer os catálogos! Durmir polo día, o traballo preguiñoso, maino, creador pola noite lendo e maxinando, en zapatillas, cun traxe da casa, agardando co pitillo aceso, a caída da hora. Traballar nun libro de moita fondura e poucas páxinas: os camiños de Compostela. Prisciliano, a psicoloxía das vilas, das paisaxes. Logo variaba o escenario. O cuarto simple dunha fundiña nun porto pequeno envolveito nas néboas salgadas, atroado polo mar sinxelo e poderoso. Saír todos os días á costa, co sudeste, ouvir as píllaras, ter longas conversas co torreiro do Faro. Semanas enteiras no leito lendo pouquichiño a pouco dous ou tres libros, alternaban coas noites gostosas na quente aperta dunha panadeira loira. Frescor tépedo dun seo na man, cheiro levián e bravo dos cabelos... Mais ¿para que maxinar? Alí tiña a casa, na súa aldea. Xa dormen os caseiros; el érguese na noite e alanca pola sala pisada de castaño. Colle un libro que el ollara de lonxe nas

escriben na península, en castelán e galego, respectivamente. A súa relevancia reside na contraposición que amosan os seus respectivos discursos sobre Espinosa. Non podo aquí máis que consignar algunhas investigacións propias, aínda en curso, e insinuar modestamente unha hipótese de traballo, que non estou agora en condicións de desenvolver polo miúdo. O primeiro texto di así: “El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama *idealismo*. El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta. Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el Universo la existencia del continente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía”. O texto é do notábel pensador José Ortega y Gasset (1983: 30). Pola súa banda, o segundo texto, máis brevíño, respóndelle deste xeito: “(...) E daquela, penso, en verdade, que a Iberia deixará de ser a triste Hespaña do Frei Lois. Entón a sabía sorrisa enciclopédica dos PP. Feixó e Sarmento, que beberon a agulla do escepticismo nas cuncas do viño do Avia, do Ulla e de Samos, namorados das ciencias experimentais, polo noso verde rir en liberdade, irmán do pensamento de Spinoza, iluminará a pel de touro da península”. E só un chisco máis adiante remata o seu discurso Electus Meilán: “en tódolos países líricos abundan os tolos, según o profesor Ortega. Deses tolos son eu, que non precisan casa coberta en Conxo...”. A réplica débese a A. Villar Ponte (1998: 131-132), quen pensara sempre máis “na victoria do ideal que no ideal da victoria”, como él mesmo escribe no “seu” xornal, mostrando a épica daqueles que protagonizaron daquela algunhas actividades políticas, “porque quen é intransixente en nome dun ideal do que non soña con celebrar a vitoria, sabe que só disgustos trageralle aparelados o seu nobre *imperativo categórico*, disgustos e persecucións cuxo único premio é a satisfacción íntima da conciencia” (1921: 01-02). R. Otero Pedrayo —sábese— tiñalle grande afecto ao “irmandiño”, como amosa no capítulo que lle adica no seu —por tantas cousas— admirábel texto *O Libro dos amigos* (1954: 133-137).

bibliotecas e citado ao pé de moitas páxinas fortes e cheas onde as liñas parecen os regos da ferraña ben botada. A *Ética* de Spinoza. Gostaba deste filósofo pola súa maina e calada sonda: parecíalle que respandecía cunha luz de luar. Gostaba do seu vivir humilde, sen interese nin gloria, na Holanda. Soñou nos anacos de espellos que fai a chuvia nas dunas, na liña de espuma do mar nas finas arquitecturas vagarosas desfeitas na néboa, os licores ricos como xemas lucentes no seo afumado das tabernas dos canais sombrizos. Tiña presente as páxinas de Fromentin paseando na noite polo longo peirao. É raro, polos contrastes gostaba da Holanda, terra a menos semellante a Galicia. Cada un dos teoremas e proposicións da *Ética* sería pensado, traballado, con ardente esforzo. Pensaba facer da súa intelixencia unha lámpada de mineiro, un raio de luz sempre acendido, esperto e vixiante voltándose cada instante máis mordeño no seo das cousas, e vía a súa intelixencia aparte e separada do seu ser como se fose un paxariño marabilloso sempre co ollo aberto e as asas batendo no aire do misterio. Viuna tan clara que tivo medo que lle voase lonxe del e tratou de voltar ao pensamento de Spinoza: voltou con dificultade pois a visión lostregante fora demasiado completa e deixouno canso e asombrado⁵.

Ata aquí o fragmento escollido do esquecido texto do escritor ourensán, o representante máis salientábel da chamada Xerazón Nós. E ata aquí tamén estes breves apontamentos sobre *O Espinosa de Adrián Solovio*, ao modo de caderno de bitácora dun mariño que precisa dunha carta de navegación ou dun camiñante que necesita un guieiro de direccións na súa viaxe, que —sabémolo— requiren unha completa reelaboración posterior —e un desenvolvemento polo miúdo— noutro contexto máis apropiado. Pero, recuperando *Escrito na néboa* dos andeis das vellas bibliotecas, reivindicamos a necesidade de conservar, reeditar e continuar a traballar o patrimonio cultural de Galiza; testemuñamos tamén a nosa profunda admiración pola formidábel figura moral e intelectual de Ramón Otero Pedrayo, que fora catedrático da nosa Universidade, a quen lembro ter escoitado, de rapaz, diariamente pola radio en castelán, impactándome daquela a facilidade das súas verbas, o dominio da lingua (de Cervantes), a súa amenidade e afabilidade como áxil conversador, ademais da súa prodixiosa capacidade de improvisación e da súa oratoria (quizáis a maior que eu recordo ter escoitado xamáis: non é cousa fortuita que posúa na miña fonoteca algunhas pezas mestras da súa elocuencia, que gardo como tesouros de museo, porque me evocan —ademais— os tempos de miña infancia, agora que faltan xa —inexorabelmente— algúns dos meus). E, ademais, entendemos que prestamos un servizo engadido aos *studia spinozanum*, incorporando algúns novos textos literarios galegos e portugueses nos que os seus autores amosan o seu interese pola figura do filósofo (as novelas de Otero Pedrayo, os poemas de Jorge de Sena, os textos filosóficos de Fernando Pessoa, os libros de viaxes de Ramalho Ortigão, as obras de teatro de Antón Villar Ponte,...), que acollerán con sumo gusto —espero— algúns expertos (Manfred Walter, 1989: 377-386) afeccionados a estas pescudas⁶.

⁵ R. Otero Pedrayo, 1927: 14-16.

⁶ Pola nosa banda, espero dispor da oportunidade no futuro de voltar sobre estes temas.

II

O volume *Espinosa: Ética e Política* recolle as Actas do *Encontro Hispano-Portugués de Filosofía* celebrado os días 5, 6 e 7 de marzo de 1997 na Facultade de Filosofía de Santiago de Compostela, organizado conxuntamente pola U.S.C. e o *Seminario Spinoza*, baixo a dirección do profesor Dr. Jesús Blanco-Echauri (U.S.C.) e o profesor Dr. Atilano Domínguez (Presidente do *Seminario Spinoza* e catedrático da Universidade de Castilla-La Mancha), que pronunciou a conferencia de clausura —co título “Sentido ético da política de Spinoza”— dun apertado programa de actos.

Imos agora, sucesivamente, explicar as ideas xerais que se atopan na orixe do proxecto [II], para enumerar logo os obxectivos concretos do Encontro que —daquela— puidemos organizar, enunciando tamén os criterios artellados para preparar esta edición [III], ocupándonos de seguido dos seus argumentos e a súa trama principal, isto é, dos conferenciantes e os seus textos [IV], dos agradecementos institucionais, académicos e persoais do presidente do Comité Organizador do Encontro, responsábel tamén da edición deste volume publicado pola Universidade de Santiago de Compostela [V] e, finalmente, de diversas observacións de carácter xeral e informacións específicas vencelladas coa edición da obra, de interese para o lector [VI].

Primeiro, como dixemos, ocupámonos dalgunhas ideas de carácter xeral sobre as orixes deste proxecto, que agora remata. Desde que comezamos a traballar nel, a metade do curso académico 1995-96 (máis de ano e medio antes da realización do Encontro, porque había que principiar a xestionar os necesarios recursos materiais e humanos), desexabamos que fose o máis *aberto e plural* posíbel na súa participación (tendo como única limitación aquela que puidese xurdir en razón das sempre curtas disponibilidades orzamentarias: mais, nin sequera —por fortuna— foi ese o caso, por mor da xenerosidade e boa disposición de todos os congresistas), de tal xeito que puidesen colaborar todos aqueles profesores e investigadores *ibéricos* que, reunindo a cualificación necesaria para participar nun Encontro Hispano-Portugués de Filosofía, estivesen en disposición de facelo (nada podería resultar máis alleo á memoria do filósofo e ao noso propio talante que unha demostración de intolerancia e/ou sectarismo). Pero, certamente, parecíanos unha excelente ocasión para que participasen *conxuntamente* todos aqueles que, *desde a península*, se tivesen achegado á filosofía moral e política de Espinosa, por diferentes que puidesen ser os seus intereses e perspectivas. Pensabamos na necesidade de contribuír *desde a filosofía práctica* a rescatar o sabio holandés do exclusivo dominio dos historiadores, ao que lexitimamente parecía ter sido constringido entre nós, por unha confluencia de factores que non nos corresponde aquí dilucidar. Tratábase de desprazar un chisco —en suma— o acento preposicional, substituindo o *sobre* por un *desde*

ou *a partir de*: sempre, desde logo, *con* Baruch de Espinosa (ou *contra*, se é escrito coa admiración e o respecto que sen dúbida merece e ninguén, sensatamente, ousaría negarlle). O formidábel pulo dos *studia spinozanum* en todo o mundo denota, non só a *actualidade* do espinosismo, senón a súa excelente saúde.

O meu propósito —confesámolo— non era só convocar unha reunión máis de especialistas sobre a materia (non me teño por un suxeito sospeitoso para os que practican —como un mesmo persegue— a erudición ben entendida: pola contra, recoñezo a súa necesidade, sobre todo naqueles países que non estamos sobrados dela, ao adoeecer dunha tradición solidamente enraizada nas nosas linguas e culturas), senón *incorporar tamén ao noso diálogo* interlocutores peninsulares máis comprometidos coa verdade do saber que coa fidelidade aos textos. Non podoo subtraerme aquí á tentación de citar unha deliciosa pasaxe de T. W. Adorno, na que —coa fina ironía que o caracteriza— escribe: “As persoas que estudian filosofía na Universidade para, independentemente da súa formación científica, encher a esixencia do que chaman necesidade dunha cosmovisión, adoitan buscar un dos chamados grandes filósofos. Acostuman en xeral a dar cun filósofo cunha concepción do mundo moi pronunciada, como p. e. Spinoza, Schopenhauer ou Nietzsche. Fanse membros confesores dunha sociedade Spinoza, Schopenhauer ou Nietzsche. Despois toman un destes homes como *hobby*, con maior ou menor compromiso, e xa teñen unha concepción do mundo: son spinozista, son pesimista ou mesmo son un superhome. Se se toma a filosofía en serio, a tarefa da formación filosófica ha consistir en liberarse, por medio do traballo filosófico mesmo, desta imaxe da elección da concepción do mundo que mellor lle vaia a un, no cal se inclúe o concepto da falta de compromiso que priva a filosofía da súa esixencia de verdade” (Adorno, 1976: 71). Pensarán algúns lectores (e eu con eles) que un filósofo xudeo alemán do talento e a intelixencia de Adorno pode permitirse o luxo, para nada ocioso, de atreverse a pensar pola súa conta. Pero que non estamos na Alemaña, nin corren os tempos nos que o discípulo de Alban Berg e Arnold Schönberg compoñía algunhas das súas partituras musicais ou escribía formidábeis textos filosóficos e/ou estudos de estética e musicoloxía. Atopámomos —dirase xuiciosamente— a finais do milenio e, aínda que non pensamos na fin do mundo (nin nos interesan, por conseguinte, as profecías gracias ás cales algúns listos sobreviven a custo dos máis débiles), vivimos nun tempo no que algúns temos aprendido a moderar as nosas inmodestas ambicións respecto das posibilidades do triunfo da Razón (aquí, dende logo, con mayúscula): *os soños*, en definitiva, *sonos son*. Deixémoslos pois estar, durmir como unha pedra... para que non desperten de novo as actividades da vertente patolóxica dunha imaxinación que deposite as súas insensatas esperanzas na *astucia da razón*... dos poderosos.

Non participamos —explícome— de ningún síndrome derrotista, nin quere-

mos emular *o discurso da vítima*, ao estilo Uriel da Costa, un verdadeiro —este sí— “vencido da vida” (segundo testemuña no seu *Exemplar Humanae Vitae*, escrito no ano 1640, ou aprendemos nos traballos de Carolina Michaëlis de Vasconcellos [1921], a admirábel investigadora xermano-lusitana), no preciso instante que precede ao tráxico final con que rubrica a súa penosa existencia, como algúns escépticos inconfesábeis nos acusarían, se puidesen, coa prepotencia e o mal gusto que só pode atribuírse aos ignorantes que ambicionan gobernar a vida dos demais para ocultar a impotencia que mostran para gobernar a súa (*pottentissimum esse qui se habet in potestate*, escribe o vello Séneca, nunha pasaxe das *Ad Lucilium Epistulae Morales* [94.34-35], que Espinosa tiña na súa pequena pero selecta biblioteca, na edición —por suposto— de Lipsius, o filólogo e humanista flamenco).

Somos racionalistas, dende logo, pero o somos porque nos atopamos moi lonxe de considerar que sexa a razón —*tout court*— a que nos goberna, a que domina o universo humano (individual e colectivo), senón —pola contra— os nosos desexos e intereses. Pero non renunciámos por iso, nin a explicarnos cómo acontecen en verdade as cousas (a coñecemos polas súas causas), porque a imaxinación tamén posúe unha lóxica interna cuxo coñecemento require dunha investigación, nin a gobernarnos a nós mesmos, na medida das nosas exiguas forzas. Obsérvese que Espinosa non cometeu o erro de considerar que a razón fose a esencia do home, proxectando o seu saudábel e sensato imaxinario filosófico sobre a faciana da realidade, que —pola contra— amosa un rostro que proe e intranquiliza. É ao desexo ao que remite a esencia do home. As cousas non son como desexaría o “home libre” que fosen: ¡que lonxe nos atopamos da comunidade de sabios que Espinosa *imaxina* na *Ethica*! Desde a perspectiva ontolóxica —sabémolo— os desexos do “insensato” son tan lexítimos como os do “sabio”. Cousa ben distinta é, por suposto, se se consideran desde a perspectiva do filósofo moral, porque este posúe un proxecto de acción individual, un guieiro sobre o modo de vivir e actuar máis desexábel para el, que lle gustaría compartir con outros homes, pero sen deixarse levar por falsas ilusións, porque sabe moi ben que os dereitos do sabio son —por principio— inalienábeis: cómo podería ignorar o seu saber, darlle as costas aos séus desexos mediados polo coñecemento racional... para transferirlos aos outros homes que se ven privados del, *cando a súa potencia radica na forza dos afectos*. Se unha boa razón —*nun mesmo*— non pode impoñerse a sen-razón... *mais que se se transforma ela mesma nun afecto*, porque un *affectus* (calquer afecto, tamén os activos) —sabémolo— non pode ser neutralizado máis que por outro afecto de signo contrario e máis forte, ¿cómo podería impoñerse ao desexo do ignorante o que ten a súa orixe na razón cando non posúe a forza dun afecto? No mellor dos casos, o “insensato” só poderá representarse as boas razóns do “home libre” *en concepto de obrigación*, isto é, como un saber alleo as súas máis íntimas

inclinacións, que teñen a súa orixe no seu propio corpo. Dun desexo da razón pasamos, enton, a una imposición sobre o froito das paixóns, dun programa de acción a un código de conducta, da forza das boas razóns —en suma— as razóns da forza da imaxinación. E é que, cando as razóns non se deixan acompañar pola forza dos afectos, cando non son elas mesmas afectos, nin posúen polo tanto a súa capacidade de persuasión, entón, esas boas razóns presentanse a imaxinación baixo o nome de... *paixóns*.

Sen embargo, esta crítica racionalista do racionalismo, que Espinosa representa, non presupón des-valorización algunha da razón, senón a súa *re-valorización*, ao advertir as xigantescas dificultades que ten que vencer para realizar o seu traballo, na medida en que a razón humana tamén é imaxinación (Eugenio Fernández G., 1994): lémbrese que o “home libre” da *Ethica* xamais resulta exonerado por completo das paixóns, que poden non ser nin sequera indirectamente benéficas, diminuíndo a súa potencia de obrar, e que non poderá chegar a dominar xamais por completo, a diferenza —advirte Espinosa— do que inxenuamente pensaban os antigos estoicos (aí está, para quen queira lelo, o lapidario texto —postos a citar algún— de E 5Praef); é recordese tamén —como temos dito— que a razón, se quere facerse escoitar, ten que *metamorfosearse* ela mesa nun afecto, isto é, *nunha acción*. O que tradúcese no plano moral en ser mais activos, *en dispor dunha maior potencia de obrar*, unha *potentia agendi* do corpo que se vencella sempre a unha *potentia mentis* da idea de *ese* corpo, porque aquí non vai a mente por unha beira do río e o corpo pola outra: nin dualismo cartesiano, nin o mal chamado —no noso filósofo— “paralelismo” leibniziano. Cómpre —insisto— non perder xamais de vista o *proxecto ético* que preside e proporciona sentido (ou *sen-sentido*, é o mesmo) a toda a reflexión filosófica de Espinosa.

Pasemos xa aos obxectivos específicos do Encontro, para explicar seguidamente os criterios en torno aos cales organizamos esta edición.

III

Compráceme indicar a satisfacción da U.S.C. e do *Seminario Spinoza*, organizadores do Encontro, pola dignidade con que se acadaron os obxectivos fundamentais que se perseguían coa súa organización: 1º) afortalar as relacións, xa existentes aquí en Galiza (por razóns históricas, lingüísticas e culturais ben coñecidas), entre os profesores de filosofía españois e portugueses a través dun encontro de mutuo recoñecemento, que esperamos e desexamos teña continuidade no futuro; 2º) contribuír ao estudio da obra do filósofo holandés, de orixe xudeo-portuguesa (J. de Carvalho, 1992: 367-401; A. Borges Coelho, 1987: 438-448; K. O. Meinsma, 1984: 77-84), Baruch de Espinosa, patrimonio filo-

sófico da humanidade; 3º) enfatizar a importancia *para a filosofía práctica* da xigantesca empresa desenvolvida polo filósofo nos seus 44 anos de vida; e, por fin, 4º) reivindicar o papel dos estudos filosóficos, e humanísticos en xeral, no momento da creación na U.S.C. das novas titulacións de Filosofía e Humanidades nos campus de Santiago e Lugo, respectivamente. Produciuse, ademais, a feliz coincidencia de que o Encontro representou o primeiro acto académico internacional realizado na nova Facultade de Filosofía da nosa Universidade, constituída precisamente a principios do ano 1997.

Espinosa: Ética e Política divide-se en dúas grandes partes, adicadas á filosofía moral e a filosofía xeral, primeiro, e á filosofía política, despois. O bloque titulado “Filosofía moral e filosofía xeral” recolle cinco conferencias, das cales só unha beireira a filosofía moral, consagrándose ao estudio dun aspecto polo que Espinosa se atopa de actualidade, a pesar de estar a piques de principiar un novo século. Seguen a estas unha dúcia de comunicacións de moi diversa factura, obxecto e contidos: a súa diversidade —parécenos— enriquece o traballo no seu conxunto. A segunda parte, pola súa banda, baixo o título “Filosofía política”, adícase integramente á referida disciplina, coas dificultades e os riscos que sempre implica calquera pretensión inflexíbel dunha estrita determinación das fronteiras, dunha precisa de-limitación dun *campo do saber*, susceptíbel de eliminar toda endogámica tentación de disciplinar artificialmente os territorios: ata aquí, *o meu fogar* e, máis aló, *o deles* (¿Quen? Todos os outros, que non son coma min). Ata sete son —en fin— as conferencias recollidas neste segundo bloque, ademais de cinco comunicacións e unha discusión, na que participan cinco colaboradores, sobre a proposición E 4P37S2, capital para a abordaxe desde a perspectiva do sistema de boa parte das cuestións que foron obxecto de reflexión. En resume, 12 conferencias e 18 comunicacións, ademais da referida discusión e o longo texto de presentación do responsábel da edición: 30 voces para un *concerto* cun apertado repertorio polifónico. Agora correspóndelle ao lector xulgar se atopa pistas, liñas de interpretación, referencias textuais e contextuais, problemáticas desenvolvidas,... que poidan serlle útiles para as súas propias pescudas e traballos.

Antes de rematar aquí esta apertada síntese referida ao reparto das voces, e as pezas do repertorio, paréceme necesario retornar ao problema das fronteiras arriba enunciado. Pois, en efecto, a evidencia do problema plantexado faise máis patente naqueles filósofos, como Espinosa, cunha forte vontade de sistema, que ambicionan —case nada— coñecer a verdade de todas as cousas, posuír unha idea adecuada de todas elas, requirindo a familiaridade con todos os seus dominios para trazar calquera debuxo ou itinerario no programa de traballo. Trátase sempre —sábese o procedemento, a metodoloxía— de adquirir a idea da idea (TIE 38), sen angurias, porque para saber que se sabe cómpre, primeiro, posuír algunha idea: pois, ¿como, en caso contrario, se podería atinxir —pensa o

filósofo— a idea da idea?, ¿como —para dicilo agora con Hegel— podería a conciencia inmersa na experiencia examinar a verdade do seu saber se non presumise que sabe algo, que posúe algunha idea, se entendese —en fin— que non ten *nin idea*? Porque, quen se decatase da súa ignorancia, recoñecendo de súpeto —respondería acaso Espinosa— o seu non-saber, lonxe de estar despoisuído de toda idea, sabería con certeza que non sabe nada, dispoñendo xa —en suma— dun coñecemento de segundo xénero: a iso chámalle Espinosa posuír ideas adecuadas, isto é, “boas razóns”, porque a idea do corpo (é dicir, a mente) pensou sobre aquilo que lle estaba a ocorrer como resultado da modificación que *afectaba* á composición do corpo do que é idea: algo lle estaba, sen dúbida, a pasar. Meditaba tanto máis e mellor en canto lle pasaban máis cousas e afectábanlle de xeitos ben distintos: *padeecía* moito, ao principio, porque non dispuña de explicacións axeitadas para todo. Pero, con tempo e paciencia, incrementaba a súa experiencia e, gracias a ela, tamén a posibilidade de chegar a estar máis certo do seu saber, de explicarse a súas relacións con outros corpos e, selectivamente, *organizar os seus encontros con aqueles que se compuña mellor*, evitando no posíbel a inexorábel e necesaria continxencia dos des-encontros desfavorábeis para a súa saúde. O proxecto ético sempre ao fondo: é preciso auto-gobernarnos, gobernar a nosa existencia e artellar unha *theoria* susceptible de nos proporcionar as *regras de vida* necesarias para acadar este propósito. Baixo o rótulo “Ethics”, Fernando Pessoa (*Textos Filosóficos*, Vol. I, frag. 44) escribe aló polo ano 1915:

“Toda a vida é esencialmente actividade, e toda a vida consciente, como é esencialmente una consciéncia da actividade, tende a ser una tendéncia para dar regras a essa actividade; pois a consciéncia, sendo una forma de vida, é una forma da actividade que é a vida, e tende pois a agir. A acción da consciéncia é pois de regular a vida”.

Lémbrese o que explica o filósofo en E 2P13S⁷, antes de acometer as definicións nas que amosa a súa teoría xeral dos corpos simples e compostos (para logo “regresar” ao asunto da potencia de pensar da mente e aos problemas que suscita o célebre —para dicilo con Leibniz— “paralelismo”), a saber: canto máis apto é o corpo que os demais para obrar ou padecer moitas

⁷ Cómpre apuntar que temos presente a edición de Carl Gebhardt (*Spinoza Opera*) e, en xeral, as traducións ao castelán publicadas en Alianza Editorial, todas elas do prof. Atilano Domínguez, agás a *Ética*, que a vertera o prof. Vidal Peña. Cando citamos un texto de Espinosa, o parafraseámolo, respectamos ditas versións, con algunha pequena enmenda, pois preferimos traducir *mens* por “mente” (non por “alma”, como fai Vidal), e *potentia* por “potencia”, non por “poder”, como prefere en xeral Atilano para as obras políticas. Para o verbo latino *reprimere* que Vidal acertadamente traduce por “reprimir”, nós escollemos o menos arriscado “neutralizar”, carente de polémicas referencias semánticas que non é doado deixar a un lado na actualidade. Trátase só, desde logo, de preferencias que non comprometen as escollas dos seus excelentes tradutores.

cousas á vez, tanto máis apta é a súa mente que as outras para decatarse de moitas cousas simultaneamente; do mesmo xeito que, canto máis dependen as accións dun corpo tan só dese corpo e canto menos cooperan outros con el na súa acción, tanto máis apta é a súa mente para entender dun xeito distinto. Non podemos continuar aquí: temos que pasar a páxina e cumprir o guión xa enunciado.

IV

Imos agora, polo tanto, cos autores e os seus textos. Moi brevemente, desde logo. Neste contexto, non é posíbel, nin sequera desexábel, acometer comentarios polo miúdo das conferencias, non só por razóns de importunidade, senón tamén porque o editor non persegue (nin podería, aínda que —insensatamente— o desexase) substituír o lector: trátase de lle proporcionar as ferramentas —as informacións— máis útiles para lle facilitar no posíbel a súa lectura.

Comezaremos pola primeira parte, titulada “Filosofía Moral e Filosofía Xeral”. Intégrana cinco conferencias e doce comunicacións. Referireime aos relatores das conferencias, para facer ao final uns simples apontamentos das comunicacións.

Cando falamos das ideas xerais que animaron o noso proxecto inicial, fixémonos eco do noso propósito de reivindicar a Espinosa para a filosofía moral, demasiado circunscrito ao estudo dos nosos historiadores. Entre todos os colegas da área de Ética, parecéronme particularmente sensíbeis á nosa reivindicación —como lector dos seus textos— os profesores Fernando Savater e Victoria Camps. Ambos os dous, cada un no seu estilo, incorporaran elementos da ética de Espinosa aos seus respectivos discursos, ao longo das súas respectivas traxectorias intelectuais, expresadas en numerosos libros e publicacións. No caso da profesora Victoria Camps, as referencias a Espinosa nalgúns dos seus libros máis celebrados (como *La imaginación ética y Ética, retórica y política*) parecían indicar a existencia dun relativo enraizamento nas obras dun filósofo cuxos textos —como mínimo— lle daban que pensar, estimulando a súa propia reflexión. Fernando Savater, pola súa parte, sempre tivo —coido— unha das súas ancoraxes permanentes no sabio holandés, non só porque así o manifestou e escribiu, senón porque non pode subtraerse —afortunadamente— a frecuentar a súa lectura. Desde *La piedad apasionada*, aparecida en 1977, ano do tricentenario da morte do filósofo, na que lle dedicaba unha emotiva homenaxe, transcorreron xa máis de dúas décadas e os seus lectores coñecemos bastante ben os seus acenos e complicidades: basta con citar *La tarea del héroe* e a súa complementaria *Invitación a la ética*, ambas as dúas publicadas en 1982, para recoñecer algunhas afinidades electivas. Ademais a súa *Ética como amor propio* (1988) representa unha reivindicación explícita —entre outros— de Espinosa e

Nietzsche como alicerces sobre os que edificar un sólido discurso filosófico moral⁸.

Pero non só os profesores de ética están autorizados para pronunciar o seu sagrado nome: tamén os historiadores. Este é o caso de dous dos mellores expertos en Espinosa da península: Luís Machado de Abreu e Eugenio Fernández García. O profesor portugués dedicou moitos anos ao estudo da obra do filósofo, como demostra a súa monografía *Spinoza. A utopía da razón* (1993), e a súa recepción en Portugal (L. Machado de Abreu, 1986: 365-374; 1994: 107-119). A conferencia presentada no Encontro é moi representativa da solidez dos seus coñecementos e do perfil da súa investigación. Eugenio Fernández G. tampouco require presentación para os que seguimos —desde hai moitos anos— o seu fecundo traballo. Mais o texto da súa conferencia, como saberá xulgar o lector, acometendo o estudo dunha problemática tan importante como complexa, que apunta ademais en liña recta ao núcleo que articula o proxecto ético, precisa —pola pertinencia e a audacia do seu autor— dunha mínima consideración pola nosa parte.

En efecto, o tránsito da servidume á liberdade, a cuxa reflexión se aplica Espinosa desde os seus primeiros textos, vertebrando a *Ethica* no seu conxunto, require a construción dunha sólida orde dos afectos —programa ético e arte de vivir— cuxa pedra angular radica no *imperium in affectus* (E 3Praef) ou *imperium in passiones* (E 5Praef), fórmula clásica que parece habilitar a pertinencia da súa recorrente inscrición na secular tradición filosófica —multiforme e heteroxénea, ben é certo— que ambiciona a adquisición dun “dominio sobre as paixóns”, nun retrato asociado á condición do sabio que ten a esperanza do seu virtual control ou eliminación. Sen embargo, as dificultades dunha tradución rigorosa da controvertida expresión (“¿imperio ou dominio... de, contra, sobre os afectos ou paixóns?”), xunto co carácter polisémico da súa natureza, enfatizan a complexidade e magnitude do problema que Eugenio Fernández ten a audacia de investigar baixo o título (co obxecto de non determinar por adiantado a súa interpretación) “dominio dos afectos”. Se algo caracteriza a Espinosa —nesta como en tantas outras cuestións— é a irredutibilidade dos seus plantexamentos,

⁸ Desde a súa primeira lectura da *Ética* (na edición da Pleiade) durante o transcurso da súa estancia nun dos edificios máis célebres da nosa penosa historia contemporánea, agora en proceso —segundo lin— de pronta demolición, publicou tal número de libros que non podo deixar de me admirar da fecundidade da súa escrita: o seu *Diccionario filosófico* (1995: 351-363), en fin, trae un perfil moi preciso da súa complexa obra. Confío, en calquera caso, que a austeridade padecida na súa primeira viaxe aos Países Baixos non o teña indisposto na súa contra: a sala do Concertgebouw de Amsterdam continúa sendo —aínda sen Haitink— un dos mellores escenarios para disfrutar da boa música (*Despierta y lee*, 1998: 70-74): todos os afeccionados sabemos que máis dunha ducia dos mellores directores e instrumentistas do noso tempo na música antiga, en particular a barroca, son holandeses.

que explican a súa pertinaz resistencia a calquera recorrente e socorrida homologación. Lonxe de permanecer vinculado ao discurso tradicional sobre as paixóns e á eficaz estrutura —forxada no curso de séculos— que aspira ilusoriamente a silenciar os corpos e os afectos, a súa posición inscríbese no marco do renovado interese do *Seiscentos* polo estudio e coñecemento das paixóns, que concibe a vida humana (individual e colectiva), non como o dominio dun poder ou un carácter, senón como o campo de conflito ou de composición entre as paixóns, como explicou P.-F. Moreau (1994: 381 e ss.)⁹, a quen E. Fernández segue aquí moi de cerca. Aínda que a concepción de Espinosa, por conseguinte, non é allea a ese novo proceso de constitución dun dominio propio dos afectos, entendido como un campo de forzas que, entrañando unha certa orde inmanente, compoñen unha rede de relacións, a singularidade da súa proposta —que compendia o termo *affectus*— e dos sentidos por el conferidos ao *imperium*, exprésase tanto na ambición de codificar e articular unha nova linguaxe específica e rigorosa sobre as paixóns, como no modo de concibir a súa constitución, natureza e posibilidades. Este novo imperio, que non se trata —segundo a célebre expresión de E 3Praef— dun *imperium in imperio*, nin é en ningún sentido puro, comprende tres clases de orde ou disposición: o dominio sobre as paixóns, a afirmación dos afectos como campo de accións e paixóns, así como a transformación das paixóns en accións. Entre as tres modalidades de *imperium*, existe —desde logo— unha progresión, pero en ningún modo lineal, porque xamais desaparecen de todo e interactúan entre si, tolerando a súa participación —sen deixar a un lado a súa conflitividade intrínseca, en ausencia dunha harmonía preexistente— simultánea e parcial.

O panorama desta primeira parte complétase cun interesante traballo sobre a actualidade do filósofo ao fío da crise do finalismo e do determinismo, segundo as contempla o profesor Luis Rodríguez Camarero, de quen un foi en tempos pretéritos discente nos seus cursos adicados á filosofía da natureza e historia da filosofía moderna. Completamos, en fin, o repaso desta primeira parte consignando —como dixemos con anterioridade— a diversidade das temáticas e abordaxes dos autores dunha ducia de comunicacións recollidas nesta edición. Así, á reflexión sobre moi diversas cuestións da filosofía xeral aplícanse A. Alvarez (“El místico y el rebelde: dos modos de ser racionalista”), E. Alves (“Los modos, operarios de la fábrica spinozista”), X. L. Barreiro (“Ilustración y fideísmo. La polémica Jacobi-Lessing y sus repercusiones”), M^a L. de la Cámara (“O Simeón o Jacobo: La función teórica del tiempo”), C. Casillas (“Algunas observaciones sobre el método deductivo en Spinoza”), F. J. Martínez Martínez (“Necesidad y libertad en *Cogitata metaphysica*”), M. A. Martínez

⁹ Pola miña banda téñome ocupado polo miúdo dalgúns aspectos desta cuestión, solidamente estudiada por Moreau na súa recente monografía. Véxase J. Blanco-Echauri, 1996: 49-52.

Quintanar (“La *Ética* de Spinoza: selección y diferencia”), A. C. Pérez (“Spinoza e Vigotski: O dominio da propia conducta”), e A. L. Rivas (“La fundamentación ontológica de ‘lo moral’ en Descartes y Spinoza”). A filosofía moral adícanse, pola súa banda, os traballos de J. Espinosa (“Religión, salvación y autonomía en Spinoza”), Esperanza Guisán (“Spinoza: El *summum bonum* y la alegría permanente”), e L. G. Soto¹⁰ (“Moralidade e utilidade nos relacionamentos interpersoais”), que acomete o comentario da proposición E 4P70 “O home libre que vive entre ignorantes procura, na medida do posíbel, evitar os seus beneficios”, salientando con Espinosa a dificultade —se non, a práctica imposibilidade— de introducir a “moralidade” como principio regulador nas relacións entre o “libre” e os “ignorantes”, pois, mesmo entendendo a “moralidade” como “utilidade”, ambas as partes posúen perspectivas —comprensións teóricas e empregos prácticos das regras da acción (neste caso, as referidas á recepción/retribución de beneficios)— perceptibelmente opostas, que ao cabo resultan difícilmente conciliábeis¹¹.

Respecto á segunda parte, dedicada á Filosofía Política, imponse unha observación inicial. Algúns textos poderían ter sido incorporados igualmente á primeira parte, en tanto que neles se abordan cuestións fronteirizas coa filosofía moral (como os traballos de Atilano Domínguez, G. Santos e F. Carrasquer), ou de orde máis xeral, relacionadas coa ontoloxía (como no caso de Vidal Peña) ou outros dominios da filosofía de Espinosa (como a contribución de José Barata-Moura). Pero en todos eles a política constitúe un punto de referencia incluíbel. Daí que decidísemos incorporalos tamén a este segundo apartado consagrado integramente á Filosofía Política. Repasémoslos con brevidade.

Cando nos puxemos a traballar neste proxecto, desexabamos que fose —como dixemos— o máis aberto e plural posíbel na súa participación, de tal xeito que puidesen intervenir todos os profesores e investigadores ibéricos que estivesen en

¹⁰ L. G. Soto, profesor de Filosofía Moral na U.S.C., ten estudiado o postestruturalismo, téndolle dedicado a Barthes, alén do libro *Outramente Barthes* (1988), numerosos artigos. Ademais, a súa investigación versa sobre “filosofía e literatura”, “a guerra e a paz” e “a xustiza”, tema este último sobre o que ten no prelo o artigo “La justicia en Aristóteles”, contribución ao libro colectivo *En torno a la justicia* (1999).

¹¹ Por iso, na súa opinión, Espinosa opta por unha solución “prudencial”, á vista do rexeitamento da “moralidade” polos “ignorantes” e da precariedade da liberdade de quen estiver, na medida do posíbel, exento de ignorancia (xa que terá que canear ora o odio dos demais ora a submisión a eles, contra o que se estrelan a firmeza e a xenerosidade, as virtudes do “home libre”). No seu comentario, Soto muda algo os plantexamentos espinosanos: dun lado, alarga a situación pintada en E 4P70, incluíndo nela a condición histórica das mulleres (que, mesmo sendo ignoradas, partillan frecuentemente co sabio o “exilio na natureza”); e, doutro lado, prolonga a saída dada a E 4P70, colacionando a proposta —“roubar unha linguaxe” (para romper o “exilio interior”)— que R. Barthes fai ao fío do drama vivido por Uriel da Costa, ao cal non foi alleo Espinosa.

disposición de o facer. Pero, entre todos eles, parecíanos que ninguén dispuña de máis dereito —de maior autoridade— que o profesor Vidal Peña (permítaseme mentar aquí a regra xurídica segundo a cal *Qui prior est tempore, potior est iure*) para pronunciar a conferencia de apertura do programa de actos do Encontro. Principiando a nosa reunión científica coa súa intervención perseguíamos amosar o noso modesto recoñecemento de gratitude para este membro dunha nova xerazón de reputados profesores que, a partir do principio da década dos setenta, contribuíron a renovar decisivamente o sombrizo panorama dos estudos filosóficos nas nosas Universidades, enfatizando a súa condición de pioneiro, entre os estudiosos españois, non só de Espinosa, senón do racionalismo en xeral (neste sentido, cómpre lembrar, sen ir máis lonxe, a súa tradución —a máis completa vertida ao castelán— das *Meditaciones metafísicas* de Descartes [1977], texto esgotado hai anos, que precisa dunha nova e urxente reedición: as celebracións —véñse de conmemorar o cuarto centenario do seu nacemento— parecen esquecer ás veces que o máis importante é facer accesíbel ao lector as obras do filósofo). Agora que, transcorridos cinco lustros da publicación da primeira monografía sobre Espinosa editada na península desde tempos remotos (Vidal Peña, 1974), e a piques de conmemorar o vintecinco aniversario da súa exemplar tradución da *Ética* (1975), gracias á cal accedemos ao seu coñecemento máis dunha vintena de xerazóns de estudantes de filosofía de fala hispana, parecíanos unha excelente oportunidade para lle agradecer o seu traballo como precursor dos modernos estudos espinosistas en España. Porque un “pioneiro” ou *pionnier* (xa que estamos a falar dun galicismo, que explica a procedencia etimolóxica do vocábulo do que facemos uso en galego, castelán ou portugués) non é só “o primeiro” en acometer unha determinada actividade ou explorar novas xeografía, senón tamén un home “adiantado” ou “avantaxado” respecto dos outros, cuxa precocidade —*relativa a eles*— lle permitiu, como consecuencia da inédita angueira encomenzada, mostrarlles o camiño que logo se atoparán en condicións de percorrer por si mesmos.

Noutra orde de cousas, observárase que o profesor Vidal Peña, como ten por costume, nos remitiu o seu texto tal como foi elaborado para a súa disertación o día 5 de marzo de 1997, ás 11 horas da mañá, no salón de actos da Facultade de Filosofía da U.S.C. De acordo coas prácticas académicas (véxase, p.e., a publicación do texto da conferencia pronunciada polo propio Vidal o 26 de novembro de 1994 na Universidade de Salamanca, con motivo da reunión anual do *Seminario Spinoza* [1995]), e do mesmo xeito que se fixo coas conferencias dos profesores Fernando Savater e Victoria Camps, a edición respecta a vontade do autor e reproduce o seu texto —como non pode ser menos— co maior coidado: o lector beneficiarase sen dúbida, como nos casos anteriores, do seu estilo directo (aínda que sexa facendo corar os organizadores cos cortesés cumprimentos que lles adica nas primeiras liñas), ademais de dispor da oportunidade

de comprobar por si mesmo que a modestia mostrada polo noso amigo adoce de todo fundamento. Simplemente, en Vidal identifícase sen dificultade o xorne que La Rochefoucauld atribuíu a un verdadeiro home de mundo, no sentido en que o define nunha das súas célebres *Maximes*: “Le vrai honnête homme est celui qui ne se pique de rien” (1977: 62, máxima nº 203).

No seu texto “Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado”, Vidal Peña ocúpase dalgúns marcos ontolóxicos xerais das cuestións ético-políticas na obra do filósofo, especialmente da relación esencia-potencia, tanto na *Natura naturans* como na *Natura naturata*, e tamén —nesta última— da orde dos sistemas modais. En relación coa clasificación dos modos, presta unha particular atención ao enigmático silencio de Espinosa na *Ethica* sobre o modo infinito mediato do Pensamento, que nin tan sequera a súa célebre sistematización posterior de Ep. 64 —a Schuller— contribuirá a mitigar. Segundo Vidal, ese oco representa un síntoma revelador —“un elocuente indicio”, nas súas palabras— de certos problemas ontolóxicos de Espinosa (o coñecemento polo miúdo desta tese, aquí retomada noutro contexto, require a lectura do libro con anterioridade nomeado; V. Peña, 1974: 143-171), que poderían ser obxecto dun desenvolvemento —densamente esbozado no texto— susceptible de proporcionar algunhas respostas ao problemático silencio sobre o *Intellectus infinitus actu* e, por conseguinte, a referida incompletude. Neste sentido, a través dunha reinterpretación do léxico espinosiano no sistema modal do Pensamento, no que o autor amosa unha vez máis o seu grande dominio do complexo universo ontolóxico do filósofo, persegue unha conexión entre este sistema modal e o concepto de *Civitas* (Estado), con obxecto de ilustrar a coherencia entre as nocións ontolóxicas e políticas en Espinosa, desenvolvendo con grande *finesse* unha axeitada reflexión sobre o estatuto ontolóxico da Cidade.

Entre as múltiples dimensións da filosofía política de Espinosa que foron obxecto dunha menor atención entre os expertos encóntrase sen dúbida a problemática nacional, en especial cando non resulta examinada —como é o caso— na perspectiva singular dun pobo, senón contemplada —como parece necesario— no contexto dunha filosofía que, excluindo os particularismos, persegue a universalidade do sistema. Neste sentido, en “Natureza e nação segundo Espinosa” Diogo Pires Aurélio propónse estudar as articulacións que vertebran —*more spinozanum*— a relación entre nación e política, con independencia das querelas suscitadas ao abeiro de —por denominala dalgún xeito— “a cuestión xudía”, que teñen que ser consideradas —en tanto que tales— internas ao propio xudaísmo e, por conseguinte, aínda de carácter “nacional”, por máis que ao seu amparo se teña producido unha interesante e copiosa literatura. É probábel, por conseguinte, que esta liña de investigación, tan pouco desenvolvida, poida causar a perplexidade dalgúns lectores, sorprendidos pola perspicacia do seu autor para explorar novos territorios e proporcionar respostas ás demandas do noso tempo,

sen atraizoar emporiso o respecto que os textos merecen, pero que só pode ser administrado desde un coñecemento que require non pouco tempo de dedicación ao seu estudio¹². Desde este punto de vista compréndese como a erudición —ben entendida— pode estar ao servizo da actividade reflexiva: o mellor modo para mostrar a riqueza e actualidade dalgunhas grandes obras do pasado reside na súa aptitude, ora para repensar co seu auxilio os problemas do presente, ora para nos suministrar algúns principios susceptíbeis de orientar a nosa busca. Pero voltemos ao noso. De estar no certo o responsábel da fermosa versión portuguesa de TTP (D. Pires Aurélio, 1991), a Espinosa corresponderíalle o mérito de ter advertido *avant la lettre* a importancia dun fenómeno que, a penas un século máis tarde, formará parte do núcleo esencial da filosofía e da linguaxe políticas. Daí o desafío de interpretar esta formidábel precocidade¹³: rexeitada toda tentación de acudir a razóns externas ao sistema para acometer esta empresa, vinculadas, ben á súa situación persoal, culturalmente privilexiada (na confluencia da teoloxía xudeo-cristiá, o dereito clásico e a política republicana), ben a circunstancias ocasionais doutra índole, psicolóxica ou histórica, que poidan ter influído na súa teorización e, sen prexuízo do seu eventual recoñecemento, a explicación definitiva ten que ser rastrexada na coherencia interna do sistema filosófico no seu conxunto. E a iso se entrega o profesor lisboeta, con obxecto de xustificar a precisa formulación inicial que o texto proporciona dese importante compoñente do político que Espinosa tería esclarecido no seu laboratorio óptico, a saber: “uma unidade intrínseca ao corpo social imaginariamente configurada numa crença comum e politicamente traduzida num sentimento dúplice de amor e ódio —amor aos da mesma nação, ódio a todos os restantes”. Comprenderase que, non sendo este o lugar apropiado para analizar unha proposta tan suxerente como audaz (por mor da cal o nacionalismo é presentado como o máis poderoso instrumento para neutralizar, por recurso á imaxinación, os conflitos interindividuais, evitando deste xeito a desintegración

¹² Estamos a pensar, particularmente, naqueles lectores que descoñezan as publicacións anteriores do autor, referidas ou non a Espinosa, na medida en que mostran unha vontade de estilo, un modo de traballo. Véxase, entre outros, D. Pires Aurélio, 1991: 7-106; 1997. O seu novo libro, a piques de ver a luz, recolle —xunto a outros— grande parte deses artigos.

¹³ Aínda que sexa verdade —como sosteñen coñecidos historiadores, aos que reenvía o autor— que Espinosa non tivo coñecemento das obras de António Vieira e Juan de La Puente, en certo modo precursores do discurso sobre as nacionalidades, paréceme moi improbable que ignore as narrativas lendarias sobre os antepasados dos holandeses, forxadas nun escenario histórico-político —a partir da *Dutch Revolt*— moito familiar para el. Resulta evidente, como sostén o propio Pires Aurélio, contra as interpretacións que reducen o alcance das teses espinosistas sobre a nación a un problema interno da comunidade sefardita, que o filósofo non pode descoñecer, cando escribe o TTP, a dimensión política que con anterioridade xa adquirira a cuestión nacional, aínda que se encontre ausente en teóricos da soberanía como Jean Bodin e Thomas Hobbes.

social), comprometida cunha interpretación do *corpus spinozanum* no seu conxunto, que persegue proporcionar unha explicación ao eterno paradoxo da política (“non há potênciã senão no múltiplo; não há poder senão pelo uno”) e dar resposta á existencia dun corpo colectivo previo á soberanía, omitamos aquí o comentario polo miúdo que sen dúbida merece.

Ao estudio das tres tradicións anteriormente nomeadas que conflúen na cultura de Espinosa aplícanse, con diferentes propósitos e perspectivas, interesantes traballos. Do rexeitamento da teoloxía xudeo-cristiá e do dereito clásico ocúpense tres textos. Mentres ao estudio da primeira tradición rexeitada se adica, en certo modo, a conferencia do erudito A. Borges Coelho, que se titula “Espinosa e os sistemas ideolóxico-práticos de obediência”, a abordaxe crítica do dereito clásico é investigada por Jesús Blanco-Echauri na súa conferencia “Un iusnaturalismo irónicamente perverso (Genealogía e historia de una metamorfosis: *I. Ius sive facultas*)” e, no marco da comparación con Hobbes, a comunicación de M. L. Ribeiro Ferreira. En efecto, a aproximación entre Espinosa e Hobbes representa, desde antigo, un campo de traballo de particular interese para os expertos, aínda que non sempre teña sido explorado coa fecundidade que merece. Non é este o caso do texto que estamos a comentar, porque a súa autora, distanciándose dos lugares comúns aos que con demasiada frecuencia se viu constringida a confrontación entre ambos os filósofos, perfila —coa brevidade requirida— un retrato preciso das súas relacións¹⁴. Tras recordar que nas dúas únicas pasaxes da súa obra nas que Espinosa menciona dun xeito explícito a Hobbes, se propón desmarcarse das súas posicións (a célebre Ep L a Jarig Jelles é obxecto aquí dunha particular atención), a autora principia o seu traballo enfatizando que toda comparación, lonxe de ser pacífica e limitarse a diferenzas aparentemente menores, oculta profundas diverxencias, cuxas implicacións —explícase así a pertinencia do título elixido— resulta preciso desvelar, máis alá da consideración de calquera analogía e/ou semellanza. Para ilustrar o calado destas discrepancias, selecciona dous conceptos presuntamente compartidos por ambos os filósofos, cuxa importancia se encontra fóra de toda sospeita (porque lonxe de resultar marxinais ou menores, nuclean —xunto a outros, certamente— as articulacións do sistema), pero cuxa revisión —que vertebra o texto no seu conxunto— revela a especificidade das súas diferentes perspectivas: “esforzo” (*conatus* en Espinosa e *endeavour* en Hobbes) e “salvación” (*salus* en Espinosa e *salus/salvatio/salvation* en Hobbes). Este percorrido permite á súa autora concluír que as diverxencias políticas consignadas inicialmente na carta de Espinosa a Jelles non eran puntuais senón polo contrario representativas

¹⁴ Con posterioridade á redacción destas páxinas, a profesora da Universidade de Lisboa publicou unha ampla monografía sobre Espinosa, nalgunhas de cuxas páxinas se examina sumaria pero acertadamente esta relación (Ferreira, 1998).

dun distanciamento tamén nos planos ético e ontolóxico e, por conseguinte, sintomáticas da pertenza a universos filosóficos notabelmente diferenciados: “continuidade” e “ruptura” constituirían —deste xeito— as categorías diversamente fundantes dos sistemas, respectivamente, espinosista e hobbesiano.

Pola súa parte, ao estudio da influencia da tradición política republicana no filósofo aplícanse, de diferente modo, dous textos: a conferencia de V. Soromenho-Marques e a comunicación de J. Peña. O realismo político de Espinosa constitúe, en efecto, unha característica reiteradamente apuntada polos comentaristas para glosar o perfil da súa filosofía política. A aportación do profesor lisboeta, sen embargo, lonxe de constituír unha simple reposición cosmética desta vella cuestión, representa unha valiosa aproximación de conxunto para o recoñecemento da súa complexa arquitectura. Se o comentario da maxistral e densa pasaxe (TP 1/1) que abre a súa última obra (na que Espinosa esgrime —en a penas dezaseis liñas— os argumentos que lle permiten aducir por qué a Política filosófica é aínda, entre todas as ciencias aplicadas, a *theoria* que máis se afasta da *praxis*), lle serve a Soromenho para establecer con acerto as coordenadas da súa exploración; a lembranza dalgunhas afinidades electivas (¿como esquecer aquí, en efecto, o *acutissimus Machiavellus?*), proporciónalle útiles ferramentas engadidas para avaliar os compoñentes constitutivos do seu realismo político, cuxa verdadeira identidade ten que resultar discriminada no cadro da demarcación que o propio Espinosa realiza con relación ás liñas interpretativas tradicionais da obra do célebre florentino, dominantes durante séculos de literatura política. O texto de Javier Peña considera a filosofía política de Espinosa (na que é recoñecido como o máis salientábel especialista en castelán¹⁵) no marco de dous influíntes paradigmas teóricos —en sentido amplo— da política do seu tempo: o republicanismo e as doutrinas da razón de Estado. A hipótese aquí argumentada, recollendo unha problemática proposta por Pocock e Skinner, que Haitsma Mulier —como é ben coñecido— desenvolve para os Países Baixos e á que se vinculan as recentes aportacións de M. Van Gelderen e, sobre todo, Hans W. Blom, insire a teoría política do filósofo na tradición republicana, vinculándoa á singular experiencia histórica da República das Provincias Unidas e, por conseguinte, ao denominado “republicanismo holandés”, do que Espinosa constituiría o maior expoñente. Sen cuestionar a relación e os seus elementos de continuidade co republicanismo clásico (en particular, da Italia renacentista), o xenuinamente holandés (entendido como o conxunto de

¹⁵ Súa é a monografía *La Filosofía Política de Espinosa*, publicada en 1989, téndolle consagrado ao autor numerosos artigos en revistas e obras colectivas (como é o caso, por citar o primeiro que lembramos, Javier Peña Echeverría 1992). Ademais o profesor Javier Peña vén de publicar dúas edicións de notábeis textos políticos clásicos: *Políticas* de Justo Lipsio e *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, unha problemática sobre a cal se están a reactualizar vigorosamente os estudos nos últimos anos.

tentativas para resolver o problema da liberdade das Provincias Unidas) caracterízase —segundo J. Peña— pola convicción de que as condicións históricas e sociais do Estado moderno precisan unha revisión a fondo do modelo tradicional, susceptible de trascender a retórica clásica do “humanismo cívico” florentino, compatibilizándoo cos plantexamentos individualistas propios dunha burguesía mercantil á que non pode resultar máis que ociosa calquera contraposición entre virtude e comercio. Neste sentido, o naturalismo de Espinosa, inseríndose na mellor tradición republicana, asume o compromiso de ofrecer unha resposta moderna aos problemas que suscitan os novos tempos, desenvolvendo unha concepción inédita da cidadanía que, na convicción de que os individuos se guían ordinariamente polas súas paixóns e intereses privados, non presupón o requisito da virtude cívica como condición da *salus reipublicae*, enfatizando —*a contrario*— o papel das institucións republicanas holandesas na promoción da razón: lonxe de considerar que a conservación do Estado resulta —como outrora consideraba o republicanismo clásico— das virtudes políticas dos cidadáns, Espinosa entende que estas unicamente poden ser a consecuencia dunha eficaz organización constitucional, a única susceptible de garantir que a república poida verdadeiramente perseverar no seu ser.

Aínda que de forma oblicua, o tópico da “verdade” en tanto que categoría política asoma, en Espinosa, esquematicamente, ao comezo da súa reflexión sobre a “polis”, na elaboración racional das institucións sociais e como vector “ético-político” presente en todo o seu pensamento da socialidade radical da vida. Daí que a conferencia do profesor José Barata-Moura principie baixo interrogantes e remate —cautamente— afirmando a pertinencia de se referir á “verdade” como unha categoría política para quen —como é o caso de Espinosa— a defensa dunha *libertas philosophandi* non representa unha magnificación da “doxa”, senón a esixencia dunha *disonancia concorde* que permita a crítica e a procura da verdade, no marco dun proxecto ético-político emancipatorio. Catro comunicacións máis completan os traballos desta segunda parte do volume, no que colaboran S. Barbone (“El *status* metafísico del estado político”), F. Carrasquer (“Ética y política en Spinoza: inspiración de hoy y de mañana”), Julián Carvajal (“La idea de soberanía en Spinoza”) e, finalmente, G. Santos (“Ética y democracia en el pensamiento de Spinoza”).

Baixo o elocuente título “Sentido ético de la política de Spinoza”, Atilano Domínguez asume o compromiso —que facemos noso— de reivindicar a Espinosa —unha vez máis (A. Domínguez, 1992)— para a filosofía moral, reclamando un lugar —non sempre recoñecido— xunto a Aristóteles e Kant, outros dos grandes teóricos da ética clásica, na dilatada e complexa historia da reflexión filosófica sobre os modos e normas da conduta humana. Restituír entre nós o recoñecemento (que non exclúe —desde logo— o disenso, pero si o descoñecemento) da *Ethica* como un dos textos máis emblemáticos da nosa disciplina,

representa —coido— unha poderosa motivación que permite explicar o sentido e a oportunidade desta iniciativa. E hai que lle conceder ao seu autor o valor engadido que significa plantexarse este desafío precisamente sobre un terreo de xogo xeralmente desfavorábel para a ética: o das súas relacións coa política. Porque a condición singularmente problemática, non exenta de infortunios, conflitos e dificultades, que caracteriza —desde antigo— as relacións entre ética e política, así como a permanente actualidade dos seus desencontros (a “desmoralización” da vida pública e o conseqüente descrédito da política son fenómenos tan contemporáneos como imperecedoiros), conducen ao filósofo moral a permanecer en continuo estado de alerta sobre a saúde desas relacións e ao filósofo político, pola súa parte, a cuestionarse inexorablemente a lexitimidade e o alcance dos seus esforzos¹⁶. A. Domínguez non ten ningún inconveniente en consignar algúns dos obstáculos que, en tanto que filósofo moral estritamente considerado, dificultaron tradicionalmente a súa homologación con algúns dos seus notábeis colegas, con anterioridade nomeados, a cuxo rango filosófico —sen embargo— foi con frecuencia equiparado (cómpre lembrar —pola nosa conta— que Hegel, como é ben coñecido, os consideraba precisamente —por moito que os combatese— como os seus grandes mestres), xerando unha certa corrente de opinión que cuestionou, ora infravalorándoa, ora ignorándoa, a importancia da súa contribución á ética. Pero, ademais, a esta inxustificada desacreditación da súa filosofía práctica, que se persegue aquí rehabilitar, colaboraron indirectamente tamén —a xuízo do autor— algunhas controvertidas interpretacións contemporáneas do espinosismo, respecto das cales —sempre segundo el— resulta preciso tomar distancia. Fronte a este estado de cousas, explícase a pertinencia e oportunidade —como o indica o expresivo título da súa intervención— de persuadir ao lector sobre o moito que o filósofo pode aportar ao sempre “espinoso” problema das articulacións entre ética e política. E proponse demostralo en tres tempos, vindicando —sucesivamente— a dimensión social da ética de Espinosa, a dimensión ética da súa política e, en terceiro lugar, a primacía daquela sobre esta. A discusión entre cinco comentaristas do célebre texto de E 4P37S2 contribúe a deitar luz sobre esta complexa cuestión.

Ata aquí esta apertada síntese dos textos das conferencias e das comunicacións organizados en dous grandes bloques dedicados á filosofía moral e á filosofía política.

¹⁶ Pola nosa banda, vimos de ocuparnos recentemente desta problemática, ao fío das nosas afinidades electivas, co propósito de reivindicar —simultaneamente— a actualidade do espinosismo e a necesidade imperecedoira da filosofía (J. Blanco-Echauri, 1998).

V

Non podería rematar este artigo de presentación sen adicar un obrigado capítulo aos agradecementos. En primeiro lugar, para as institucións que, patrocinando o Encontro, fixeron posíbel a súa materialización: a nosa Universidade, que desde un principio apoiou esta iniciativa a través do seu Vicerrectorado de Investigación e Terceiro Ciclo; a Dirección Xeral de Investigación Científica e Técnica do Ministerio de Educación e Cultura; a Consellería de Educación e Ordenación Universitaria da Xunta de Galicia; así como ambos os dous Departamentos cuxos membros integran a nova Facultade de Filosofía, isto é, o Departamento de Lóxica e Filosofía da Ciencia - Filosofía do Dereito, Moral e Política e o Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social.

Estou en débeda con dous amigos que apoiaron desde a súa orixe a miña iniciativa e sen cuxa colaboración e auxilio, con toda seguridade, xamais tería chegado a porto. A reputación académica do profesor Javier Muguerza proporcionoulle a este proxecto a solvencia e o creto que precisaba, avalando ante os organismos institucionais —xunto a outros profesores e amigos— o seu interese e oportunidade. Meirande é aínda a miña débeda de gratitude co profesor Atilano Domínguez —infatigábel tradutor ao castelán da obra do sabio holandés— e a institución que preside desde a súa fundación en 1990, o Seminario Spinoza, asociación de entusiastas estudiosos do filósofo a cuxo abeiro se celebraron no corazón da Mancha, en a penas seis anos de traballo, entre outras actividades científicas, dous dos máis importantes congresos internacionais de filosofía (A. Domínguez, 1992; 1994) adicados a Espinosa na última década. Neste sentido, cómpre salientar que a Universidade de Santiago de Compostela atopou, na devandita institución académica, un colaborador inestimábel para a organización deste Encontro e, no seu presidente, a exemplar manifestación dunha virtude, tan infrecuente como excelsa, que promove singularmente a ética de Espinosa: a xenerosidade (*generositas*), isto é, ese nobre desexo polo que cada individuo se esforza, por mor do só ditame da razón, en axudar a outros homes e unirse a eles mediante a amizade. Teño para min —a pesar da súa acostumada discreción— a especial ilusión que sen dúbida debeu facerlle a este paisano noso, natural de Cernado (en Póboa de Trives), atoparse entre nós, por vez primeira dun xeito formal, na Universidade de Santiago de Compostela. Que a miña iniciativa poida ter contribuído a facelo posíbel, gozando ademais da súa erudita presenza nas nosas aulas, representa soamente unha modesta compensación aos seus numerosos méritos académicos e humanos.

Debo tamén consignar o meu agradecemento a todos os membros dos Comités Científico e Organizador do Encontro. Integraron o Comité Científico o prof. Dr. Diogo Pires Aurélio (Universidade Nova de Lisboa), o prof. Dr. Atilano Domínguez Basalo (Universidade de Castilla-La Mancha), o prof. Dr. Eugenio

Fernández García (Universidade Complutense de Madrid), o prof. Dr. Luís Machado de Abreu (Universidade de Aveiro), o prof. Dr. Javier Muguerza (Universidade Nacional de Educación a Distancia, Madrid), o prof. Dr. Javier Peña Echeverría (Universidade de Valladolid), o prof. Dr. Vidal Peña García (Universidade de Oviedo) e o prof. Dr. Jesús Blanco-Echauri (Universidade de Santiago de Compostela). O Comité Organizador, pola súa banda, estivo composto pola prof. Dra. M^a Xosé Agra Romero (U.S.C.), o prof. Dr. Xosé Luis Barreiro Barreiro (U.S.C.), o prof. Dr. Jesús Blanco-Echauri (U.S.C.), o prof. Dr. Atilano Domínguez Basalo (Presidente do *Seminario Spinoza*), o prof. Dr. Luis García Soto (U.S.C.), a prof. Dra. M^a Luz Pintos Peñaranda (U.S.C.) e o prof. Dr. Luis Rodríguez Camarero (U.S.C.).

Pero, ademais dos agradecementos institucionais e académicos, non podo esquecer a valiosa axuda prestada por algúns compañeiros e amigos, en distintos momentos e por diversos conceptos, cuxo recoñecemento público non desexo silenciar. M^a Luz Pintos proporcionoume un proveitoso asesoramento nas cuestións organizativas, nos seus inicios, cando resulta máis necesario para orientar e planificar axeitadamente a xestión do inxente traballo que se atopa por diante, demostrando —unha vez máis— o seu arraigado sentido do compañeirismo. Luis G. Soto tomou o seu relevo, colaborando estreitamente comigo en moitas das múltiples actividades ás que é mester aplicarse nos días da realización do Encontro. A súa quenencia pola lingua e cultura portuguesas fixo posíbel, ademais, que atopase nel un interlocutor cualificado e un colaborador dilixente nos traballos vencellados coa edición dos textos. O doutorando David Álvarez, bolseiro da nosa área de Filosofía Moral, ex-alumno e sen embargo amigo, foime de grande axuda en moitas tarefas organizativas, antes e durante a realización do Encontro. O entusiasmo e desinteresado auxilio dun rapaz novo lémbra-nos reiteradamente o que —aínda que o coñecemos ben— nos esforzamos dun xeito cotidiano en afastar de nós: a certeza de atopármonos xa inexorabelmente “a metade da vida”, segundo o filme así intitulado de Raúl Veiga, que tamén é un sobranceiro filólogo disidente a quen debo o coñecemento dalgúns textos (entre eles, precisamente, *Escrito na néboa*) do máis grande interese da nosa literatura.

Do mesmo xeito, desexo deixar constancia da miña gratitude a todos e cada un dos conferenciantes, polo seu interese e boa disposición para acudir a Santiago, a competencia amosada nas súas intervencións, e a súa fecunda participación nas actividades programadas durante os tres días de celebración do Encontro: son consciente —lembro ademais telo comentado daquela con moitos deles— do particular esforzo que para todos representou o seguimento dun programa de traballo tan apertado como intenso. Nin sequera o xantar daquelas xornadas atraizoou —contra o meu gusto— o espírito de austeridade do mestre a cuxa glosa nos entregamos tan apaixonadamente: non tivemos a oportunidade,

por exemplo, de degustar sen abandonar a sobriedade —cando menos dun xeito nominal— un “bacalhau espiritual”, como co que, a penas un ano máis tarde algúns membros do *Seminario Spinoza* fomos agasallados nunha reunión aveirense polo noso anfitrión e amigo o profesor Luís Machado de Abreu. Para falar con propiedade conviría, sen embargo, non perder de vista a pertinencia da imaxe de austeridade do filósofo para a construción —en clave haxiográfica— dun retrato en positivo que, como contrapunto ao denosto e invectivas de que foi obxecto, fose susceptible de neutralizar a súa estigmatización histórica. Pero o que verdadeiramente importa son os textos. E, neste sentido, para non ir máis lonxe, cómpre lembrar que xa na pasaxe dunha das súas primeiras obras, o *De intellectus emendatio*, na que propón certas “regras de vida” (*vivendi regulas*) como unha sorte de moral provisoria, en tanto non se acometa a necesaria “enmenda do entendemento” que posibilite a desexada *emendatio vitae*, aconsella gozar dos praceres “na medida” en que sexa suficiente para preservar a saúde¹⁷: a relación (“...tanto como...”) non indica nin sanción, nin rexeitamento, senón axeitada moderación no seu deleite, porque é insensato calquera exceso que poña en perigo a vida.

Pero se de algo non podoo esquecerme é dos preto de douscentos congresistas, na súa maioría alumnos da Universidade de Santiago de Compostela e profesores galegos de ensino medio, aínda que tamén —e sobre todo deles— dos procedentes de outras xeografías ibéricas, peninsulares e insulares, polo singular esforzo en nos visitar desde fora de Galiza, coñecendo moi ben as seculares dificultades que ata agora persisten para achegarse á nosa terra. A excelente acollida do Encontro entre os asistentes (que superou con moito —confesámo-lo— as previsións máis optimistas) compensounos amplamente das fatigas dos meses anteriores, persuadíndonos, non só da súa oportunidade, senón tamén da necesidade de intensificar os traballos e as reunións científicas que tanto contribúen a enriquecer e dinamizar a vida universitaria, en risco ás veces de atoparse constrinxida á rutina das actividades docentes ordinarias.

Finalmente, en relación cos traballos da edición do volume que o lector ten entre mans, teño que consignar tres agradecementos preferenciais. Dn^a Elena Mera ocupouse, coa súa eficacia e paciencia acostumadas, dos traballos de composición e enmaquetación de todo o material. Dn^a Tareixa Roca amosou a súa competencia filolóxica na laboriosa revisión de todos os textos en galego, portugués e castelán. Sen o paciente traballo, cada quen no seu, destas dúas mulleres, o volume non tería podido chegar a porto. E, como de mulleres estamos a falar, Dn^a Marisa Melón, na súa condición de directora do Servicio de Publicacións da U.S.C., dispón tamén da súa parte de responsabilidade na

¹⁷ “*Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit*” (TIE 17, p. 9; as cursivas son nosas).

edición que agora ve por fin a luz. Facemos extensivo o noso agradecemento a todos os membros do referido Servicio, amosando os meus cumprimentos á Imprenta da Universidade, con D. José Piñeiro ao fronte, que nos demostrou de novo a súa recoñecida profesionalidade.

Explicadas as ideas xerais que se atopaban na orixe do noso proxecto [II], enumerados os objetivos do Encontro e enunciados os criterios manexados para organizar esta edición [III], ocupámonos, sucesivamente, dos seus argumentos e a súa trama principal, isto é, dos conferenciantes e seus textos [IV], e dos agradecementos institucionais, académicos e persoais do presidente do Comité Organizador do Encontro, responsábel tamén da edición de este volume publicado pola Universidade de Santiago de Compostela [V]. Imos agora consignar, con brevidade, diversas observacións de carácter xeral e informacións específicas vencelladas á edición da obra, de interese para o lector [VI].

VI

Voltemos, pois, ao inicio destas páxinas. Falamos entón de obxectivos, que entedemos razoabelmente satisfeitos, gracias ao común esforzo de todos. Na súa modestia, preocupábanos que ao seu remate, puidesemos convir que transcorreu sen frustrar as expectativas que podería ter suscitado con anterioridade a principiar, desenvolvéndose coa dignidade requirida, polo particular sentido da responsabilidade que temos os galegos, por mor da encrucillada de camiños da nosa historia, lingua e cultura, na promoción dos foros de encontro e recoñecemento recíproco entre os colegas portugueses e españois, xa que non deixa de resultar ben triste que busquemos lonxe —como acontece ás veces— aquilo que tiñamos máis a man, na ignorancia de que se atopaba preto de nós. Neste sentido, temos a convicción da necesidade de profundar no desenvolvemento das relacións institucionais coas Universidades lusitanas, intensificando e diversificando as actividades conxuntas académicas e culturais. O convenio de colaboración asinado —ao remate do Congreso— entre as Universidades de Lisboa e Santiago de Compostela, que vén sumarse aos xa existentes con outras Universidades alén do Miño, encamiñase precisamente na dirección apuntada. Neste sentido, cómpre salientar o notábel papel exercido polo profesor José Barata-Moura, de quen partiu esta importante iniciativa, compartida e secundada por todos os seus colegas lisboetas. A amizade espontaneamente xurdida con todos eles (algo non sempre sinxelo, porque é infrecuente atoparse colegas, como os portugueses, nos que se mesture e combine, sen entorpecerse mutuamente, un talante aberto cunha requintada educación) axudaranos sen dúbida a conseguir máis doadamente estes obxectivos.

Quédanos por facer unicamente un par de observacións para facilitar a lectura

dos traballos recollidos. Aínda que o responsábel da edición aconsellou aos autores a utilización, para indicar as referencias aos textos de Espinosa, do código convencional, amplamente adoptado —en razón da súa comodidade— pola maioría dos especialistas a partir da súa utilización na revista *Studia Spinozana*, a ausencia de familiaridade co seu uso por moitos deles fixo que flexibilizásemos a nosa posición, aceptando calquera sistema de citación coa única condición da súa intelixibilidade: en tanto o lector non se atope despistado e confuso polo diverso uso nos reenvíos ás obras que fan os diversos autores nos seus traballos, a nós bástanos. Esperamos que sexa así tamén para o lector. Segunda observación: advertírase que se incorporaron algunhas ilustracións (véxase o índice ao final do volume) que se acompañan de textos literarios e documentos históricos. Un fragmento de Espinosa ao comezo (TIE 14), dous poemas do autor do *espantoso* “Camões dirige-se aos seus contemporâneos”, o grande escritor Jorge de Sena, incluídos no seu libro *Exorcismos*, publicado en 1972 (o magnífico “Homenagem a Spinoza” e “Amsterdam”), unhas eloxiosas palabras de Fernando Pessoa (recollidas nos seus *Textos Filosóficos*), ademais da Acta de excomunión de Espinosa, escrita en lingua portuguesa, que acompaña a reprodución fotográfica do manuscrito orixinal. A transcrición aquí realizada baséase na composición que figura como anexo II no libro do prof. Luís Machado de Abreu (1993: 321-322), quen —pola súa parte— confrontou pacientemente —como verificamos— o texto publicado por I. S. Révah (1959: 57-58) coa reprodución fotográfica da páxina orixinal do volume editado polo Instituto Neerlandés de París, con motivo do terceiro centenario da morte do filósofo (1977: 38), da que tamén foi tomada a copia manuscrita que figura na nosa edición. O lector que o requira pode achar a tradución ao castelán do orixinal portugués na última contribución do prof. Atilano Domínguez aos estudos hispánicos sobre o filósofo (1995: 186-187). Polo demais, todos os textos teñen algo en común coas ilustracións: gústannos. Unha noticia sobre os conferenciantes —en fin— pareceunos que non resultaría ociosa para facilitar o recíproco recoñecemento entre os autores españois e portugueses: que así sexa.

Que a obra de Espinosa, a pesar dos trescentos vintedous anos transcorridos desde a súa morte, é obxecto de reflexión permanente e continúa aportando solucións a non poucos temas do noso tempo, paréceme ocioso ignoralo. Non só é materia de estudio entre os investigadores, senón que constitúe un punto de referencia ineludíbel —“*unha lámpada de mineiro, un raio de luz sempre acendido, esperto e vixiante*”, como poeticamente evoca Adrián Solovio en *Escrito na néboa*— do pensamento vivo na cultura occidental. Tan só os máis grandes poden disfrutar do privilexio de gozar sempre dunha permanente actualidade. E é que, como escribiu (aló, precisamente, polo ano 1927, mentres Pedrayo publicaba na Coruña o seu bosquexo de *Arredor de si*) o profesor Joaquim de Carvalho no seu artigo “Spinoza perante a consciência portuguesa

contemporânea”, publicado en *Chronicon Spinozanum*, “há muito que a cultura e a vida civil reconhecem os direitos de a religião e do espírito falarem linguagens diversas; mas para além destas inevitáveis diversidades, hoje, como ontem, o amor da paz na comunidade dos homens é o *desideratum* supremo, e se este amor tem de ser ditado pela razão, isto é, pela harmonia do entendimento e da vontade, Spinoza guarda intacto o valor incomensurável do homem que sentiu, pensou e realizou, sob certos aspectos de eternidade, este anelo das consciências”¹⁸. O máis forte imaxinario do filósofo, polo tanto, viuse —dalgún xeito— materializado: porque o fillo de xudeo-portugueses se *nos* mostra agora *sub specie aeternitatis*.

Bibliografía

Recóllense, exclusivamente, as referencias bibliográficas ás que reenvía o noso estudio. Cando manexamos unha edición recente ou unha tradución, consignamos a data de publicación (se tratase só dun texto, e non de obras completas) da *editio princeps* entre corchetes “[]” ao remate dos datos rexistrados.

- Abreu, Luís Machado de (1986), “Études spinozistes au Portugal 1945-1985”, *Studia Spinozana*, Vol. 2, pp. 365-374.
- (1993) *Spinoza. A utopia da razón*, Lisboa, Vega.
- (1994) “La recepción de Spinoza en Portugal”, en A. Domínguez (1994), pp. 107-119.
- Adorno, Theodor W. (1976-77), *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, trad. cast., 2 Vols., Madrid, Taurus, [1973].
- Albiac, Gabriel (1987), *La sinagoga vacía. Un estudio sobre las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión.
- Aurélio, Diogo Pires (1991), “Introdução” a Espinosa: *Tratado Teológico-Político*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 7-106.
- (1997) *Um Fio de Nada. Ensaio sobre a Tolerância*, Lisboa, Edições Cosmos.
- Blanco-Echauri, Jesús (1996), “Experiencia e linguaxe en Espinosa. Anotacións ao fío dunha lectura de P.-F. Moreau”, *XIII Semana Galega de Filosofía*, Pontevedra, Aula Castelao de Filosofía (formato 20x30 cms., a dobre columna), pp. 49-52.
- (1998), “As problemáticas relacións entre ética e política (Acotacións históricas e perspectivas actuais)”, *XV Semana Galega de Filosofía*, Pontevedra, Aula Castelao de Filosofía (formato 20x30 cms., a dobre columna), pp. 34-39.
- Camps, Victoria (1983), *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral.

¹⁸ J. de Carvalho, 1927: 138-139.

- Camps, Victoria (1988) *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza Universidad.
- Carvalho, Joaquim de (1927), “Spinoza perante a consciência portuguesa contemporânea”, *Chronicon spinozanum*, Haggae Comitibus, curis Societatis Spinozanae, tomus V, pp. 138-139.
- (1930): “Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa”, *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. IX (Miscelânea de Estudos em Honra de D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos), Coimbra.
- (1992²-97) *Obra completa de Joaquim de Carvalho*, IX volumes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Coelho, António Borges (1987), *Inquisição de Évora. Dos primórdios a 1668*, 2 Vols., Lisboa, Editorial Caminho.
- Da Costa, Uriel (1985), *Espejo de una vida humana (Exemplar Humanae Vitae)*, edición crítica de G. Albiac, Madrid, Hiperión [1640].
- Descartes, René (1996), *Oeuvres Complètes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 Vols. Paris, J. Vrin.
- Domínguez, Atilano (1992), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 octubre, 1990)*, Ciudad Real, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- (1994) *Spinoza y España. (Actas del Congreso Internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”: Almagro, 5-7 noviembre 1992)*, Ciudad Real, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- (1995) *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza.
- Espinosa, Baruch de (1972-87), *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters, 1972 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925), IV Vols. *Opera V. Supplementa*, Heidelberg, Carl Winters, 1987 [1677].
- Fernández G., Eugenio (1992), “El poder de la imaginación”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 5, pp. 01-30.
- Ferreira, M^a Luísa Ribeiro (1997), *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian & Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- Foucault, Michael (1992), “*Il faut défendre la société*” (*Cours au Collège de France, 1975-1976*), 1997; trad. cast., *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta (a edición francesa é posterior a versión en castelán).
- (1994) *Dits et écrits: 1954-1988*, 4 Vols., París, Gallimard.
- Gracián, Baltasar (1993), *Obras Completas*, 2 Vols., Madrid, Turner.
- Hegel, G. W. F. (1966), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Félix Meiner (texto de J. Hoffmeister), trad. cast., México, F.C.E., [1807].
- Joyce, James (1984), *Ulysses*, A Critical and Synoptic Edition, III Vols., prepared by H. W. Gabler with W. Steppe and C. Melchior, New York & London, Garland Publishing, [1922].

- Joyce, James (1971), *Writing Critics*, trad. cast., Barcelona, Lumen.
- La Rouchefoucauld (1977), *Maximes et réflexions diverses*, París, Garnier-Flammation, [1664].
- Méchoulan, Henry (1993), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora: 1492-1992*, trad. cast., Madrid, Trotta, [1992].
- Meinsma, K. O. (1983), *Spinoza en zijn kring*, trad. fr., París, J. Vrin, [1896].
- Moreau, Pierre-Françoise (1995), *Spinoza et l'expérience de la éternité*, Paris, P.U.F.
- Montezuma de Carvalho, Joaquim de (1992), "Das relações entre Joaquim de Carvalho e Espinosa", posfácio á reedición da versión portuguesa da *Ética* de Espinosa, con motivo do aniversario do nacemento de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Relógio D'Água, pp. 483-501.
- Ortega y Gasset, José (1983), "Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Kant-Hegel-Scheler*, Obras de José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, [1924].
- Ortigão, Ramalho (1981), *A Holanda*, Porto, Lello & Irmão Editores, [1885].
- Os Judeus Portugueses entre os Descobrimentos e a Diáspora* (1994), Catálogo da Exposição (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 21 de Junho a 4 de Setembro), Lisboa, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos.
- Otero Pedrayo, Ramón (1926): "Ulyses (Anacos da soadisema novela de James Joyce)", *Nós*, Ourense-Santiago, nº 32, pp. 03-11 (ed. facsimilar: *Nós*, Vol. II, A Coruña, Xuntanza Editorial, 1991).
- (1927) *Escrito na néboa*, A Coruña, Nos.
- (1995⁹) *Arredor de si*, Galaxia, Vigo, [1930].
- (1997) *O libro dos amigos*, Galaxia, Vigo, [1953].
- Peña, Vidal I. (1974), *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Madrid, Revista de Occidente.
- Peña Echeverría, Javier (1989), *La Filosofía Política de Espinosa*, Universidad de Valladolid.
- (1992) "Libertad y comunidad en Espinosa", *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 1: 01-24.
- (1997) *Políticas* de Justo Lipsio, Madrid, Ténos.
- (1998) *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid, Ténos.
- Pessoa, Fernando (1993), *Textos Filosóficos*, 2 Vols., Lisboa, Atica.
- (1994) *Poemas de Ricardo Reis*, edição crítica de F. Pessoa, Vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- (1997) *Livro do Desassossego*, 2 Vols., Lisboa, Atica.
- Quevedo Villegas, Francisco de (1996), *Execración por la fe católica contra la blasfemia obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos, aconsejando el remedio que*

ataje lo que, sucedido, en este mundo con todos los tormentos aún no se puede empezar a castigar, edición de F. Cabo Aseguinolaza y S. Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, [1663].

- Revah, I. S. (1959), *Spinoza et Juan de Prado*, París, Mouton.
- (1995) *Des marranes a Spinoza*, París, J. Vrin.
- Risco, Vicente (1933), “Nós, os inadaptados”, *Nós*, Ourense-Santiago, nº 115, pp. 115-123, (ed. facsimilar: Vol. V, A Coruña, Xuntanza Editorial, 1991).
- Rodríguez Fontela, M^a de los Ángeles (1996), *Poética da novela de autoformación. O Bildungsroman galego no contexto narrativo hispánico*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias “Ramón Piñeiro”, pp. 215-240.
- Savater, Fernando (1977), *La piedad apasionada*, Salamanca.
- (1982) *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus.
- (1982) *Invitación a la ética*, Madrid, Anagrama.
- (1989) *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori.
- (1995) *Diccionario filosófico*, Barcelona, Planeta.
- (1998) *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara.
- Sena, Jorge de (1988), *Poesia I*, Lisboa, Capa de Edições 70, [1942-66].
- (1988-89) *Poesia II & Poesia III*, Lisboa, Mécia de Sena & Edições 70, [1958-68] & [1969-77].
- (1994) “Um ensaio sobre a cultura galega”, en *O dogma da trindade poética (Rimbaud) e outros ensaios*, Porto, Edições Asa, pp. 87-91.
- Séneca, L. A. (1965), *Ad Lucilium Epistulae Morales*, recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, 2 tomos, Oxford University Press.
- (1991), *Cartas a Lucílio*, tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Spinoza troisième centenaire de la mort du philosophe* (1977), París, Institut Néerlandais.
- Vasconcellos, Carolina Michaëlis de (1921), *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- Villar Ponte, Antón (1998), *Os evanxeos da risa absoluta (Anunciación do Antiquixote)*, Vigo, AS-PG, [1934].
- (1921) “Dúas crases de galegistas”, *A Nosa Terra*, 15/07/1921.
- Walther, Manfred (1989), “Spinoza and Literature. A Supplementary by Bibliography”, en *Spinoza and Literature*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 377-386 (= *Studia Spinozana*, Vol. 5).
- Yovel, Yirmiyahu (1995), *Spinoza and Other Heretics*, trad. cast., Madrid, Anaya & Mario Muchnik, [1989].



Primeira Parte

Filosofía Moral e

Filosofía Xeral



“Espinoza. Eis o génio, o verdadeiro génio, que teve o que faltou a Descartes, o arrojo e a falta de respeito pelo que está estabelecido. Honra ao mestre do pensamento, que perseguido, odiado, excomungado, defendeu a verdade, viveu para a verdade, sofreu pela verdade!”.

Fernando Pessoa.

CONFERENCIAS





LUÍS MACHADO DE ABREU: *Ética e utopia em Spinoza*
VICTORIA CAMPS: *Las dos éticas de Spinoza*
EUGENIO FERNÁNDEZ G.: *Dominio de los afectos*
LUIS R. CAMARERO: *En torno a la actualidad de Spinoza:
la crisis del finalismo y del determinismo*
FERNANDO SAVATER: *Ética de la alegría (soliloquio a partir de Spinoza)*

ÉTICA E UTOPIA EM SPINOZA

LUÍS MACHADO DE ABREU

Universidade de Aveiro

0. O título “ética e utopia em Spinoza” reúne dois campos semânticos que, além de já serem problemáticos cada um de per si, alargam essa condição pelo facto de aparecerem aqui associados em torno da filosofia de Spinoza.

Dispensou-me de sondar neste estudo o que há de problemático tanto nas ideias de ética e de utopia como na sua conjugação. O meu objectivo consiste tão só em analisar o tema no interior do sistema de pensamento espinosano e da literatura crítica que este originou.

1. O que se impõe à primeira vista, quando se aborda a questão da utopia em referência à filosofia espinosana, é a estranheza e a não pertinência do tema. Dir-se-á que entre o filósofo e a ideia de utopia há divórcio de facto e impossibilidade de princípio. Spinoza não só não é Thomas More, como o registo de pensamento que adopta impede liminarmente qualquer hipótese de narrativa que invente cidades ideais ou ilhas da Utopia.

A razão dessa impossibilidade encontra-se nos elementos de construção sistemática do espinosismo, tais como o realismo ontológico e político, o anti-finalismo, a depreciação do conhecimento imaginativo. Estes e outros factores são naturalmente invocados pelos críticos para impugnam toda a diligência interpretativa que ouse alinhar o pensamento de Spinoza por qualquer forma de utopismo. Essa impugnação assenta em três objecções fundamentais que, ao valorizarem as componentes de realismo, determinismo e reformismo da filosofia de Spinoza, procuram mostrar o antiutopismo que delas decorre naturalmente¹.

¹ Algumas posições críticas relativas à questão da utopia em Spinoza podem ver-se em A. Matheron, “Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavélisme et utopie”, *Archivio di Filosofia*, 1 (1978), 29-59, retomado em A. Matheron, *Anthropologie et Politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, pp. 49-79; J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, London, N. York, Cambridge U. P., 1984, pp. 172 e ss., e do mesmo, “Spinoza sur l’erreur”, *Studia Spinozana*, 2, (1986), 197-217; E. Giancotti Boscherini, “Réalisme et utopie: limites des libertés politiques et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza” in C. De Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1984, pp. 37-43.

Não vou deter-me aqui a fazer a análise e a crítica de tais objecções. Vou antes enunciar de maneira positiva a existência de uma carga de utopia no projecto filosófico do autor da *Ética*².

2. Sob que condições faz sentido atribuir à filosofia de Spinoza uma dimensão utópica?

Impõe-se que esclareçamos duas dessas condições: a primeira diz respeito à noção de utopia; a segunda ao sistema filosófico.

Acerca da noção de utopia, devemos recordar que o nascimento da palavra e da coisa em Thomas More faz dela um *género literário* com provas dadas pelos muitos criadores que, a partir de então, trabalharam nessa área de produção ficcional. Este género é na realidade um “género filosófico” no qual coexistem pelo menos três discursos. Há um discurso crítico que aponta os vícios e defeitos da instituição social e política, e do seu funcionamento. Há ainda um discurso descritivo que se organiza em torno da narração das pessoas, dos lugares, dos costumes e do funcionamento exemplar da sociedade na ilha da Utopia. Existe, por fim, um discurso de legitimação, feito da enunciação de princípios, normas e condições que tornam possível e desejável a nova organização da vida social e política.

Neste caso, a criação literária não se esgota nos efeitos lúdicos e estéticos que produz. E porque resulta de uma experiência mais complexa em que interferem motivações de existência política, este género dá testemunho, ao mesmo tempo, de uma particular incomodidade de existir e do irresistível impulso para a invenção de outros mundos, onde somos surpreendidos pelo aparecimento de soluções radicais.

Esta fuga para a frente, graças à imaginação de cidades ideais que devem dar solução às estreitezias da existência quotidiana, leva à formulação de uma outra aplicação da utopia, a *utopia política*. Nesta, a construção da sociedade e do Estado provém de uma arquitectura jurídica nascida da imaginação de condições ideais de existência colectiva.

Aconteceu, no entanto, que algumas formas de contraposição do pensamento científico ao pensamento utópico, aparecidas no século XIX, contribuíram para esvaziar e depreciar o sentido da utopia política, identificando-a com demasiada ligeireza a uma representação tida como liminarmente inadequada à realidade.

3. Se agora aproximarmos o quadro semântico da utopia do sistema filosófico de Spinoza e perguntarmos de que modo lhe pode ser aplicado, a resposta parece extremamente óbvia: não existe aplicação possível. Tanto a natureza da filosofia de Spinoza como a de cada um dos seus escritos não apresentam nenhum elemento que se possa dizer comum à tipologia utópica atrás exposta. Spinoza não cultivou o género literário iniciado por Thomas More, como fizeram outros

² O tema que aqui se expõe retoma as análises anteriormente feitas por mim, no capítulo VI de *Spinoza-A utopia da razão*, Lisboa, Vega, 1993.

filósofos, nomeadamente Francis Bacon. Spinoza rejeitou expressamente e sem hesitação a utopia, e também a utopia na actividade política.

No parágrafo inicial do primeiro capítulo do *Tratado Político*, Spinoza refere expressamente a utopia como espaço sem lugar e associa-a à idade de ouro dos poetas, uma época sem tempo. Além de não viver nela, não só não caminha pessoalmente nessa direcção, como não aconselha os outros a caminharem. Este parágrafo e o seguinte opõem a natureza humana “que não existe em parte alguma” (*quae nullibi est*) à natureza humana “que existe de facto” (*quae revera est*), os homens “como são” (*ut sunt*) aos homens “como desejariam ser” (*ut eosdem esse vellent*), os teóricos ou filósofos aos práticos da política, o saber inexperiente dos filósofos ao saber experiente dos políticos.

Spinoza toma o partido dos políticos experientes contra o dos filósofos ou teóricos. Mas de uma coisa ninguém pode duvidar: Spinoza não teve experiência política em sentido estrito. O que, não obstante, escreveu sobre a matéria terá de ser classificado na área da teoria política ou da política teórica da qual, no dizer do próprio, é de todas “a ciência que mais difere da sua prática”. Por isso, a reivindicação de realismo político feita por Spinoza é, no mínimo, desconfortável e sujeita a reservas.

Por conseguinte, se apesar de tudo mantivermos que existe pertinência na qualificação da filosofia de Spinoza como utopia, teremos de identificar o sentido em que o fazemos. Ora a definição desse sentido decorre de uma distinção a estabelecer entre o plano da imaginação e o da razão.

Esta distinção ajuda a perceber de que modo a teoria espinosana do conhecimento explica as inadequações da utopia, quer como género literário quer como actividade política. Assim entendida e praticada, a utopia não passa de um exercício de imaginação em que a manifestação efectiva e positiva da potência de existir não goza de qualquer garantia contra o déficite de verdade inerente à imaginação.

A distinção entre os planos do imaginar e do compreender ajuda também a perceber que a mesma potência de existir se exprima no plano da razão como conhecimento da inadequação entre as realidades presentes e as exigências da razão, e como vontade de definir com segurança o caminho que deve conduzir à comunidade racional. É nessa realidade complexa, feita de saber e de desejo, que se instaura o lugar da noção de utopia aplicável a Spinoza, a *tensão utópica* da razão.

Acerca da noção de tensão utópica devemos acrescentar os esclarecimentos seguintes:

a) Esta noção corresponde à atitude de uma racionalidade que claramente se assume como projecto de perfeição e plenitude.

b) Este projecto nasce do conhecimento da realidade e da sua possibilidade real, e apresenta-se como procura da realização desta.

c) A noção de tensão utópica não diz respeito exclusivamente à filosofia de Spinoza.

d) Nem o seu lugar de origem nem o de destinação é a criação literária ou a existência política enquanto tais, porque a esfera própria dessa noção é a ética, a qual se aplica a todos os modos do comportamento humano.

Uma vez admitida a pertinência da ideia de tensão para falar do modo finito do homem e deste como ser de desejo, resta perguntar por que razão essa ideia vem qualificada de utópica. A favor desta determinação militam duas razões. A primeira é que tal como nas narrativas utópicas, essa tensão racional exprime-se em figurações que actualizam o ainda não existente e, desse modo, potenciam o impulso em direcção a ele. A segunda é que não sendo, como já foi dito, uma situação aplicável em exclusivo ao fenómeno político, é também na organização e funcionamento da existência política que essa tensão se vai manifestar.

4. De que modo está, pois, inscrita a tensão utópica na filosofia de Spinoza?

Spinoza fala de uma natureza humana superior com a qual contrastam as fraquezas e limitações do homem comum. Essa natureza vem apresentada e proposta como modelo que todos podem seguir. Examinemos em pormenor os elementos da sua definição presentes em textos do *Tratado da reforma do entendimento* (TIE), do *Tratado breve* (KV) e da *Ética*. No parágrafo 13 do TIE lemos: “Mas como a fraqueza humana não alcança pelo seu pensamento aquela ordem [a ordem eterna da Natureza] e, entretanto, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, ao mesmo tempo, vê que nada obsta a que se adquira tal natureza, é incitado a procurar os meios que o conduzem a tal perfeição”³. Este texto opõe a *humana imbecillitas* à *natura humana firmior*. Caracteriza-se a primeira pelo facto de não ser capaz de se elevar ao conhecimento da ordem eterna e necessária da Natureza. E quais são, quanto à segunda, as propriedades dessa ideia de natureza humana mais firme e em que é que ela se distingue da realidade imediata e concreta dos homens? Estamos em presença de uma construção mental em contraponto a uma verificação empírica. Por isso, a ideia de uma natureza humana mais firme caracteriza-se pela correcção de aspectos negativos e deficientes do homem comum, tendente a integrá-lo na ordem eterna e necessária da Natureza. Por essa razão, o acto de conceber uma natureza humana mais firme significa que a soma das inventariações levadas a cabo por uma antropologia descritiva nunca chegaria para formar a ideia de natureza humana que resulta das leis necessárias da

³ “Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione suâ non assequatur, & interim homo concipiat naturam aliquam humanam suâ multò firmiorem, & simul nihil obstare videat, quominùs talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem” (TIE, § 13, *Spinoza Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925, II, pp. 8/17-22). (Daqui em diante, a referência à edição Gebhardt será indicada pela letra G).

natureza. Da observação e da experiência só podemos esperar uma identificação das condições de realidade em que se patenteia a distância entre o homem real e a perfeição da natureza humana e ainda o apelo a vencer a pequenez e fragilidade da situação concreta graças à aproximação possível à ideia de natureza humana mais firme. Esta desempenha então o papel de modelo e norma da plena realização do homem. Nela se encontra o *summum bonum*, o bem supremo, que confere o estatuto de verdadeiros bens a todos os meios que podem conduzir a tal fim.

Ao serviço do bem supremo está todo o programa metodológico e sistemático de Spinoza, enquanto nele se opera a selecção e adopção de meios capazes para se alcançar essa meta. Essa obra começa com a reforma do entendimento e consoma-se no “conhecimento da união da mente com toda a Natureza” (“*cognitionem unionis, quam mens cum totâ naturâ habet*” [TIE, § 13]). Este programa de configuração abertamente gnosiológica, parte de uma atitude de conhecimento, desenvolve-se por meio de uma subida de vários graus de saber e alcança a realização plena quando a mente humana reproduz na perfeição o modelo da Natureza, estruturando todas as suas ideias a partir da ideia que representa a fonte de toda a Natureza. O trabalho a desenvolver nas diferentes ciências, nomeadamente nas que merecem a atenção expressa e específica de Spinoza: Política, Filosofia Moral, Ciência da Educação, Medicina e Mecânica, tem de convergir para um fim único: a perfeição humana suprema (TIE, § 16).

5. A demanda da natureza humana superior não pode ser encarada como a passagem de uma espécie de natureza a outra. Seria absurdo, uma vez que tal mudança ao implicar a destruição da essência seria antes uma aniquilação. O que está em jogo é antes a subida a um grau de perfeição, isto é, de realidade, a que não se tinha tido acesso anteriormente.

A esta meta dá o *Tratado Breve* o nome de homem perfeito (*Volmaakt mensch*). Trata-se de uma ideia destinada a servir de padrão e a dar sentido aos usos linguísticos que falam do homem em termos de bem e de mal. A expressão “homem perfeito” tem uma presença discreta mas não marginal no vocabulário espinosano. Tem honras de chamada no índice dos capítulos do *Tratado Breve*, onde se lê: “o segundo [livro] trata de um homem perfeito em estado de se poder unir a Deus”⁴.

O homem perfeito de que aqui se trata é uma ideia, uma ideia de razão a que não corresponde um ser real. O seu estatuto parece estar assim significativamente desvalorizado. No entanto, a essa ideia acaba por ser atribuída de facto a função que torna viáveis os meios adequados à realização da verdade do

⁴ “Tweede, Handelende van een Volmaakt mensch om in staat te zyn van zig te kunnen met God vereenigen” (Spinoza, *Korte Verhandeling/Breve Trattato*, [Trad. e commento di Filippo Mignini], Roma/L'Aquila, Japadre Editore, 1986, pp. 124/17-18).

homem. Exerce efectivamente uma função de mediação entre o princípio da ordem necessária da Natureza, em nome do qual deixa de ter sentido qualificar-se como bom ou mau seja o que for, e a superação efectiva da condição limitada e frágil em que o homem começa por se encontrar e de que poderá sair se souber recorrer aos meios que lhe permitem aperfeiçoar-se. Ora a norma ou padrão que permite definir a bondade desses meios, constituindo-se na realidade, como o mais excelente de todos, é precisamente a ideia de homem perfeito. Como diz o *Tratado Breve*: “quando concebemos no nosso entendimento uma ideia de homem perfeito, esta pode ser a causa para vermos (quando nos examinamos a nós mesmos) se também existe em nós um meio para chegar a tal perfeição”⁵.

6. Como é que as ideias se tornam instrumento ou meio de acção? A esta pergunta, que se encontra implícita no texto citado, Spinoza não responde em toda a sua extensão, mas apenas a uma parte dela. Quando essas ideias são seres de razão e o que está em jogo é a auto-avaliação do que pode um homem, essas ideias podem desempenhar uma função de melhoria ou aperfeiçoamento da condição humana. Nessa medida são e funcionam como ideais.

Como a noção de ideal está longe de ser simples, impõe-se uma análise da sua natureza e do lugar que ocupa no sistema de Spinoza. Ora na sua teoria do conhecimento, os ideais são modos de conhecimento que pertencem à categoria dos seres de razão. Estes estão excluídos do que Spinoza designa como ideias, porque as ideias representam coisas reais e, nessa medida, são verdadeiras, ao passo que os seres de razão não representam coisas reais, não podendo por isso ser considerados verdadeiros. A sua falta de adequação à realidade provém do modo como são produzidos. Os seres de razão são construções mentais destinadas a auxiliar o trabalho da imaginação. Exercem essa função coadjuvante de duas maneiras: a) organizando e fixando mais facilmente as percepções imaginativas, como acontece com o género e a espécie; b) relacionando entre si as coisas imaginadas, como sucede com o tempo, a medida, a perfeição, o bem, etc.

Esta vizinhança com a imaginação pode levar-nos a assimilar pura e simplesmente os seres de razão com as ficções e até com as quimeras. Mas não há legitimidade para proceder desse modo. Ao contrário da ficção que não passa de construção imaginativa puramente arbitrária, o ser de razão implica a intervenção da razão como princípio de classificação e de correlação entre representações conforme dissemos. Esta diferenciação junta-se a um dado que, esse sim, é comum aos seres de razão e às ficções, isto é, não existem realmente na

⁵ “En wanneer wy dan een Idea van een volmaakt mensch in ons verstand bevat hebben, dat zoude dan kunnen een oorzaak zyn, om zien (als wy ons zelfs onderzoeken) offer in ons ook eenig middel is om tot zo een volmaaktheid komen” (Spinoza, *Korte Verhandeling/Breve Tractatio...* II, 4, § 5, pp. 220/10-15).

natureza nem informam sobre a verdadeira natureza do real. Por isso, Spinoza sugere que tais seres serão designados mais propriamente como “seres de imaginação”⁶.

O afastamento entre as noções de ser de razão e de quimera é ainda muito maior. A quimera é, na definição de Spinoza, o ser “cuja natureza envolve aberta contradição”⁷. A natureza contraditória, absurda, da quimera faz com que esta não possa ser concebida pelo entendimento nem representada pela imaginação. Inapta para existir como ideia ou como imagem, resta-lhe a subsistência como acontecimento na língua, uma vez que a quimera não passa de um “ente verbal” (*ens verbale*)⁸.

Voltando agora à questão do ideal que, como vimos, é um modo de conhecimento que pertence à categoria dos seres de razão, devemos reconhecer que é próprio do ideal conferir um toque de racionalidade às representações imaginárias tornando-as coerentes e proporcionadas. O ideal não nos habilita para conhecimentos novos nem para o aprofundamento do que já sabemos. Desempenha, no entanto, uma função importante na organização da vida prática, como princípio regulador do nosso agir. Representa o que podemos ser e fazer de melhor e ajuda-nos a discernir os meios mais apropriados para se alcançar esse fim.

Enquanto ser de razão, o homem perfeito não existe realmente na Natureza, mas existe na Natureza o ser de razão que é a ideia de homem perfeito e, graças a ele, o motor do aperfeiçoamento do homem real.

7. As ideias de “homem perfeito no nosso conhecimento” e de “natureza humana muito mais firme” funcionam como modelo do que o homem real deve procurar conhecer e ser. Têm o estatuto de meta para onde se deve dirigir a vida se pretendermos que a sua organização e gestão sejam de molde a atingir a plena realização do homem.

É em relação a essa meta que se define o que é bom e o que é mau. E como não há vida de homem sem o apelo dessas ideias, estas subordinam à procura da sua realização as ações determinadas pela necessidade de conservação do ser. Mas as ações não são todas igualmente adequadas à prossecução dessa meta porque o homem vive sujeito ao regime das paixões. E se há paixões que fortalecem a potência de existir, outras há que a enfraquecem. Donde a necessidade claramente sentida por Spinoza de expor a teoria das paixões sob a forma pedagógica do seu governo, tanto na 2ª parte do *Tratado Breve* como na 3ª e 4ª partes da *Ética*.

Esta experiência de aperfeiçoamento destinada a conseguir a felicidade, a

⁶ “... eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco” (E 1A, G, II, 83/15).

⁷ “... id cujus natura apertam involvit contradictionem” (CM, I, 1, G, I, 233/29-33).

⁸ “Chimeram quia neque in intellectu est neque in imaginatione, à nobis ens verbale commodè vocari posse” (CM, I, 3, G, I, 241/9-11).

libertação ou a salvação dá-se no interior do segundo género de conhecimento. É, portanto, uma fase de um processo que tem a ambição de chegar ao conhecimento adequado do lugar que o homem ocupa na realidade imanente de Deus/Natureza.

A utopia do homem perfeito e da natureza humana superior corresponde assim a uma fase intermédia compreendida entre as ficções antropomórficas da transcendência e o momento da imanência real da substância única, fase vivida como imanência tendencial do homem em direcção a Deus/Natureza.

O papel aqui atribuído ao modelo da natureza humana⁹ levanta inevitavelmente a questão da sua compatibilidade com a necessidade inerente ao sistema de Spinoza. Não estaremos até a imputar ao sistema um finalismo que, em diferentes ocasiões, por ele foi expressamente rejeitado? Como quer que seja, a utilização de uma linguagem claramente teleológica, como a que define o bem e o mal em função de modelos ou metas de realização foi defendida e conservada por Spinoza. A este respeito é exemplar o que se lê na introdução à quarta parte da *Ética*: “Embora seja assim, devemos no entanto conservar estes vocábulos. Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja como um modelo da natureza humana diante dos nossos olhos, ser-nos-á útil conservar estes vocábulos no sentido que disse. Portanto, entenderei por bom, no que vem a seguir, o que sabemos com certeza que é um meio de nos aproximarmos cada vez mais do modelo da natureza humana que nos propomos. [...] Diremos que os homens são mais ou menos perfeitos, segundo se aproximam mais ou menos deste mesmo modelo”¹⁰.

Há entre a realidade da vida humana sujeita às limitações e incertezas, e a idealidade do sistema uma distância considerável. Ao contrário das concepções pessimistas alimentadas por profunda desconfiança perante o ser humano e a ordem do universo, o pressuposto da filosofia espinosana é que o homem está na posse de instrumentos que garantem a vitória sobre as limitações, fraqueza e ignorância. O sistema formula como ideia verdadeira o estado final do homem livre e do sábio guiado pela razão. É para a realização desse estado final que a ideia de homem perfeito mobiliza as forças disponíveis.

⁹ Sobre a compatibilização da figura ideal do modelo da natureza humana que aparece no prefácio da IVª parte da *Ética*, com as características de imanência, antifinalismo e necessitarismo próprias do sistema, ver as propostas interessantes de Pierre Temkine, “Le modèle de l’homme libre”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, (1994), 437-448.

¹⁰ “Verum, quamvis se res ita habeat tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere, per bonum in seqq. intelligam id, quod certò scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. [...] Deinde homines perfectiores, aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt” (E 4Praef, G, II, 208/14-24).

A utopia da outra natureza, da natureza humana mais firme, do homem perfeito introduz um movimento de operacionalidade de sentido emancipador tendente à afirmação do papel hegemônico do conhecimento e da liberdade.

Salvas as devidas distâncias de plano e de natureza, a realidade final e perfeita configurada como utopia desempenha no plano do agir uma função análoga à da *natura naturans* em relação à *natura naturata* no plano ontológico, e ao conhecimento intuitivo relativamente ao conhecimento da imaginação, no plano gnosiológico. A *natura naturans* não é outra natureza, nem o conhecimento intuitivo outra essência de conhecimento, mas antes as estruturas que conferem a plena inteligibilidade e verdade à *natura naturata* e à imaginação.

8. Depois de tudo o que vimos, poderá ficar alguma indefinição quanto à dimensão social e política das propostas consideradas até agora. Em todas elas avulta a figura do homem individual e da sua inserção na Natureza. Esta verificação não significa, de modo algum, esquecimento ou desinteresse pela realização humana mediante a inserção numa organização social e numa comunidade política que dê sentido ao homem perfeito e a outra natureza humana.

Já foram sublinhadas as semelhanças temáticas entre a quarta parte da *Ética* e o *Tratado Político* a propósito do modelo da natureza humana visto a partir do indivíduo na *Ética*, e a partir da perspectiva social e política no TTP e, sobretudo, no *Tratado Político*. Esses modelos, no dizer de Victor Goldschmidt, “já não se dirigem, como o *exemplar*, ao indivíduo para lhe propor um ideal de regeneração interior, mas aos legisladores para lhes recomendar projectos de transformação do real”¹¹.

A expressão desse ideal corporiza-se em formulações discursivas nas quais se esboçam hipóteses de sociedades baseadas na pedagogia da razão e até na ausência de leis. Vejamos, por exemplo, o que diz Spinoza no capítulo V do TTP: “Ora se os homens fossem constituídos pela Natureza de tal modo que só desejassem o que a verdadeira razão indica, a sociedade não precisaria de leis nenhuma. Pelo contrário, seria absolutamente suficiente ensinar aos homens doutrinas morais verdadeiras para que fizessem espontaneamente e com ânimo livre e irrepreensível o que verdadeiramente é útil”¹².

Contra essa hipotética ordem social configurada como auto-regulação racional ergue-se a força das reais disposições da natureza humana dominadas pelo interesse e ímpeto das paixões. A forma primária, básica, desta situação é a guerra dos interesses e paixões individuais que postulam um poder que refreie e ponha ordem nessa experiência natural de anomia.

¹¹ V. Goldschmidt, *Écrits, 2, Études de Philosophie Moderne*, Paris, Vrin, 1984, p. 27.

¹² “Jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret, homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro & liberali animo id, quod vere utile est, agerent” (TTP, V, G, III, 73/27-31).

Em face da oposição existente entre o ideal de uma sociedade racionalmente auto-regulada que não existe ou não existe ainda, por um lado, e uma sociedade de violência de todos contra todos ou de opressão de um ou de poucos sobre os restantes, por outro, Spinoza aponta uma saída: “toda a sociedade deve, se possível, instituir um poder que pertença à colectividade de modo que todos sejam obrigados a obedecer a si mesmos e não aos seus semelhantes. [...] Em segundo lugar, as leis deverão ser instituídas em todo o Estado de modo que os homens não sejam controlados (*retineantur*) pelo medo mas pela esperança de um bem particularmente desejado”¹³.

9. Ora o que em todo este movimento da reflexão política me parece impor-se não é a aceitação inevitável das condições de uma realidade onde impera o ímpeto das paixões individuais. Pelo contrário, trata-se de avaliar e de conciliar a exigência de liberdade e o exercício de um poder colectivo que não oprima. E todo este sentido de realismo político exigente se constitui na dependência de um ideal de comunidade racional que aflora com frequência no discurso condicional de Spinoza.

Ora é precisamente através do que me parece ser uma retórica do discurso condicional presente em numerosas páginas de Spinoza que se infiltra a marca utópica de um pensamento fundamental em matéria de conhecimento, de antropologia e de política.

A forma condicional do discurso aparece com frequência e a propósito de questões importantes. Essas condicionais pertencem ao tipo das condicionais irreais e não são necessariamente contrárias aos factos. Essa estratégia argumentativa consiste em contrapor ao mundo efectivo das ideias e das coisas ou a segmentos dele, outro universo perfeitamente pensável e mais perfeito, e, nessa medida, objecto de aspiração e desejo por parte do homem. Nesta exibição de situações ideais de realização cumprem-se as funções de crítica à experiência comum de ignorância e passividade, e de legitimação do desejo de organizar racionalmente a existência, funções que são típicas da utopia como género filosófico.

Vejam, a título de exemplo, alguns lugares em que está presente o discurso condicional.

No *Tratado da Reforma do Entendimento*, a propósito da natureza e alcance do método é o próprio Spinoza quem formula duas objecções. Na primeira alega que o bom método é o caminho do saber em que a mente se deixa guiar pela ideia verdadeira. Daí que tal método se manifeste pela evidência e dispense o recurso às mediações do raciocínio. Na segunda, formula contra o mesmo raciocínio

¹³ “... tota societas, si fieri potest, collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi, & nemo suo aequali servire teneatur [...] Deinde leges in quocumque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu, quam spe alicujus boni, quod maxime cupiunt, retineantur” (TTP, V, G, III, 74/14-20).

demonstrativo o argumento do recurso *ad infinitum*, uma vez que para justificar um raciocínio precisaríamos de recorrer a outro raciocínio, e para justificar este, teríamos de recorrer a outro, mais uma vez, e assim indefinidamente.

À dupla objecção responde com um enunciado de condicional irreal em que contrapõe à situação real uma situação ideal constituída por um universo de conhecimento alternativo ao mundo real. Diz assim: “Mas a isso respondo que se levado pelo destino alguém procedesse na investigação da Natureza desse modo, isto é, adquirindo novas ideias na devida ordem e segundo a norma da ideia verdadeira, nunca teria tido dúvidas quanto à verdade, porque a verdade, como mostrámos, revela-se a si mesma, e também tudo teria vindo a ele espontaneamente. Mas como nunca ou só raramente acontece assim, fui obrigado a estabelecer tudo isto, para podermos adquirir graças a uma decisão premeditada, o que não podemos [receber] do destino...”¹⁴.

A mesma lógica de conhecimento está sujeita a dois regimes de realização. Há o regime ideal em que a ideia verdadeira e os princípios não encontram resistência ou opacidades. Ora se acontece que este cenário nunca ou só muito raramente se concretiza, não pode concluir-se daí a sua inacessibilidade. O método na pureza da sua estrutura pode ser raro mas não é impossível. Mais, a sua realidade é de natureza instrumental. Se o destino (*fatum*) não no-lo deu, podemos nós adquiri-lo mediante uma decisão premeditada (*praemeditatum consilium*).

No contexto antropológico do papel das afecções na existência humana deparamos igualmente com a expressão condicional. Por exemplo: “Assim se torna patente que todo o desejo que tem origem numa afecção que é paixão, seria de utilidade nula se os homens pudessem ser conduzidos pela razão”¹⁵. Temos aqui frente a frente a paixão e a razão, dois universos semânticos de comportamento entre os quais se enuncia uma relação de dependência, que pode ir até à absorção de um universo pelo outro. Como a razão pode determinar a acção em todos os casos em que a acção é desencadeada por afecções que são paixões, bastando para tal que dessas acções haja o conceito adequado, segue-se que, em si mesmo, o universo da razão domina e absorve o universo das afecções. É o princípio de um universo alternativo do qual se afasta, no entanto, o mundo real conforme diz claramente a proposição condicional “se os homens pudessem ser conduzidos pela razão”.

¹⁴ “Sed ad hoc respondeo: quòd si quis fato quodam sic processisset, Naturam investigando, scilicet ad datae verae ideae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de suâ veritate dubitasset, eò quòd veritas, uti ostendimus, se ipsam patefacit, & etiam sponte omnia ipsi affluxissent. Sed quia hoc nunquam, aut rarò contigit, ideò coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus...” (TIE, § 44, G, II, 17/15-22).

¹⁵ “Apparet itaque quòd omnis Cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usûs, si homines rationi duci possent” (E 4P59S, G, II, 255/23-25).

De igual modo, abundam no âmbito da filosofia política as expressões condicionais. A sua função discursiva consiste em contrapor a uma situação de facto os elementos de um universo ideal de que a realidade concreta se mantém afastada sem que, no entanto, essa distância envolva uma impossibilidade absoluta ou uma contradição lógica. Vejamos um exemplo extraído do TTP: “Se todos os homens pudessem ser facilmente conduzidos só pela razão e pudessem conhecer a utilidade e necessidade suprema do Estado, não haveria ninguém que não detestasse completamente o dolo. Antes, pelo desejo deste bem supremo, que é conservar o Estado, todos cumpririam com toda a fidelidade e completamente os pactos e guardariam acima de tudo a fidelidade, supremo baluarte do Estado. Está, porém, afastado que todos possam ser facilmente conduzidos só pela razão, já que cada qual é arrastado pelo seu prazer e a mente está quase sempre tão ocupada pela avareza, glória, inveja, ira, etc., que não fica qualquer espaço para a razão”¹⁶. Aqui o universo alternativo é o universo em que os comportamentos individual e social seriam conduzidos em exclusivo pela razão. A harmonia da existência política não resulta de qualquer determinação inerente ao estado de natureza, mas do poder do conhecimento que realça a utilidade e necessidade da organização política sob a forma de Estado. O Estado é assim uma instituição consentânea com a direcção da razão e por ela promovida e garantida. É certo que os factos desmentem habitualmente que seja a razão a governar o universo da vida política. Mas existe uma alternativa clara às relações humanas em estado de natureza. Essa alternativa é um universo político regido pela razão de forma a manter dominadas as paixões e garantida a potência de cada um.

A propósito do método, do comportamento individual e da vida política fica bem evidenciada a opção de racionalidade e o seu valor como princípio de administração da realidade, sobretudo nos elementos mais rebeldes a essa direcção.

10. Existe igualmente em Spinoza uma percepção eufórica da inteligibilidade de Deus/Natureza. O princípio da inteligibilidade universal inerente ao racionalismo de Spinoza desmentir-se-ia se pudesse ser detido em qualquer fronteira ou limite. Nem as coisas na diversidade infinita de infinitos modos da substância única revestem esse papel limitador imposto à audácia compreensiva do entendimento, nem de qualquer modo a essência divina assume essa função uma vez que, em momento algum, ela vem identificada por Spinoza como mistério ou como transcendência.

¹⁶ “... si omnes homines solo ductu Rationis duci possent, summamque Reipublicae utilitatem & necessitatem noscere, nullus esset, qui dolos prorsus non detestaretur; sed omnes summa cum fide ex cupiditate summi hujus boni, nempe Reipublicae conservandae, pactis abest, ut omnes ex solo ductu Rationis facile semper duci possint; nam unusquisque a sua voluptate trahitur, & avaritia, gloria, invidia, ira, &c. saepissime mens ita occupatur, ut nullus locus Rationi relinquatur...” (TTP, XVI, G, III, 192/30-193/4).

A inteligibilidade divina está relacionada, antes de mais, com a natureza de ser pensante atribuída à natureza de Deus. Os pensamentos particulares que exprimem, de modo certo e determinado, a natureza divina, exprimem-na enquanto constituída pelo atributo pensamento. Este realiza até ao infinito o que cada ser pensante singular só pode realizar de modo finito. Importa, por isso, perguntar se os seres pensantes singulares, na medida em que se conhecem, conhecem também o ser pensante divino? A resposta não pode deixar de ser afirmativa, porque a ideia de uma coisa singular, pelo facto de não poder ser concebida sem a ideia de Deus, faz com que dê a conhecer a essência divina tal como esta é percebida pelo atributo de que a coisa singular é modo.

Há, portanto, em qualquer ideia o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus. Deste modo, a alma humana que é, em si mesma, ideia do corpo e, além disso, possui muitas outras ideias de corpos externos “tem o conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”¹⁷. A realidade da inteligibilidade da essência divina assim reconhecida habilita o homem para o conhecimento das consequências que, dessa essência assim adequadamente conhecida, podem ser deduzidas.

11. A racionalidade espinosana é dinâmica e progressiva, cabendo aos diferentes modos ou géneros de percepção assinalar a passagem a formas de mais perfeita realização do conhecimento. A parte final da *Ética* exhibe, na sua racionalidade hiperbólica, o estímulo de uma mística da razão, ao mesmo tempo que aponta a meta para onde está orientado todo o projecto filosófico do nosso autor. Razão humana e inteligibilidade da Natureza adquirem o estatuto e significado de afecções, ao serem apresentadas como razão amorosa e como amor intelectual, e envolvidas num processo de crescimento em que “o Amor se pode tornar sempre maior e ocupar a maior parte da alma, e afectá-la amplamente”¹⁸. O esforço ou desejo de conhecer (*conatus seu cupiditas cognoscendi*) de que fala a proposição 28 da quinta parte domina de tal modo a metafísica espinosana que a ela se reduz, afinal, o amor, a felicidade, a moral, a religião, a existência da comunidade racional. Nenhuma destas realidades se encontra definitiva e absolutamente consumada na existência dos homens e a nenhum destes, que seja senhor de uma consciência saudável, se podem considerar inacessíveis. A razão é também a certeza de que o caminho para lá chegar pode ser árduo, difícil, mas está aberto a todos os que amam a sabedoria.

12. A utopia da razão que anima e estrutura o projecto filosófico de Spinoza não consiste, por isso, na luz racional erigida em princípio produtor de saber.

¹⁷ “Mens humana adaequatam habet cogitationem aeternae, & infinitae essentiae Dei” (E 2P47, G, II, 128/4-5).

¹⁸ “... [Amor] semper maior, ac major esse potest, & mentis maximam partem occupare, lateque afficere” (E 5P20S, G, II, 294/15-17).

Foi essa, desde sempre, a inspiração própria de toda a reflexão filosófica. Também não está nas marcas de algum vocabulário religioso ou na evocação da experiência mística como expressão paroxística da aventura racional. Estes acentos nunca deixaram de figurar na história da filosofia, desde os pré-socráticos até aos filósofos do Renascimento, e tornaram-se particularmente ostensivos na tradição neoplatónica.

A utopia da razão consiste na pretensão de conhecer o ser da Natureza, e nele o ser do homem, como realidade que a si mesma se compreende, define e exprime em modos infinitos de infinitos atributos, sem mistérios e sem transcendência. Todas as acções tradicionalmente orientadas para a realização harmoniosa da existência humana, como as acções produtivas, éticas, políticas, científicas e religiosas, não passam afinal de mediações práticas destinadas a tornar mais racionalmente habitável a Natureza, isto é, a tornar mais consciente em cada homem a sua verdadeira condição de parte da Natureza total.

Conceber a proposta filosófica de Spinoza em termos de utopia racional é dar ganho de causa ao que nela existe como afirmação da potência de ser e de produzir. Numa filosofia que confere ao homem tanta força de existir seria inaceitável que se tivesse ousado menos.

Bibliografia

- ABREU, LUÍS MACHADO DE, *Spinoza-A Utopia da Razão*, Lisboa, Vega, 1993.
- BENNETT, JONATHAN, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- D'ALLONES, MYRIAM REVAULT et RIZK, HADI (ed.), *Spinoza: Puissance et Ontologie*, Paris, Ed. Kimé, 1994.
- DE DEUGD, C. (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1984.
- MATHERON, ALEXANDRE, *Anthropologie et Politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin-Reprise, 1986.
- MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS, *Le Récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982.
- *Spinoza L'Expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- NEGRI, ANTONIO, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.
- RAMOND, CHARLES, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995.
- TROUSSON, RAYMOND, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2^{me} édition, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979.

LAS DOS ÉTICAS DE SPINOZA

VICTORIA CAMPS

Universidad Autónoma de Barcelona

Dijo Bergson que todo filósofo tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza. Estoy de acuerdo. El filósofo que se acerca a Spinoza no lo deja, aunque no comparta ni su teoría ni el sentido de su obra. La primera lectura que hice un poco a fondo de la *Ética* me prendió totalmente. Fue una lectura sin otro objetivo que el de poder explicar con algo de soltura la ética spinozista a mis alumnos. De aquella lectura y de la necesidad de explicarla saqué una visión de lo que debe ser la ética propiamente dicha, que creo que me ha acompañado desde entonces. La dejé plasmada en mi libro *La imaginación ética*, el cual debe su título, precisamente, a esa primera inmersión en Spinoza. Fue mi primer libro de filosofía moral y, de algún modo, un alegato antitrascendentalista y antirracionalista. Mi objetivo era mostrar la inoperancia práctica de las éticas de raíz kantiana. No estaba descubriendo nada nuevo, pues inmediatamente después de divulgarse el sistema kantiano, fue tachado de formalista y vacío por la mayor parte de sus contemporáneos. Hegel tenía razón al destacar la “eticidad”, más que la moralidad abstracta, como el lugar propio de la ética. Una ética mucho más a ras de tierra, donde habitan los humanos que son los que la necesitan. Hegel se equivocaba, en cambio, al darle a esa eticidad un rango de racionalidad que es más que dudoso. En Spinoza veo también algo así como dos éticas, si es lícito decirlo así: la que derivaría del conocimiento racional y la que procede del conocimiento imaginativo. De algún modo, el segundo género de conocimiento se presenta como la superación del primero, pero Spinoza sabe perfectamente que con la racionalidad pura no vamos a ninguna parte si queremos influir en la acción. Cuando Spinoza se enfrenta a las pasiones humanas, las concesiones al conocimiento imaginativo son inevitables.

No soy especialista en Spinoza. Sólo soy lectora ferviente, pero ingenua, de su obra. Desconozco la literatura de los expertos. Digamos que he utilizado a Spinoza para defender ideas que, como la que defendí en *La imaginación ética*, quizá no sean muy fieles a las teorías spinozistas más genuinas. Agradezco la invitación de Jesús Blanco, organizador de este Encuentro sobre Spinoza, pero debo pedir disculpas por mi temeridad al disponerme a hablar ante quienes saben mucho más que yo sobre la materia. Mi calidad de neófita no me permitía

barajar muchas posibilidades a la hora de escoger un tema de disertación. Tuve que optar por recordar ese trasfondo al que he aludido y que inspira *La imaginación ética*. He vuelto a recordar aquellas ideas e intuiciones y reconstruirlas de nuevo. Como me ocurrió entonces, tomo a Spinoza simplemente como pretexto para exponer *mi* visión del lugar de la ética. Reconozco que no es muy ortodoxo, que seguramente mi lectura se aparta de la verdad de los textos. Pero entiendo que la interpretación libre es también una licencia filosófica.

Permítanme que me cite sólo una vez. En *La imaginación ética* escribí lo siguiente: la *Ética* de Spinoza “no puede dejar de provocar una reacción ambivalente, de rechazo y entusiasmo a un tiempo. Es la mejor muestra de una fe ciega en la razón con el subsiguiente desprecio de ese conocimiento ‘imaginativo’, inadecuado, en el que, por otra parte, estamos irremediabilmente asentados”. Seguía diciendo que Spinoza no parece darse cuenta de que es precisamente la limitación de nuestro conocimiento la que nos fuerza a buscar una ética. Si alcanzáramos ese conocimiento racional, *sub specie aeternitatis*, propio de los dioses y no de los humanos, la ética quedaría automáticamente negada, no haría ninguna falta. Intentaré explicarlo a lo largo de esta ponencia. Para lo cual, recorreré los hitos de la obra de Spinoza que abonan mi punto de vista.

1. La imaginación es un conocimiento inadecuado

Tal es la afirmación que inspira la división del conocimiento en los tres géneros: el imaginativo, el racional y el intuitivo. El conocimiento del primer género corresponde a la sensibilidad, la imaginación y la memoria, es el conocimiento opinable, no verdadero, y “es la única causa de la falsedad; en cambio el segundo y el tercero son verdaderos necesariamente”. Para el filósofo, la mayoría de nuestros conceptos y juicios *valorativos* pertenecen a ese tipo de conocimiento inadecuado. Son imaginaciones, lo malo de las cuales, sin embargo, no es que lo sean, sino que no las veamos como tales. La idea que Pablo tiene de Pedro no es la misma idea que Pedro tiene de sí mismo. Pablo “imagina” a Pedro, y lo malo no es la imagen, sino la confusión de la imagen con la realidad misma.

En el terreno de esos conceptos valorativos están, por supuesto, las ideas matrices de la ética: el bien y el mal. Tales ideas reflejan “la contextura de la imaginación”. Son ideas confusas, quizá podríamos decir “subjetivas”, porque expresan el modo en que somos afectados por las cosas, no las cosas mismas. Así, “bueno” es aquello que deleita a los sentidos; “malo” lo que los ofende.

Algo parecido cabe decir de otras ideas valorativas como la de “orden” o la de “libertad”. Llamamos “ordenada” a la realidad que nos complace y nos halaga. En cuanto a la libertad, Spinoza se alinea fácilmente entre los partidarios

de una concepción de la libertad como “conocimiento de la necesidad”. La idea de que actuamos libremente procede sólo de la ignorancia de las causas de la acción. Todas las ideas morales, también las estéticas —belleza, fealdad, pecado, mérito—, son únicamente “modos de imaginar”: nada dicen sobre la naturaleza de las cosas, sino del modo como somos afectados por ellas.

Hobbes y Spinoza son dos filósofos muy distintos. Pero admiten comparaciones. Por ejemplo, en sus filosofías del lenguaje. En el *Leviatán*, su autor apela a la “inconstancia de las palabras”. Y lo explica así: “los nombres de las cosas que nos afectan, es decir, que nos placen e incomodan, tienen en los discursos habituales una significación inconstante, porque no todos los hombres se ven igualmente afectados por la misma cosa, y ni siquiera el mismo hombre lo es en todo momento”. En la misma línea, Locke rechaza la teoría de las ideas innatas. A partir de ideas simples, producto de impresiones o sensaciones, se construyen ideas secundarias o complejas, las cuales no son sino nuestros “modos” de ver las cosas, por los cuales tipificamos o valoramos la realidad, decimos de qué manera nos afecta. De ahí deducirá Locke la no universalidad de valores como la justicia o la fidelidad. No sólo no son valores universalmente aceptados, sino que son conceptos intrínsecamente equívocos. Ello explica los desacuerdos en torno a su significado. Explica también el convencionalismo semántico de los términos morales. Sólo podemos justificar que robar, asesinar, mentir es malo apelando a leyes humanas o a convenciones sociales. Pues bien, esas ideas confusas y complejas, esos “modos mixtos” de entender la realidad, constituyen el conocimiento moral. No es nada raro que, hechas tales declaraciones de “nominalismo”, poco después Hume denunciara la posteriormente llamada “falacia naturalista”: el deber no se deduce del ser porque entre las normas y la realidad no existe una relación racional o lógica.

2. Por realidad entiendo lo mismo que por perfección

La *Ética* de Spinoza no es sólo una ética: es una ontología, la explicación del ser. Las ontologías no son normativas. Por eso una ética que, a la vez, es ontología tendrá que conjugar dos aspectos difícilmente conjugables: la descripción y la prescripción. No hay que explicar el paso del ser al deber ser porque el ser incluye ya su deber ser. El ser, esa única realidad que, para Spinoza, es la substancia, la naturaleza o Dios, se explica, como toda realidad científica, por sus causas. El conocimiento de las causas de las cosas es el único conocimiento al que hay que aspirar. Así será también el conocimiento ético: un conocimiento racional de las causas. Hay que esforzarse en trascender el conocimiento imaginativo, inadecuado, que habla sólo de nuestros afectos para aprehender las causas de los mismos.

El error de las éticas tradicionales, inspiradas en la ética aristotélica, es que son perfeccionistas. Proyectan un *telos*. Proyectan un deber ser sin duda imaginario. Ese *telos* significa perfección. Efectivamente, esa es la idea que define a la *areté*: la excelencia de una cosa es su virtud y, por tanto, el fin hacia el que la cosa debe tender. Spinoza cree, abundando en lo dicho en el punto anterior, que la perfección así entendida es sólo un “modo de imaginar” derivada de la ficción de que la naturaleza tiene una causa final, como la tiene el artefacto producido por el hombre. En realidad, esa perfección no puede tener otra medida que la humana. Viéndola así, habrá que concluir, con Spinoza, que realidad y perfección son lo mismo. Pues “las cosas no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana” (*Ética*, I, Apéndice).

En la Parte III de la *Ética*, Spinoza analiza “el origen y la naturaleza de los afectos”. Puesto que el conocimiento es una consecuencia del modo en que somos afectados por las cosas, y puesto que el conocimiento adecuado es el de las causas, convendrá conocer las causas de nuestros afectos: qué son y cómo se forman. Pues de los afectos depende también eso que para nuestro filósofo es el principio básico de la ética: la potencia de actuar. Los afectos hacen que aumente o disminuya la potencia de actuar del cuerpo: que nos dispongamos a actuar o que, simplemente nos dejemos invadir por el afecto, lo “padezcamos”. De ahí que habrá afectos-acciones y afectos-pasiones. Conocer el origen y la naturaleza de afectos como la ira, la envidia, el amor, el odio, será la forma de poder “reactivarlos” y, en definitiva, no dejarnos invadir por ellos, por un poder que coarta el nuestro. De hecho, la impotencia, la incapacidad de actuar, es la ignorancia del origen y naturaleza de los afectos. Y la impotencia es el peor mal puesto que impide el despliegue del *conatus*, esa especie de imperativo según el cual “cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en el ser”.

Para activar la ley del *conatus* sólo hay una fórmula: procurarse afectos alegres, potenciadores de la acción, y evitar los afectos tristes. En realidad esa es la regla del alma, la cual “se esfuerza cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (III, Prop. XII).

Pero tratar de imponer modelos, fines, objetivos de excelencia o de perfección es equivocado e inútil. No hay pautas universales para fijar o juzgar el bien o el mal, como no hay parámetros fijos de alegría o de tristeza, la alegría de uno difiere de la de otro y nadie es condenable por desear lo que desea.

3. La salvación por el conocimiento

Las éticas teleológicas proponen modelos. Spinoza, en cambio, propone activar el conocimiento de la realidad y de uno mismo: conócete a ti mismo y

conoce la realidad de la que eres un simple “modo”. “Cuanto más entendamos las cosas individuales, más entendemos a Dios” (V, Prop. XXIV). Como ya vieron los estoicos, el entendimiento del *logos* que lo gobierna todo es la única forma de hacerse con ese todo, de dominarlo e impedir ser dominado por él y por sus vicisitudes que, para nosotros, son infortunios. ¿Cuál puede ser la respuesta ante la muerte de un hijo, ese mal absoluto e irredimible? Aceptándolo como un hecho necesario, al entender de Séneca: “Ha muerto mi hijo. ¿Nada más? Absolutamente nada más”. La visión de las cosas *sub specie aeternitatis*, en una especie de unión mística con Dios, que es el todo, es la única forma de librarse de lo que aparece como irremediable. El hombre libre “en nada piensa menos que en la muerte”, dirá Spinoza: sólo quiere vivir, aspira a lo positivo, lo que aumenta su potencia de actuar, la muerte no puede, desde tal perspectiva, interesarle. También lo vio así Epicuro: ¿por qué preocuparse por la muerte si mientras vivo, no está aquí, y cuando llega, yo ya no estoy?

No fueron sólo los estoicos los que vislumbraron que la salvación total sólo podía venir por la vía del conocimiento. También lo hicieron Hegel y Marx, ambos defensores de la libertad como conocimiento de la necesidad, y de un determinismo histórico que incluía su propio deber ser hacia la superación final de todas las contradicciones. Y Wittgenstein, cuando intentó incluir en su esquema lógico-ontológico la visión ética. Por concebir la ética a la manera kantiana, como el imperativo absoluto inaccesible al ser finito, Wittgenstein tuvo que situarla en un más allá inabordable para el ser humano: el sentido de la vida queda fuera del mundo. Por lo tanto, “la ética no se puede expresar” (*Tractatus*, 6.421); “para vivir feliz tengo que estar en consonancia con el mundo. Y a esto se llama ‘ser feliz’” (*Diario*, 8/7/16). La absoluta reconciliación con el mundo, ése sería el objetivo de una ética trascendental, totalmente racional.

4. ¿Dos éticas en Spinoza?

¿Es así la ética spinozista: la expresión cabal de la racionalidad del mundo? No exactamente. No, sobre todo, a partir de la Parte IV de la *Ética* titulada: “De la servidumbre humana o la fuerza de los afectos”. A partir de ahí, las concesiones a una ética —quizá, mejor, a una moral— de corte más teleologista se hacen frecuentes. Los términos “bueno” y “malo”, antes rechazados, se vuelven imprescindibles. Aunque sean sólo “modos de pensar” —leemos— “debemos conservar esos vocablos. Pues ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista nos será útil conservar esos vocablos. Así entenderé en adelante por ‘bueno’ aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que proponemos” (IV, prefacio).

¿No habíamos quedado en que no había perfección ni modelos de humanidad? El mismo Spinoza parece advertir la incoherencia, y añade que por “perfección” no entiende el paso a otra esencia, sino el “aumento de la potencia de obrar”.

Y es que hay un problema que ninguna ética puede eludir: el viejo tema de la “debilidad de la voluntad”. Conocemos el bien, pero no lo hacemos. La pretensión platónica —y aristotélica, en parte— de que la virtud es conocimiento es falsa. No basta conocer la virtud para ser virtuoso. La voluntad flaquea y al ser humano hay que “engañarle” con métodos irracionales para llevarle hacia el bien. Los sofistas acertaban cuando defendían una moral con retórica, pues las verdades morales no son como las de la geometría, no pueden enseñarse de la misma manera: para las verdades de la matemática o la geometría vale la demostración; para las de la moral hay que utilizar la persuasión. Jon Elster alude al episodio de Ulises y las sirenas para hacer ver cómo el ser humano necesita y suplica incluso ser “atado” al mástil para no caer en tentaciones de las que luego sabe que se arrepentirá.

La debilidad de la voluntad, la insistencia en que caemos en un mal conocido, nos convence y convence a Spinoza de que la razón es insuficiente para reprimir los afectos: “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (IV, Prop. XIV). Por eso, la coacción y no la razón es la única forma de garantizar el cumplimiento de las leyes (IV, Prop. XXXVII, esc. II). La verdad por sí sola no sirve para imponerse: debe presentarse con *fuerza* a la imaginación. Porque “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (IV, Prop. VII). Como anota Vidal Peña al pie de tal proposición, sólo una pasión vence a otra pasión: “el ‘racionalismo’ de Spinoza incluye lo ‘irracional’ como componente de la realidad”. Spinoza no es un racionalista ingenuo.

La necesidad de la coacción se observa, sobre todo, cuando de la ética se pasa a la política. “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil” (IV, Def. 1). ¿Útil para quien? Para todos, para que haya concordia y paz, puesto que “nada es más útil al hombre que el hombre”. La “común utilidad” —el bien común, en suma— es una idea no despreciable. Por otra parte, hay que evitar la superstición, que sólo deriva en guerras, persecuciones y censuras (Spinoza lo sufrió todo en carne propia). Por otra, es necesario un cálculo de utilidad, que llevará, en la línea de los contractualistas clásicos, al contrato social: “para que los hombres puedan vivir concordantes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno”. El *conatus* es ahora un “*conatus social*”: el estado, sus leyes, se justifican si consiguen mantener la paz y el orden. Así, el hombre libre “es más libre en el estado donde vive según

leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (IV, Prop. LXXIII).

La concesión a lo irracional, alejada del racionalismo puro sobre el que se construye la ética trascendental, permite entender la ética como algo que se sitúa más en el terreno de lo provisional y no definitivo, de la contingencia y no de la necesidad. La *moral par provission*, propuesta por Descartes y también por él mismo en el *Tratado para la reforma del entendimiento*. Es un reconocimiento simpático y convincente, a mi juicio, de lo único que explica el porqué de la ética: la limitación del conocimiento humano. La razón pura, un conocimiento estrictamente racional capaz de entender la realidad por sus causas, es propio de mentes divinas, no humanas. Seguramente por ello, es ineficiente e inoperativo como móvil de la acción. El siguiente párrafo de la *Ética* lo dice con claridad meridiana: “Lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que de este modo nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos y estén siempre a nuestro alcance” (V, Prop. X, esc.).

Los dioses —escribió Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*— no firman contratos ni tienen amigos: no les hace falta una ética. A los humanos, sí. Necesitan la *phrónesis*, además de la *sophía*, porque no pueden eludir la acción, deben tomar decisiones y resolver conflictos. El reino de la moral es el de la contingencia, no el de la necesidad. Y es el ámbito de los cuerpos, que son más frágiles y vulnerables que las ideas. Aunque piensa que hay que aspirar a la verdad, Spinoza es consciente de “la servidumbre humana y la fuerza de los afectos” que obnubilan y no dejan ver lo que hay que ver. El acérrimo luchador contra la superstición y el engaño, acaba el prefacio al *Tratado teológico político* con esta apabullante confesión de humildad y sumisión pragmática: “Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. Pero he puesto todo mi empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía estuviera absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria, con la piedad y las buenas costumbres”.



DOMINIO DE LOS AFECTOS

EUGENIO FERNÁNDEZ G.

Universidad Complutense (Madrid)

Construir un sólido orden de los afectos, en virtud del cual los hombres pasen de ser siervos a ser libres, es una de las tareas fundamentales del sistema de Spinoza, plasmada con especial cuidado en su *Ética*. Una de las claves de ese orden, que es programa ético y arte de vivir, radica precisamente en el “*imperium in affectus*” o “*imperium in passiones*” (E 3Praef, 5Praef)¹.

Se trata de una fórmula clásica, que resume la pretensión filosófica, cultivada desde antiguo y casi de forma constante, de lograr el “dominio sobre las pasiones”. Su uso induce a integrar a Spinoza en esa tradición e interpretarlo de acuerdo con ella. Pero a poco que se reflexione no resulta claro ni unívoco en qué consistía ese dominio y cómo se conseguía, ni tampoco cómo lo entiende Spinoza.

¿Imperio, dominio ... de, sobre, contra los afectos o las pasiones? La dificultad de encontrar una traducción exacta y aceptada por todos indica ya la complejidad y el enredo de esa expresión. Es manifiesto su carácter polisémico. Y eso no es irrelevante en un autor que se ha sometido a la prueba de usar el lenguaje común pero labrándolo cuidadosamente hasta darle la significación adecuada en su sistema. Trabajo con el lenguaje que no debe ser ignorado y nos exige pasar por la misma prueba. De ahí, en parte, la propia experiencia de que cuanto más se lee a Spinoza más sorprende y desconcierta, menos obvio resulta lo que dice, pero también más interesante y problematizador.

Por fidelidad a esa complejidad y para no determinar de antemano la interpretación, he preferido el título “dominio de los afectos”. El *Diccionario* de la RAE asigna a “dominio” tres significaciones fundamentales que pueden servir de guía: a) “Poder que uno tiene de usar y disponer de lo suyo”; b) “Ámbito real o imaginario de una actividad”; c) “Orden determinado de ideas, materias o conocimientos”. También la relación entre afectos y pasiones necesita ser explicada.

Para aclarar lo que dice Spinoza no bastan las cadencias heredadas. Mi

¹ Este trabajo es fruto de una investigación sobre “Saber y deseo: el orden de los afectos”, financiada por la DGICYT.

propuesta es *insertarlo críticamente en esa historia* y mostrar que no sólo introduce novedades en el discurso tradicional sobre las pasiones, sino que contribuye a producir una *nueva concepción* de las mismas, condensada en el término *afecto*, y a darle otros sentidos al *imperium*. No se trata de ampliar el dominio a esas nuevas tierras que son los afectos, ni de cercar un territorio especial o de excepción, un *imperium in imperio* (E 3Praef), sino de concebir un campo de fuerzas en el que se producen relaciones, transiciones y mutaciones. Espacio multidimensional, físico, psíquico, ético, político... Más que de ordenar las pasiones de otra manera, se trata de concebir de otro modo su constitución, su naturaleza y posibilidades. Para ello hay que colocarse y colocarlas en otra posición y cambiar de perspectiva y de relación. Un *cambio de óptica que implica otra ética* y pone a prueba la filosofía que se hace. Antes que de objetivaciones, se trata de la constitución de sujetos humanos.

Pero ese nuevo imperio no es ni completamente nuevo, ni simple, ni unívoco en sí mismo. No es en ningún sentido puro. Incluye, a mi parecer, tres tipos de orden o disposición: a) el *dominio sobre las pasiones*; b) la afirmación de los afectos como *campo* de acciones y pasiones; c) la *transformación de las pasiones en acciones*. Existe cierto paralelismo entre estas tres modalidades de *imperium* y los tres modelos de orden político explicados por Spinoza. Hay entre ellas diferencias cualitativas y una progresión que va de un orden impuesto desde fuera a otro inmanente, autónomo y plural. Pero esa progresión no es superación lineal, no implica anulación y abandono. Los tres tipos de orden interactúan y ninguno desaparece del todo. Podemos participar de los tres a la vez parcialmente. Por supuesto desajustada y conflictivamente, porque no hay armonía preestablecida entre ellos.

1. Dominio sobre las pasiones

Una larga tradición presenta el dominio sobre las pasiones como una exigencia combinada de su misma naturaleza y de la condición del sabio. Como es sabido, Platón califica a Eros, prototipo de las pasiones, como “déspota loco y tirano”, que afortunadamente se debilita con la edad y permite alcanzar la paz y la libertad en la vejez (*República*, 329c). Se trata de un enemigo y una amenaza. O lo dominamos, o nos domina y somete. El propio Platón en *República*, 439-442 establece la *analogía entre la estructura del alma y la de la ciudad*. La parte concupiscible del alma es insaciable y amenaza con crecer en exceso y esclavizar a las demás, por tanto debe ser subordinada a la irascible y a la racional, de la misma manera que se subordinan las “clases” sociales inferiores a las superiores. Ese paralelismo entre ética y política, reforzado por la idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo, lleva a colocar las pasiones en el lugar de los siervos

o esclavos, y, llevado el conflicto al límite, en el lugar de los extranjeros. La combinación de exterioridad y fuerza bruta las convierte en invasores. Son extraños infiltrados que nos ponen en situación de división y guerra civil. La solución consiste en integrarlas sometiéndolas o eliminarlas, porque tratándose de extranjería interior la expulsión no es posible. Son fuerzas coercitivas, que arrastran como caballos desbocados, sobre las que no hay más dominio efectivo que la coerción y el sometimiento. Y es la magnitud y solidez de esa dominación la que sostiene y muestra la grandeza del *dominus*. Sin embargo, ¡frágil señorío, a remolque de la escisión y la represión!, como indica el mito del auriga.

Ciertamente esa tradición no es la única. Bastaría recordar la importancia que el deseo tiene para Aristóteles tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción (*De Anima*, 433, *Etic. Nic.*, 1138-1139). No es tampoco unitaria, ni presenta tal rudeza en sus mejores exponentes, sino que se ha ido transformando y sofisticando. Quizá por eso perdura. Pero no es éste el lugar para una reconstrucción minuciosa. Lo indispensable aquí es advertir que a partir de esos esquemas se ha tejido una trama más imaginaria que racional, débil como teoría pero muy eficaz en la práctica, fomentadora de prejuicios y también de valores morales e ideales ascéticos, que sigue gravitando sobre el texto de Spinoza y sobre nosotros al leerlo. Un prejuicio en sentido literal y un marco de referencia que introducen subrepticamente un orden consistente en tomar los afectos por pasiones, es decir padecimientos y patologías, la concupiscencia por raíz de todos los males y “la carne” por enemigo del alma; de manera que el objetivo de todo hombre de bien consiste en su eliminación o reducción al mínimo, en lograr el silencio de los cuerpos y los afectos. Nietzsche resumió ese enfoque en un lema: “*il faut tuer les passions*”².

La relevancia aquí de esa trama radica en que ha marcado profundamente la relación con los afectos en términos de antagonismo, de manera que el sujeto que pretende ser señor se encuentra emplazado en la alternativa: o represor o reprimido. Alternativa que, en realidad, se convierte en escisión y conflicto constitutivo, en la identidad paradójica de represor y reprimido. La sombra de ese *dominio represivo* llega tan lejos que hasta las reivindicaciones de las pasiones como fuerzas puras, liberadoras y revolucionarias, lo reproduce mediante su inversión especular³.

Para mostrar que tal planteamiento no es sólo antiguo, sino también moderno, basten dos ejemplos emblemáticos: Montaigne, recordando a Platón, califica el deseo, y con él las pasiones, como “miembro desobediente y tiránico que, como

² F. Nietzsche, *Werke* (KSA) VI, p. 82. Trad. *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 53.

³ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1944, pp. 21 y 186. Esta obra ofrece una detallada e interesante reconstrucción de esa historia.

un animal furioso, intenta por la violencia de su apetito someterlo todo”⁴. Y Shakespeare pone en boca de Ulises una elocuente exaltación del orden basado en el dominio: “Quitad la jerarquía, desconectad esa sola cuerda y escuchad la cacofonía que sigue. Todas las cosas van a encontrarse para combatirse (...), la violencia se convertiría en arma de la debilidad y el hijo brutal golpearía a su padre a muerte; la fuerza sería el derecho; o más bien el derecho y la culpa, cuya eterna querrela está contenida por la interposición de la justicia. Entonces todas las cosas se concentrarían en el poder, el poder se concentraría en la voluntad, la voluntad en el apetito, y el apetito, lobo universal, doblemente secundado por la voluntad y el poder, haría necesariamente su presa del universo entero, hasta que al fin se devorase a sí mismo. Gran Agamenón, cuando la jerarquía está ahogada, he ahí el caos que sigue a su ahogo”⁵.

La refinada maldad del *apetito-lobo* está no sólo en que mata sin medida, sino sobre todo en que se autodestruye. Utilizando la misma asociación en sentido inverso, Montaigne cifra en el dominio de las pasiones la maravillosa transformación del *homo lupus* en *homo deus*⁶. Al comienzo de la época moderna persiste, en términos generales, el planteamiento dual. Las pasiones son presentadas como antítesis de la razón, lado oscuro y bajo del hombre. Es preciso reducirlas al silencio, o al menos reducir el volumen de sus gritos y afinarlas, para que la mente pueda concentrarse en sus meditaciones, pensar con lucidez y hablar claro. En esa operación de ordenamiento se les asigna el lugar de la sinrazón y, en definitiva, de la locura que radica en el deseo y de la que las pasiones terminan siendo síntomas⁷. Se cierra así el círculo de su carácter patológico.

Sin necesidad de llegar a ese extremo, pasan por ser indicadores de debilidad y servidumbre. Gracián compara al héroe con una fortaleza y a sus afectos con portillos abiertos en ella, de manera que “sabidos los afectos, son sabidas las entradas y salidas de una voluntad, con señorío en ella a todas horas”⁸. Según otra imagen usual se trata de fuerzas que nos agitan y zarandean como a marionetas. Burla de nuestro pretendido dominio. Quizá por eso el poder sobre ellas se convierte en una cuestión especialmente sensible. En la época de Spinoza gravitan muchas preocupaciones sobre el señorío propio de los hombres racionales y libres. Se trata ante todo del dominio racional y voluntario sobre sí

⁴ M. Montaigne, *Essais* III, 5, París, Garnier-Flammarion, 1969, p. 75.

⁵ W. Shakespeare, *Troilo y Cressida*, Acto 1º, escena 3ª, en *Obras Completas* II, México, Aguilar, 1991, p. 304.

⁶ M. Montaigne, *Essais* III, 5, p. 67.

⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 30, 269 ss., 549 ss.

⁸ B. Gracián, *El héroe* (1637), Primor II, edic. de Ll. Santa Marina, Barcelona, Planeta, 1996, p. 9.

mismo, la “*maîtrisse de soi*”. Descartes resume bien su importancia al afirmar que al hacernos “*maîtres de nous mêmes*” nos hace semejantes a Dios⁹.

Calderón ofrece en *La vida es sueño* una muestra especialmente rica de la complejidad y los enredos de ese dominio. No es posible gobernar con prudencia y justicia a los súbditos, o sea, ser buen rey, si no se gobiernan los propios impulsos. Por eso el sabio rey Basilio diseña para su hijo Segismundo un plan de formación y disciplina, lo aísla y lo encierra en el “reformatorio” que es la torre-prisión. El programa estaba bien planteado y fue cuidadosamente realizado por el preceptor. Sin embargo falla. La explicación del rey es autorreforzadora de su prejuicio: el pasional Segismundo es un monstruo de la naturaleza que no tiene remedio. En consecuencia procede a un segundo encierro justificado ya por los hechos y no sólo por los presagios, y con mera función represiva. El análisis del “alocado” Segismundo es más agudo y señala críticamente la circularidad de esa articulación del dominio: “Mi padre (...) me hizo un bruto, una fiera humana” (vv. 3172-3175). El prejuicio y su pretendido remedio consolidan la patología y la prisión. De ella le rescatan precisamente tres elementos provenientes del lado oscuro y reprimido: su maestro el sueño, la pasión del amor y el pueblo que lo libera y lo proclama rey.

2. El nuevo rostro de las pasiones

Calderón es sólo un exponente de un proceso más amplio y profundo de cambios en la concepción del dominio de las pasiones. La preocupación por disciplinarlas fue creando, indirecta y quizá involuntariamente en algunos casos, un espacio y un estatuto propio de las pasiones. En esa época se despierta y despliega un extraordinario afán de conocerlas. Sin duda porque el saber moderno exige iluminarlo todo y en especial ese lado oscuro y sombrío. Quizá también por motivaciones más cómplices con un deseo de saber que capitaliza todos los deseos. De hecho en el siglo XVII las pasiones salen a primer plano, se convierten en objeto de análisis, son estudiadas en sus relaciones con la razón y con otras pasiones; de manera que la vida individual y la colectiva resultan ser menos dominio de un poder o un carácter, que campo de conflicto o composición de esas fuerzas¹⁰.

Es significativa la atención que los grandes filósofos racionalistas y empiristas prestaron a este problema. Pero por ser bien conocida, aquí interesa más destacar un conjunto de rasgos que configuran el escenario y el telón de fondo sobre los que la actividad filosófica, y en particular la de Spinoza, muestra mejor su perfil propio, sus resonancias y su alcance.

⁹ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 152, AT XI, 445.

¹⁰ P. F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994, pp. 381-382.

Desde la ascética y la espiritualidad, pasando por la medicina y las artes, prolifera el *interés por descifrar las pasiones*, analizarlas, identificar sus caracteres, marcar sus movimientos y mutaciones, explicar sus causas y remedios. El examen y la reflexión, en especial en el marco de la confesión, fueron un observatorio y laboratorio privilegiados¹¹. En ellos se hace pasar a esos impulsos oscuros por el molino de la palabra y se convierte su rebeldía y peligro en pan molido.

Ese afán de dominio se realiza en primer término como ordenación. Es representativo el esfuerzo de Coeffeteau por componer un “cuadro de las pasiones humanas, sus causas y sus efectos”¹². *Cuadro* en el triple sentido clínico, clasificador y pictórico, que ordena signos y permite reconocer e intervenir. La observación y análisis animan también los intentos de conseguir, desde perspectivas tan diversas como la médica y la estética, una *característica* de las pasiones. “Caracteres de las pasiones” es el título emblemático que da Cureau de la Chambre a su tratado, en el que combina la anatomía y la semiología al servicio de una terapéutica. Caracteres que son los elementos fundamentales de su “arte de conocer a los hombres”¹³. Tal preocupación por los rasgos y su clasificación se inscribe dentro de la búsqueda epocal de la *característica* como principio de la *mathesis*. En este caso se trata nada menos que de una *mathesis* de las pasiones.

También en las artes la *expresión* de las pasiones se convierte en una preocupación central. Baste recordar los análisis de Le Brun sobre los rasgos del rostro que permiten pintar adecuadamente cada una de las principales pasiones¹⁴. Se trata de señas de identidad, cuyo conjunto opera como espejo del alma y rostro del hombre. O la importancia de los afectos en la música barroca, teorizada, entre otros, por Mersenne y A. Kircher¹⁵. O la presencia de pasiones como personajes en el teatro de Shakespeare, Calderón o Molière. En los tres registros la relación es de ida y vuelta. El arte expresa las pasiones y las provoca, lo cual permite transformarlas y controlarlas. En resumen, lejos de permanecer relegadas y silenciadas, pasan a hablar en diversas lenguas y salen a escena como protagonistas.

¹¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pp. 25 ss.

¹² F. N. Coeffeteau, *Tableau des passions humaines de leurs causes et de leurs effets*, París, F. Cramoisy, 1620.

¹³ M. Cureau de la Chambre, *Les caractères des passions*, París, Rocolet, 1640 el Vol. I y 1645 el Vol. II; y *L'art de connoistre les hommes*, París, Rocolet, 1659. S. de Ucedo hizo una traducción castellana de la 1ª obra con el título *Caracteres de las pasiones humanas y arte de conocer el hombre*, Milán, F. Guisolsi, 1668.

¹⁴ Ch. Le Brun, *Conférence sur l'expression des passions*, París, Testelin, 1696. Reed. en *Nouvelle revue de psychanalyse* 21, (1980), 93-121.

¹⁵ A. Kircher, *Misurgia universalis, sive Ars magna consoni et disoni*, Roma, 1650. M. Mersenne, *Harmonie universelle*, París, 1636-1637.

La primera dificultad con que se encuentran es la falta de un código adecuado. De ahí la urgencia por articular un *lenguaje* específico, preciso y bien definido. Buena muestra de ello es el afán de Descartes, Hobbes, Spinoza y tantos otros por introducir orden en el marasmo de los afectos, comenzando por darle a cada uno un nombre apropiado y definirlo adecuadamente. Como consecuencia de todo ello, a medida que se multiplican los discursos sobre las pasiones, éstas los infiltran. El trato produce complicidad. El saber riguroso sobre ellas, principio firme de su dominio y garantía de orden racional, genera al mismo tiempo su reconocimiento y afirmación.

Pero ese mismo conocimiento descubre también los límites y fisuras del dominio. Es significativo el rechazo de la propuesta neoestoica de control total y tendencialmente de eliminación de las pasiones. La crítica fundamental es que tal dominio absoluto no resulta posible y, además, no es deseable. Las pasiones son elementos vitales irreductibles y beneficiosos, no enfermedades del alma. Nos son tan naturales como a los pájaros volar; y nuestra condición sería peor sin ellas. Matarlas sería tanto como apagar las facultades del alma y finalmente hacerla morir¹⁶. Como destaca Senault en su obra *De l'usage des passions*, título que es ya una declaración de principios, éstas son útiles y la clave está en conseguir el *uso* y la *gestión* adecuados¹⁷. Por esa vía surge un nuevo modelo de orden, alternativo al de la represión y la negación, organizado en torno al interés y la buena administración. Un modelo que combina reconocimiento y aprovechamiento, propio de una razón menos absolutista y más astuta. Se trata de tomar las pasiones por fuerzas productivas y ponerlas a trabajar para nosotros. Quizá así, además, con el cansancio dejen de hacer ruido y de agitar. A primera vista un negocio redondo, muy coherente con la economía del mundo moderno. Descartes participa de ese modelo. Para él las pasiones son casi todas buenas y útiles y operan como amplificadores de la motivación y como agentes de coordinación entre la voluntad y la naturaleza (*Pas.* art. 52, 137). En su buen uso radica nada menos que la felicidad de esta vida (art. 212). Pero como no son inofensivas, la pauta a seguir para evitar que conviertan al alma en “esclava y desventurada” (art. 48) es su *adiestramiento*. Un animal salvaje, al domesticarlo, deja de ser un peligro y se convierte en un colaborador (art. 50). De ese modo el enfrentamiento es sustituido por el interés común. Y el dominio no depende de un “hegemonikon” extraño, sino que radica en la propia maestría en el análisis, la autodisciplina y el amaestramiento de sí mismo. El sentido de ese dominio se inscribe en el horizonte de reforma y medicina del cuerpo y de la mente, tan presentes en Spinoza.

¹⁶ J. P. Camus, *Diversitez Livre XXXI Des passions de l'ame*, París, Chapelet, 1613, pp. 48-57.

¹⁷ J. F. Senault, *De l'usage des passions*, París, 1641. Reed. París, Fayard, 1987.

3. La posición de Spinoza

Su propuesta no es ajena a ese proceso de constitución de un dominio propio de los afectos, entendido como un *campo de fuerzas* que componen una red de relaciones y entrañan cierto orden inmanente. En este sentido más que una anomalía histórica es una inflexión crítica. Su reto consiste en repensar esos elementos y articular un espacio conceptual y lingüístico nuevo, capaz de afirmar un dominio consistente, en el que sea posible ser un verdadero señor, cuya labor no consista en deshacer lo que le sostiene. Dominio complicado porque al no haber armonía preestablecida de las fuerzas, ni garantía de que el orden nos sea favorable, los conflictos resultan inevitables. En consecuencia, el cambio no implica la desaparición de la coerción. No tanto por encontrarse en un umbral histórico en el que el absolutismo es todavía predominante, cuanto por exigencia de su concepción compleja y matizada de los afectos, Spinoza cuenta con los tres tipos de dominio señalados al comienzo.

Se sitúa expresamente en el filo del debate de su época y define su posición en contraste con las dos más representativas. A los *estoicos* les critica creer “que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente” (E 5Praef). Irónicamente señala que su experiencia contradice sus principios y que en la práctica acuden al ejercicio repetido cuya eficacia se muestra, por ejemplo, en convertir un perro de caza en doméstico, y a la inversa. A *Descartes* le reprocha explicar la relación entre alma y cuerpo mediante una hipótesis más oscura que cualquier otra y sostener que mediante la glándula pineal la voluntad puede mover el cuerpo; de suerte que la potestad de la volición, determinada por juicios ciertos y firmes y ayudada por los hábitos, nos proporciona un “*imperium absolutum in nostras passiones*” (E 5Praef). De ambos le separa su concepción del alma o mente, en la cual “no hay ninguna voluntad absoluta o libre” (E 2P48), de la libertad y de las relaciones entre mente y cuerpo. Por eso para construir ese dominio elabora antes una concepción de los afectos que recoge su explicación de las relaciones mente-cuerpo (E 3P2). No se puede pasar por alto la conexión de E 5Praef con E 3Praef. En ambos textos se destaca que, cuando se explican los afectos por sus causas, resulta incoherente pretender un “*absolutum imperium in affectus*” (E 3 Praef y 5 Praef).

La crítica nos sitúa, pues, en el corazón del problema: nuestro dominio de los afectos no radica en ninguna potestad ni es absoluto, es decir, total e incondicional, sino relativo y condicionado¹⁸. En consecuencia, la pregunta se plantea en términos analíticos y diferenciales: “*quantum et quale imperium*” (E 5Praef).

¹⁸ Cfr. J. Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México, F.C.E., 1990, p. 336. De otros aspectos del “imperio absoluto” he tratado en “Necesidad libre, libertad necesaria”, *ER Revista de Filosofía*, nº 22, (1997), 21-58.

La respuesta se centra en el aspecto cualitativo y desliza una reducción problemática. Busca “los remedios de los afectos” en el conocimiento verdadero porque “la potencia de la mente se define por la sola capacidad de conocer”. Por tanto, aquí trata sólo “de la potencia de la mente o razón” (E 5Praef).

A mi juicio se trata de una restricción metodológica que obedece al planteamiento propio de E 5, centrado en la mente “considerada en sí sola” (E 5P20S), parcial porque cuenta con los desarrollos anteriores; de manera que el sentido adecuado de ese enfoque deriva de la estructura de la *Ética*. El distanciamiento de los estoicos y Descartes es un aviso precisamente donde la confusión es más fácil. Por tanto identificar este aspecto del dominio con su realidad completa sería tomar la parte por el todo y las consecuencias sin sus premisas, o sea, decapitar el orden de las razones.

Pero eso no impide reconocer que algunas *formulaciones* de Spinoza resultan *ambivalentes* y *problemáticas* desde su propio sistema. Se prestan a diversas interpretaciones y colocan al lector en la situación de tener que interpretar por su cuenta y riesgo¹⁹. No se trata de expresiones aisladas, sino de una serie de elementos que puede dar pie a una interpretación en cadena, que incide decisivamente en el sentido del dominio de los afectos. Resulta, pues, ineludible analizarla críticamente y ofrecer alternativas.

3.1. Problemas de interpretación

Se puede tomar a Spinoza como un paso más en la *tradición intelectualista* de rechazo y represión de los afectos. Tal posibilidad se refuerza cuando se identifica, sin matices y reintroduciendo un sutil estoicismo, la “potencia de la razón” contra los afectos con la “libertad del alma” y “la felicidad” (E 5Praef). A ello da pie nada menos que el título de E 5 “De *potentia intellectus* seu de *libertate humana*”. Más aún si se lee en contraposición al de E 4 “De *servitute humana* seu de *viribus affectuum*”. Las dos formulaciones forman un quiasmo y parecen implicar una relación de oposición²⁰. Servidumbre se opone a libertad y potencia del entendimiento a fuerza de los afectos, de manera que la servidumbre radica en la fuerza de los afectos y la libertad consiste en su dominio por el conocimiento. A mayor fuerza de los afectos más servidumbre; y a mejor conocimiento, menos y más débiles afectos y más libertad. La secuencia sería: E 4 explica las fuerzas de los afectos que producen la servidumbre y E 5 cómo librarse de ellos y alcanzar la libertad mediante la potencia del entendimiento.

¹⁹ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie*, París, PUF, 1994, p. 43.

²⁰ Cfr. P. Macherey, *op. cit.*, pp. 29-30.

Es decir, no sólo E 5 como superación de E 4, sino E 5 contra E 4, liberación intelectual por desactivación de los afectos, estricto antagonismo y eliminación. Ahora bien, esa *oposición es especular* y reproduce el espejismo de la tradición. Hay ciertos aspectos del lenguaje y de la estructura de la *Ética*, tomados del uso común y de esquemas tradicionales cargados de resabios e inercias, que producen efectos retóricos contrarios a su nueva articulación y generan malentendidos. De ellos se puede derivar una cadena de interpretaciones que termina quitando a la *Ética* su carácter spinozista.

Si se analiza su contenido, no es exacto decir que E 4 trata sólo de la servidumbre y E 5 de la libertad. De la servidumbre trata E 4P1-18; a partir de ahí aborda las fuerzas de los afectos como generadores de virtud, racionalidad colectiva y libertad (E 4P19-73). Se ocupa tanto de la impotencia como de la potencia humanas (E 4P17S). Sitúa la oposición exactamente entre opinión y razón, no entre afecto y razón (E 4P66S). Y la libertad de la mente no surge de la nada en E 5, sino que deriva de la actividad del “hombre libre” (E 4P67-73) que, a su vez, se funda en la fortaleza constituida por los afectos activos (E 3P59S). El proceso de libertad atraviesa toda la obra; y la estructura de E 5 se corresponde con la de E 4 y E 3²¹. Además, E 5 trata de la potencia del entendimiento restrictivamente en 1-15. El resto se ocupa también de afectos como el amor intelectual y el gozo, que son parte de la potencia de la mente.

A mi juicio, en los títulos de E 4 y E 5 “*seu*” indica una relación explicativa, no tautológica, entre las dos partes. En ambos casos la 2ª es más amplia que la 1ª, irreductible a ella y más adecuada al contenido completo. Además, entre la 1ª y la 2ª hay un proceso que es el recorrido por el texto. El camino de la servidumbre a la libertad pasa por las fuerzas de los afectos y la potencia del entendimiento, en ese orden. La potencia de la razón sólo es operativa bajo ciertas condiciones de orden afectivo. Ese paso es también el de la posición que el lenguaje común privilegia, a la posición de Spinoza.

Otro elemento que propicia esa interpretación antitética es la asimilación entre afectos y pasiones, sorprendente en Spinoza tan cuidadoso con las diferencias. Al final de E 3, cuando parece resumir lo tratado, en la definición general de los afectos, escribe: “*affectus qui pathema dicitur ...*”; y en la explicación remacha: “*affectus seu passio animi*”. ¿Elimina así de un plumazo el trabajo de distinciones laboriosamente construido? La propia letra da la clave para otra lectura más coherente. El uso de arcaísmos como “*pathema*” o “*passio animi*” indica que se refiere al modo tradicional de hablar de los afectos, que él intenta rectificar. La definición general puede tomarse como “lo que se entiende generalmente por afectos”²². Y situada al final de E 3 indica la trans-

²¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969, pp. 547 y 571.

²² P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, París, PUF, 1995, p. 21.

formación operada. Además, aquí “*seu*” puede entenderse no como identificación sino como aclaración: “o sea”, “entiéndase”. Y el “*qui*” es a veces una determinación restrictiva (E 3P33 y 34; 4P58S). Entre ambas expresiones limitan el campo de referencia a los afectos que son pasiones, que son los problemáticos. Eso es lo que se destaca al final de E 3 porque es lo que queda pendiente de solución, lo que conduce al problema de la servidumbre abordado inmediatamente en E 4 y al conflicto del que parte E 5.

La reducción de los afectos a pasiones o padecimientos puede encontrar cierto apoyo en KV. Allí, en efecto, se afirma que su origen es la opinión (KV 2/2, 4), se llega a calificar su predominio como “cloaca” (KV 2/14, 4) y se identifica a algunas con “el verdadero y auténtico infierno” (KV 2/18, 6); todo lo cual pone de relieve que el remedio salvador es el conocimiento. Pero se destaca también algo excelente de ellas: no podemos existir sin las que son buenas y nos pertenecen esencialmente (KV 2/14, 3). Además entre el KV y la E se ha modificado la explicación del origen y naturaleza de los afectos. Spinoza no se instala en el hollado lugar común del desprecio.

También puede jugar a favor de una interpretación intelectualista la contraposición entre las figuras del *ignorante* y el *sabio*. Según la tradición la ignorancia es causa de la esclavitud y la sabiduría de la libertad. En Spinoza ambas figuras aparecen contrapuestas al final de E 3, E 4 y E 5 como indicadores de la transformación realizada. Pero la diferencia no es sólo de conocimiento, sino también de deseo, entre el torpe “deseo ciego” (TTP 7, p. 97, E 4P59S) y el deseo lúcido e intenso al máximo (E 4P66S). Integra las dimensiones vital, ética y ontológica; y resume la complejidad del dominio. El primero es zarandeado por causas exteriores, se guía sólo por esos afectos, se desconoce y desconoce las cosas, no sabe lo que hace ni hace lo que desea, no posee el verdadero contento del ánimo y a medida que deja de padecer deja de ser. El segundo, en cambio, es conocedor de sí y de las cosas, hace lo que desea en el más alto grado, posee el verdadero contento de ánimo y no deja de ser (E 3P57S, 4P66S, 5P42S). Además, la servidumbre no es ocasional y de algunos, sino universal y de nacimiento. No nacemos adultos y libres, sino niños, ignorantes y dependientes (E 1A; E 4P68S). Para la nosotros la libertad es obra de la emancipación.

3.2. Las funciones del dominio y su drama

Otro elemento crucial para determinar el sentido de este dominio son sus funciones. Spinoza las indica preferentemente con los verbos *coercere* y *moderare*, que aparecen con frecuencia juntos. *Coercere* aparece también, al menos doce veces, en la forma “*minuere vel coercere*”; y en otros casos “*restringere*

vel coercere". Este verbo tiene el sentido amplio de contener, encerrar, mantener dentro de sus límites, refrenar, reprimir, contrarrestar, limitar e incluso fortificar. El sesgo se introduce al interpretarlo sistemáticamente como reprimir. Ciertamente Spinoza lo usa en ese sentido (TP 7/12, 8/9), pero no de forma general, sino dependiendo del objeto. Suponer que los afectos por su naturaleza requieren ser reprimidos es un círculo vicioso. Por otra parte, Spinoza no atribuye esa función sólo a la potencia del entendimiento, sino también y la mayoría de las veces a los afectos. "*Unusquisque ex suo affectu omnia moderatur*" escribe en E 3P2S. Y *coercere* refiere a la acción que un afecto, en particular el deseo, contrario y más fuerte ejerce sobre otro (E 4P7, 14-17, 37S2, 69D). Así *coercere* es función de la tristeza que disminuye la potencia; y se opone a la de la alegría que aumenta y favorece (*iuvare*) la potencia (E 3P19D, 57D, 3A3Ex, 4P18D). Por lo mismo el gozo de la beatitud, afecto más intenso, nos posibilita contener o contrarrestar las concupiscencias (*libidines coërcere*) (E 5P42). Se trata en todos los casos de relaciones entre fuerzas; y habrá violencia en la medida en que haya oposición y diferencia de intensidad entre ellas. La capacidad de suprimir (*tollere*) un afecto sólo pertenece a otro más fuerte (E 4P7).

Similar naturaleza y efectos retóricos tiene la interpretación sistemática del "*in affectus*" como "sobre" o más aún "contra" los afectos. El sentido general de *in* es hacia, en relación a, respecto de... El contenido concreto puede conllevar la idea de "sobre" o "contra". ¿Implica aquí *imperium* el matiz de imposición? No es evidente que siempre sea así; dependerá de la naturaleza de los afectos. Para destacar la oposición Spinoza escribe "*adversus affectus*" (E 5P20S). Suponer que los afectos se oponen a la potencia de la mente e interpretar que esta actúa contra ellos, es un juego de prejuicios que genera una argumentación viciosa. De ese modo se reintroduce la pretensión de un dominio absoluto sobre los afectos, que oculta su debilidad en su exceso. Un dominio de los afectos sin los afectos, que a fuerza de anularlos terminaría vacío.

La importancia de esos *prejuicios* es que tejen una trama que impide el efectivo señorío libre. Ridiculizan y desprecian los afectos humanos antes de entenderlos (TP 1/4). Así, quienes atribuyen al conocimiento separado un poder inmediato contra ellos, son para su gobierno tan poco idóneos como los "teóricos" para regir la república. Como a ellos les falta la sabiduría de la praxis (TP 1/1). Su pretendido dominio absoluto es delirio e impotencia, "sueñan con los ojos abiertos" (E 3P2S). Ignoran el orden de la naturaleza y creen que tienen una "potestad absoluta de autodeterminarse y usar rectamente la razón", cuando la experiencia enseña sobradamente que "no está más en nuestra potestad tener una mente sana que un cuerpo sano" (TP 2/6). Ellos sí son ciegos; quizá los afectos no.

Los afectos son problemáticos en cuanto implican fuerzas en *conflicto*. Por ser un pequeña parte de la naturaleza estamos expuestos a impactos y cambios que no convienen a nuestra naturaleza (E 4P2-4). Estamos "necesariamente

sometidos a los afectos” (TP 1/5); y con frecuencia coaccionados (*coactus*) por ellos (E 4Praef). Además son inestables y contrarios entre sí, de manera que nos zarandean y arrastran sin rumbo (E 3P59S y 3AD1ex). Constituyen, a un tiempo, fluctuaciones y conflictos del ánimo (E 3P59S). Pero eso no es sólo peligro, entraña también dinamismo. Se les puede aplicar el lema de París: “*fluctuat nec mergitur*”. Porque fluctúan navegan. No son un mal que nos hunde. Y nuestra servidumbre no deriva sólo de su oscilación o constante inconstancia, sino también de nuestra incapacidad para moderarlos y dominarlos (E 4Praef), o sea, para aprovechar sus movimientos.

El *punto crítico de este dominio* está justamente en que en el momento de la verdad, cuando se requiere más potencia de la mente, nos encontramos con su debilidad. Spinoza nos pone ante una *experiencia* profundamente *dramática*: “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo lo que es peor” (E 4P17S). En esta escueta cita clásica (Ovidio, *Metam.*, 7, pp. 20-21) en primera persona se resume la experiencia vital común de la servidumbre. Spinoza se refiere a ella en momentos estratégicos (E 3P2S, E 4Praef, Ep 58, p. 266) como expresión de un saber y querer que no es poder aunque se crea libertad, o sea, de un “servo arbitrio” o señorío sometido. Y refuerza su carácter desmitificador con una cita del Eclesiastés: “quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor” (E 4P17S). El conocimiento solo no es medicina milagrosa, sino que abre la herida del desfondamiento de un dominio supuestamente absoluto. Nos coloca ante la impotencia de un saber que pretendía imponerse contra los afectos y resulta arrastrado por ellos. Estamos ante el fracaso de la vía intelectualista y la quiebra del modelo del auriga o del capitán de barco.

En E 4P14 esa experiencia adquiere la forma de principio: el conocimiento del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Esta *impotencia de la verdad* deja en evidencia las pretensiones de dominio absoluto. Nuestra impotencia no sólo radica en la fuerza de las pasiones, sino también en la debilidad del conocimiento. Donde parecía estar la solución se descubre otro elemento del problema. Por tanto, reducir la potencia del hombre al conocimiento es hundirlo en su impotencia y bloquear dramáticamente la servidumbre. Ni el despotismo del conocimiento, ni la servidumbre “voluntaria” de los afectos son salidas. La solución real tiene que hundir sus raíces en las causas de la servidumbre, aunque resulte más compleja y ardua, y pasa por la potencia de los afectos porque éstos sólo pueden ser reprimidos o suprimidos por otros más fuertes (E 4P7). Los primeros remedios no son “contrarios” sino “semejantes”. La medicina spinozista antepone las vacunas y la dietética a la cirugía. Su ética no consiste en la huida y el retiro interior, sino en seleccionar y ordenar los afectos, en el arte de vivir. El dominio no es un reducto interior, sino un espacio común de interacciones. Tras esa experiencia de destronamiento, podría decirse que la potencia está más en el reino que en el trono.

Se produce así la *deconstrucción crítica del dominio absoluto* sobre los afectos. La pregunta por su magnitud remite al análisis de su cualidad y éste descubre su falta de fundamento puro y su derivación, paradójicamente, de los afectos (E 4P8). Pero no se trata ahora de una reducción en sentido contrario. La consistencia del dominio se sostiene en la formidable tensión que hay, por ejemplo, entre E 4P7 y 14, y E 5P3 y 38. A mi entender no se trata de dos líneas paralelas, sino de dos polos de un problema cuya solución pasa por la conexión de esos extremos. En su ética, como en su ontología y su política, Spinoza desmonta un absoluto, siempre supuesto, que, en contra de lo que parecía, resulta ilusorio e inconsistente. El *imperium* llamado absoluto nunca es tal. Quizá por eso tenga tanto interés en parecerlo. Eso no significa que no exista ningún dominio de los afectos; significa que es y debe ser concebido de otra manera. La inflexión de Spinoza consiste en buscar los remedios de los afectos justamente en su origen y naturaleza.

4. Naturaleza de los afectos

Una de sus aportaciones originales consiste en construir el dominio de los afectos desde ellos mismos, aprovechando su dinamismo. Para ello comienza por concebir la conducta humana como un campo de fuerzas y relaciones, con cierto orden inmanente, cuya geografía es trazada por las conexiones y las variaciones de intensidad. Un dominio no hipotecado por antagonismos preestablecidos que condenen a una de las partes, en el que sea posible formar un verdadero señor. Ese cambio se manifiesta en el lenguaje. El término *afecto* pasa a ocupar el centro, mientras pasión designa sólo un tipo de afectos que implica inadecuación y negación (E 3Def3 y P3S). Se trata de un cambio de perspectiva análogo al de introducir al pintor dentro del cuadro²³.

El prefacio de E 3 introduce esa diferencia. La mayor parte de los que han tratado de los afectos no los entienden como cosas naturales, sino como algo extraordinario. Esa elevación forma parte de la concepción del hombre como ser privilegiado que constituye un “imperio dentro del imperio” de la naturaleza (E 3Praef, TP 1/6). Un caso excepcional que habita un territorio exento de la legalidad común, una reserva en la que es autónomo, tiene una potestad absoluta sobre sus acciones y sólo depende de sí y se determina a sí mismo. En realidad, esa estrategia de exaltación produce los efectos contrarios; termina atribuyendo a la naturaleza múltiples vicios, que se convierten en pretexto para ridiculizarla y detestarla. La trampa de ese juego se ve en que quienes más ensalzan al hombre más desprecian sus afectos. Y lo peor es que entretanto “nadie ha

²³ Cfr. S. Hampshire, *Dos teorías de la moralidad*, México, F.C.E., 1984, pp. 101-102.

determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos” (E 3Praef). No han sido tomados en serio y nadie ha logrado entenderlos. Ni siquiera Descartes, que se había propuesto “explicar las pasiones no como orador, ni como filósofo moral, sino sólo como físico”²⁴.

Contra esa tendencia reincidente a interpretar los afectos como pasiones y éstas como perturbaciones, Spinoza propone “abordar la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría” y mostrar rigurosamente la racionalidad de lo que otros proclaman que “repugna a la razón y que es vano, absurdo o digno de horror” (E 3Praef). No hace fisiognómica o caracterología, sino *geometría de los afectos*. La geometría tiene aquí, junto a su función formalizadora, un fuerte valor crítico. Se recurre a esta forma estricta de racionalidad para devolver a los apetitos y actos humanos su condición natural, eliminar el juego moralizador y tomarlos en su desnuda y cruda realidad de propiedades del hombre; como el calor, el frío y la tempestad lo son de la atmósfera (TP 1/4). “Los afectos humanos no revelan menos la potencia y capacidad creadora de la naturaleza (...) que otras muchas cosas que admiramos y en cuya consideración nos deleitamos” (E 4P57S). Además, esta geometría construye la genealogía de los afectos y el proyecto de su orden racional.

Una consecuencia de ese planteamiento es que Spinoza no escribe un tratado específico de las pasiones. A veces se da a entender que E 3 trata de los afectos y E 4 de las pasiones, pero en realidad E 4 trata “de las fuerzas de los afectos”, tanto de los que generan servidumbre como de los que contribuyen a la libertad. Elabora una física y ética de los afectos, sean acciones o pasiones. Éstas interesan como modalidades de afecto y no más que las acciones. Además, no se trata de pasiones del alma, sino del hombre. Sencillamente porque por su naturaleza los afectos y las pasiones lo son conjuntamente de la mente y del cuerpo, no de uno sobre o contra otra, ni a la inversa. Eso replantea el sentido de su dominio.

La complejidad del afecto hace necesario esbozar su geometría, señalar las coordenadas básicas de su campo de acción, las líneas que lo estructuran y permiten seguir sus movimientos. No se trata de una mera recomposición, sino de una operación crítica que borra las divisiones y demarcaciones previas, y de la instauración de un orden nuevo.

Contra el carácter marginal, accidental y meramente antropomórfico que se suele atribuir a las *afecciones*, Spinoza destaca su raigambre y *alcance ontológico*. En CM 1/3 se refiere a ellas no como “algo intermedio entre el ser y la nada”, sino como atributos por los que se explica y nos afecta el ser en cuanto ser, es decir, como “afecciones del ser” que son “*ciertos atributos por los cuales entendemos la esencia o la existencia de cada ser, aunque sólo se distinguen*

²⁴ R. Descartes, Carta prefacio del 14 -VIII- 1649. AT XI, 326.

de ésta mediante una distinción de razón". En E 1Def5 define los modos como "afecciones de la sustancia". Y más directamente como "afecciones de los atributos de Dios" (E 1P25C), que expresan la naturaleza de una y otros "de cierta y determinada manera" (E 2P10CD). Se trata de automodulaciones productivas de la potencia de Dios que constituyen la infinita multiplicidad y diferenciación modal. Su carácter necesario (E 1P16) e inmanente (E 1P15 y 18) pone de manifiesto que, en contra de lo que suele suponerse, la Sustancia o Dios no es sin afecciones, ni permanece indiferente a ellas. Está modificándose continuamente y constitutivamente afectado. No hay realidad absoluta sin afecciones. Este replanteamiento del afecto permitirá hablar del "amor Dei" con el que Dios se ama y ama a los hombres y no sólo del amor de éstos "erga Deum" (E 5P36).

Siguiendo esa genealogía, los afectos humanos son el tipo de afección que corresponde a los modos, son "modificaciones de un modo"²⁵. No se trata de anomalías, sino que forman parte del orden de la naturaleza; y su singularidad deriva de la esencia particular de un modo determinado. Así lo recoge su definición: "Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones" (E 3Def3). Afecciones del cuerpo e ideas, potencia que es favorecida o perjudicada, indican una multidimensionalidad del afecto que es preciso analizar.

4.1. Afecciones y relaciones

Afecciones del cuerpo son los cambios que experimenta por su propia actividad y por sus relaciones con otros. Dos vertientes inseparables por ser el hombre un modo finito, una parte de la naturaleza (E 2P10-13; Ep 32), que existe y actúa entre multitud de otras. Spinoza caracteriza las afecciones especialmente como impresiones, huellas e imágenes (E 3Post2). En beneficio de una exposición lineal analizaré primero su dimensión relacional.

Las afecciones se inscriben en la física de las conexiones y los encuentros. Tejen una red de vínculos e intercambios que nos compone y sostiene, de manera que, en principio, cuanto más amplia más potenciadora y consistente resultará. La composición tiene aquí un aspecto doble: por una parte "el cuerpo humano se compone de muchos individuos, cada uno de los cuales es muy compuesto" (E 2Post1). A su vez este individuo compuesto es un núcleo de comunicación de movimientos y un nudo en una red de relaciones (E 2Ax2Def). En consecuencia, el cuerpo puede ser movido por los cuerpos exteriores y moverlos a

²⁵ F. Alquie, *Servitude et liberté selon Spinoza*, París, CDU, 1971, p. 32.

su vez de muchas maneras (E 2Post3-6). Es decir, “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras”, que lo modifican aumentando o disminuyendo su potencia de obrar (E 3Post1). En síntesis, “la interrelación constitutiva de los cuerpos es la causa primaria de sus recíprocas afecciones”²⁶.

Esa estructura relacional implica cierta simetría entre mover y ser movido. Aunque contrarios en un primer aspecto, la aptitud de cada uno para *afectar* y *ser afectado* es idéntica por tratarse de realizaciones de la misma potencia. Aumenta o disminuye en el mismo grado, no en razón inversa. A mayor potencia mayor capacidad de afectar y ser afectado. Spinoza no las opone, ni considera la aptitud para ser afectado como una deficiencia en vez de una cualidad de la potencia y la composición. Ni la actividad es aislamiento y exclusión, ni la dependencia es mera pasividad. Ser afectado no es de por sí pasión. Si fuera así, transformar las pasiones en acciones sería tan contradictorio como dejar de ser una parte afectada. La distinción entre acción y pasión no opera en este plano, sino en el de la adecuación (E 3Def3); y son ellas las que varían “en razón inversamente proporcional”²⁷. En cuanto a las afecciones, cuanto más perfecto es un modo, más capaz de afectar y más receptivo o apto para experimentar afecciones que tengan su origen en otro.

Tampoco hay oposición entre dentro/fuera, propio/ajeno. E 3Def2 habla expresamente de “en nosotros o fuera de nosotros”. En cuanto relación, el afecto tiene siempre un dentro y un fuera, pero la línea que los distingue no es un corte. En el orden común de la naturaleza ni lo exterior es malo, ni lo propio goza de privilegio. De hecho las interrelaciones son tan importantes que ni el cuerpo ni la mente pueden prescindir de ellas para existir y obrar activamente. “No podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros” (E 4P18S). El cuerpo necesita para conservarse de otros muchos por los cuales es continuamente regenerado (E 2Post3). Y dada su compleja composición, necesita que la *alimentación* sea continua y variada para que “el cuerpo íntegro” y cada una de sus partes puedan cumplir todas las funciones de su naturaleza; y la mente sea “apta para concebir muchas cosas distintas” (E 4A27). La física de los choques se convierte en dietética, en saber encontrar lo conveniente y evitar lo nocivo. Es cuestión de naturaleza y de proporción. Así se inicia un *arte de saber cuidarse* seleccionando y disfrutando, un arte de vivir, un estilo gozoso de vida, que es ético y estético (E 4P45S, 4P63S).

²⁶ F. Mignini, “Teoría del afecto y naturaleza del juicio moral”, en A. Domínguez, *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Univ. de Castilla-La Mancha, 1992, p. 269.

²⁷ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, pp. 197, 202, y *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981, p. 40. A mi juicio lo que él llama “pouvoir d'être affecté” debe entenderse como capacidad de afección.

Además, las cosas exteriores nos aportan “la experiencia y el conocimiento” que adquirimos al observarlas y transformarlas (E 4A27). En ambos casos dependemos de ellas, pero eso no las convierte en malas, sino en necesarias y buenas en la medida en que son convenientes. Al asimilarlas aumentan nuestra potencia, y por tanto no somos activos sólo a base de acciones propias. De ahí la afirmación de la variedad de afecciones, frente al repliegue y la exclusión. Estamos en la antítesis del rechazo de lo exterior y de la idealización del aislamiento y la pureza. “Nuestro entendimiento sería más imperfecto si la mente estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma” (E 4P18S). *Sin afecciones sería más débil*, no más fuerte y libre. Spinoza no comparte los sueños de melancólicos y solitarios, ni cultiva el mito del buen salvaje (E 4P35S). Al contrario, afirma que al ser “una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (E 4P2), nada es mejor para nosotros que *concordar* con muchos y buscar “la común utilidad” (E 4P18S). La dinámica de la composición se aplica no sólo a la alimentación y el conocimiento, sino también a la sociedad. De ahí el papel determinante de los afectos en la *organización social*.

Ahora bien, una vez asumida la necesidad e importancia de las afecciones es preciso analizar sus efectos. Spinoza no supone ninguna armonía preestablecida entre las partes de la naturaleza. Las descomposiciones y la destrucción son tan naturales y explicables como las composiciones y la conservación²⁸. Los resultados de los encuentros dependen de la cualidad y cantidad de las fuerzas de cada parte. Por tanto junto a la posibilidad de interacción y refuerzo implican riesgo de que la oposición y la desproporción produzcan nuestro debilitamiento, sometimiento e incluso destrucción. En este sentido los afectos entrañan riesgo, exposición, incluso *peligro*. En ellos se juega tanto la salud como la enfermedad, el incremento como la disminución de potencia. Pero sin ellos no podemos existir ni actuar. Sobre ese filo avanzamos. Que resulten más posibilitadores que destructivos depende del fortalecimiento propio y del conocimiento de las relaciones convenientes.

4.2. Implicación del cuerpo y la mente

Considerados en nosotros mismos, los afectos tienen también una doble dimensión. Implican, aunque de forma diferente, a la mente y al cuerpo. Son afecciones del cuerpo e ideas de las mismas (E 3def3). Explicar esa unidad nos emplaza en la diferencia entre atributos y la independencia entre sus modos

²⁸ De las paradojas del “orden” en Spinoza me he ocupado en “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, *Revista de Filosofía*, nº 15, (1996), 110 ss.

(E 3P2); uno de esos problemas que escuecen siempre en el sistema de Spinoza. Pero justamente la necesidad de explicar la naturaleza de los afectos opera como sutura de esa herida. El problema de las pasiones había llevado a Descartes a reconocer la unión entre alma y cuerpo como tercera “noción primitiva” (AT III, 691). Spinoza, manteniendo fielmente la diferencia, se esfuerza denodadamente por eliminar sus tergiversaciones y por concebir rigurosamente la unidad. Excluye que la diferencia implique jerarquía en ninguna de las dos direcciones, en especial, por razones obvias entonces y quizá hoy invertidas, de la mente sobre el cuerpo. Quienes hablan de un imperio de la mente sobre el cuerpo no saben lo que dicen (E 3P2S). Rechaza también el principio mecanicista cartesiano según el cual lo que es pasión en el alma es acción en el cuerpo (*Pas.* art. 2). E introduce el elemento dinámico del *conatus*. En consecuencia, no basta restar para saber lo que hace la otra parte, porque no es un resto, sino actividad propia. Además, esa operación es irrealizable porque “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo” (E 3P2S). La fábrica del cuerpo supera en mucho, por su complejidad y productividad, a las artificiales.

Los afectos ponen de manifiesto que “mente y cuerpo son una sola y misma cosa” que se concibe bajo dos atributos (E 3P2S). La diferencia atributiva supone la unidad sustancial. Unidad dinámica en la actividad del hombre que entraña diferenciación, correspondencia y refuerzo mutuo. La esencia de nuestra mente y su primordial esfuerzo consiste en “afirmar la existencia de nuestro cuerpo” (E 3P10D y E 3AGDex). Queda excluida la oposición interna, la guerra civil que causa la autodestrucción. No puede darse en nuestra mente una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo (E 3P10). Al contrario, lo que aumenta o disminuye la potencia de obrar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye la potencia de pensar de nuestra mente (E 3P11). De ahí un criterio que guía el tratamiento de los afectos: “Cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es la mente para pensar” (E 4A27). Pensamos mejor y comprendemos más cuando estamos más alegres que tristes y, a la inversa, vivimos con mayor alegría cuanto más y mejor comprendemos (E 5P38). El antiguo lema, “mente sana en un cuerpo sano” (E 5P39S), culmina en la afirmación de que “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna” (E 5P39).

Este carácter unitario del afecto se expresa de diversas maneras: en la doble función de las imágenes como afecciones del cuerpo y como primer género de conocimiento (E 2P17S y 5P14), y en el esfuerzo de la mente por imaginar las cosas que favorecen la potencia de obrar del cuerpo (E 3P12). En la equiparación entre los “*modi cogitandi*”, como el amor y el deseo, y los “*affectus animi*” (E 2Ax3), término que en parte recubre la mente pero destaca el aspecto dinámico,

compartido con el cuerpo, del corazón o el coraje²⁹. También en el hecho de no considerar afectos a las afecciones que sólo atañen al cuerpo (E 3P59S). *No hay afecto sin idea*. Eso implica que no se trata de impulsos ciegos, elementos irracionales o perturbaciones de la mente. Tampoco son privilegiadas finezas cordiales que la razón no entiende. Para Spinoza nada más fino que la geometría. Los afectos no son más cálidos y entrañables que las ideas, ni el conocimiento adecuado es menos dinámico y emotivo que los afectos. Los aspectos sentimentales, “cosquilleantes” o seductores de los afectos son imaginarios e impotentes, espejismos que confunden, anzuelos que hacen presa. Afectividad e inteligencia no son capacidades separables. El conocimiento es un factor intrínseco del afecto, no un añadido. De esa unidad deriva la posibilidad intrínseca y real, no impuesta e ilusoria, de ordenar los afectos según las ideas (E 5P1). “La idea es uno de los elementos constitutivos del afecto, pero no en el sentido de que éste sea un resultado de la idea y de la afección, sino en el sentido de que la idea pertenece estructuralmente a la modalidad operativa del afecto (...). El afecto es pensado y presentado como el lugar constitutivo y operativo de la idea, su horizonte y fundamento ontológico”³⁰. Su condición de nudo de *conexiones* permitirá derivar de él las nociones comunes e ideas adecuadas que fundan su dominio, o sea, su *orden*. Y cuando Spinoza habla de un “deseo que nace de la razón” (E 4P61), no se trata de un afecto de otra estirpe, nacido de una fuente no afectiva, sino constituido por una idea adecuada que, a su vez, “se constituye y se expresa en el ámbito de la actualidad operativa del afecto”³¹.

4.3. Variaciones del deseo

Estas dos dimensiones convergen en otra: el *conatus* que constituye la esencia actual de cada cosa (E 3P7). Los modos no son inertes, sino que se esfuerzan cuanto pueden por persistir en su ser y resistir a su destrucción (E 3P4-6). Un afecto es una modulación de la potencia de cada modo, una mutación de su “variable constitución”, de su esencia o conato (E 3AD1Ex). Éste opera como principio dinámico y núcleo unificador de las afecciones. Los afectos son efectos de la conjunción entre conato y relaciones y, por tanto, determinan y constituyen la potencia efectiva y la identidad compleja de cada uno. Por su naturaleza dinámica, cada afecto es, a su vez, causa de otros (E 1P36), en una multiplicación indefinida. En ese flujo continuo cada uno procede de otros, se transforma constantemente y puede ser sustituido por otros más fuertes tanto en el mismo

²⁹ Cfr. P. F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, p. 169.

³⁰ F. Mignini, *loc. cit.*, p. 275.

³¹ F. Mignini, *Ibidem*.

individuo como entre varios. En la genealogía y despliegue de los afectos se entrecruzan sincronía y diacronía.

Al introducir el *conatus* se sustituye la explicación mecanicista de las afectaciones como choques entre cuerpos inertes, por otra dinámica que aproxima a Spinoza a Leibniz en este aspecto. Los afectos no son sólo efectos o huellas que las relaciones producen en nosotros. Son también y ante todo producidos por la propia actividad. La relación no se plantea como oposición entre actividad de un lado y pasividad de otro. Si así fuera no quedaría más alternativa que la servidumbre o el aislamiento, ambos destructores. Spinoza concibe una relación activa por ambos lados, necesaria para poder afirmar la libertad real de un modo compuesto y afectado como es el hombre. Como la sustancia, pero en su grado, la esencia-potencia del hombre produce afectos. Siempre actuante y en devenir, es modificada y produce automodificaciones continuamente. Spinoza habla de afectos que se engendran en nosotros en cuanto actuamos (E 3P58, E 4P61D). Además de ser afectados y afectar a otros, nos autoafectamos. Los “heteroafectos” van siempre acompañados de “autoafectos”, pero no a la inversa³². Los afectos no son necesariamente pasivos y heterónomos; son primariamente activos y autónomos. Eso implica una asimetría que es decisiva para su dominio. El conato no puede negarse y renunciar a sí mismo, ni es neutral. Introduce en el orden común una diferencia básica entre la propia actividad e interés, y lo demás. “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (E 3P4). Eso no significa que lo exterior sea malo, sino que es necesario y peligroso a la vez; y que es preciso juzgar y diferenciar, determinar lo bueno y lo malo para nosotros (E 3P9S).

La reivindicación y construcción del afecto cristaliza en una sorprendente y lúcida afirmación doble del racionalista Spinoza: “El deseo es la esencia misma del hombre” (E 3P9S y 3AD1). Y el *deseo* es un *afecto*, el primero del que derivan todos los demás. Eso implica que los afectos no son circunstanciales y eliminables, sino esenciales. En el deseo confluyen el conato del cuerpo y de la mente, que no se dan aislados, sino determinados a actuar por alguna afección (E 3PAD1). Incluye, pues, impulsos, voliciones y apetitos inscritos todos en el tejido de las afecciones, que es el de las causas y razones, el orden común de la naturaleza. Eso significa que el deseo esencial no es una entidad enigmática más allá de los afectos. No hay deseo puro, no afectado. Y, a su vez, los afectos no son sólo relaciones físicas o mentales, son estados y movimientos de deseo, estados y movimientos de ánimo.

Spinoza subraya otro aspecto de esa conexión importante aquí. El apetito actúa tanto si la mente tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas (E 3P9); y sigue siendo el mismo con conciencia o sin ella (E 3AD1Ex). Eso

³² F. Mignini, *loc. cit.*, pp. 276 y 272.

no significa que el conocimiento y la conciencia sean irrelevantes. Significa justamente que la afección es la causa de la conciencia que caracteriza el deseo humano pleno y lo diferencia del apetito (E 3AD1Ex). *El deseo se reconoce en las afecciones*. La importancia de éstas para el conocimiento se muestra en la secuencia siguiente: “La mente humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones con que es afectado el cuerpo” (E 2P19). “La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (E 2P23). “El hombre es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar” (E 3P30D). Gracias a las afecciones, el deseo no es ciego para sí y conocemos lo que somos y podemos. Eso nos permite juzgar e intervenir convenientemente en el proceso. Se trata de una conciencia inadecuada aún, pero operativa. En virtud de ella y del carácter constitutivo del deseo, tenemos una relación “subjetiva” con él y con los afectos derivados. Somos deseo y estamos comprometidos con él. Según nuestra manera de conocer y obrar, lo afirmamos e intensificamos, o lo abandonamos a la fortuna de los encuentros; protagonizamos su despliegue, o lo enajenamos y nos perdemos con él. Carácter subjetivo también del conocimiento que no es mera objetivación, sino potencia que al actuar fortalece el deseo y modifica los afectos. Así el deseo es el principio, no sólo físico sino también psíquico, mental y ético, de la derivación y el orden de los afectos.

Se suele identificar los sentimientos como estados internos de ánimo. Para Spinoza los afectos son un “proceso relacional-transicional”³³, hecho de aumentos o disminuciones en la potencia del modo, variaciones de su intensidad, pasos a una mayor o menor perfección (E 3AD3Ex), y cambios cualitativos. Como la naturaleza, los afectos están en continuo movimiento. De ahí su inestabilidad y el desasosiego que produce el peligro de que nos arrastren sin rumbo (E 3AD1Ex). Spinoza recoge la imagen clásica que los representa como un *mar tempestuoso*; pero significativamente suprime la referencia al hombre como barquilla zarandeada por los vientos y señala que somos “semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios” (E 3P59S). La barca podría ponerse a salvo en buen puerto, nosotros no, porque somos el mar y los afectos las ondulaciones de su movimiento. Aún así, la imagen resulta sesgada. Acentúa los aspectos negativos porque son los que causan problemas, pero olvida que junto a las causas externas actúa la propia potencia y con ello sustrae un factor de solución. Los afectos son “conmociones del ánimo” (E 5P2), oscilaciones de nuestra “variable constitución” (E 3AD1Ex), pero tales mutaciones pueden ser fases de crecimiento. La inestabilidad no excluye la continuidad y conservación.

Una de las cualidades del cuerpo humano apto para ser afectado de muchas maneras es que puede “retener las impresiones o huellas de los objetos (...) y

³³ G. Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990, p. 49.

las imágenes mismas de las cosas” (E 3Post2). De ahí la importancia de la imaginación, la memoria y el tiempo en la génesis de los afectos (E 3P10-52). No se trata de mera conservación. La potencia combina, transforma las afecciones y se transforma con ellas, de suerte que esas modificaciones determinan su cualidad e intensidad efectiva. De ahí que la variación sea posibilidad antes que condena. De ella depende nuestra debilidad o fortaleza, nuestra servidumbre o libertad (E 3P59S, 4Praef). En los afectos nos logramos o perdemos. Es cuestión de ser o no ser (E 5P42S). La persistencia se puede dar en la forma inestable de la imaginación y el tiempo, o al modo del deseo y el conocimiento adecuado, estable, firme y, en definitiva, eterno (E 5P23S).

4.4. Acción y pasión: el problema de la adecuación

El recorrido por la compleja naturaleza de los afectos permite comprender sus dos modalidades: acción y pasión. Es significativo que Spinoza no las defina con fórmulas neutras, sino en primera persona: “Digo que *obramos*, cuando se produce algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo que somos causa adecuada, es decir (...) cuando de nuestra naturaleza se sigue algo (...), que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, al contrario, digo que *padecemos* cuando en nosotros se produce algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial” (E 3Def2). O sea, acción es un afecto del que podemos ser causa adecuada, y pasión un afecto del que somos causa parcial (E 3Def3). Como aclara en E 4A2, acciones son “deseos que se siguen de nuestra naturaleza de modo que pueden ser entendidos por medio de ella sola” y que “indican siempre nuestra potencia”; pasiones, por el contrario, son deseos cuya fuerza no se define por la potencia humana, sino por la de otras cosas, y que indican “nuestra impotencia y un conocimiento mutilado”. La negación es el signo distintivo de las pasiones (E 3P3S). No sólo implican fuerza menor ante otra mayor que se impone, sino que, además, quien nos provoca afectos-pasión se apropia y explota nuestro deseo, nos domina y pone a su servicio. La diferencia entre acción y pasión radica en la adecuación, que implica causas e ideas (E 3Def1), y contrapone la autonomía y la totalidad a la confusión y mutilación (E 2P35, 3P1D). Spinoza ya no puede concederse la salida fácil de decir que las pasiones provienen de agentes externos y las acciones de un agente interno (KV 2/26, 7.2), sea el sujeto libre o el deseo, porque no es posible aislarlos y no hay sujeto interior, ni deseo puro. La adecuación entraña una referencia doble y polar: a la suficiencia inmediata de la propia naturaleza o potencia y a la integridad de la serie de causas y razones en la que actúa.

A primera vista parecen modalidades antagónicas, términos de una alternativa cuya elección no ofrece duda: hay que promover las acciones y eliminar

las pasiones transformándolas en acciones. El remedio parece también claro: dado que “las acciones de la mente brotan sólo de las ideas adecuadas, y las pasiones dependen sólo de las inadecuadas” (E 3P3), se trata de fomentar el conocimiento adecuado. Éste logrará que un afecto que es pasión deje de serlo (E 5P3). Así, rápida y limpiamente, sin residuos, se conseguiría la adecuación, que es la forma perfecta de dominio.

Pero de nuevo la solución inmediata y máxima paraliza en vez de conducir a la meta. Este atajo no es un camino corto, sino cortado. *El problema está en la adecuación misma*. En efecto, la existencia de los afectos ha colocado en el centro la afirmación de que “somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (E 4P2). Por ser una parte menor que otras muchas (E 4P3), es imposible que el hombre “no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada” (E 4P4). No somos absolutos, sino modos finitos; por eso “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones” (E 4P4C). Eso significa que la adecuación absoluta es imposible para nosotros.

De ahí no se sigue que no nos sea posible ninguna adecuación. Spinoza no esquiva el conflicto que entraña una adecuación completa necesaria en sí misma y afirmada como principio por la razón, pero irrealizable plenamente para nosotros. Al contrario, discurre críticamente en medio de esa tensión y muestra las posibilidades de una adecuación relativa y gradual, aunque parezca paradójica. En efecto, su principio racional básico es que las cosas componen un universo infinito y que las leyes de la naturaleza son comunes para todas, pero reconoce que ignora “cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás” “(...), puesto que para conocer eso sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes” (Ep 32, pp. 170-171). Ese mismo principio de racionalidad estructural permite y exige afirmar que “cada idea de un cuerpo cualquiera o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (E 2P45); y que el conocimiento implícito en esa idea es “adecuado y perfecto” (E 2P46). Pero eso no conlleva que tal implicación ontológica y noemática se explicita para nosotros en cada cosa, o sea, que el sistema se nos haga transparente, reconocible en cada idea³⁴. Se puede afirmar también que “es propio de la esencia de la mente humana tener un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios” (E 4P36S), pero falta lo decisivo, que es saber cómo se logra. Y, de hecho, pocos lo consiguen (E 5P42S). De ahí que “el juicio que nos formamos acerca del orden de las cosas y el nexo de las causas, en orden a determinar qué es malo o bueno, en el presente, para nosotros, sea más bien imaginario que real” (E 4P62S). Tales principios son necesarios pero insuficien-

³⁴ Cfr. V. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 144 ss.

tes porque entre ellos y su realización concreta hay hiatos y saltos, faltan eslabones. Es irrenunciable para nosotros considerar la realidad en absoluto, y tomada así es preciso afirmar que hay adecuación entre *Natura naturans* y *naturata*, sin resto incognoscible; pero eso no excluye que no esté modalmente lograda y que nos falte mucho por conocer. Sí significa que en cuanto es verdadero nuestro conocimiento es válido absolutamente. El conocimiento adecuado es afirmado sintéticamente, pero analíticamente resulta siempre incompleto.

De ahí la exigencia de descender de los principios a sus aplicaciones y la importancia de construir las series de conexiones. De hecho Spinoza remite al conocimiento del orden común de la naturaleza y de sus leyes. Concede especial valor a la formación de nociones comunes, porque “lo que es común a todas las cosas y está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente” (E 2P38). Y termina apelando al conocimiento por la “causa próxima” (E 3P3D y 4A1), o sea, a los afectos por nuestra naturaleza y potencia (E 4A1-3). Así nos encontramos de nuevo en los afectos con su parcialidad, pero también su singularidad y su condición de nudo de conexiones. Spinoza construye la adecuación desde abajo y desde dentro, desde la dinámica de la propia potencia de obrar y pensar, que a través de sus afecciones permite tejer una red de conexiones cada vez más extensa y más implicativa, es decir, formar nociones comunes y explicitar lo que se condensa en las cosas singulares (E 5P24). Se trata ante todo de adecuación a la propia esencia, y es la integridad de ésta la que concita la integridad de la sustancia o naturaleza y nos lanza hacia ella. Una adecuación gradual que conlleva el incremento de la acción. Inadecuado-adequado, pasión-acción son extremos de una línea, polos del campo en el que se despliegan los afectos³⁵. Si sólo hubiera acciones cuando las ideas son plenamente adecuadas, no habría acciones del hombre.

Esta adecuación siempre problemática tiene dos coordenadas: ser causa de nuestras afecciones y sus ideas, y conocer lo más posible la red de conexiones de las que aquellas son parte. Dimensiones vinculadas a la doble función de las ideas: en cuanto “esencia objetiva” son expresiones noemáticas de la estructura racional de la realidad y forman parte de los “*modi cogitationis*” (E 2P1D). En cuanto “esencia formal” son acciones de la mente que aumentan su potencia de afirmar y afectar, y forman parte de los “*modi cogitandi*” (E 2Ax3). No hay equivalencia preestablecida entre las dos, y ese desajuste es un aguijón clavado en la mente. A su vez, la idea que la mente es implica tanto la expresión objetiva del cuerpo como un potencial de afectos. Por todo ello la adecuación y la transformación de las pasiones en acciones pasa en primer término por los afectos; y la transformación de éstos deriva de los elementos que los constituyen. Su avance lo es también en la consecución de la integridad de nuestra potencia o identidad.

³⁵ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, p. 34.

5. Construcción de un orden genético y dinámico

Es preciso, pues, caminar despacio para llegar lejos y recorrer los recodos de los afectos para descubrir su orden adecuado. Esa es la tarea minuciosa y paciente de Spinoza, de la que aquí sólo es posible recoger los trazos más gruesos. Ante todo intenta construir una explicación genética de la multitud de los afectos por sus primeras causas, esto es, a partir de los “tres afectos primitivos” que son el deseo y sus dos modalidades básicas, la alegría y la tristeza (E 3p11S y 3P59S). Todos los demás derivan de ellos por composición y variación. La geometría dibuja un *árbol de los afectos* como ramificaciones de las dos grandes líneas que son alegría y tristeza (E 3AD2-31), o bien directamente del deseo (E 3AD32-48). Parece una ciencia deductiva *a priori*, una “mecánica racional de los afectos”³⁶. Pero el proceso es más complicado. Dado que nuestro cuerpo puede ser afectado por muchos y de maneras muy distintas por cada uno (E 3P17S), y teniendo en cuenta las combinaciones posibles y las clases de cada afecto (E 3P56), el número de afectos resulta indefinido. Además, cada individuo es “un conjunto, una sucesión de afecciones”³⁷; y cada afecto de un individuo difiere del de otro tanto como los individuos mismos (E 3P57). Nos encontramos así con tal proliferación, dispersión y mezcla que el árbol de los afectos resulta selvático y su geometría se vuelve laberinto. Quizá la geometría exacta y nítida de los afectos sólo pueda ser trazada sobre el plano de la naturaleza, al trasluz de la *facies* de ambos atributos, que precisamente en el pensamiento nos falta (Ep 64, p. 278). Quizá también esta *geometría impura* forme parte de su construcción.

Ante ello Spinoza introduce criterios de selección y guía: omite los afectos que sólo tienen valor de curiosidad y trata de los principales, o sea, de los más útiles (E 3P59S), de los que son suficientes “*ad usum vitae*” (E 3AD48Ex). Esa economía obedece a su propósito práctico, ético: “determinar las fuerzas de los afectos y la potencia de la mente respecto a ellos”, para lo cual basta “comprender las propiedades comunes de los afectos y de la mente” (E 3P56S). Por ser los que plantean dificultades prácticas, dedica más espacio a los afectos en cuanto son pasiones (E 3P11-57), que en cuanto son acciones (E 3P58-59); y los que sólo son acciones, como fortaleza, firmeza de ánimo, generosidad y sus variaciones (E 3P59S), no aparecen en la lista final de definiciones. Eso no quiere decir que sean menos importantes. Al contrario, marcan hitos en el proceso a seguir como muestra la secuencia: E 3P59S, 4P73S, 5P41. Además, Spinoza se guía por los usos del lenguaje, a pesar de sus limitaciones (E 3P52S,

³⁶ M. Gueroult, “Le ‘Spinoza’ de M. Gueroult”, *Rev. phil. de la France et l'étranger* 167, (1977), 291.

³⁷ P. F. Moreau, *op. cit.*, p. 383.

3AD4Ex, 5Ex, 20Ex, 31Ex). El orden deductivo se complementa con el orden de las denominaciones, que significativamente aparecen en los escolios; y ambos son fundidos y reordenados en la serie de las definiciones finales. Incluso la experiencia interviene en la construcción del orden de los afectos (E 3P32S, 3AD27Ex), con una función confirmativa³⁸. Eso implica que el “prolijo orden geométrico” (E 4P18S) no resulta transparente ni suficiente. También aquí hay que decir que “en Spinoza nunca está nada demasiado claro, pese a tanto geometrismo”³⁹. Pero su complicación no es lío y pérdida de necio, sino audacia de sabio que se adentra sin puritanismos en el *laberinto de la vida afectiva*.

Spinoza teje esa red sin menospreciar ningún hilo. Construye el dominio de los afectos partiendo de los elementos mínimos que los constituyen: la imaginación y sus derivados memoria (E 3P13) y tiempo (E 3P18-20, 4Def6, 4P9-12). La imaginación es parte de la potencia del hombre y por su naturaleza asociativa posibilita los afectos. Opera una primera selección: fomenta lo que aumenta la potencia de obrar del cuerpo y se opone a lo que la disminuye (E 3P12-13). Representa los objetos como causas y favorece que el deseo se fije en uno o se desplace a otros por semejanza (E P14-16). Esa dinámica de asociación, metaforización y desplazamiento produce no sólo redes de objetos sino también de personas. Por medio de la transferencia y la imitación introduce a los otros en la constitución de los afectos (E 3P21-30). Los afectos de unos generan afectos en otros y son generados por ellos. Esa replicación multiplica y refuerza, une o separa y, además, explica mutaciones como la conversión del amor en odio y a la inversa (E 3P31-50), o de la atracción en hastío y tedio (E 3P59S). Esa gran tejedora que es la imaginación, ofrece una primera articulación de los afectos, llena de ductilidad, que los caracteriza por su movilidad y versatilidad, también por su labilidad y ambivalencia. De ahí que produzca “fluctuación del ánimo” (E 3P17S). O que la asociación se mude en conflicto y, así, “queriendo todos ser amados y alabados por todos, resulta que se odian entre sí” (E 3P31S). Pero de ahí también que las conductas humanas sean moldeables.

Spinoza no se limita al análisis estructural y la contemplación indiferente del mar de los afectos, ni olvida que en nosotros opera un elemento determinante y diferenciador: el deseo que, además, aumenta con los *afectos alegres* aunque sean pasiones. El privilegio de éstos radica en ser encuentros convenientes en los que la actividad de la causa exterior favorece la propia, la aumenta y es incorporada. Composición y ampliación de las conexiones, intensificación e integración son sus elementos-fuerza. Y su transformación así de pasiones en acciones es uno de los goznes del proceso ético. No se trata de meros senti-

³⁸ Cfr. P. F. Moreau, *op. cit.*, pp. 383 ss.

³⁹ V. Peña, “Espinoza: orden geométrico y alegría”, *Contextos III/5*, (1985), 11.

mientos agradables y euforizantes que pueden crecer de las maneras más engañosas y tristes. Tampoco de irreflexiva exaltación del incremento sin medida. El primer criterio es la integración del cuerpo y el equilibrio entre sus partes, frente a su descomposición o muerte, de manera que los afectos que, como el regocijo, refuerzan su integridad no pueden tener exceso, y los que lo descomponen sí (E 3P11S, 4P42-44, 4P60).

Por su doble dimensión de potencia de obrar y conocer, la *alegría* incrementa la perfección de la mente (E 3P11S). Hace que cuando ésta considera su potencia de obrar se alegre, y la alegría aumenta el esfuerzo por imaginar lo que afirma esa potencia (E 3P53-54). Los afectos alegres generan conocimientos más adecuados y éstos producen alegría. De esa mejora en la propia constitución surgen el “amor propio” o “contento de sí mismo” (E 3P30S, 3AD25), que se renuevan a medida que el hombre considera su virtud o potencia de obrar (E 3P55S), y que son fin en sí y “lo más alto que podemos esperar” (E 4P52S). Se trata de afectos notablemente adecuados que marcan momentos decisivos del proceso (E 4A4, 5P36S). La alegría es una forma básica de sabiduría. Selecciona las relaciones y permite determinar lo que es bueno o malo, útil o perjudicial para cada uno, y juzgar según ese afecto (E 3P9S y 31S). El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de alegría o tristeza hecho consciente (E 4P8), lo cual a su vez es posibilitado por la afección. Cada uno obra y juzga según sus afectos. Eso que puede ser principio de desacuerdo, lo es también de singularidad y de adecuación en el juicio ético. El juicio arranca del afecto y los hombres que se guían por la razón no dejan de hacerlo por los afectos⁴⁰. Spinoza lo asumió como norma propia: “yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así ascendiendo un grado más” (Ep 21, p. 127). Esta regla de vida se opone a la “torva y triste superstición” que identifica lo bueno con lo triste y lo malo con lo alegre (E 4P45S, 4A31). Entraña, pues, una diferencia de talante o arte de vivir, de saber y de ser: cuanta más alegría mayor perfección y “más participamos necesariamente de la naturaleza divina” (E 4P45S).

La magnitud de este proceso se plasma nítidamente en las diversas formas que presenta el *deseo*. Cuando obra a merced de los objetos y sus representaciones o recuerdos, atraído por unos y contrariado por otros, en todos los casos enajenado y triste, se convierte en el prototipo de la fluctuación y la impotencia, en definitiva de la frustración que traduce bien lo que Spinoza entiende por *desiderium* (E 3AED32). Pero básicamente nuestro deseo (*cupiditas*) obra y entiende por iniciativa propia, y cuanto más activo es concibe ideas más adecuadas, más se reconoce como causa y más se alegra (E 3P58D). La dinámica propia del deseo y la alegría genera afectos que son acciones.

⁴⁰ Cfr. F. Mignini, *loc. cit.*, p. 277.

El principal efecto de ese proceso es lograr una constitución nueva definida por la *fortaleza*. Culminando las dos dimensiones del deseo, ésta consta de firmeza o capacidad del agente de sostener su ser buscando la propia utilidad según el dictamen de la razón, y de generosidad o esfuerzo por ayudar a los demás hombres y unirse a ellos por amistad (E 3P59S). Así emerge del mar de los afectos un agente fuerte que resiste en la fluctuación, gobierna la incertidumbre y se guía a sí mismo. La fortaleza ejerce el *coercere* como fortificar. Muestra que el remedio de los afectos y su dominio radica y se inicia en ellos mismos. Ella es el antídoto contra la fortuna, prototipo de ignorancia e impotencia, o sea, de inadecuación, y la antítesis de la servidumbre. Contando con esta base aborda Spinoza ese problema (E 4Praef).

6. De la servidumbre a la libertad, a través de los afectos

La consistencia del proceso recorrido no elimina su carácter parcial ni la persistencia de las pasiones. Spinoza asume los afectos también en su forma más débil y negativa. El que sean ideas inadecuadas no significa que sean sólo imaginarias. Son reales, forman parte de nuestra condición o estado natural. Su estatuto ontológico consiste en que siendo nosotros una parte de la naturaleza infinitamente superada en potencia por otras, resulta imposible que no nos hagan sufrir cambios adecuados a ellas y no a nosotros (E 4P2-4). Por obra del orden común de la naturaleza, al que inevitablemente obedece y necesita para persistir en su ser, “el hombre está sujeto (*obnoxius*) siempre, necesariamente, a pasiones” (E 4P4C). La intensidad de éstas y el grado de nuestra impotencia se determinan por la desigualdad en la relación de fuerzas (E 4P5). Cierta *servidumbre* es *estructural* e ineliminable. Pero su magnitud es variable. Disminuye con las acciones y la fortaleza, y aumenta con los afectos tristes y pasivos.

La servidumbre humana es también de nacimiento y tiene carácter histórico. No nacemos adultos, fuertes y libres, sino infantiles, “inconscientes de nosotros mismos”, dependientes e incapaces de muchas cosas. De origen nos guían más las pasiones, y en especial la imitación de los afectos, que la razón (E 1A, 4P68S, 5P6S). A eso se añade otra servidumbre “voluntaria”, adquirida por los hombres volubles, movidos por una “ingente pasión (*libido*) por oprimirse unos a otros” (E 4P58S). En ella, además de imposición o dominio de los más fuertes, hay enajenación del propio deseo. Deriva de la ignorancia y los conflictos entre afectos y se institucionaliza en un orden teológico-político que hace que los hombres “luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (TTP Pref. p. 7). Además, esa impotencia de las pasiones tiene una dimensión cognoscitiva. Por una parte las imaginaciones confusas e inadecuadas “no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero” (E 4P1S). Por otra, el conocimiento

verdadero del bien y del mal no basta por sí mismo para cambiar afectos (E 4P14). Su condición es tan problemática que solo no puede mover, pero sí conserva el lastre de la imaginación.

Ahora bien, la misma condición de parte entraña también la posibilidad de concordar, convivir e interactuar (E 4A7). La radicalidad y complejidad de la servidumbre exige contar, en el esfuerzo por transformarla en libertad, con los elementos analizados en E 3 y en el mismo orden. Para ser eficaces necesitan actuar en los mismos registros: afectivo, político, intelectual. Puesto que un afecto sólo puede ser suprimido o modificado por otro contrario y más fuerte (E 4P7), la forma básica de regulación es la que ejercen entre sí. Pero ésta es espontáneamente, como los afectos mismos, fluctuante e inestable. Por su parte lo que hay de positivo en la imaginación, aunque sea falso, no deja de operar, pero depende especialmente de algo tan lábil como los momentos del tiempo y la memoria (E 4P9-10, 12, 16), y está marcada por la fragilidad de lo que suponemos contingente (E 4P11 y 17). Ahora bien, con el límite aparece ahí una pista: si el afecto que nos produce una cosa que imaginamos necesaria es más intenso, progresar en el conocimiento de la necesidad tendrá un efecto doble. De hecho la sección sobre el estado de servidumbre concluye contraponiendo a la impotencia e inconstancia humanas, el deseo alegre (E 4P18) y las *prescripciones y dictámenes de la razón* (E 4P18S). Éstas aparecen como una instancia exterior e imperativa que responde al principio de que cuanto más sometidos estamos a las pasiones, más falta nos hace una fuerte imposición contraria para salir de ellas. Un recurso necesario pero inadecuado. Mas lo que podría quedarse en sustitución de una dominación por otra, o en salida por la tangente, se convierte en espiral que gira y se levanta sobre sí misma. Spinoza traza un proceso de activación práctica, de recuperación del deseo como protagonista y de *construcción "material" de la razón*. En efecto, "la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza", sino que remite absolutamente al deseo de cada uno y exige que "cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia (...) y apetezca todo aquello que realmente conduce al hombre a una perfección mayor" (E 4P18S).

Deseo y razón convergen en lo que Spinoza llama *virtud*: la potencia o esencia del hombre en cuanto es capaz de llevar a cabo las cosas que derivan de las leyes de su naturaleza (E 4Def8). Nada más natural, necesario e inalienable, ni más activo, que el esfuerzo por conservarse, disminuir la impotencia y aumentar el vigor o fortaleza buscando la propia utilidad y felicidad. Tal esfuerzo es incondicional y autónomo, no subordinado a otra causa (E 4P25). La virtud tiene un valor absoluto que la hace "ser apetecida por sí misma" y "no por otra causa más excelente o útil" (E 4P18S). Ese esfuerzo es la condición básica para poder ser feliz y obrar y vivir bien (E 4P21). La dinámica del *interés* y la virtud transforman la alienación afectiva en los objetos. Ese interés vital y

esa ley natural de buscar la propia utilidad es también una forma fundamental de la razón que actúa, así, como guía inmanente y efectiva (E 4P24). Pero en un universo de partes desiguales y conflictivas no basta seguir el propio interés, y nada es más útil que el conocimiento de las demás cosas, de sus fuerzas y de las leyes comunes. Conocer es un interés vital que se satisface mejor cuanto más amplio y objetivo sea. El esfuerzo por ser se despliega en esfuerzo por saber, y el conocimiento adecuado resulta la actividad más poderosa y el mejor criterio práctico. Por eso es indudablemente bueno lo que conduce realmente al conocimiento y malo lo que lo impide (E 4P27). Y el bien y la virtud supremos será el conocimiento pleno, o sea, de Dios, ser absolutamente infinito sin el cual nada puede ser ni concebirse (E 4P28).

Este recorrido muestra que el conocimiento no es sólo instrumental y que su valor consiste ciertamente en que en él la mente es activa y despliega su virtud o potencia absolutamente (E 4P26D y 28D), pero también e inseparablemente en que, descubriendo el orden de la naturaleza, muestra lo que nos es común o contrario, *bueno* o *malo* (E 4P29-31), y hace que el hombre entero sea lo más activo posible y convenientemente afectado de forma estable. En Spinoza no hay escisión ni alternativa entre cuerpo y mente, naturaleza y razón, ser y deber-ser, útil y bueno, afectos y conocimiento. Se trata de dos modalidades de la misma potencia que reducen la servidumbre a medida que despliegan su actividad. La virtud, que atraviesa ese proceso, sintetiza su complejidad y muestra que la razón no es esclava, ni señora absoluta de las pasiones⁴¹. Su dominio es efectivo en la medida en que se libera de la ilusión de ser absoluto, es decir, puro, separado e inmediato.

De la *dimensión interindividual de los afectos* se suele destacar que son fuente de discordias, y se acentúa menos que también son causa de concordia. En cuanto intensifican y cualifican las relaciones, generan tanto uniones como conflictos (E 4A7). Los afectos son el primer elemento de la construcción social. Los hombres se asocian por necesidad natural, es decir, en virtud de la tendencia de todos a conservar su ser (TP 3/18). Las causas y fundamentos del orden político están en “la condición común de los hombres” antes que en “las enseñanzas de la razón” (TP 1/7). La multitud, guiada “más por la pasión que por la razón”, “tiende naturalmente a asociarse” movida por “algún sentimiento común” como el miedo (TP 6/1). Dada la debilidad de cada uno, hacen de la necesidad virtud. Además, algunos afectos, como la humildad, el arrepentimiento o el temor, que son pasiones tristes, y otras alegres como la esperanza, tienden a mantener equilibrios afectivos indispensables para el orden colectivo, como muestra la experiencia de que “el vulgo es terrible cuando no tiene

⁴¹ Cfr. E. Giancotti, “Sul concetto spinoziano di virtù”, en A. Domínguez, *op. cit.*, pp. 319-329.

miedo” (E 4P54S). Los hombres “sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad” a que “vivan bajo la guía de la razón” (E 4P54S). Los afectos generan cierta racionalidad. A su vez la razón permite distinguir entre la asociación producida por los afectos pasivos y los activos. Las pasiones, a la vez que unen, favorecen la propia impotencia y dependencia, llevan en sí el germen de conflictos y transmiten a los vínculos su propia volubilidad e inconstancia (E 4P32-34). No es lo mismo la concordia que deriva de la justicia y la honestidad, que la que deriva del miedo (E 4A15-16). La verdadera unión que hace la fuerza se da entre potencias (E 4P32D) que se suman sin restar. Así sucede en los afectos activos, por ejemplo la modestia y la *humanitas* (E 3AD43, 4A25), o el amor y la generosidad que vencen los ánimos más que las armas (E 4P46, 4A11). Además, la razón, por su conocimiento de las causas y las relaciones comunes, amplía y da consistencia a la concordancia hasta hacerla necesaria (E 4P35). Por todo ello “cuanto más busca cada uno su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (E 4P35C2); y ninguna cosa singular es más útil a un hombre que otro hombre “que vive bajo la guía de la razón” (E 4P35C1). Nada, pues, más práctico y más inteligente que educar a los hombres “de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón” (E 4A9). La búsqueda de la utilidad común y del bien de todos, que sólo pueden alcanzar y gozar juntos, es el fundamento de la sociedad (E 4P18S, 4P36, 4P37S1). Ésta, en virtud de los hábitos, las disciplinas, los controles colectivos, las leyes y los poderes con dominio efectivo, *ordena los afectos según una racionalidad objetiva, estable e institucionalizada*, sin duda inadecuada e insuficiente, pero eficaz y colectivamente insustituible⁴². Por eso, a pesar de sus servidumbres, es más racional, incluso para el hombre libre, vivir según leyes que obligan a todos (E 4P73, 4A14). Pero también porque según la cualidad de cada sociedad son sus efectos (E 4A7), importa tanto que promuevan la libertad. La sociedad es dominio de los afectos en sentido objetivo y subjetivo. Está hecha en buena parte de afectos y revierte sobre ellos ordenándolos con cierta racionalidad y consistencia.

A esta dinámica colectiva y política, se une otra singular y ética, porque la posición del deseo constituyente de cada uno es irreductible. De nuevo la utilidad es el punto de partida y el derecho fundamental (E 4A8). Y útil es, ante todo, lo que nos hace más aptos para ser afectados y afectar de muchas maneras (E 4P38, 4A27). Dentro de eso, lo que concuerda con nuestra naturaleza y “sabemos con certeza que nos es útil” es bueno (E 4 Def1). La *ética concreta* consiste en buscar lo que nos conviene o nos hace bien y evitar lo que nos hace mal; implica, pues, selección. Eso pone de manifiesto un problema de fondo: la asimetría, el

⁴² Cfr. A. Matheron, “Etat et moralité selon Spinoza”, en E. Giancotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.

desajuste entre el orden ontológico de lo que las cosas son en sí mismas, y el orden del interés y la acción propia, *el orden ético* de lo bueno y malo, que las toma como son para nosotros, es decir, como nos afectan. Los dos son reales, necesarios y racionalmente consistentes, e incluso pertenecen a una misma totalidad que es la naturaleza, pero sólo concuerdan parcialmente. En esa tensión nos movemos y actuamos. Necesitamos seleccionar los encuentros y organizar los afectos de la manera más conveniente y adecuada a la propia potencia, lo cual exige conocer las cosas como son para saber en qué nos pueden beneficiar o perjudicar. Entre tanto, como la propia potencia es el punto de partida práctico, actuamos selectivamente según ese criterio parcial de conveniencia e incremento. Según él, las acciones son directamente buenas, las pasiones alegres parcialmente también, mientras que las pasiones tristes son directamente malas y sólo indirectamente, y no siempre, pueden ser buenas (E 4P51, 52, 55, 58). La diferencia es clara, y la reivindicación de los afectos resalta la gravedad de los que son negativos y ciegos (E 4P68S). Pero ni siquiera las pasiones son absolutamente malas; pueden convenir indirecta y parcialmente con la razón aunque no nazcan de ella. Por esa vía se articula una ética concreta que valora cada afecto de alegría y tristeza según su naturaleza, siguiendo la misma secuencia de E 3AD2-31. A pesar de ello persiste un problema de fondo, y es que los conceptos mismos de bien y mal son verdaderos pero inadecuados; y subsisten en la medida en que nos faltan ideas adecuadas y libertad (E 4P62S, 4P64C, 4P68).

Para avanzar Spinoza de nuevo retorna a la base y hace otro movimiento en espiral. Se trata de sustituir los afectos-pasión, que determinan nuestras acciones, por la razón (E 4P59). Eso es posible en cuanto la razón es un afecto, es decir, forma parte de la potencia de nuestra naturaleza y además conoce las cosas que nos afectan en lo que tienen de común y como son en sí mismas. No se trata de una “razón fría” opuesta a las “pasiones ardientes”, sino de una *razón deseante e invadida de afectos*, que se convierte en el afecto más fuerte y es fuente de acciones cada vez más adecuadas. Es “nuestra mejor parte” y nos proporciona el “contento de la verdad”, no porque sea de naturaleza atributiva superior, sino porque se sabe “parte de la naturaleza total”, descubre lo que nos es útil y su esfuerzo activo “concuerda con el orden de la naturaleza entera” (E 4A32).

Ese proceso complejo se condensa en “el deseo que nace de la razón” (E 4P61, 4P63C). Se trata de la expresión plenamente activa de la esencia humana y, en cuanto es adecuado, “no puede tener exceso” (E 4P61). Tampoco tiene falta, ni está sujeto a las fluctuaciones del tiempo o la contingencia, sino que se mueve en una perspectiva de eternidad y necesidad (E 4P62D). Este deseo lúcido, contrapunto del “deseo ciego” (E 4P59S), pone de manifiesto la diferencia cualitativa, tanto de conocimiento como de afecto, en una palabra, de acción, que hay entre el *esclavo* y el *libre* (E 4P66S).

La figura del *hombre libre* reúne las características y las reglas propias del dominio racional de los afectos. Es el verdadero “*exemplar* de la naturaleza humana que nos proponemos” (E 4Praef). Ciertamente presenta un “carácter utópico” y pendiente de las condiciones de realización⁴³, pero operante como horizonte de liberación y no ilusorio. Su talante vital y alegre cristaliza sobre todo en el carácter de su conocimiento, “su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E 4P67). Y su señorío se muestra como firmeza, generosidad, agradecimiento, lealtad... (E 4P69-72). Es decir, el hombre es libre por y en sus afectos, no a pesar o en contra de ellos. Por eso no comercia con ellos, no los usa como moneda de cambio, ni los prostituye, ni se deja corromper por los de otros (E 4P70-71S, 4A28). La verdadera libertad radica en la fortaleza, y gracias a ella el hombre fuerte y libre, modelo de virtudes, se esfuerza por “concebir las cosas como son en sí”, “obrar bien y estar alegre” (E 4P73S).

7. Los recursos de la mente

Spinoza no se dedica a prolongar los cantos a las virtudes del hombre libre. Su preocupación es cómo lograr serlo. Por eso se propone mostrar qué podemos hacer y hasta dónde alcanza nuestra capacidad (E 4P73S). Esa insistencia en preguntarse por los medios y las posibilidades reales, indica que algo sigue sin resolver en el dominio de los afectos. Algo que ofrece resistencia y sigue siendo piedra de tropiezo. Continúa, pues, con el mismo problema y no introduce nuevos elementos; por eso no hay definiciones en E 5 y sus axiomas, forzando el orden geométrico, recogen algo ya conocido, en particular E 3P7. Pero ahora acude directamente a la “potencia de la mente” que “se define por el conocimiento” o la inteligencia (E 5Praef, 5P20S). En ella cifra los “remedios de los afectos” y la magnitud de nuestro imperio. Esta focalización guarda sorpresas. Precisamente porque sabe sus causas y efectos, el conocimiento toma más en serio que nadie los *afectos* que nos son *contrarios*. Se hace cargo de la consistencia estructural de las *pasiones* y de su gravedad individual. Está en juego el ejercicio de nuestra potencia y libertad, o su alienación. Por eso encierran un *conflicto* esencial. Persiste en ellas algo a lo que hay que resistir y oponerse, que hay que esforzarse siempre por dominar. Incluso tienen cierto carácter irreductible que nuestra mente no puede más que reconocer y saberse incapaz de cambiar⁴⁴. Somos modos finitos, no omnipotentes.

⁴³ P. Macherey, “*Ethique IV: les propositions 70 et 71*”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, (1994), 461.

⁴⁴ F. Alquie, *op. cit.*, p. 95. Eso no significa, a mi juicio, que haya ahí misterio, ni que la llave para resolverlo sea cierta separación del alma respecto al cuerpo y la recuperación de su “espontaneidad pura”, como él pretende.

La gravedad del problema requiere una medicina eficaz. Su propio sistema impide a Spinoza seguir la vías voluntaristas e intelectualistas de los estoicos y Descartes, por inconsistentes e inoperantes. Uno no deja de padecer enfermedad, sentir dolor y morir por conocer sus causas, salvo en la medida en que eso le permite eliminarlas o contrarrestarlas. Medida siempre parcial e insuficiente no sólo respecto a la salud del cuerpo, sino también a la salud de la mente (TP 2/6). Las ideas no cambian inmediatamente las pasiones. Ese es un *límite crítico* que la razón asume, a diferencia de la imaginación. De hecho, la propuesta de dominio de los afectos que hace E 5 no es mistificadora, ni consiste en abducción alguna. La capacidad del conocimiento para intervenir en los afectos y cambiar las pasiones no está en que pueda contemplarlos sin conmoverse, sino en su posición dentro de la estructura multidimensional del afecto. Como ya vimos, el conocimiento es parte del deseo, ocupa esa posición central por la que pasan todos los cambios afectivos. Por ser potencia tiene cierta capacidad de actuar por iniciativa propia y generar autoafectos. A la vez, afirma las afecciones favorables del cuerpo, es decir, forma sus ideas y potencia esos afectos, con lo cual modifica a su favor la relación de fuerzas. Además, al descubrir lo que tenemos en común con las cosas, posibilita nuevos afectos convenientes. No es sólo una función mental; actúa en unión con el cuerpo y conoce las relaciones con otros individuos por dentro y por fuera. De la articulación de esas posiciones deriva su especial capacidad de operar como potencia y guía. No sólo conoce los afectos en general, transforma algunos y produce los propios. Puede, así, convertirse en el afecto más fuerte. De ahí deriva su capacidad de ser medicina o cura para ellos.

Los principios que rigen la resolución de conflictos son conocidos: cuando se dan dos acciones contrarias en un mismo sujeto, se producen necesariamente cambios en una o en ambas, hasta que dejen de ser contrarias (E 5Ax1). La tensión tiende a resolverse por imposición de una sobre otra o por transformación de la relación. Que el efecto sea favorable o contrario depende del grado de potencia propia (E 5Ax2). Hay que tener en cuenta que los afectos son contrarios no sólo por ser provocados por causas externas, sino sobre todo porque enajenan nuestra potencia, nos dividen y operan en nosotros como fuerzas opuestas. Ante ellos la estrategia de la mente consistirá en incrementar su potencia mediante el conocimiento y, a la vez, resistir y reducir su dependencia. De esa manera inclinará la confrontación a su favor. Además hay que contar con la correlación recíproca entre el orden y la concatenación de las ideas y de las afecciones del cuerpo (E 5P1).

Con estos supuestos, si separamos un afecto de la representación de una causa exterior y lo unimos a otros pensamientos, quedará injertado en éstos, adquirirá su consistencia y dejará de depender de los objetos y de fluctuar en función de ellos (E 5P2). Se trata de que la mente reestructure los nexos de la

composición imaginaria de los afectos. Y puesto que la asociación es su nudo básico, aprovechando su labilidad y desplazamiento, *disociarlos* de los objetos que son causa supuesta y *asociarlos* a la propia potencia que es su causa primaria, con lo cual la mente se libera de su red y recupera su iniciativa y autonomía. Esa ruptura es posible porque la conexión dada en la composición imaginaria es casual. Interviniendo activamente la razón rescata la causalidad real, tanto propia como ajena, y explica lo que estaba presente en la red imaginaria, pero impregnado de opacidad y confusión, semiignorado y truncado.

La primera consecuencia de esa operación es que “un afecto que es pasión deja de ser pasión en cuanto formamos una idea clara y distinta de él” (E 5P3). Si se saca de contexto, una afirmación tan rotunda provoca malentendidos. La demostración da su justa medida: el afecto deja de ser pasión “en cuanto referido a la mente sola” (E 5P3D). Este conocimiento libera y defiende la mente, hace que padezca menos, pero no cambia las pasiones por entero. De ahí la inmediata referencia al conocimiento de las afecciones del cuerpo. En la medida, si no absoluta al menos parcial, en que las conocemos, y con ellas a las propiedades comunes de las cosas (E 5P7S), no sólo padecemos menos y la mente halla más contento, sino que modificamos los afectos, porque el apetito por el que el hombre obra o padece es uno y el mismo, de suerte que al disminuir la pasión aumenta la acción, y a la inversa (E 5P4S). Un ejemplo lo resume bien: la ambición, afecto que consiste en que cada uno quiere que los demás amen y odien lo mismo que él y le amen y alaben, y que induce a que todos se odien entre sí, se convierte, a medida que el hombre se guía por la razón, en deseo de hacer el bien o *pietas* (E 5P4S). Por todo eso el verdadero conocimiento es la mejor terapia de los afectos.

Ese conocimiento pasa por *transformar el orden de la imaginación* sustituyendo sus elementos generadores de fluctuación, como son la contingencia y las variaciones de tiempo, por los propios de la razón, como son la necesidad y el carácter presente (E 5P5-7). Sustituir también la confusión, fragmentación y fijación por un conocimiento distinto, lo más singular posible y, a la vez, abarcador de las causas que concurren en un afecto. En efecto, por ser éste mayor cuantas más causas concurren en él, y depender menos de cada una aislada, la razón que conoce los plexos causales es un afecto más fuerte y menos dependiente de cada causa exterior (E 5P8-9). En resumen, se trata ante todo de impedir que “nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza” que obstaculizan la potencia de la mente, para así poder “ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” (E 5P10). Y eso no sólo porque tal ordenación es más adecuada, sino ante todo porque es más fuerte y resistente (E 5P10S).

Ahora bien, ese objetivo no es inmediato, sino tan arduo como alcanzar “un perfecto conocimiento de nuestros afectos”. Por eso, mientras no disponemos

de él y para poder lograrlo, lo mejor que podemos hacer es concebir “una norma recta de vida” (*rectam vivendi rationem*), que combina los principios seguros con recursos prácticos como la imaginación, la memoria, los hábitos y los afectos mismos (E 5P10S). Se trata de asociar los afectos que queremos promover, o evitar, a determinados ejercicios de la imaginación y ésta al recuerdo de esos principios. Este circuito se refuerza si nos fijamos en lo que cada cosa tiene de bueno y obramos en virtud del afecto de alegría y del gozo que nace del conocimiento. Con estos elementos vitales y prácticos, esas técnicas y esas astucias incluso, se construye el “dominio de la razón” (E 5P10S). Spinoza es un racionalista íntegro porque no la reduce a un prototipo puro, sino que cuenta con sus elementos menores e híbridos y con lo razonable de los afectos. Su racionalismo es fuerte porque incluye la razón débil.

La *reordenación de los afectos* comienza, pues, con un nuevo orden de la imaginación. La clave está en la conexión entre imagen y afecto (E 5P11D). Sus recursos fundamentales son referir las imágenes seleccionadas a muchas cosas para que sean más frecuentes y ocupen más la mente, vincularlas a cosas bien conocidas y asociarlas con otras muchas imágenes (E 5P11-13). La culminación de esa estrategia es remitir todas las imágenes y la afecciones del cuerpo a Dios (E 5P14). El resultado de esa fijación imaginaria de los afectos en Dios es que suscita un amor libre de fluctuaciones y constante porque Dios no muda de afecto. Además, al ser favorecido por todo, este amor resulta más fuerte que cualquier pasión, no tiene contrario ni puede ser destruido, y es factor de unión y no de conflicto (E 5P15-20). La diferencia cualitativa entre éste y aquel otro amor desmedido hacia una cosa, arrastrado por ella y siempre insatisfecho, origen de “las aflicciones e infortunios del ánimo” (E 5P20S), muestra la magnitud del proceso de transformación de los afectos que culmina en el “amor intelectual”.

Esta reordenación de la imaginación no es suficiente, ni es todo lo que podemos hacer. A medida que reordena los afectos, la mente se libra de las pasiones que contrarían y dañan su potencia, y aumenta con su actividad su capacidad de conocer adecuadamente y promover afectos activos. A partir de ese umbral el texto de Spinoza se acelera y apenas se detiene a señalar por separado la labor del segundo género de conocimiento. Ya ha explicado en E 4 la guía de la razón, y ahora une sus efectos a los del tercer género. Baste recordar que a partir de las conexiones de los afectos, la *razón* conoce lo común entre las cosas y en definitiva el orden de la naturaleza; composición que es para nosotros, en cuanto partes, condición posibilitante de intensificación. El conocimiento de segundo género percibe las cosas en su realidad necesaria y eterna (E 2P44). Y eso nos afecta haciéndonos “sentir y experimentar que somos eternos” (E 5P23S). En esa perspectiva desaparecen las fluctuaciones. Y la guía de la razón abre paso a un desear y actuar “siendo nosotros causa en cuanto

tenemos la idea de Dios" (E 4P37S1), es decir, adecuados. Spinoza ha tenido la osadía de enseñar al filósofo a devenir no-filósofo, para poder terminar siendo uno y otro, produciendo el "encuentro del concepto y el afecto"⁴⁵.

El esfuerzo y la virtud supremos de la mente consisten en *conocer las cosas según el tercer género* (E 5P25). Esta actividad máxima de la mente no es alejamiento e indiferencia, sino afirmación de la singularidad. Contra lo que podría suponerse, no conlleva la eliminación de los afectos, sino su adecuación. Ese conocimiento es él mismo deseo y como tal fuente de afectos en cascada. Genera "el mayor contento (*acquiescentia*) posible del alma" (E 5P27). De él "brota necesariamente el amor intelectual de Dios" (E 5P32C). Y en este amor constante y eterno, plenamente activo y sin contrario que pueda suprimirlo, consiste la máxima alegría, la perfección, felicidad (*beatitudo*) y libertad. (E 5P33S, 5P36S, 5P37). Spinoza expresa aquí la intensidad mediante la elevación al máximo; operación que resulta paradójica cuando se trata de algo gradual como la potencia y en constante movimiento como los afectos. Lógicamente en esa consumación se borran las diferencias y los perfiles⁴⁶. En ese extremo también aquel adagio emblemático de nuestra impotencia se invierte: "*qui auget scientiam, auget laetitiam*"⁴⁷. Y la actividad, la salud aparece como la mejor medicina: "Cuantas más cosas conoce la mente conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos" (E 5P38). Y tanto más desaparecen los afectos contrarios o negativos, por ejemplo, algunos tan representativos de la servidumbre como el miedo a la muerte (E 5P38S) o el temor al castigo y la esperanza de premio (E 5P41S).

No hay, pues, eliminación de los afectos, sino selección y transformación. Pierden el carácter alienante y alcanzan una adecuación e intensidad suma como elementos activos de la perfección del hombre. Son afectos íntegros, que implican al cuerpo, el cual, lejos de desaparecer, se vuelve más apto para hacer muchas cosas (E 5P39D) y su esencia es conocida y afirmada como eterna (E 5P29-30)⁴⁸. Afectos redondos como el amor intelectual a Dios, que es el mismo amor de Dios a los hombres (E 5P36C). Y armónicos entre sí, o mejor fundidos, como este amor, la felicidad y la libertad (E 5P36S). Por tanto el dominio de

⁴⁵ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, p. 174

⁴⁶ Spinoza habla de "*summus mentis conatus, summaque virtus*" (E 5P25), "*summa acquiescentia*" (E 5P27), "*summa laetitiam*" (E 5P36S). Así en estos casos, como en el del amor, conserva las denominaciones de afectos pero cambia notablemente, incluso fuerza, su significado. Ver P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza* V, pp. 152 ss. P. F. Moreau, "Métaphysique de la Gloire", *Rev. Phil. de la France et l'étranger* 1, (1994), 56 ss., y G. Totaro, "Acquiescentia", *Ibidem*, pp. 73 ss.

⁴⁷ R. Bodei, *op. cit.*, p. 324

⁴⁸ En la dimensión eterna del cuerpo insisten tanto A. Matheron como F. Mignini en sus artículos de *Rev. Phil. de la France et l'étranger* 1, (1994), 33 ss. y 45 ss.

los afectos en favor de la libertad, consiste en ellos mismos, en su liberación.

La *felicidad*, tan relegada en el afán de dominación, se revela como la fuerza secreta de los afectos alegres y como el verdadero dominio de los afectos en el esplendor de su potencia. Culmina el proceso y señala desde el final la orientación recta. Ella es la virtud misma y no un premio. Contra lo que pretenden los modelos represivos, “no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias⁴⁹, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella” (E 5P42). “Nadie goza de la felicidad porque reprimió sus afectos” (E 5P42D). En cambio, cuanto más goza la mente de esta felicidad, tanto más conoce, mayor poder tiene respecto a los afectos y menos padece por los que son contrarios (E 5P42D). Esa es su economía redonda. Ella marca la diferencia entre el ignorante siervo y el sabio libre, la ascética y la ética de los afectos.

Es también la felicidad *punto crítico de este dominio*. Ella misma está dividida, al menos en sus efectos. En ese final que se perfilaba pleno surge la sorpresa y Spinoza habla de nuevo, precisamente ahí, de coerción. Ni siquiera en quien alcanza la ciencia intuitiva, el amor intelectual y la libertad desaparecen del todo las pasiones y la necesidad de controlarlas (E 5P20S). Como no desaparece la imaginación en quien conoce adecuadamente. Disminuyen la ignorancia, fluctuación, daño, servidumbre... Pero algo de los afectos contrarios y las pasiones sigue ahí irreductible, hiriendo como un rejón. Sigue ahí como la muerte, que es lo más contrario al *conatus*, su derrota. El dominio de los afectos no es nunca, ni en la teoría ni en la práctica, completo, uno y todo; no es dominio absoluto. Nuestra existencia, con especial vivacidad la del sabio, discurre en dos modos de actualidad, la duración y la eternidad (E 5P29S), que comprendemos pero no podemos unificar y vivir sin escisión. De ahí la importancia de afectos como la firmeza, la generosidad, la *pietas*, la búsqueda de la propia utilidad, que no sólo son primordiales aunque no se sepa que el alma es eterna, sino que nos libran de convertir la eternidad en *consuelo* y mercancía para ánimos impotentes y serviles (E 5P41).

Spinoza no termina entusiasmado y ofreciendo un final feliz, sino cauto (E 5P42S). Sabe que somos parte de un universo sin orden armónico, no pensado para nosotros (E 1A), en el que no todo nos conviene y algunas cosas nos dañan, nos matan incluso. El amor intelectual no puede ocultar esa tensión. Ciertamente al conocer la realidad en su ser absoluto, como Sustancia o Dios, la afirmamos absolutamente y eso entraña gozo; pero, más allá de los antropomorfismos, no es evidente que, justamente en cuanto es singular, diferenciador, ese conocimiento genere sólo amor y beatitud. ¿Realmente nos reconcilia con la naturaleza

⁴⁹ *Libidines* son las formas más negativas de los afectos (E 3AD48, 4P17S). Este término enlaza con el problema inicial de TIE 3-4 y de la filosofía de Spinoza.

entera y con nosotros mismos plenamente? La geometría de Spinoza incluye líneas quebradas y vacíos. Cabe intentar rectificarlas y llenarlos. Pero quizá sea más clarificador sostenerlos así, reconocer que, como tales, son estructuradores y significativos y que esa es su verdad abierta. El difícil dominio de los afectos muestra, al fin y a contraluz, la radicalidad y magnitud ontológicas de un *pathos* que, como un terremoto, se multiplica en sacudidas y fluctuaciones, produce temblores y grietas; y para el que no hay coerción ni sutura posible. En la naturaleza, infinita en potencia, no hay síntesis plena; con su maravillosa actividad persisten escisiones incancelables⁵⁰. El conflicto, inherente a nuestra condición de parte de la naturaleza, es la raíz de los afectos contrarios, que son verdaderos desgarros. Por eso siguen con nosotros, incomodando y alentando, dando quebraderos de cabeza y alegrías. Su destino no es diluirse en el silencio y el descanso eternos. Ni el nuestro ser espíritus puros, plácidos ángeles apáticos. ¡Inquietante filosofía la de Spinoza!

⁵⁰ V. Peña ha planteado agudamente ese problema en “Espinosa: categorías jurídicas y ontología dinámica”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 5.

EN TORNO A LA ACTUALIDAD DE SPINOZA: LA CRISIS DEL FINALISMO Y DEL DETERMINISMO

LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO
Universidade de Santiago de Compostela

Introducción

Enfrentarse con el problema de la actualidad de un filósofo es siempre una tarea arriesgada. En estas breves reflexiones pretendo valorar el determinismo y el afinalismo de la concepción spinoziana de la Naturaleza desde el nuevo modelo del Universo darwiniano.

El concepto de la Naturaleza en su proceso histórico es inseparable de los desarrollos científicos. Y hoy el concepto de la Naturaleza y de la naturaleza humana es inseparable del evolucionismo.

I. El retorno de Darwin: la teoría sintética

En Inglaterra, pese a la presencia de la tradición empirista, la concepción predominante de la Naturaleza, a mediados del siglo XIX, era la defendida por los teólogos naturales. Y, de hecho, los tres principales maestros de Darwin —Henslow, Sedgwick y Lyell— fueron reconocidos teólogos naturales¹. De este

¹ Johns Stevens Henslow (1769-1861), teólogo, sacerdote de la Iglesia Anglicana y profesor de Botánica y amigo personal de Darwin en Cambridge. Henslow le presentó a Darwin al geólogo Adan Sedgwick (1785-1872), con el cual Darwin realizó diversos estudios geológicos en Gales. Cuando Darwin emprendió viaje en el *Beagle* llevó consigo el tomo primero de los *Principles of Geology* del Copérnico de la Geología: Charles Lyell (1797-1875). En esta obra, cuyo segundo tomo recibió Darwin durante la estancia del *Beagle* en Argentina, Lyell defendió la tesis del actualismo.

Aunque Darwin no hubiera escrito *El origen* ocuparía un lugar destacado como geólogo y naturalista. En sus estudios geológicos, en los cuales adopta la tesis del actualismo de Lyell, destacan sus obras: *Arrecifes de coral*, 1842; *Observaciones geológicas sobre las islas volcánicas*, 1844; *Observaciones geológicas sobre Sudamérica*, 1846. Todas estas obras fueron valoradas positivamente por Lyell, con el cual Darwin estableció una relación personal a su regreso a Inglaterra. Como naturalista sobresale, sobre todo, por su extensa *Monografía sobre los cirrípedos*, publicada por la Royal-Society de Londres en 1851-1854.

modo, cuando Darwin publicó, en 1859, su revolucionaria obra de *El origen de las especies*, predominaba en Inglaterra una concepción de la Naturaleza que defendía su racionalidad y finalidad trascendente. Sin embargo, *El origen* encierra, desde un punto de vista histórico, la primera crítica radical y completa del finalismo en las Ciencias de la Vida, último reducto en el cual se habían refugiado los defensores del finalismo —incluidos los idealistas alemanes de principios del siglo XIX— desde la segunda mitad del siglo XVII. Con Darwin, pues, la Biología encontró a su Copérnico, el transformismo ilustrado a su científico, y la explicación científica de la Naturaleza, en cierto sentido, se concluyó.

La publicación, en 1809, de la *Filosofía zoológica* por Lamarck parece señalar, con bastante precisión, el momento histórico en el cual el pensamiento científico alcanzó su autonomía, gracias, sobre todo, al movimiento ilustrado. Así, la publicación de *El origen* no produjo una reacción similar a la causada por la publicación de otras obras revolucionarias anteriores: Darwin no fue procesado, no tuvo que retractarse de sus ideas, ni su obra fue quemada y prohibida². Sin embargo, su destino histórico fue también, en otro sentido, el mismo que el de cualquier otra obra revolucionaria. Sus concepciones se oponían radicalmente a las de todos los defensores del finalismo. Y tanto los filósofos idealistas como el pensamiento religioso ortodoxo se opusieron violentamente a las tesis defendidas por Darwin. Idealismo y pensamiento religioso ortodoxo siempre se han opuesto a Darwin. De cualquier modo, la teoría de Darwin, como es sabido, tuvo muchos más detractores que defensores, siendo en la mayoría de los casos sus teorías rechazadas por erróneas o bien deformadas drásticamente para adaptarlas al finalismo.

Además, la teoría de la evolución de Darwin fue muy pronto relegada por el surgimiento de toda una serie de teorías anti-darwinianas, que alcanzaron su predominio en el período 1859-1900 (neolamarckismo, mutacionismo, ortogénesis). Y sólo a partir de 1900 se inició un movimiento de retorno a *El origen*, movimiento que culminó hacia 1940 con la constitución de la teoría moderna o sintética³. El *Beagle* finalizaba así su última y más difícil singladura, de casi un siglo de duración: la vuelta a Darwin, la vuelta a *El origen*.

Este retorno a Darwin, esta larga y difícil singladura del *Beagle* se hizo posible, y ello es relevante, gracias a los vientos favorables de toda una serie de descubrimientos y desarrollos científicos. Así, en la frontera entre el siglo XIX y el XX, Weissman constató empíricamente la separación entre las células somáticas y las células germinales, derrumbando definitivamente la teoría de

² Mientras Buffon tuvo que retractarse de las ideas que defendió en su *Histoire de la Terre*, publicada en 1744. Lamarck, en cambio, no padeció persecución alguna por su *Filosofía zoológica*, publicada en 1809.

³ Véase, p. e., F. de Ayala, *La teoría de la evolución*, op. cit., pp. 40 y ss.

Lamarck y volviendo a Darwin al fundar el neodarwinismo. Unos años más tarde, hacia 1920-1930, se descubrió que la mayor parte de las mutaciones sólo producían pequeños efectos en el fenotipo con la consiguiente crisis del mutacionismo (Darwin, como es sabido, defendió, con convicción y firmeza, que la variación de las especies era un proceso lento y gradual). Por último, el progresivo desarrollo de la Genética puso cada vez más al descubierto que la mayoría de las variaciones evolutivas pueden ser explicadas a través de mecanismos genéticos conocidos⁴. Los avances y descubrimientos científicos, pues, derrumbaron las teorías anti-darwinianas y, además, fortalecieron la teoría de Darwin, constituyéndose la teoría moderna o sintética hacia 1942. Esta teoría significó una vuelta a un Darwin refundado y renovado científicamente, en tanto reafirma la teoría de la selección natural, y explica la variación, sobre todo, a través de la recombinación genética y de mecanismos genéticos conocidos, concediéndole a la mutación una menor importancia.

La evolución es un hecho suficientemente constatado empíricamente. Y la explicación del hecho de la evolución —la teoría de la selección natural darwiniana— ha sido confirmada más y más por los descubrimientos y desarrollos científicos⁵. Es por todo ello que la valoración en la actualidad de la teoría de Darwin como una teoría metafísica o insuficientemente fundada empíricamente, tal como se la continúa valorando desde ciertos ámbitos ideológicos, no parece ser en absoluto defendible. Es cierto que el curso de evolución de las especies, según la teoría de Darwin, no es predecible. Pero, hoy en día, existen diversos campos del saber científico en los cuales no se alcanza el determinismo y cuya científicidad nadie pone en duda. Más aún, frente al determinismo del modelo clásico de la Ciencia se abre paso en la concepción científica de la Naturaleza el indeterminismo, tanto en el nivel de la microfísica como en el de la macrofísica. Y así, en la actualidad, frente a la concepción de un Universo cartesiano geométrico y determinista nos encontramos con diversas concepciones que defienden un Universo darwiniano: un Universo aleatorio, arracional, pero que responde a probabilidades.

II. Darwin y Spinoza: afinismo y contingencia

Descartes, en la Primera Parte de sus *Principes de la Philosophie* excluyó la investigación de las causas finales de la Física. Y, además, sostuvo que la

⁴ Las grandes etapas de la evolución morfológica hacia los insectos se explica a través de mecanismos genéticos conocidos y sin recurrir a las mutaciones. Véase, p. e., C. Devillers y J. Chaline, *La Teoría de la Evolución*, op. cit., pp. 79 y ss.

⁵ F. de Ayala, *Origen y evolución del hombre*, op. cit., pp. 58 y ss.

investigación de las causas finales tampoco tenía sentido en la Metafísica, pues los designios de Dios son desconocidos⁶. No niega, pues, la posibilidad metafísica de la existencia de las causas finales y sí nuestra posibilidad de conocerlas. Spinoza, en cambio, sí negó categóricamente la existencia de causas finales en la Naturaleza: “la Naturaleza no tiene fin prefijado alguno ... todas las causas finales son, sencillamente ficciones humanas” (E, I, XXXVI, ap.). El método de Spinoza, la contraposición constante entre el entendimiento y la imaginación le conducen a la crítica de cualquier idea inadecuada originada en las afecciones-imágenes. Y la idea de la finalidad es una idea inadecuada o imaginativa, es una ficción o imaginación, pues tiene su origen necesariamente en la imagen de la actividad de un artesano que ejecuta su obra de acuerdo con un modelo externo (E, IV, pref.).

Es desde esta negación absoluta de la existencia de finalismo alguno en la Naturaleza, que indudablemente constituye uno de los rasgos genuinos del spinozismo, desde donde la concepción de la Naturaleza darwiniana posee también un significado spinoziano. Pues, si bien la crisis del finalismo ha estado presente en las ciencias físicas desde Galileo, no ha sucedido lo mismo en las Ciencias de la Vida. Y sólo a partir de Darwin y del desarrollo de una biología darwinista existe, también, una crisis del finalismo en las Ciencias de la Vida.

El lenguaje común es un lenguaje vulgar y como tal adaptado al pensamiento antropomórfico y finalista. De tal modo que Darwin al escribir *El origen* tuvo que enfrentarse al mismo problema con el cual se enfrentó también Spinoza al construir su *Ethica*: expresar sus concepciones afinfinalistas y no antropomórficas a través de un lenguaje inapropiado. Es por ello por lo cual no nos puede extrañar que tanto el pensamiento de Spinoza como el de Darwin hayan sido en numerosas ocasiones completamente tergiversados, pues en ambos el significado de sus términos y conceptos es distinto del habitual y sólo puede establecerse con rigor a partir del propio texto. Dicho de otro modo, tanto Spinoza como Darwin negarán la existencia de causas finales en la Naturaleza y se opondrán por ello a cualquier concepción antropomórfica de la Naturaleza, pero sus concepciones las van a tener que defender a través de un lenguaje antropomórfico y finalista.

La mayoría de los filósofos que escribieron sobre el evolucionismo después de 1859 eran defensores del finalismo; y desde ciertos ámbitos ideológicos sigue sin diferenciarse con claridad entre el evolucionismo de Teillard de Chardin y el evolucionismo de Darwin. Pero la teoría de la ortogénesis conlleva una concepción del proceso evolutivo dotado de finalidad, la cual es claramente rechazada por Darwin. La interpretación finalista de la teoría de Darwin tiene indudablemente una de sus raíces fundamentales en su propio título. Así, evo-

⁶ R. Descartes, *Principes*, T. IX-2, I, 28, p. 37. Véase también, *Principes*, T. IX-2, III, 2, p. 104.

lución por selección natural parece referirse, según la significación usual de los términos, a la existencia de un proceso de transformación constante de las especies que encierra una tendencia hacia su progresivo perfeccionamiento. Sin embargo, este no es, en absoluto, el significado darwiniano, pues el propio Darwin afirmó que en su sentido literal la expresión “selección natural” es una expresión falsa y metafórica.

“En el sentido literal de la palabra, indudablemente, selección natural es una expresión falsa; pero ¿quién pondrá reparos a los químicos que hablan de afinidades selectivas de los diferentes elementos (...)? Todos sabemos lo que se entiende e implican tales expresiones metafóricas, que son casi necesarias para la brevedad” (*El origen*, Cap. IV, p. 131).

¿Por qué en sentido literal la expresión “selección natural” es una expresión falsa y metafórica? La respuesta es también precisa en el texto de Darwin.

“Este principio, por el cual toda ligera variación si es útil se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y algunas veces más conveniente” (*El origen*, Cap. III, p. 112).

Así pues, el término “selección” en “selección natural” es una metáfora del término “selección” en “selección artificial”, porque en la selección natural no interviene la acción del hombre, no está dirigida por el hombre, más aún, la “selección natural” no tiene rumbo, ni dirección definida alguna, no se dirige hacia meta alguna (*Autobiografía*, p. 112). Pero, además, la expresión “selección natural” es falsa por su brevedad, por ser incompleta, pues la teoría de Darwin no está constituida por una sola teoría, sino por un conjunto de teorías⁷. Y de todo ese conjunto de teorías hay dos indisociables: la teoría, o más exactamente el hecho terrible de la “lucha por la existencia” y la “selección natural”. Por eso, la expresión “supervivencia de los más adecuados” sería una expresión más precisa para denominar a la teoría de Darwin, en tanto remite, al mismo tiempo, a la “lucha por la existencia” y a la “selección natural” (Véase, p. e., *El origen*, Cap. IV, p. 113).

Tan pronto como nos percatemos de que el motor de la selección natural es la lucha por la existencia, todas las connotaciones finalistas del término selección se derrumban. En este sentido, en su *Autobiografía*, sostuvo que la lucha por la existencia está en consonancia con su teoría de la selección natural, pero no lo está con la existencia de Dios⁸. Constantemente nacen en cada especie muchos más individuos de los que pueden sobrevivir. Y a lo largo de los tiempos

⁷ Véase, p.e., E. Mayr, *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, op. cit., pp. 48 y ss.

⁸ Ch. Darwin, *Autobiografía*, op. cit., p. 114.

se asiste a una masiva destrucción no sólo de individuos de cada especie, sino también de especies, incluso de aquellas más evolucionadas⁹. El discurso del hecho de la lucha por la existencia y del hecho registro fósil no es el discurso del finalismo. La vida no preside la historia de la vida, sino que la historia de la vida está presidida por la destrucción y la muerte. Darwin contrapondrá, como más tarde hará Schopenhauer, dos modos de contemplar la Naturaleza, uno que corresponde a la mirada superficial e infantil y otro que corresponde a la mirada profunda del naturalista y del científico¹⁰. Estos dos modos de contemplar la Naturaleza están en consonancia con los dos modos de comprenderla, según Spinoza, imaginativamente e intelectualmente.

Pero no sólo la utilización metafórica del término “selección” favoreció la falsa interpretación finalista de su teoría, sino que Darwin utilizó también en diversos pasajes de *El origen* los términos: perfección, perfecto, perfeccionado¹¹. Pero, una vez más, el significado de estos términos habitualmente cargados de connotaciones finalistas es también, en su texto, claramente metafórico, tal como sucedía con el término “selección”. Pues, una vez que hemos precisado con rigor, a partir del propio texto de Darwin, el significado de “selección natural” es indudable que la supervivencia de los más perfectos no es otra cosa que la supervivencia de los más adecuados. No sobreviven los más perfectos, sino los que mejor se adaptan a su medio físico y al complejo entramado de relaciones entre los seres. O lo que es lo mismo, más perfecta es la especie que posee mayor capacidad para enfrentarse con éxito a la ley de la existencia, a la lucha por la existencia. Pero en tanto el medio físico y el mundo de interrelaciones entre los seres es un mundo cambiante aleatoriamente, especies muy perfectas-adaptadas hoy no lo serán mañana. Y así especies muy perfectas y evolucionadas que poblaron abundantemente la Tierra en otros períodos de su dilatada historia se han extinguido por completo. Y del mismo modo especies muy perfectas y evolucionadas que pueblan en gran número la Tierra hoy en día se extinguirán en un futuro. Repitamos una vez más: la “selección natural” no tiene rumbo, no se dirige hacia meta alguna. La adaptación a..., no tiene meta, no tiene meta fija alguna, su meta es constantemente variada a través de los tiempos, en

⁹ “La historia de la vida es una historia de eliminación masiva seguida de diferenciación en el interior de unos cuantos stocks supervivientes, no el relato convencional de un aumento constante de excelencia, complejidad y diversidad”. S. J. Gould, *La vida maravillosa*, *op. cit.*, p. 20. En este libro, que acabo de citar, Gould analiza la explosión del Cámbrico tal como se constata en el yacimiento de Burgess Shale, y cómo la riqueza y diversidad de especies del Cámbrico fue diezmada posteriormente. A lo largo del proceso evolutivo se asiste a numerosas extinciones masivas de especies vegetales y animales.

¹⁰ La mirada superficial e infantil parece corresponder, de algún modo, a la mirada religiosa, romántica e idealista.

¹¹ Véase, p. e., E. Mayr, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

ocasiones drásticamente. Los cambios físicos de la Tierra y del complejo entramado de relaciones entre los seres se originan en múltiples y heterogéneas causas y, por ello, son aleatorias y no envuelven finalidad alguna. El afinalismo del mundo físico en su historia penetra y condiciona aleatoriamente la lenta labor de la selección natural.

La interpretación finalista imagina, además, que la evolución de las especies se dirige finalmente a la aparición del hombre. Sin embargo, esta concepción, que satisface nuestra natural vanidad, no es tampoco la defendida por Darwin, el cual, como antes hizo Spinoza, devolverá al hombre a la Naturaleza. Para Spinoza, como es sabido, el hombre es como cualquier otro ser o cosa un ser modal, una modificación del *Deus sive Natura*. Para Darwin todos los seres vivos somos los descendientes de un primer ser vivo o un primer antepasado común. Esta teoría del antepasado común, que ha sido más y más confirmada por el desarrollo científico, y que constituye también una de las teorías darwinianas fundamentales, devuelve al hombre a la Naturaleza¹². Darwin, por lo tanto, no concibe, como tampoco concibió Spinoza, al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio (E, III, prefacio; G., II). El hombre es tan sólo un ser natural, una especie muy evolucionada, pero en cualquier caso una especie. Más aún, en este mismo sentido, para Darwin el origen de la especie humana debe ser, como el de cualquier otra especie, contingente.

“Un hombre inocente y bueno se encuentra bajo un árbol y lo mata un rayo ¿cree usted (y de verdad me gustaría saberlo) que Dios mató a este hombre de manera preconcebida? Muchas o la mayoría de las personas así lo creen; yo no puedo, y no lo creo. Si usted piensa así ¿cree que cuando un vencejo atrapa a un mosquito, Dios ha predeterminado que este determinado vencejo atraparía a ese mosquito concreto en ese instante concreto? Creo que el hombre y el mosquito se encuentran en las mismas circunstancias. Si ni la muerte del hombre, ni la del mosquito estaban predeterminadas, no veo ninguna razón para creer que lo estuviera su origen primitivo o su aparición sobre la Tierra” (*Autobiografía*, p. 118).

Esta revolucionaria concepción, en relación con el pensamiento vulgar y religioso imaginativos, del origen contingente de la especie humana, pese a oponerse a la visión determinista spinoziana, reafirma, por otro camino, y de un modo absoluto la defensa de una concepción spinoziana de la Naturaleza; es decir, no antropomórfica y no finalista.

En definitiva, el argumento del plan, el argumento de una Naturaleza que se ajusta a un proyecto, el finalismo es rechazado con absoluta claridad por Darwin. La evolución no se dirige hacia ningún punto Omega, ni siquiera hacia la aparición del hombre, su curso es impredecible. Como dirá Darwin: en la acción de la

¹² Véase, p. e., F. de Ayala, *La teoría de la evolución*, op. cit., pp. 59 y ss.

selección natural no existe más plan que en la dirección en la que sopla el viento.

“El antiguo argumento en torno a la predestinación en la Naturaleza según lo expone Paley, que antaño me parecía tan concluyente, falla ahora que se ha descubierto la ley de la selección natural. No podemos sostener por más tiempo que, por ejemplo, la hermosa charnela de una concha bivalva tenga que haber sido creada por un ser inteligente, al igual que la bisagra de una puerta ha de hacerla el hombre. En la variabilidad de los seres orgánicos y en la acción de la selección natural no parece haber más predestinación que en la dirección en la que sopla el viento” (*Autobiografía*, p. 112).

Darwin, pues, se separa de Spinoza, se opone a su determinismo, pero esta separación revierte en la negación con Spinoza de la existencia de causas finales en la Naturaleza. El proceso evolutivo globalmente concebido carece de finalidad¹³.

III. Organismo y selección natural

En la segunda mitad del siglo XVII coexisten dos líneas de pensamiento diametralmente opuestas: una generada, sobre todo, por el impacto de la nueva física inercial que va a negar la existencia de causas finales en la Naturaleza, y de la cual formarán parte Descartes y sus seguidores; y otra línea posterior, vinculada al impacto teórico de las nuevas imágenes descubiertas a través de los primeros microscopios, de la cual formarán parte Malebranche y Leibniz, que defenderá la existencia de finalismo en la Naturaleza.

Se suele conceder gran importancia teórica al descubrimiento por Galileo de una nueva imagen óptica del Cosmos, mientras se concede una importancia teórica mucho menor a los descubrimientos de los primeros micrógrafos. Sin embargo, las repercusiones teóricas de los descubrimientos realizados a través de los primeros microscopios tuvieron, en su día, tanta importancia teórica como antes la tuvieron los descubrimientos a través del “telescopio”. Así, en Malebranche se observa cierta asimilación entre los microscopios y la razón¹⁴. Mientras para Leibniz los microscopios son el *ojo de la razón* (“*oeil de la raison*”) o el *elemento de la razón* (“*elementa rationis*”), situando su importancia teórica por encima de la del telescopio¹⁵. ¿Por qué el microscopio es el ojo de la razón?

¹³ Pese a que Darwin se opuso radicalmente a la existencia de finalismo alguno en el proceso evolutivo, se suele considerar que, pese a todo, el término adaptación a... introduce alguna finalidad, relativa y parcial por supuesto, en el proceso evolutivo. De cualquier modo, a nivel global el proceso evolutivo no posee finalidad.

¹⁴ “Pues nuestros ojos no nos hacen poseer en absoluto la idea de todas estas cosas que descubrimos con los microscopios y con la razón” (Malebranche, *Recherche*, I, VI, I, 73-75).

¹⁵ Véase L. Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz, op. cit.*, p. 335; Leibniz *an de Bolder*, G. II, p. 234.

¿Qué se descubre a través de los microscopios? Se descubren, por ejemplo, seres nunca vistos ni imaginados (la gota de agua de Leeuwenhoeck). Pero, sobre todo, y en relación con nuestro tema, se descubre la asombrosa complejidad y perfección del cuerpo de los insectos, de otros animales diminutos y de las plantas, descubrimientos que van a propiciar un renacer del argumento teleológico modernizado.

Malebranche, en su *Recherche*, muestra su asombro y admiración ante la complejidad, perfección, e incluso la belleza de la nueva mosca descubierta a través de las lentes.

“Las más pequeñas moscas son también tan perfectas como los animales de mayor tamaño... Y puedo atreverme a decir, que los que no han utilizado más que sus ojos, no han visto nunca nada tan bello, tan preciso, ni incluso tan magnífico, en las casas de los príncipes más notables, como lo que uno ve con las lentes en la cabeza de una simple mosca. El hombre no tiene más que un cristalino en cada ojo, la mosca tiene más de mil, pero ordenados con un orden y una exactitud maravillosa” (Malebranche, *Recherche*, I, VI, II, 84-86).

De cualquier modo, la admiración de Malebranche ante la moderna mosca no es la admiración del naturalista sino la del teólogo.

“... no es posible que las solas leyes de los movimientos puedan ajustar conjuntamente en relación a ciertos fines, un número casi infinito de partes organizadas, que constituyen lo que se llama un animal o una planta” (*Entretiens*, T. XII-XIII, X, § IV, 229).

“La anatomía sola del cuerpo humano o del más despreciable de los animales difunde tanta luz en el espíritu y lo admira tan vivamente que es preciso ser insensible para no reconocer al Autor de ella” (*Entretiens*, T. XII-XIII, § VII, 223).

Los seres vivos, en fin, se descubren a través de los microscopios tan maravillosos, tan complejos y perfectos, con absoluta independencia de sus tamaños, que parece totalmente inconcebible que tales maravillas se hayan podido originar en virtud de las solas leyes de la Mecánica tal y como sostuvo, hipotética y escandalosamente, Descartes en la 1ª y 3ª parte de sus *Principes de Philosophie*.

Después de la lectura de los textos de Malebranche en sus *Entretiens*, obra en la cual se refiere a la *Histoire des insects* de Swammerdam y al *De motu animalium* de Borelli, ya podemos comprender por qué los microscopios para Leibniz son el *ojo de la razón* o el *elemento de la razón*. Son los ojos de la razón, forman parte constitutivamente de la razón porque a través de ellos se redescubre la huella de Dios en la Naturaleza, huella de Dios que había sido borrada casi por completo por la nueva física inercial y el mecanicismo cartesiano. El finalismo se bate en retirada del mundo físico pero renace en el mundo de la vida.

“Todos los que observan la admirable estructura de los animales se sienten inclinados a reconocer la sabiduría del Autor de las cosas, y yo aconsejo a los que tienen algún sentimiento de piedad y aún de verdadera filosofía, a que se aparten de las frases de algunos espíritus muy presuntuosos, que dicen que se ve porque acontece que se tienen ojos, sin que los ojos hayan sido hechos para ver” (Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § 19).

“... no admito lo sobrenatural más que en el origen de las cosas, con respecto a la primera formación de los animales, o con respecto a la constitución originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo” (Leibniz, *Essais de Theodicée*, Praef., G. VI, 42).

Descartes y sus seguidores, los modernos según Leibniz, han llevado la reforma de la filosofía demasiado lejos al negar las causas finales (*Philosophische Abhandlungen*, 1684-1703, G. IV, 481). Los microscopios muestran que la diferencia entre las máquinas artificiales y las máquinas naturales no consiste sólo en el grado sino incluso en el género, tal y como sostuvo Aristóteles y toda la filosofía aristotélica escolástica.

Los microscopios, en fin, para la mayoría de los filósofos, naturalistas y teólogos de la segunda mitad del siglo XVII demuestran-muestran la huella de Dios en la Naturaleza. Y, por ello, no son sólo un instrumento científico, sino, y sobre todo, un instrumento teológico. Leibniz sostuvo, en 1702, que los mejores libros de Religión eran los escritos por los micrógrafos. Los dos grandes libros, el Libro Sagrado y el Libro de la Naturaleza son de nuevo, gracias a los microscopios, un solo Gran Libro.

“Quisiera que todos los libros de Religión se asemejasen a los de Mr. Grew y Mons. Ray, que muestran la sabiduría de Dios en la Naturaleza” (Leibniz an Burnett, XXV, G. III, 283; Hann. 27 feb. 1702).

De algún modo, los deseos de Leibniz se cumplen. Y, a lo largo de toda la primera mitad del siglo XVIII, asistimos al intento de constitución de una Teología científica, alcanzando las “maravillas de la naturaleza” todo su esplendor teológico. Así, p. e., Mons. Ray publicó, en el año 1702, su *Wisdom of Good*, traducida al francés en 1714. Nieuwentyt publica su *Existence de Dieu démontré par les merveilles de la Nature*, que alcanzará tres ediciones a partir de 1725. En 1732 el abad Pluche publica su famoso *Spectacle de la Nature*, obra que alcanzó un éxito editorial sin precedentes, traducándose a las más diversas lenguas, su primer volumen se reeditó dos veces en seis meses. En 1732 sale a la luz la *Biblia Naturae* de Swammerdam. Y en 1742 y 1745 la *Theologie des insects* de Lesser tuvo dos traducciones al francés... Como señala J. Roger lo que en un principio fue una empresa piadosa devino una empresa librera¹⁶.

¹⁶ Cfr. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, op. cit., pp. 243 y ss.

La publicación, a lo largo de toda la primera mitad del siglo XVIII, de numerosos textos, con un contenido similar a los anteriormente señalados, pone de manifiesto un gran fortalecimiento del finalismo. De suyo, hemos de reconocer, si nos situamos en las coordenadas de aquella época, que la hipótesis mecanicista cartesiana es insuficiente para explicar la producción de las “maravillas”. Sin embargo, de forma sorprendente, bruscamente las maravillas de la naturaleza pierden todo su esplendor teológico en los inicios de la 2ª mitad del siglo XVIII. Y a partir de entonces, los deístas utilizarán sólo argumentos físicos extraídos de Maupertuis y de Newton, mientras los teólogos se refugiarán en su lugar natural y defenderán que la existencia de Dios sólo puede establecerse a través de pruebas metafísicas¹⁷.

No es este el lugar para analizar en detalle las causas de la crisis del esplendor teológico de las “maravillas” a mediados del siglo XVIII. Pero en las primeras obras de Diderot se observa que la crisis se produjo, en gran parte, debido a la relevancia del materialismo a partir de *La Mettrie* y a su confluencia con el spinozismo y el naciente transformismo¹⁸. Los microscopios al descubrir las maravillas de la naturaleza, al descubrir la complejidad del cuerpo vivo, la complejidad del cuerpo del hombre, del animal más insignificante y de la planta, no tienen por qué descubrir a Dios. Lo que los microscopios descubren es la Naturaleza, una Naturaleza cuya complejidad sobrepasa nuestra limitada imaginación y capacidad cognoscitiva. Ya no es preciso recurrir a Dios. La nueva Naturaleza, la moderna-óptica Naturaleza ya está en condiciones de poder suplantar a Dios. El *Deus sive Natura* de Spinoza, la Naturaleza del materialismo francés del siglo XVIII es la Única Causa a partir de la cual todo se produce y explica. Sin embargo, posteriormente, Kant, en su *Crítica de la Razón Práctica*, al referirse a Leibniz lo presenta de nuevo observando a través del microscopio la perfecta estructura de un insecto y descubriendo al mismo tiempo la “gran finalidad de su organización” (A-K. Bd. V, p. 160). Kant, pues, vuelve al finalismo negado por Spinoza y por el materialismo francés del siglo XVIII, vuelve al finalismo aunque con cierta cautela. Así, en su *Crítica del Juicio*, publicada en 1790, defendió, como es sabido, que la Naturaleza sólo puede ser pensada por la razón como constituyendo un gran sistema teleológico, pero a esta idea de nuestra razón sólo le concedió un valor regulativo y no constitutivo. De cualquier modo, en el conocido parágrafo 75 de su *Crítica del Juicio* sostuvo que la producción de un organismo nunca se podría llegar a explicar por causas

¹⁷ Véase, p. e., R. Morin, *Les Pensées Philosophiques de Diderot. Devant leurs principaux contradicteurs au XVIIIe siècle, op. cit.*

¹⁸ En *Les Pensées* de 1746 las razones en pro y en contra del deísmo y de ateísmo se igualan, debido a la influencia del materialismo de *La Mettrie*. En *La promenade du scéptique* de 1747 el spinozista Oribaze derrota al deísta Philoxène. Y en la *Lettre sur les aveugles* de 1749 el ciego que ve Saunderson defiende las ideas transformistas.

puramente naturales. En definitiva, para Kant la explicación científica, la explicación de los fenómenos naturales sin recurrir a las causas finales tenía, hacia 1790, un límite o frontera totalmente infranqueable: el organismo.

Pues bien, ese límite, esa frontera más allá de la cual no podría extenderse el pensamiento científico va a comenzar a ser atravesada por Darwin en 1859, y sus resistentes murallas idealistas se mostrarán como construcciones poco sólidas. Una vez más, como diría, de algún modo, Bachelard, el pensamiento científico supera los obstáculos filosóficos. Para Darwin no es necesario recurrir a finalismo alguno, trascendente o inmanente, para explicar la producción de los seres orgánicos. Al contrario, para Darwin, versus Kant, es la guerra de la Naturaleza, es la acción constante, a lo largo de una muy dilatada dimensión temporal, de la lucha por la existencia en conjunción con la selección natural la que produce naturalmente la perfección del organismo. La producción de lo más perfecto, la producción de los seres vivos u organismos más complejos se debe, pues, a causas arracionales.

“Así, la cosa más elevada que somos capaces de concebir, o sea, la producción de los animales superiores resulta directamente de la guerra de la naturaleza, del hambre y de la muerte” (*El origen*, Cap. XV, p. 172).

La perfección de determinados organismos, la perfección de determinados órganos como el ojo, la perfección de la vida instintiva, todo ello puede ser explicado a través de la lenta pero constante labor de la selección natural. Los argumentos tópicos y típicos del pensamiento filosófico en pro del finalismo, extraídos del mundo de la vida, son rebatidos con firmeza por este nuevo Copérnico de la Biología.

“Parece absurdo de todo punto —lo confieso espontáneamente— suponer que el ojo, con todas sus inimitables disposiciones para acomodar el foco a diferentes distancias, para admitir cantidad variable de luz y para la corrección de las aberraciones esférica y cromática, pudo formarse por selección natural. Cuando se dijo por primera vez que el Sol estaba quieto y la Tierra giraba a su alrededor, el sentido común de la humanidad declaró falsa esta doctrina; pero el antiguo adagio de *vox populi, vox Dei*, como sabe todo filósofo, no puede admitirse en la Ciencia. La razón me dice que si se puede demostrar que existen muchas gradaciones, desde un ojo sencillo e imperfecto a un ojo complejo y perfecto, siendo cada grado útil al animal que lo posea, como ocurre ciertamente; si además el ojo alguna vez varía y las variaciones son hereditarias, como ocurre también ciertamente, y si estas variaciones son útiles a un animal en condiciones variables de vida, entonces la dificultad de creer que un ojo perfecto y complejo pudo formarse por selección natural, aun cuando insuperable para nuestra imaginación, no tendría que considerarse como destructora de nuestra teoría” (*El origen*, Cap. VI, p. 230).

En el texto anterior, la referencia a Copérnico pone de manifiesto como el propio Darwin se percató de que su explicación de la formación de los orga-

nismos significaba una revolución teórica. Pero, además, al final del texto Darwin afirma que es preciso vencer los límites de nuestra imaginación para poder aceptar su teoría. En muy diversos pasajes insiste en esta idea: su explicación es racional frente a la anterior que es imaginativa y adaptada al pensamiento común y vulgar (*El origen*, Cap. VI, p. 233). Dicho de otro modo, la gnoseología de Darwin en *El origen* es también la gnoseología moderna, es la gnoseología que nació con el discurso de Copérnico en su *De revolutionibus*: la gnoseología racionalista que contrapone el entendimiento con la imaginación, la gnoseología de Spinoza.

Con Darwin, pues, se inició la revolución copernicana en la Biología, la cual paulatina y progresivamente ha proseguido su avance en el territorio prohibido metafísicamente por Kant. Bien es cierto, que en sentido estricto no ha aparecido todavía un Newton que lograra explicar con todo detalle la producción de una simple brizna de hierba, posibilidad que categóricamente rechazó Kant (*Crítica del Juicio*, parágrafo 75). Pero no es menos cierto, que la historia de la física no terminó con Newton, tal y como se pensaba erróneamente en la época en que vivió Kant. Por otra parte, en 1839 nació la teoría celular y a partir del nacimiento y desarrollo de esta teoría el proceso de generación de cualquier organismo se explica a través de la división y la multiplicación celular, no se trata de una mera explicación teórica, sino de un descubrimiento u observación empírica. ¿Es esta explicación insuficiente? ... En cualquier caso, la formación de los organismos más complejos es explicable a través de la conjunción de la teoría celular con la genética y la selección natural. Y hoy, el límite en relación con el conocimiento de la vida no se sitúa tanto en la comprensión de la formación del organismo, sino, más bien, en la imposibilidad de comprender y abarcar la infinidad de procesos químicos que constantemente están acaeciendo en el interior de cada célula. El desarrollo de la Biología ha proseguido el camino iniciado por su Copérnico-Darwin en pro de una explicación de la formación de los organismos sin el recurso a la causalidad final.

Conclusiones

Con Darwin, en fin, se inició en la Biología el mismo proceso que se inició con Galileo en la Física. El proceso de comprensión de la Naturaleza desde sí misma, desde causas naturales, desde causas no-anthropomórficas. La nueva Física primero, y la nueva Biología más tarde, confluyen así con Spinoza y con los restantes filósofos reformistas-modernos en la negación de las causas finales: nueva Ciencia-nueva Filosofía. De cualquier modo, Darwin en su negación del finalismo introdujo el azar en la Naturaleza y se separó del determinismo de Spinoza. Cuando Darwin publicó *El origen* era hegemónico el modelo clásico

de la Ciencia. Sin embargo, la situación va a modificarse a partir de 1900 al iniciar su desarrollo la nueva mecánica cuántica, la cual va a poner de manifiesto que el azar y la indeterminación están presentes en el mundo de la microfísica y también en el de la microbiología. Durante algunos años se pensó que el azar y la indeterminación no estaban presentes en la macrofísica, pero el desarrollo de la Termodinámica, que desempeña un importante papel en el proceso de evolución del Cosmos, ha puesto de manifiesto que no es así¹⁹. Y, por todo ello, en la actualidad el modelo geométrico-cartesiano del Universo está en crisis. Y frente a él adquiere cada vez más entidad un nuevo modelo: un Universo darwiniano. De esta forma, paradójicamente, Darwin y la Física y la Biología actuales se alejan de Spinoza al introducir el indeterminismo. Pero alejándose también se aproximan, pues la presencia operativa del azar en la Naturaleza patentiza que no es una Obra, o lo que es lo mismo que no puede ser imaginada a través de las causas finales.

Por último podríamos preguntarnos: ¿ha muerto el finalismo? El finalismo nunca morirá por completo mientras viva el hombre, pues en la gran mayoría de los hombres predomina la imaginación, ya nos lo dijo Spinoza. De cualquier modo, su negación goza de buena salud.

Bibliografía

Ediciones:

- COUTURAT, L., *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, G. Olms, 1966.
- DARWIN, CH., *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, ed. J. W. Burrow, Penguin Books, 1976 (trad. A. de Zulueta).
- *El origen de las especies*, (trad. A. de Zulueta), Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- *Autobiografía*, selección de Fr. Darwin, Madrid, Alianza Ed., 1984, 2 Vols. (trad. A. de Zulueta).
- DESCARTES, R., *Oeuvres*, I-XII, ed. Ch. Adams-P. Tannery, París, 1897-1910.
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, G. Olms, 1960-1961, 7 Vols.
- MALEBRANCHE, N. DE, *Oeuvres complètes*, A. Robinet, París, J. Vrin, 1958-1967, 20 Vols.

¹⁹ “Las grandes líneas de la historia del Universo están hechas de una dialéctica, si puedo expresarme así, entre la gravitación y la termodinámica, o, si se quiere, entre Einstein y Boltzmann... En estas condiciones el futuro del Universo no está determinado de ninguna manera” (I. Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, op. cit., p. 27).

Monografías y estudios:

- AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza Univ., 1980.
— *La teoría de la evolución*, Madrid, Ed. Temas de Hoy, 1994.
- BUNGE, M., *Controversias en física*, Madrid, Tecnos, 1983.
- CLOUD, P., *El cosmos, la Tierra y el hombre*, Madrid, Alianza Ed., 1981.
- DEVILLERS, C. y J. CHALINE, *La teoría de la evolución*, Madrid, Akal, 1993.
- GOULD, S. J., *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1991.
- LEAKEY, R. E., *Los orígenes del hombre*, Madrid, Aguilar, 1980.
- MAYR, E., *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1992.
- PRIGOGINE, I., *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, Tusquets-Metatemas, 1990.
- ROGER, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, París, A. Colin, 1963.
- RAÑADA, A. F., *Los científicos y Dios*, Oviedo, Biblioteca Básica Nobel, Ed. Novel, 1994.
- TATON, R., *Historia General de las Ciencias*, Barcelona, Destino, 1971-1973, 5 Vols.
- VERNIERE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, París, P.U.F., 1982, 2ª ed.



ÉTICA DE LA ALEGRÍA (soliloquio a partir de Spinoza)

FERNANDO SAVATER

Universidad Complutense de Madrid

“Escuchad: ¿oís el mar?”
Shakespeare, *King Lear*, Acto IV.

En el principio está la muerte. No hablo del principio del cosmos, ni siquiera del principio del caos, sino del principio de la conciencia humana. Uno se vuelve humano cuando escucha y asume —nunca del todo, siempre a medias— la certeza de la muerte. Hablo por descontado de la muerte propia y de las muertes que nos son propias, la muerte de la individualidad, es decir, de lo insustituible (la individualidad siempre es la propia, aunque incluya como fases o secciones el puñado de individualidades ajenas que por amor o necesidad son también nuestras): la muerte como lo irreparable. Morir de veras es siempre *morirme*. Es la pérdida irrevocable de lo que soy, no ese accidente que ocurrió a otros en el pasado “que es estación propicia a la muerte”, según acotó irónicamente Borges. Morirme es perderme. Igual que el amor es el gran mecanismo individualizador del alma, que dota a la persona amada de ese aura de unicidad irrepetible que Walter Benjamin atribuyó también a ciertas obras de arte, las muertes de los que amo son algo así como ensayos o aperitivos de la mía, sus aledaños previos. El trasfondo ominoso es siempre, empero, la caída del yo, la fulminación inexplicable del individuo único que amo con amor propio. Inexplicable: imagino, vislumbro, fantaseo pero no sé lo que es morir por mucho que la muerte de lo amado me prevenga. No sé lo que es morir pero sé que voy a morirme. Y nada más. En esa certeza oscura se despierta antes o después nuestra conciencia y allí queda pensativa.

Cuando lo que se espera es la muerte (y todos los humanos cuando esperan, esperen lo que esperen, esperan *también* la muerte), la primera y más lógica reacción en el sujeto —un sujeto que primero, durante mucho tiempo, quizá en el fondo siempre, es colectivo y que sólo después, poco a poco, se individualiza o parece individualizarse— consiste en la *desesperación*. La situación vital de los mortales (es decir, de quienes saben fehaciente y anticipadamente que van a morir, pues los demás seres vivos mueren pero no son mortales, mueren

inmortalmente) resulta desesperada y por tanto no otra cosa que desesperación cabría esperar de ellos. La desesperación, quede bien claro, nada tiene que ver directamente con instintos suicidas ni con afanes enloquecidos de apocalipsis aniquilador. No, la desesperación no es más que el rostro patético del instinto de conservación. Conservarse, sobrevivir: desesperadamente. A los desesperados por sobrevivir —es decir, a los desesperados porque saben que *no* van a sobrevivir— se les ofrecen mecanismos mortales de supervivencia, como son el miedo, la codicia y el odio.

Estas facetas de la desesperación responden a una estricta —demasiado estricta— lógica de la supervivencia, no a una maligna perversión de la voluntad. ¿Es miedo? Nada más justificado que el temor, incluso el pánico, cuando se sabe de cierto que se está amenazado por el mal inexorable de la aniquilación. Lo peor está siempre *viniendo* hacia nosotros. Todas las precauciones, todas las barreras, todas las exclusiones, todas las fobias responden a la estrategia sobrecogida e inevitable del miedo. ¿La codicia? Primera y esencial derivación de ese pánico. Todo es poco para quien teme de un momento a otro convertirse en nada. Hay que acumular alimentos contra el hambre, armas contra el enemigo, techos y muros contra el rigor de la intemperie, hijos que nos perpetúen, poder social para prevenir el abandono siempre amenazador y peligroso de nuestros congéneres, así como prestigio para retrasar su olvido (el *non omnis moriar* de Horacio), etc. A este respecto, el dinero es lo más codiciado porque tiene una capacidad de metamorfosis que asemeja su defensa al ataque imprevisible y ubicuo de la muerte: ya que el golpe fatal puede colarse por cualquier grieta, lo más seguro es acorazarse por medio del dinero, cuya ductilidad acude a remendar todos los huecos. El dinero se guarda en cámaras acorazadas pero él mismo constituye la cámara dentro de la cual pretendemos acorazarnos.

Y para finalizar queda el odio, claro está. El odio a cuanto nos entristece suscitando nuestro miedo y entorpeciendo o compitiendo con nuestra codicia. El odio contra lo que nos desmiente, contra lo que aumenta nuestra inseguridad, contra lo que nos cuestiona, contra lo que se nos resiste, contra aquello tan distinto que no sabemos cómo asimilarlo. El odio contra quienes no se nos parecen lo suficiente y cuya hostilidad nociva tememos, pero también contra los que se nos parecen demasiado y se apegan a sí mismos para conservar su propio yo en lugar de preferir el nuestro y ponerse diligentemente a su servicio. ¡La vida es un bien escaso, que disminuye con cada latido del corazón como la piel de zapa de Balzac! ¡El afán de vivir de los otros compromete nuestra seguridad obligándonos a repartir lo que ya se va acabando y dejándonos desguarnecidos (recuérdese que me refiero siempre a un sujeto que puede ser tanto colectivo como individual, que siempre es en cierta medida colectivo y en parte individual)! Hay que agradecer la sinceridad de aquel príncipe que, al ver retroceder a sus tropas haciendo peligrar su reino o al menos su victoria, les

increpaba así: “¡Perros! ¿Acaso queréis vivir eternamente?”. En tan incómoda pretensión plebeya veía una amenaza para su propia y legítima aspiración de eternidad.

Pero la desesperación mortal no basta para consolidar la vida. No me refiero a que siempre, antes o después, las garantías buscadas por el miedo, la codicia y el odio terminen por ser derrotadas por la muerte; aún antes de llegar a tal desenlace, la mera desesperación fracasa en el empeño de hacernos sentir verdaderamente vivos, aún vivos, *suficientemente* vivos pese a la muerte y frente a la muerte. Obsesionada por asegurar la supervivencia, permanentemente hostigada e incierta, la desesperación descuida la vida misma, que se reclama mientras dura como paradójicamente invulnerable. El mortal sabe que ha de perecer, pero ese conocimiento —aprendido de la lección cruel de quienes se le asemejan y de cuanto le rodea— implica algo así como verse *desde fuera*, obligándole a considerarse en una trama que le excluye de antemano en su calidad de algo único, irrepitiblemente vivo. Desde *dentro*, desde la vitalidad protagonizada, el mortal es ante todo viviente y, pese a lo que sabe de la muerte, no cree en ella como cosa propia. La presciencia de la muerte cubre como un oscuro barniz pero sólo superficialmente a la experiencia de la vida. Esa experiencia se nutre de una invulnerabilidad que sentimos, aunque lo que sabemos la desmienta: de hecho, ni siquiera somos *conscientes* de ella y sólo se exterioriza a través de síntomas tan vigorosos como variadamente estilizados. Uno de los maestros menos engañosos de nuestro siglo, Franz Kafka, lo cuenta de modo aforístico así: “El hombre no puede vivir sin una confianza permanente en algo indestructible en sí mismo, aunque tanto el elemento indestructible como la confianza deben permanecer ocultos de él. Una de las maneras que tiene de expresarse ese ocultamiento es mediante la fe en un dios personal”.

Queda aquí bien señalada la distancia entre la experiencia vitalista y el conocimiento mortal, cuya mediación intenta con mejor o peor fortuna el síntoma explícito que recoge el ánimo de la primera para narrarla de una forma racionalmente poco inteligible: tener fe en un dios personal que ha de rescatarnos de la muerte, aboliéndola en nuestro favor, satisface la vocación de invulnerabilidad vital que experimentamos pero es irreconciliable con el conocimiento cierto de nuestra aniquilación personal que funda la posibilidad humanizadora del pensamiento. Es una forma balbuciente, engañosa en su autocomplacencia, de proclamar que pese a nuestra condena mortal estamos vitalmente a salvo de la muerte; que la muerte, lo más importante, es para quien se siente vivir lo que menos importa. El equívoco de este planteamiento estriba en que pretende justificar nuestro sentimiento de invulnerabilidad prometiendo que nos salvaremos de la muerte que viene —contradiendo así nuestro saber más esencial— en lugar de confirmar que es la vida que tenemos, aunque precedera, la que nos ha recatado para siempre de la muerte *en que estábamos*. Porque en verdad

es la gracia de nuestra vida mortal la que nos salva irrevocablemente de la “muerte inmortal” de que habló Lucrecio. Al nacer, no nacemos para la muerte sino *a partir* de la muerte, surgiendo triunfalmente de la tumba eterna de lo que nunca fue ni será. La muerte puede borrar lo que somos pero no el hecho de que hemos sido y de que aún estemos siendo. La vida de cada uno de nosotros, mortales, ya ha derrotado a la muerte una vez, la que más cuenta: y eso también lo sabemos, con la misma certeza que conocemos nuestro destino mortal.

De modo que por sabernos mortales sentimos desesperación, pero por sentirnos vivos experimentamos *alegría*. ¿Qué es la alegría? La constatación jubilosa de que lo más grave que podía ocurrirnos (digo “grave” no sólo en el sentido de penoso o desdichado, sino también en el de importante, serio e irrevocable) ya nos ha pasado al nacer; por lo tanto el resto de los incidentes que nos suceden o que nos aguardan no pueden ser para tanto. Hemos tenido suerte, no especialmente buena suerte o mala suerte sino posibilidad de ambas: en el sorteo decisivo, nos tocó el ser frente al no ser. Claro que Sileno, pretendiendo asustar al rey que le hostigaba, pontificó que el mejor destino para el mortal sería no haber nacido y *the second best* morir pronto. Desde el punto de vista del conocimiento genérico de la mortalidad podemos darle la razón, pero la experiencia del hecho indestructible de la vida en nosotros le desmiente. Como nítidamente percibió Nietzsche —que narró la anécdota de Sileno en su primer gran libro— nuestro conocimiento mortal hace balance negativo de los dolores y gozos de la vida, pero la voluntad no duda y quiere vivir. Es más, se congratula incesantemente de vivir, a despecho de los truenos y tormentas de la existencia. Esa gratitud que el mero conocimiento no explica pero sin la cual la razón resulta exangüe es lo que puede denominarse alegría trágica. Porque el conocimiento es mortal pero la razón es vital y, por tanto, alegre, como razón primero Spinoza, después Nietzsche y en nuestro siglo Ortega y Gasset.

¿En qué consiste la alegría, es decir: cuál es su consistencia, su operatividad? De entre los efectos tonificantes de la alegría señalaremos tres, para mantener la hegeliana simetría con las consecuencias antes mencionadas de la desesperación. Alegrarse consiste en afirmar, aceptar y aligerar la existencia humana. En primer término, afirmar la vida en su realidad limitada pero intensamente efectiva frente al cúmulo de supersticiones que la ocultan o calumnian: negarse a desvalorizarla por no ser eterna —palabra mitológica que oculta una brumosa ausencia de concepto— sino irrepetible y frágil, rechazar el absurdo platónico que la decreta ilusoria por comparación a unas ideas cuya única entidad proviene de la vida misma, reconocerla como patrón de valores y verdades frente a los que proclaman su miseria y su mentira. Consecuencia de esta afirmación es la aceptación de la vida que propongo como el segundo efecto de la alegría: asumir su precio de dolor, frustración, injusticia y —lo más indigerible de todo— la muerte inseparable de ella. Afirmar la vida es negarse a ponerle condiciones, a

exigirle requisitos de aceptabilidad (me refiero a la vida humana como realidad global, aunque en cada caso individual precisamente el amor a determinados contenidos vitales puede justificar la renuncia a la prolongación biológica de la existencia). En una palabra, afirmar alegremente la vida es *darla por buena*, aunque ello no equivalga a considerar “buenos” cada uno de los episodios y factores que incidentalmente concurren en ella.

Y de la primordial afirmación de la realidad de la vida y de su aceptación incondicional proviene como consecuencia la tercera tarea de la alegría, la más relacionada con la propia etimología de la palabra, si hemos de creer a Ortega: su función de aligerar la situación humana. Dado que la muerte —que es lo que más pesa sobre la vida, lo que la convierte en cosa gravosa y grave— es fatalidad y sinsentido, la alegría aligera la existencia fomentando la libertad frente a lo fatal y también el sentido —lo humanamente significativo, lo que entre humanos compartimos— frente al absurdo mortífero. Así brotan esos artificios creadores de libertad y sentido que son el arte, la poesía, el espectáculo, la ética, la política, incluso la santidad. El fondo de todos ellos es siempre la celebración gozosa de la vida como suceso paradójicamente inmortalizador surgido en el ancho campo de la muerte. Insisto: no se trata de *negar* o *soslayar* la evidencia de la muerte, sino de aligerar la vida de su peso desesperante. Incluso convirtiendo la muerte misma en tónico de la vida o sacando estímulo de lo que también por otra parte nos desespera. Quien tiene el secreto de la alegría trágica, como Shakespeare, puede ser sombrío pero nunca será deprimente.... nos hace más profundos pero también más ligeros. El lema de esta actitud a la vez misteriosa y tónica nos lo dio, como tantas otras veces, Montaigne: *je ne fais rien sans gayeté*.

De todas las iniciativas vitales promovidas desde el sentimiento alegre de nuestra invulnerabilidad existencial, la más directamente opuesta a la desesperación, sus pompas y sus obras (la menos *contaminada* por ella) es la *ética*. Fue precisamente Lucrecio quien señaló el primero que la inmensa mayoría de nuestros crímenes y abusos provienen del pánico desesperado de sabernos amenazados por la muerte. Por tanto la actitud ética es adoptar la estrategia de la inmortalidad —dado que *también* somos vencedores de la muerte, además de sus víctimas— y vivir como quienes pueden imponer una impronta libre y un sentido compartido (valga la redundancia) a su destino de fatalidad y absurdo. De tal modo que la muerte queda asumida como límite pero descartada como maestra de la vida. Es eso sin duda a lo que apunta Spinoza cuando establece que el sabio en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es sabiduría de la vida. El sabio spinozista —es decir, quien es capaz de alegría racional— no practica la *meditatio mortis*, pues ésta sólo puede desembocar en dos conclusiones opuestas (aunque a veces secretamente cómplices): la desesperación racionalista o la esperanza irracional. Los cálculos de la primera aca-

rrean consecuentemente miedo, codicia y odio —como ya fue dicho—, o sea, lo que llamamos *maldad* (toda maldad es “a la desesperada”), mientras que los fervores de la segunda promueven otra actitud indeseable, la *superstición*, que disfraza lo que sabemos bajo beneficios o maleficios de los que nada podemos saber. Por eso concluye Spinoza que no hay nada que aprender de la muerte, que todas sus lecciones (a diferencia de las del dolor, que pueden ser muy útiles) son fatales y que más nos vale no saber nada de aquello de lo que nada vitalmente provechoso podemos aprender.

La ética no es pues un código sino más bien una perspectiva para la reflexión práctica sobre nuestras acciones. Y también una de las estrategias de inmortalidad a disposición de los mortales, es decir, otra forma de arte. Por supuesto no consiste en un conjunto de normas, ni categóricas ni hipotéticas: en la vida moral todas las situaciones son excepcionales, porque se refieren a lo irrepetible y único de cada libertad individual. Tal libertad, por supuesto, no es ruptura de la infrangible cadena de las causas sino la creación de sentido que une, más allá de hostilidades y diferencias, a todos los mortales conscientes de serlo. Y tampoco las virtudes pueden definirse en abstracto, formando una especie de tarot de figuras ideales de comportamiento establecidas de una vez para siempre, pues la disposición ética consiste en una orientación armónica de las capacidades y no en apuntarse a la lista más exhaustiva de ellas como quien se apunta a los aparatos musculadores más recomendados de un gimnasio. Por eso Nietzsche habló de que lo moralmente difícil es hacernos dueños de nuestras virtudes, no coleccionarlas. ¿Deberes, obligaciones, sanciones? La conciencia íntima de obligación y el refuerzo externo de la sanción pueden tener efectos socialmente provechosos pero no por ello dejan de constituir prótesis para una voluntad ética que se siente ocasionalmente inválida, cuya alegría flaquea en frecuente desconcerto.

Porque la desesperación seguirá estando siempre también en nosotros, como la muerte misma a partir de la cual comienza nuestro pensamiento y cuyas lecciones sólo relativamente podemos desoír. No hay ética pura, sino intento de recordar racionalmente la alegría frente al entristecimiento desesperado que enloquece ante la muerte y contra ese otro enloquecimiento, a veces más amable, de la esperanza supersticiosa a la que no basta el haber derrotado ya a la muerte naciendo y quiere vencerla también no muriendo. Sostenerse en la alegría es el equilibrismo más arduo pero el único capaz de conseguir que todas las penas humanas merezcan efectivamente la pena. A eso llamamos ética: a penar alegremente.

COMUNICACIÓN





- ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ: *El místico y el rebelde: dos modos de ser racionalista*
ESTHER ALVES LATOURNERIE: *Los modos, operarios de la fábrica spinozista*
XOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO: *Ilustración y fideísmo.*
La polémica Jacobi-Lessing y sus repercusiones
M^a LUISA DE LA CÁMARA: *O Simeón o Jacobo: la función teórica del tiempo*
M^a CARMEN CASILLAS GUIADO: *Algunas observaciones sobre*
el método deductivo en Spinoza
JAVIER ESPINOSA ANTÓN: *Religión, salvación y autonomía en Spinoza*
LUIS G. SOTO: *Moralidade e utilidade nos relacionamentos interpersoais*
ESPERANZA GUISÁN: *Spinoza: el summum bonum y la alegría permanente*
FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ: *Necesidad y libertad en los Cogitata Metaphysica*
MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR: *La Ética de Spinoza: selección y diferencia*
ÁNGEL C. PÉREZ: *Spinoza e Vygotski: o dominio da propia conducta*
ÁNGEL LUIS RIVAS LADO: *La fundamentación ontológica de "lo moral" en*
Descartes y Spinoza. La ontología proyectiva de Spinoza

EL MÍSTICO Y EL REBELDE: DOS MODOS DE SER RACIONALISTA

ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ

Universidade de Santiago de Compostela

*Arduo ciertamente debe de ser lo que tan raramente se encuentra*¹.

La tesis del presente escrito es poco original y no tiene nada de espectacular, pero sí algo de extraño. Supone que el racionalista, como ya el sofista para Platón, se encarna y acaso camufla bajo ropajes diferentes para adaptarse a situaciones y necesidades. Si hablo de “modos” es en cuanto afecciones de la sustancia, en la que son y por la que se conciben —tal como consta en la def. 5ª de la Iª parte de la *Ética*. Lo que sea la sustancia del ser racionalista lo doy por sabido, aunque ella misma se hará saber en estos sus modos.

La contraposición entre Descartes y Spinoza ya la hizo en términos semejantes H. Frankfurt hace algunos años; en términos de misticismo e insumisión. No dejan de ser problemáticos uno y otro; de alguna manera sugieren formas extremas de lo mismo. El carácter problemático se multiplica en el caso de Spinoza, pues la, en apariencia, proximidad al misticismo resulta para muchos de sus estudiosos una impresión engañosa. Lo digo para que se sepa que soy consciente de los riesgos, y que estoy dispuesto a correrlos en la convicción de que alguna utilidad intelectual nos puede reportar la apuesta.

Lo que me dispongo a comunicar no son más que, por decirlo así, los respuntes o las suturas de un trabajo que requiere mayor atención y detalle.

1. Las dos vías

Quien conoce el pensamiento de Spinoza sabe de esta confesión. Está al final mismo de la *Ética more geometrico demonstrata*, en el escolio de la proposición 42 de la Vª parte, la que trata de la libertad humana o del poder del entendimiento. Eso justamente es lo que resulta arduo de alcanzar.

¹ B. Spinoza, E, Vª, pr. 42, esc.

Hay en el tono y la forma de la declaración algo que enseña a conocer mejor el modo de conducir sus pensamientos el autor. Acaba de enseñar el camino de la salvación, porque eso es su filosofía, un camino de salvación para todos y en el que mejor es que unos vayan con los otros. Está seguro de que es ese que él ha enseñado y de que no hay otro; y también sabe que está escasamente transitado, por lo que concluye, no sé si a su pesar, que ha de ser duro. En el último momento se consuela recordando lo que seguramente le ha enseñado la experiencia: que las cosas más excelsas son tan difíciles como raras. De modo que con avisar, ha cumplido. Así de escueto y de orgulloso.

No hay color entre la vida del sabio y la del ignorante —viene a recordar—, entre la senda de uno y la vía del otro. ¡Cuánto vale, cuánto mayor poder tiene aquél, cómo esta poseído del verdadero contento, de quietud, consuelo y siempre saber de sí mismo! ¡Y qué esclavitud a las causas exteriores, cuánto ser zarrandeado de muchos modos entregado al placer del padecer, y qué gran inconsciencia de sí, de Dios y de las cosas que es todo uno, en el que no sabe!

El asunto no era nuevo. Atienda quien tenga dudas a lo que nos mostró otro que por entonces andaba preocupado por idénticos problemas y no menos ajetreado: “Tendí los ojos codiciosos de ver algún camino por buscar compañía y veo —cosa digna de admiración— dos sendas que nacían de un mismo lugar, y una se iba apartando de la otra, como que huyeran de acompañarse. Era la de la mano derecha tan angosta que no admite encarecimiento y estaba —de la poca gente que por ella iba— llena de abrojos y asperezas y malos pasos. Con todo, vi algunos que trabajaban en pasarla, pero por ir descalzos y desnudos, se iban dejando en el camino unos el pellejo, otros los brazos, otros las cabezas, otros los pies y todos iban amarillos y flacos. Pero noté que ninguno de los que iban por aquí miraba atrás, sino todos adelante. Decir que puede alguno ir a caballo es cosa de risa... Pregunté, espantado desto, a un mendigo que estaba descansando y tomando aliento, si acaso había ventas en aquel camino o mesones en los paraderos. Respondióme: ¿venta aquí ni mesón? ¿Cómo quereis que lo haya en este camino, si es el de la virtud? En el camino de la vida —dijo— el partido es el nacer, el vivir es caminar, la venta es el mundo y en saliendo della es una jornada sola y breve desde él a la pena o a la gloria... Pesià tal —dije yo entre mí—, pues tras ser el camino tan trabajoso, ¿es la gente que en él anda tan seca y tan poco entretenida? ¡Para mi humor es bueno! Dí un paso atrás y salíme del camino del bien, que jamás quise retirarme del camino de la virtud que tuviese mucho que desandar”².

Lo describe así Quevedo al comienzo del *Sueño del infierno* y déjase ver cuál y por qué motivos vaya a ser la travesía que prefiera y la que aleccione.

² F. de Quevedo y Villegas, *El sueño del infierno*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1969, I, pp. 141-142.

Si he traído acá tan larga mención es porque, filósofo el uno y satírico el otro, los dos andan al empeño, después de haber bebido aires estoicos entre otros, de trazar, echando mano de todos los recursos, el camino de la moral, de la enmienda, de la corrección del error por el que transitan sus entendimientos y las vidas de todos.

Si quiere saberse el por qué no es preciso apartarse de sus mismas enseñanzas: “Ved cuál es de peregrino nuestro deseo que no halla paz en nada desto” —nos dicen³. Ignorantes o sabios, virtuosos o médicos, letrados, jueces y doctores, mujeres hermosas, feas, viejas, interesadas o malas, taberneros, hipócritas, sastres, boticarios, reyes, eclesiásticos, dueñas, negociantes, libreros, truhanes, zapateros, pasteleros, alguaciles, buhoneros, capitanes, tintureros, sodomitas, zurdos y barberos, poetas, doncellas y pesquisidores: todos pasan por el mundo de camino y poco o nada vale “el sosiego amable del lugar favorecido donde sin malicia la hermosura entretiene”.

Porque el deseo se ha vuelto peregrino y, como advierte el mendigo, el vivir es caminar que transcurre en una sola jornada. De enseñar hacia dónde ir se trata y parece que no existen más que dos destinos que marcan la naturaleza y el modo en que se ha de hacer la ruta.

Quevedo queda sorprendido de la dureza y sobriedad de la vereda que recorre la virtud; Spinoza desconfía de los atractivos que muestran las riquezas, el honor y los placeres porque “tanto distraen estas tres cosas a la mente humana que se le hace imposible pensar en otro bien” —recuerda⁴.

Todo por responder al deseo, al esfuerzo, en cuanto está a su alcance, de cada cosa por perseverar en su ser (E, III^a, pr. 6), empeño que en nada es distinto de la esencia y que no implica tiempo alguno finito sino indefinido, añadiendo —cuando del hombre se trata— que la mente es de todo ello consciente (E, III^a, pr. 7 y 9). De modo que la peregrinación no se emprende sino por el permanecer y no se sabe cuánto haya de tragedia al fondo de un intento que salta por encima de las vallas que encierran la existencia temporal. Algo de eso percibió nuestro Unamuno que había⁵ bajo la capa del orden geométrico.

Lo mismo que al lector se le alcanza cuando recorre una a una las demostraciones. Porque a quien vive dándose cuenta de que vive no hay que enseñarle a que luche por vivir, si acaso cómo lograr mejor el éxito en lo que emprende, y a la piedra que rueda no es preciso demostrarle que es un impulso interno al

³ *El sueño del infierno*, ed. cit., p. 141.

⁴ B. Spinoza, *De intellectus emendatione, Opera omnia*, Ed. Gebhardt, II, 6.

⁵ “Es decir, que tú y yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual” (M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, I, *Obras Completas*, VII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 113). Filosofía que no es sino consolación en que la fraguó su falta de fe en la inmortalidad —sigue diciendo nuestro pensador.

propio ser lo que alimenta el movimiento inercial. Y, desde luego, que ni al bruto ni al metal ni al humano se le alcanza que la razón por la que pugna por seguir viviendo esté en que, como cosa singular que es, expresa de modo cierto y determinado los atributos de Dios —tal como nos enseña la *Ética* (E, III^a, prop. 6, dem.). Eso es lo trágico, que para que se comprenda que todo ser se esfuerza en seguir siendo haya que acudir al argumento de que es Dios lo único que está siendo a través de todas las cosas. ¡Pobre racionalista que se empeña en razonar y definir las cosas que se viven y se sienten!

El orden geométrico es una inmensa red de nudos bien trabajados por cuyos intersticios se escapa la vida que intenta atrapar y sustentar. Tomado así, la visión enfrentada de los ignorantes y los sabios induce a sospechar del artificio de éstos, máxime cuando por boca propia confiesan que la salvación, siendo la que es, no es aceptada. Pues si fuera cierto que cada cosa por necesidad de la propia esencia y naturaleza se esfuerza en conservar el ser más allá del tiempo, no se entiende cómo pueda suceder que casi todos desdeñen la salvación, que no es sino el camino recto para cumplir aquel mandato. Tampoco vale decir que se trate de un empeño ciego, pues, aunque se hubiera insistido menos en que detrás de todo ello no está sino Dios o la Naturaleza, taxativamente se ha afirmado que el camino es posible hallarlo.

Además de trágico, pues, paradójico. Uno sólo sabe lo que todas las mentes necesariamente y de acuerdo con el propio ser desean; más normal sería pensar que aquello que es acorde con la propia sustancia se encuentre en ella y se realice. Pero resulta que todo falla estrepitosamente. Lo más excelso, que es lo más natural, es lo más raro y difícil. Además de paradójico, pues, orgulloso. Pues bien podría haber sospechado que de ser “el orden y conexión de las ideas el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E, II^a, pr. 7), no podría haber distancia, ni ser rara la coincidencia, aunque pudiera ser dificultosa. Pues “la idea del círculo existente es una y la misma cosa con el círculo existente en la naturaleza” —según la misma pr. 7 en su escolio—; esto es, cumple su ser y alcanza la perfección y no hay otro modo como la cosa pueda ser entendida.

Al fin no se sabe cómo compaginar el orden de necesidad con el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres vayan por el otro camino, no por el de la salvación, sino por el de la perdición. Porque eso sí que es seguro para el judío portugués exiliado en Holanda: “todas aquellas cosas que el vulgo persigue, no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que hasta lo impiden y con frecuencia son causa de la muerte de quienes las poseen, y siempre causan la muerte de los que son por ellas poseídos” (DIE, II, p. 7). De modo que Spinoza está obligado a dar explicación de cómo lo que sigue el orden necesario sigue una vía que no es la que corresponde.

2. Toques místicos en Spinoza

Pero dejemos las consideraciones introductorias. He prometido mostrar el misticismo que alienta en el frío racionalista. No creo que sea separable de la idea de salvación, como nada de su proyecto filosófico lo es. Traza, en pretensión, el camino de la salvación universal, y lo hace separando la senda de la muerte del camino de la vida.

A los sabios no se les conmueve el ánimo entregados como están a la contemplación de todo bajo alguna especie de eternidad, mientras que el común de los mortales se ven sacudidos a toda hora y de muchos modos. He aquí el primer síntoma de afanes místicos. Porque mística es “la vida espiritual secreta y distinta de la ordinaria”⁶, “conocimiento experimental de la presencia divina en que el alma tiene, como una gran realidad, un sentimiento de contacto con Dios”⁷.

A esa experiencia no se llega sino por la vía de “la purificación y el desprendimiento de los afectos a los placeres corporales y a los bienes terrenos” —como nos recuerdan los ilustres estudiosos del tema⁸. “Hay que excogitar el modo de curar el entendimiento —se empeña Spinoza— y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible” (DIE, p. 9). Eso, después de haber probado las delicias de los bienes perecederos y de experimentar el desasosiego de su pérdida y los riesgos que su posesión acarrea.

El ansia de la salvación sigue teniendo la marca de la fugacidad de lo temporal. De modo que aquel “amor hacia una cosa eterna e infinita que apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas” —tal como se vislumbra en el *Tratado del entendimiento* el objeto de la perfección (DIE, p. 7)— más parece nacer del sentimiento fracasado del deseo que pone sus ojos en lo terrenal. No se le ocurre a Spinoza cortar por lo sano y declarar que el “conatus” es la fuerza que mantiene en tensión a los seres mientras duran por durar. Avisado de que ninguna duración es imperecedera busca escapar con el pensamiento hacia las regiones donde nada se mueve. Entiende, en fin, que la alegría a la que aspira sólo es posible allá donde ninguna tristeza es ya posible, donde ya no exista el tiempo o este se viva sin vivir en él. La solución está en manos de la razón, pues “de su naturaleza es propio contemplar las cosas no como contingentes sino como necesarias” (E, II^a, pr. 44). Así que también bajo

⁶ J. L. Alborg, *Historia de la literatura española, I. Edad media y Renacimiento*, Madrid, Gredos, 1972, p. 876.

⁷ Hatzfeld, *Estudios literarios sobre la mística española*, Madrid, 1955, p. 13.

⁸ F. Sáinz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927, p. 29.

especie de eternidad (*ibid.*, corol.); es decir, que los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas y no explican la esencia de cosa alguna singular (*ibid.*, dem.). Es la puerta abierta para padecer menos a causa de los afectos (E, V^a, pr. 6); no por otra razón que porque “nada de lo que el alma entiende lo hace en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino su esencia, desde la perspectiva de eternidad” (E, V^a, pr. 29).

Esta es su trama y así es como inventa un mundo sobre el mundo en orden y conexión perfecta de modo que ya no sea más necesario separar la mente del cuerpo, pensamiento de extensión, Dios de naturaleza, eternidad de tiempo. Y, como ocurre en la tradición literaria, la ascética se asienta en el ejercicio racional, mientras que la mística es puramente intuitiva. Entiéndase referido tanto a la explicación del orden que nos quiere presentar cuanto al vivir de acuerdo a él.

Pero hay más, las mismas palabras se desdoblan para significar conceptos bien pulidos y para aludir a visiones que son intraducibles. Por eso, ni se molesta en traer a juego nuevos términos, ni deja de practicar con los viejos la duplicación que atañe a la razón y a la intuición. Su calvario no puede por menos de estar en la imposibilidad de decir lo que es más importante, lo que corresponde al tercer grado de conocimiento. Como recomendaba Ortega, lo mejor es aceptar de estos místicos cuanto nos proponen tomándoles de la palabra⁹.

1. Veamos de mostrar con cierto orden el dicho misticismo. En el Apéndice a la I^a parte de la *Ética*, Spinoza escribe: “He explicado ... que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse” (E, I^a, Ap., Cfr. pr. 15). Basta ello para ponernos en la pista de la definición 3^a (la de la sustancia) y de la unicidad de la sustancia. No me interesa ahora ni darle vueltas al monismo ni a por qué no podía ser de otro modo, ni a las amenazas de panteísmo, acosmismo, pancosmismo o ateísmo, que para todo da. Prefiero centrar la atención en el modo como el filósofo se desprende de todos los estorbos innecesarios. El primero de ellos, que exista más de una sustancia, que es como el colmo de la austeridad; si la de Descartes significaba una reducción al límite, ésta expresa la perfecta coincidencia entre la lógica pura —la de las definiciones— y el espíritu que no se gobierna por otro principio que el de economía.

Hay que admitir que se trata de un acierto. Porque la mística spinoziana no tiene carácter moral —como ocurre con la mística española—, sino ontológico. Por eso no cabe pensar que haya en adelante —es decir, cuando de ello se trate

⁹ “Pretenden llegar a un conocimiento superior a la realidad..., pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables... Mi objeción frente al misticismo es que la visión mística no redonda beneficio alguno intelectual” (Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, lección V^a, Madrid, Espasa, 1982, pp. 96-97).

en la IVª y Vª parte— ningún problema ni para demostrar las proposiciones morales, ni para que formen cuerpo geométrico con las teológicas, metafísicas, gnoseológicas o psicológicas, por ejemplo, lo que afirma la pr. 14 de la Iª parte: que “el alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”. Pero es que, además, daba cumplida respuesta según las exigencias del concepto —siempre el concepto— al necesitarismo perdido cuando entró en juego el Dios creador de un mundo tan distinto de sí como contingente (E, Iª, pr. 29). Prueba, por lo demás que este “marrano”, no podía sentirse cómodo ni con la religión obligada ni con la heredada.

Lo que Spinoza afirma, si no tuviera el despliegue que tiene, sería admitido con gusto y hasta con aplauso por muchos teólogos y filósofos teologizantes. Pero lo que afirma significa: primero, que del poder de Dios depende absolutamente el ser y el actuar de todo ser (E, Iª, pr. 24 y 25); segundo, que ese poder obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no forzado por nadie (E, Iª, pr. 17); tercero, que Dios es causa immanente y no transitiva (E, Iª, pr. 18), lo que quiere decir que propiamente se esfuma el ser de los seres como condición para que sea recuperada la necesidad; cuarto, que todo es en Dios, que “propiamente hablando, no ama a nadie ni odia a nadie, puesto que no experimenta afecto alguno de alegría o de tristeza” (E, Vª, pr. 17, corol.), como tampoco “quien ama a Dios puede esforzarse en que Él lo ame” (Vª, pr. 19); quinto, que siendo Dios eterno, único e infinito, existen cosas singulares, temporales, diversas y finitas que es de las que hablamos cuando intentamos explicar qué realidad existe y cómo haya sido causada. De modo que para que no se rompa la unidad es necesario inventar aquella distinción de la *Natura naturans* y la *Natura naturata* y tejer la “omnitudo realitatis” de atributos y modos por donde ha de parecer que sin solución de continuidad se desciende de lo infinito a lo finito.

Se me antoja que aquí está el secreto de lo que buscamos, en cuanto que nos permitirá comprender algunas de las inconsecuencias ya advertidas y, sobre todo, justificar la exigencia de una doctrina del camino de salvación. Lo que pasa es que Spinoza no ha sabido, o por pereza no ha querido, emplear otro instrumental de principios que el que la filosofía anterior le ha entregado, que no sirve para lo que él busca. Ejemplo de ello es el principio de causalidad. Porque, o bien Dios produce seres distintos de sí, con lo que ya no serían en Él ni dependerían del modo que se ha dicho; o no es causa sino de sí mismo, por lo que nada distinto de sí puede ser concebido como existente (E, Iª, def. 1 y pr. 6 y 7). Esto es, nada que sea finito y temporal. Su juego de causalidad y modos finitos e infinitos no es sino el resultado del bagaje conceptual, de su pretensión monista y de las exigencias que impone la experiencia. Algo, ciertamente muy difícil de conciliar; pero si no fuera por tales dificultades no

tendríamos la obra maestra. Son problemas derivados de la imposibilidad de combinar neoplatonismo con filosofía cartesiana, que se agravan por el hecho de no querer volver a las explicaciones creacionistas ni emanatistas. De paso tenemos una pista más acerca del misticismo: sabemos que no procede por la vía de Plotino, veremos por cuál.

Por enunciarlo de modo más inteligible, la acción de las cosas singulares no ha de consistir sino en hacer resonar en ellas —que son finitas y temporales— la presencia causal lejana de lo infinito e intemporal. Si lo hacen —como el sabio— alcanzarán la liberación; si no lo hacen —como ocurre con el vulgo— permanecerán para siempre en la servidumbre. De ahí aquel “pese a todo sentimos y experimentamos que somos eternos” (E, V^a, pr. 23, esc.).

2. “Todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no ciertamente en virtud de la libertad de su voluntad, o por su beneplácito absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia tomada absolutamente” (E, I^a, ap. II, 77, 25-28). Esta —afirma Spinoza— es la última conclusión del pensamiento acerca de Dios y atañe tanto a Él como al resto de las cosas que son. Quiero decir que este tipo de consecuencias trae pensar las cosas desde Dios. No es el Dios de los profetas, ni el de Jesucristo, que en el pasado se mezclaron de tal modo con el Dios de los filósofos que éstos vinieron a quedar contaminados de pretensiones que no estaban a su alcance. Por ejemplo, que creara un mundo no por necesidad de expresión del propio ser sino por liberalidad comunicativa, y lo conserve por amor a la obra creada. O que decida sacarlo de la nada de su indiferencia y ordene su potencia infinita a mantener cuanto de Él depende.

No puede tratarse del Dios en quien se cree, ni del que se descubre en la experiencia, sino del Dios que es, es decir, la perfecta identidad de ser, entender, querer y poder (E, I^a, pr. 16). Ningún resquicio para erróneas disquisiciones sobre intelectualismo o voluntarismo; tampoco acerca de la naturaleza de la libertad, si no es para establecer que no existe otra libertad que la del ser “que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar” (E, I^a, def. 7^a).

El círculo de la identidad ha de cerrarse empezando por arriba, de modo que no puede resultar extraño que se haya de poner el mayor esfuerzo en que se realice por abajo, esto es, en el orden de la conducta moral. Porque, a fin de cuentas, de eso se trata, de que todo el empeño se ponga en la coincidencia con el propio ser recuperada a través del propio hacer en el adecuado entender. No creo que sea otra cosa el “amor Dei intellectualis” (Cfr. E, V^a, pr. 32 y 33). La doctrina clásica siempre fue la de la identidad en Dios de esencia y existencia y de potencia y entendimiento y de voluntad y sabiduría y de creación y providencia. Lo demás eran problemas que nunca debieron existir.

Y por lo que se refiere al mundo, ¿a qué la distinción? ¿acaso puede ser no

siendo? ¿No será hora de entender que el mundo no es sino Dios que se expresa en su infinitud absoluta desde la eternidad y a sí mismo se expresa? Decirlo plantea graves cuestiones de ortodoxia teológica, pero tiene la ventaja de ser de una ortodoxia racional irrefutable.

3. “Siempre que he tenido ocasión he procurado rebatir los prejuicios” —recuerda Spinoza en el mismo apéndice que venimos comentando (II, 77, 28-30). Por lo que precede, no hay que molestarse en distinguir los del vulgo de los de los filósofos.

La obsesión cartesiana no fue diferente; tampoco podía ser de otro modo, pues el prejuicio encadena al entendimiento ya antes de que éste se ponga en ejercicio y queda impedido de actuar como le corresponde si no es antes liberado. La coincidencia con Descartes llega más lejos, pues, como Spinoza, apunta directamente al prejuicio teleológico. Después se disparan las diferencias.

Que se haya de desterrar el finalismo es exigencia de acabar con la superstición, con el antropomorfismo teológico, con la dependencia de la acción humana del bien y el mal, con la ignorancia acerca de las verdaderas causas de las cosas, con la alteración de lo que sea la perfección, con la confusión de lo que engendra el contemplar las cosas bajo especie imaginativa, con el erróneo entender en qué reside la diversidad y si de la naturaleza divina han de seguirse infinitas cosas de infinitos modos.

La persecución de las causas finales es condición de posibilidad de que la realidad entera pueda ser considerada “sub specie geometrica”, que no es sino la “species aeternitatis”. Porque Spinoza anda tras de la mística de la razón que ha emprendido su marcha, pero se ha quedado a medio camino. De la máquina universal Descartes sustrajo la “res cogitans” y en su seno encontró refugio la causa final y con ella fantasmas como la voluntad y la libertad. Mecanismo universal es lo mismo que racionalismo sin excusas y eso es lo consecuente.

Que la máquina sea la Sustancia, Dios o la Naturaleza es lo que Spinoza dice y oculta, con su habilidad para emplear el bagaje conceptual con doble filo. Si Descartes pudo acabar con la naturaleza, legitimado estaba Spinoza para acabar con la mente¹⁰. En adelante, con la misma claridad y adecuación se puede hablar del cuerpo que del alma y eso significa a la vez la perfecta correspondencia del uno y la otra. Tan perfecta que el alma no exista más que como idea del cuerpo (E, II^a, pr. 13; V^a, pr. 23), lo que no impide que sea eterna. Con la misma naturalidad se puede hablar de la inercia que del deseo, pues una y otro no son sino manifestación de la fuerza que a todo ser le lleva a perpetuarse. Si

¹⁰ Acabar con la naturaleza y con la mente. Aquí quiere decir, con la una, supresión de las causas formales y finales y reducción a las solas relaciones de proporción de todo cuerpo; en la otra, liquidación de la sustancia y reducción a uno de los modos de los atributos divinos (E, II^a, pr. 10) coincidente con la idea de una cosa singular existente en acto (E, II^a, pr. 11).

de Dios había que excluir la voluntad, la misma suerte ha de correr la voluntad libre de la mente (E, II^a, pr. 48 y 49).

3. El núcleo del misticismo: los modos de conocimiento

En el escolio 2º a la pr. 40 de la IIª parte Spinoza nos enseña el lugar donde haya de encontrar el alma las ideas adecuadas que necesita. De otro modo no hay enmienda del entendimiento y, si esta no ocurre, tampoco se puede alcanzar la meta que se persigue, la perfección o la consecución del sumo bien, donde el ansia de beatitud obtiene reposo. A las formas aparentes de felicidad van ligados modos de conocimiento inferiores que es preciso ordenar para que se tenga de ellos la justa apreciación; por esa vía será posible descubrir el conocer que abre la vida según lo mejor y el reposo de toda inquietud.

Son, para empezar, expresiones estas que suenan a un clasicismo rancio poco acorde con los vientos que airean la modernidad impulsándola más bien a la actividad incesante, al volcarse en el mundo exterior para hacer de él objeto de dominio y campo de expansión propia. Es decir, que uno entendería tal mensaje apropiado a una mentalidad estoica, a la que a su vez se supone condenada en actitud totalmente consecuente y acomodada al estado de cosas existente; lo que no es escaso mérito, pues da prueba de que la filosofía se halla en estrecha armonía con la concepción general del mundo o “totalmente idéntica a su tiempo” —como gráficamente reclama Hegel¹¹.

Pero hemos de observar este asunto más de cerca. Porque, en efecto, allá donde se impone, como en el estoicismo, el divorcio del mundo, “el hombre se ve empujado a su interior y allí se esfuerza por buscar, por la vía de lo abstracto, la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo”¹². Es lo que ocurre —observará Hegel— en el funesto mundo romano, donde las individualidades vivas de los espíritus de los pueblos se ven reprimidas y son asesinadas. De ahí el refugio en la libertad interior del sujeto como tal. Ello impone la aceptación por el pensamiento de la racionalidad de la naturaleza, el establecimiento del concepto como la esencia y la referencia postulada a él de todo. No es de extrañar que en tales circunstancias el principio de la virtud ordene “vivir conforme a la naturaleza”, pues a ella nos lleva la naturaleza racional. Lo que significa no hacer nada que esté vedado por la ley general, es decir, por la razón certera que lo informa y dispone todo, ajustando en armonía el genio a la necesidad que preside la ordenación de todas las cosas¹³.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, I, México, F.C.E., 1955, pp. 55-56.

¹² Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, II, México, F.C.E., 1955, p. 339.

¹³ Diógenes Laercio, VII, 87-88.

Otra cosa es saber qué es lo que dispone una ley tan vacía y fastidiosa, pues aquello en que consiste la participación y conformidad con lo general, queda en la indeterminación. Por eso el estoico se ve obligado a poner al lado del principio de la virtud la determinación del bien como lo útil, “bien lo inmediatamente útil en y para sí, bien como lo que no dista mucho de la utilidad” —como transmite Diógenes Laercio¹⁴. Spinoza enseñará que “el primero y único fundamento de la virtud, o sea, de la norma recta de vida, es la búsqueda de la utilidad propia” (E, V^a, pr. 41).

Añádase que lo pensado es, simplemente por serlo algo bueno, lo único que decide lo que es bueno, por lo que nada se ha de perseguir, ni tener en cuenta, que ofrezca otro contenido. Como afirma Séneca: “la vida dichosa descansa inmoviblemente sobre un juicio certero y seguro”¹⁵.

Encontramos allí afirmaciones que suenan demasiado próximas a las que una y otra vez se repiten desde la reflexión preliminar del *Tratado del entendimiento* hasta la última página de la *Ética* de Spinoza. Lo que tengan de común habrá que apuntarlo a la cuenta del repliegue interior por impotencia ante el mundo. Tentado se siente uno a pensar que la vida llena de obstáculos forzó a Spinoza a tomar ese camino. Si así fuera, su misticismo sería la reacción ante un fracaso personal. Pero se trata de una forma peculiar que se implanta en el seno mismo de la modernidad y ejerce dentro de ella prolongada influencia; lo que quiere advertir, al menos, que no le cae a ésta del todo extemporáneo. Como mínimo, “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía” —y Hegel tenía motivos para saber de qué estaba hablando¹⁶. Es decir, cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en ese éter de la sustancia una en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Detengámonos aquí, pues nos devuelve a la necesaria consideración de los modos de conocimiento.

Hay la percepción que obtenemos de oídas, la que tenemos por experiencia vaga, la percepción en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa y, finalmente, aquella en que una cosa es percibida por su sola esencia o por su causa próxima (DIE, p. 10; E, II^a, pr. 40, esc. 2^o). El rastreo de tales modos, sin duda que se remonta hasta Platón y tiene, en apariencia, un precedente próximo en Descartes. No es ese tipo de detalles el que ahora me interesa, sino destacar:

1^o) El apartamiento de los modos ordinarios de conducirse que llevan a poner el objeto de felicidad donde no reside la perfección; porque el tener por verdadero es un suceso que arrastra tras de sí al tener por bueno y se construye, como si fuera ladrillo a ladrillo, de los prejuicios.

¹⁴ VII, 94-95.

¹⁵ Séneca, *De vita beata*, 5.

¹⁶ Hegel, *Lecciones sobre historia de la Filosofía*, III, 285.

2º) La forma como, de unos grados a otros, se enseña el modo de obtener el poder de renunciar a todo lo particular y determinado —“*omnis determinatio est negatio*”—, para prestar atención y situarse solamente en lo Uno; esto hace que la filosofía sea muy sencilla y fácil de comprender en su conjunto. Pero advertimos aquí una nota que desvela la razón de ser de estar a la altura de su tiempo: pues tratándose de un comienzo de era, es de nuevo un necesario situarse en la determinación general de la sustancia.

3º) La fuerza de la razón sobre la imaginación, que relega la confusión de lo disperso y la experiencia ante la claridad del orden necesario de razones o, lo que es lo mismo, eleva la consideración de la percepción de las cosas singulares a las relaciones de causalidad por las que son, se entienden y forman un todo. “De la sola imaginación depende que las cosas sean consideradas, tanto respecto del pasado como del futuro, en cuanto contingentes” (E, IIª, pr. 44, corol.)

4º) La proximidad del conocimiento intuitivo a la percepción inmediata de relaciones capaces de dar noticia tanto de Dios y sus atributos como de la certeza de la verdad (DIE, p. 15), la unión del alma con el cuerpo del que es la idea (E, IIª, pr. 13) y una larga serie de operaciones matemáticas que, por cierto, a otros niveles inferiores incluido el de la experiencia, se pueden practicar habitualmente sin entender lo que se hace (DIE, p. 11).

5º) El número, a pesar de lo dicho, extremadamente reducido de cosas que se pueden entender de esa forma tan elevada (DIE, p. 11). Si hiciéramos caso a esta confesión parece que debiéramos sospechar de tan altas promesas como venimos recogiendo: la perfección, el contento de sí. El edificio de la *Ética* no deja de estar construido a base de esfuerzo de la razón, es decir, del segundo grado de conocimiento. Más aún, las reiteradas inquietudes al respecto del amigo Tschirnhaus quedan siempre en elusivas respuestas¹⁷.

6º) A ese tercer género se apunta el supremo esfuerzo y la virtud suma del alma (“*summum mentis conatus summaque virtus*”), y más la cautiva cuanto más se entra por tal vía (E, Vª, pr. 26), ya que en su ejercitación recibe el mayor contento y perfección (E, Vª, pr. 27), pues alcanza necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella es en Dios y por Él se concibe y de Él viene el mejor deleite que espera y tiene (E, Vª, pr. 30 y 32).

¿Qué significación dar a la dificultad enunciada acerca del tercer modo? Cabe, por una parte afirmar que no es lo decisivo que sean muchas las cosas conocidas, sino que de ellas se deduzcan, como de los principios, una infinidad de muchas otras; así defendía Descartes la vía de la intuición y mucho antes Aristóteles el valor y supremacía de los principios.

Se puede pensar que esas escasas cosas conocidas por intuición bastan para

¹⁷ Cfr. cartas 59, 60, 80, 81, 82, 83, en Gebhardt, IV.

alcanzar el entramado de la sustancia y sus atributos y que todo lo demás es un esfuerzo racional por conocer la variedad de las cosas y sacarlas de su singularidad aislada poniéndolas en relación con todas las demás —en el orden de los modos finitos; es decir, reconocería la existencia de un salto entre las cosas y el concepto, entre los seres extensos y el atributo de extensión, entre las ideas y el pensamiento¹⁸.

Esa posibilidad no queda como tal excluida, si se tiene en cuenta que nos hallamos ante una versión nueva de las vías o momentos que distinguen los tratadistas en el camino hacia la unión con la divinidad; ya es curioso que Spinoza haya pasado de los cuatro grados de conocimiento del *Tratado* a los tres de la *Ética*. Así es como la imaginación —aquella “loca de la casa”— carga con las culpas de todos los extravíos de quien sólo se mueve en la confusión, y requiere ser como tal purgada. De hecho, la enmienda del entendimiento no significa sino el rescate de la prisión en que lo retiene la imaginación. No se olvide el detalle de que a ese orden se deba el conocimiento de casi todas las cosas que son útiles para la vida. Pero aquí no se está tratando del mero vivir, sino de abrir senda para cuantos sienten la llamada y están a la espera de más alta vida¹⁹.

Los que comienzan han de recorrer la vía purgativa que es —como enseña Juan de la Cruz— “la privación de todos los apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne y también de los gustos de su voluntad”²⁰.

Privación de lo sensible primero, para pasar a descubrir que es la visión imaginaria la que apresa e impide el vuelo, incluso aquella especie de visión que Dios infunde y ya no es natural. “De donde se sigue claro —dice el santo carmelita— que como el alma se acabe de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección”²¹. Y sigue la noticia y doctrina de cómo sea esta purgación: “Esta purgativa y amorosa noticia o luz divina, ... de la

¹⁸ Este es el empeño de V. Peña, *B. Spinoza. Ética*, Madrid, Ed. Nacional, 1975, 158-159 n. Atiéndase ante todo a la propia legitimación spinoziana (DIE, 17-18).

¹⁹ Versión nueva de las vías he dicho. La novedad afecta al mismo carácter de la mística —pues se trata de la mística de la razón— y a una de sus más importantes consecuencias, la de que el sabio haya de aprender a vivir conforme a la naturaleza sin que apenas pueda saberlo más que confusamente, es decir, imaginativamente. Pero esta salvedad no excluye que viva momentos de unión verdadera y el ejercicio de la imaginación no cierra el mejor y más rentable esfuerzo de la razón. Poco tiene ello que ver con hacer de Spinoza un filósofo de la imaginación o querer encontrar en ese campo una de sus mejores virtualidades; sí en cambio con formas de construir filosofía, ética y política para ir tirando.

²⁰ S. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, Canción 1ª, declaración. Atiéndase al consejo: “Para venir a saberlo todo, / no quieras saber algo en nada. / Para venir a gustarlo todo, / no quieras tener gusto en nada” (Libro 1º, Cap. 13).

²¹ S. Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II, 15, 2; Cfr. II, 17, 6.

misma manera se ha en el alma purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente, que se ha en el fuego el madero para transformarlo en sí”²²; ejemplo que viene bien para anunciar las sequedades y los llantos, la oscuridad y noche, al modo como el madero por el fuego se ennegrece antes de que se transforme él mismo en llama y brasa que calienta y esclarece.

No nos dejemos seducir por la prosa del místico, no vaya a ser que a nosotros también nos encienda y se nos queme y difumine nuestro objeto. La mención no está traída, según creo, a contrapelo y bien pudo el místico de la razón tomar sus rudimentos del místico del amor encendido para mejor saber y encaminar las almas hasta la unión con la Naturaleza y única Sustancia. Hablamos aquí de la purgación de la imaginación para la enmienda —es decir, apartamiento de la mentira y senda errónea— del entendimiento. Otro tanto enseña el santo carmelita que haya de hacerse con la memoria y la voluntad. Así “consúmese la escoria de las imperfecciones, vacíanse sus potencias de todo lo terreno para llenarse de las celestiales”²³.

No como que de tales potencias se hubiera de prescindir por entero, sino que, lo mismo que “es bueno y necesario el medio para el fin, como lo son las imágenes para acordarnos de Dios y de los santos, así, cuando se toma y repara en el medio más que por el solo medio, estorba e impide tanto en su tanto, como otra cualquier cosa diferente”²⁴. El enjuto frailecillo de Yepes no quiere convenir en su doctrina con la de “aquellos pestíferos hombres que, persuadidos de la soberbia y envidia de Satanás, quisieron quitar de delante de los ojos de los fieles el santo y necesario uso e ínclita adoración de las imágenes”, cuando en ellas no se estima otra cosa que lo que representan²⁵.

Tampoco vemos que en el filósofo judío se prescinda tanto de la imaginación que se destierre, aunque la sobria austeridad del hombre y la rígida educación veterotestamentaria contribuyan a lanzar sobre ella el anatema de lo siempre pernicioso. Pero hasta en eso se esfuerza por superar las estrecheces dogmáticas de la doctrina recibida de oídas y que no repara en que la naturaleza del hombre es como es y que es bueno que todas las potencias se pongan en ejercicio y alcancen el fin al que naturalmente están ordenadas, no que se conviertan ellas en el fin. Así es como la razón en el despliegue del orden necesario echa mano de imágenes que son siempre contingentes y como, dedicados a encontrar el camino recto, no ha de olvidarse proveer normas de vida que den entrada a los placeres, al dinero y a cualquier otra cosa en justa y suficiente medida para conservar la vida y la salud (DIE, p. 9).

²² *Noche*, II, 10, 1.

²³ *Noche*, advertencia.

²⁴ *Subida al monte Carmelo*, III, 15, 2.

²⁵ *Ibid.*

Los que van aprovechando se encuentran en la vía iluminativa. Es la vía donde se hace el desposorio espiritual. Después de ésta se entra en la vía unitiva que es la de los perfectos, donde se hace el matrimonio espiritual; en ella el alma alcanza el estado beatífico en el que reposa de todo anhelo y goza de suavísimas delicias con su amado²⁶. No vamos a entrar en consideraciones de detalle, pero sí conviene precisar:

1º) Que no se pretende aquí ni interesa comprobar que haya sido Juan de la Cruz el principal inspirador de los tres grados en la escala del conocimiento. Quédese el asunto como una posibilidad para los documentalistas; pero no puede pasar por alto que existen coincidencias que dicen responder a un mismo esquema, porque sin duda apuntan a idéntico objetivo. Nada tiene ello de extraño, pues los místicos hubieron de encontrar, abriéndolo, el camino que lleva de la dispersión de los sentidos a la unión de los afectos y de conocimiento en el tocar y ser tocado el ser absoluto.

2º) Que la ascética está en el camino de la mística, aunque tantas veces ocurra que la que es meta no se alcanza y el último peldaño no se asciende. Sólo la vía unitiva es propiamente y en exclusiva mística, mientras que las otras le sirven de preparación. En su contenido, la ascética se basa en el ejercicio racional, mientras que la mística es puramente intuitiva. Ello nos permite entender mejor el modo de proceder spinoziano y mitiga la sorpresa ya apuntada de que algo así se encuentra cuando la modernidad acaba no más que de ponerse en marcha.

Significa, por un lado, la aplicación universal del único principio de inteligibilidad y acción que es la razón y, desde esa perspectiva, Descartes queda rebasado. Por otro lado, lo hace manteniendo viva conciencia de cuál sea la razón misma de que el hombre desarrolle conocimientos y técnicas cada vez más rigurosas mediante las que insertarse en el mundo y vivir una vida más garantizada. Pues las conquistas particulares y la satisfacción que han de producir fácilmente distraen al pensamiento de que su objeto sea el bien verdadero que por sí solo afecta al ánimo y que, hallado y poseído, hace gozar de una alegría continuada y suprema —como se anuncia en el *Tratado del Entendimiento* (DIE, p. 5).

Esa posibilidad de distracción se hace más fuerte cuanto más el hombre a través de los descubrimientos pueda encontrarse a gusto entre las cosas y deleitarse con el fruto de sus descubrimientos y productos. La idea cartesiana de la más alta y perfecta moral, no ha de proyectarse como fruto aparte de la medicina y la mecánica, sino que inspira y mueve y no distrae la atención de la mente que investiga cuáles son los fundamentos del saber, desarrolla el tronco de la ciencia y piensa en una verdad que se traduce en comodidad de vida y

²⁶ Cfr. S. Juan de la Cruz, *Cántico*, argumento.

conservación de la salud supeditada al bien supremo. De paso sabemos que no se es feliz y entiende porque se aparte la vista de lo más bajo, sino que se reprimen los afectos porque se es feliz (E, V^a, pr. 42). La férrea armadura de la *Ética* que va de las definiciones hasta los corolarios es un método y a la par la única filosofía —la idea verdadera y adecuada— que afirma la unidad de actividades y poderes que al hombre se le otorgan.

De modo que, en eso, la filosofía de Spinoza no es sólo propia de los comienzos, como prefiere verla Hegel, y el celo del judío contra toda determinación, así como el problema no resuelto de los singulares (DIE, p. 36-37) es un aviso contra los enredos que apartan con sus encantos al hombre del destino que le importa. “Cuanto más conocemos las cosas singulares tanto más conocemos a Dios” —afirma la pr. 24 de la V^a parte. Parecería que se trata de una recuperación de lo perdido en la ordenación del todo y una vía de escape del misticismo²⁷. Pero no nos engañemos, porque el fundamento de ese aserto está en que “las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios” (E, I^a, pr. 25, corol.), cosa que resulta evidente a quien sabe que “todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (E, I^a, pr. 15).

Descartes separó la mente de la extensión, y a Dios de una y de la otra en un afán de autonomía sin futuro, porque, para empezar, habiéndose propuesto “ajustarlo todo al nivel de la razón” (DM, VI, 14, 1), no supo mantener las condiciones puestas por esta misma en la definición de la sustancia. A menor escala, apartó el curso del pensamiento de la fe, como si ésta siguiera teniendo por sí misma un sentido que en nada haya de confundirse —como permanentemente se había hecho en el pasado— con el que es propio del conocimiento; aquello de ganar el cielo que lo mismo se abre a los doctos que a los ignorantes. Y, no fiándose del todo de que en manos del buen ejercicio de la potencia de entender esté el mejor destino y la más alta perfección, mantuvo la distinción de entendimiento y voluntad haciendo que sobre ésta recayera la mayor certeza de las cosas que son por Dios reveladas (RDI, III^a, X, 370, 19-22).

Tal cúmulo de cautelas no pudo por menos de suscitar en Spinoza la sospecha de un afán meritorio, pero insuficiente, por llevar la razón al frente de todo conocimiento y acción. En último término, si bien consta el empeño por poner los fundamentos de la “humana sapientia, quae semper una et eadem manet” (RDI, I^a, X, 360, 8-10), la alegoría del árbol en el prefacio de los *Principios* facilita que la atención se centre en los frutos de las ciencias y las técnicas y se pierda cada vez más de vista en qué suelo crecen —las raíces siempre yacen enterradas— y hasta la seguridad de que la perfección reside en la más alta y perfecta moral.

El curso de la modernidad inaugurada por Descartes ha mostrado qué atinada

²⁷ Cfr. V. Peña, *Spinoza. Ética*, pp. 376-377, nota 12.

fuera la sospecha de Spinoza y pronto se hizo manifiesto que las raíces no alimentan con el mismo vigor y efecto las ramas que dan frutos de mayor comodidad de vida y dominio del dolor que aquella de la que se espera la beatitud. La misma palabra “beatitud” o “bienaventuranza” que fuera, por su significado, el punto de mira del pensamiento clásico resulta, si se para en ello mientes, que no tiene ya para nosotros contenido y uso.

Spinoza místico. La mística del orden de necesidad de las ideas y las cosas, por cuanto que proceden deductivamente de la única Sustancia o Naturaleza que es Dios. La mística de un conocimiento que se aparta de la confusión de lo disperso y sus deleites para entrarse por la oscura y complicada trama de las relaciones que investigan las esencias de las cosas en sus causas. La mística de todas las cosas concebidas “sub specie aeternitatis”, como si de doblar el valor de utilidad a la vida que es inmediato se tratara; o por su senda se pudiera entrar a descubrir la secreta forma en que lo que parece no cumplir más que los fines particulares se encuentra siendo coincidencia con la naturaleza general; la mística del deleite en todo cuanto entendemos que va acompañado por la idea de Dios como causa suya, del que brota un amor intelectual eterno (E, V^a, pr. 32, corol.) que es el mismo con el que Dios se ama a sí mismo, aunque en otra perspectiva, y de donde vienen la gloria y el contento (V^a, pr. 36), se despejan los temores y se desprenden los malos afectos (V^a, pr. 37 y 38).

En este punto se hace manifiesto cuánto los hombres ignoran y, al tiempo, hacen respondiendo a la norma a la que obedece todo ser. Ignoran porque atribuyen el sentido de sus acciones al cumplimiento de algún designio superior. Como si la naturaleza fuera incapaz de conducirse a sí misma a desarrollo y necesitara la atracción de una causa superior; recuérdese la crítica a la finalidad. Ignoran porque entienden que la utilidad es sólo en beneficio propio y que lo que es útil es sólo medio de que se dispone al arbitrio.

Sin embargo, saben, porque sus conductas así lo manifiestan; pues desconociendo los fines generales y últimos obran a impulsos de las necesidades. Saben porque en la apropiación de las cosas que son útiles establecen relaciones de sí con las cosas del mundo en un alcance indefinido, de las que no quedan exentos los hombres mismos.

He aquí una muestra de cómo se cierra el círculo: como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige por consiguiente que cada cual se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad, la que sea verdaderamente útil, apetezca cuanto conduce al hombre a una perfección mayor y, absolutamente dicho, que cada cual se esfuerce cuanto esté en su mano por conservar su ser (E, IV^a, pr. 18, esc.). Es el círculo de la identidad entre razón, naturaleza, apetito, fin, virtud, utilidad y bien (Cfr. E, IV^a, defs. 1, 7, 8; V^a, pr. 42).

La intención de Spinoza en esta férrea atadura es más larga. Nunca mejor que aplicar aquello de “hacer de la necesidad virtud”. Porque en lo que se refiere

al cuerpo humano, necesita para conservarse de muchos otros cuerpos gracias a los cuales continuamente se regenera (E, II^a, post. IV^o). El comercio con las cosas exteriores no es un impedimento y la comunicación del cuerpo con los otros cuerpos brota del mismo “conatus” hacia la autoconservación.

De ahí se sigue que, ya que el objeto de la mente es el cuerpo y no otra cosa, nuestro entendimiento sería imperfecto si el alma se mantuviera aislada y no supiese nada de lo que no sea ella misma. La distancia con el Descartes de la distinción y mejor conocimiento de la mente no puede ser más opuesta.

Se sigue también que el comercio con lo exterior es más fluido con las cosas que nos son más afines, cuerpos humanos con cuerpos humanos y no con cuerpos de cabras, o de piedras o de árboles. Es decir, que cuanto más comercie el hombre con sus semejantes con mayor seguridad cumple el mandato natural de la conservación del ser y éste no es sino el fundamento de la sociedad entendido desde la individual utilidad que es el orden racional.

Spinoza está jugando con fuego y no tiene reparos en lanzarse a la aspiración de que todos los cuerpos formen un solo cuerpo. Digo que es jugar con fuego porque en ese instante se produce el desplazamiento de la identidad individual a la del pueblo, o a la de la humanidad, con lo que se cruzan influencias e intenciones muy dispares. Porque el “conatus” aquel de la pr. 7 de la II^a parte es el de cada cosa, cada cuerpo humano por su ser; es precisamente lo que mejor se retrata en el criterio de lo útil-bueno. Pero a renglón seguido nos encontramos —y nadie aquí está diciendo que no sea lo deseable— con que ningún cuerpo desea para sí lo que no desea para los demás, como si el centro del que viene el deseo ya no fuera uno mismo sino el todo. ¡Qué bien debe sonar a quien tenga sensibilidad moral que la solidaridad sin limitaciones es el principio supremo del provecho universal! Qué bien para el que goza de las visiones del entendimiento, porque al que vive en los avatares de la carne, el provecho propio suele mermar en proporción directa al reparto con los otros.

Así que estamos hablando de los más altos ideales como “que todos formen una sola alma” —¿no suena demasiado cerca aquel “que todos sean uno”?—, naturalizados hasta el punto de que lo útil es lo mismo que lo justo, que la honestidad coincide con el bien propio y que la buena fe no deja lugar a la desconfianza mutua.

Si esa es la voz de la naturaleza, lo único que se ha de explicar es por qué se oye tan raramente, y si tanta ventura nos espera, no se explica por qué el mundo no ha entrado ya en un camino de comercio universal de los cuerpos simultáneo a la comunidad universal de las mentes. Desde luego que la ética y la filosofía política fluyen con total naturalidad. Pero, cabría preguntar: cuánto va de la unión mística a la realidad, o qué distancia separa las intenciones de los hechos, o cómo se delimita la frontera entre el bien propio y el bien ajeno, o de acuerdo a qué fórmula se compaginan los intereses más diversos; o, en

suma, cómo se compadece el razonamiento geométrico con la cruda lucha de intereses. La respuesta del místico ya la sé, pero es justamente la que no vale porque empieza por alejarme del mundo y ponerme en otro estado de cosas que nada tienen que ver con esta existencia temporal.

Pero es que puestos a entrar en el juego, también hay que pedir que el cuerpo humano forme un solo cuerpo y una sola alma con la naturaleza; o, si se prefiere preguntar así, dónde y cómo se traza el límite de lo que andando el tiempo se convirtió en principio de simpatía. Por último, el afán universalizador e identificante, por cuanto que se reconoce que es la idea y forma de vida que gobierna al sabio y que se halla tan lejos de la que tiene el vulgo, ¿no legitima la instauración de formas absolutizadoras de poder en aras de lograr el reino de la perfección humana?

4. Toques de rebeldía en Descartes

Frente al místico Spinoza, un Descartes rebelde. ¿En qué sentido se puede hablar de rebeldía? ¿Cuáles son las notas más relevantes que perfilan tal carácter? Acerca de lo primero me atengo a A. Camus. Por dos motivos principales: el uno porque se puede coincidir con el retrato del “rebelde” en sus rasgos generales; el otro porque es afán del pensador justamente mostrar la condición rebelde del hombre moderno. Los dos motivos pueden que nos lleven a descubrir profundas semejanzas entre el momento cartesiano y nuestro tiempo reciente. De alguna de ellas se da fe en la introducción a *El hombre rebelde*: “Lo absurdo, como la duda metódica —se revela allí—, ha hecho tabla rasa. Nos deja en el atoladero. Pero, como la duda, lo absurdo puede orientar una nueva investigación. Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer al menos en mi protesta”²⁸.

Es, aquí y allá, rebelión y duda, la evidencia de la sinrazón de todo y la reivindicación del orden dentro del caos y de la unidad de todo lo que viene y desaparece. La meta se pone en uno y otro caso en transformar, y transformar es crear, porque no hay de dónde sacar razones más que de sí mismo, examen para aprender a conducirse. Es decir, invitación a trasladarse a los espacios imaginarios y asistir allá al nacimiento de un mundo porque “tomé un día la resolución de estudiar en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir”²⁹.

El hombre aparece a esa luz que alumbraba la modernidad y que cierra su curso como la única criatura capaz de negarse a ser lo que es. La cuestión —se

²⁸ A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Losada, 1982, p. 16.

²⁹ R. Descartes, *Le Monde*, c. VI^o, AT, XI, 31, 22-25; DM, I^o, VI, 10, 28-31.

pregunta Camus— es saber si esa negativa sólo puede llevarle a la destrucción de los otros y de sí mismo, o si, por el contrario, sin pretender una inocencia imposible, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable. De modo que se trata de afrontar una cuestión a la par que histórica, metafísica; y hacerlo agarrándola por los cuernos, el de la acción concreta y el de la reflexión que permite romper los espejos fijos y entrar en el movimiento irresistible por el que lo absurdo —o la duda universal— se superan a sí mismos.

1. Retrato del hombre rebelde

Estos son los rasgos del hombre rebelde: es un hombre que dice “no”, que rechaza “como absolutamente falso todo aquello en lo que pueda imaginar la más mínima duda”³⁰. Pero ello no significa simplemente renunciar, sino decir “sí” desde el primer movimiento. El “no” afirma la existencia de una frontera. Practica, pues, ese hombre un movimiento que se apoya al mismo tiempo en el rechazo categórico de una intrusión considerada intolerable y en la certidumbre confusa de un buen derecho, de tener en alguna parte razón, de poder llegar a establecer “algo firme y permanente una vez en las ciencias”³¹.

Esto dice que en la rebeldía hay una adhesión entera e inquebrantable del hombre a una cierta parte de sí mismo; un valor, podría decirse, algo con lo que el hombre puede identificarse. Esa parte de sí mismo que quiere hacer respetar la pone por encima de las demás y la proclama preferible a todo; se convierte para él en el bien supremo: “Quid autem dicam de ipsa mente sive de me ipso? ... Nunquid me ipsum non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque cognosco?” (Med. II^a, VII, 33, 1-6). Es como arrojarse más allá de toda componenda al todo o nada: “pergamque porro donec aliquid certi, vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo” (VII, 24, 7-8). De ahí que con la rebelión nazca la conciencia. Conciencia de un todo todavía bastante oscuro y de una “nada” que anuncia la posibilidad de que el hombre se sacrifique a ese todo.

En la rebelión se hace manifiesto el paso al derecho que no se queda en un “sería necesario que esto fuese”, sino que afirma el “quiero que esto sea”. Instauración, pues, del señorío de la voluntad. Diríase que sobre el lento paso del entendimiento y otras potencias coadyuvantes. Pero, más todavía, superación del individuo en un bien en adelante común. Aunque nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, el acto de rebelión se extiende a algo que sobrepasa al individuo en la medida que lo saca de su soledad supuesta y le

³⁰ *DM*, IV^a, VI, 31, 25-28; *Med.* I^a, VII, 18, 6-10.

³¹ *Med.* I^a, VII, 17, 7-8.

proporciona una razón de vivir y actuar; como los inmuebles que diseña un solo arquitecto, o el trazado de la ciudad de nueva planta que idea un solo urbanista, o el legislador prudente que pone las bases de un Estado (*DM*, II^a, VI, 11, 17-12, 16). Es, de paso, el signo y el sino de una conciencia desgarrada. Si lo contemplamos más de cerca, el análisis de la rebelión conduce por lo menos hasta la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos y contrariamente a los postulados del pensamiento moderno y contemporáneo.

Que la rebelión tiene aspecto positivo se hace aún más claro al compararla con otro sentimiento que le anda cerca, y es importante hacerlo por cuanto que parece como si el tiempo hubiera destinado al hombre a uno u otro definitivamente. Me refiero —y sigo el orden de las consideraciones de Camus— al resentimiento. Este se define por la autointoxicación, la secreción nefasta en circuito cerrado de una impotencia prolongada. Sin llegar a ese extremo, el “arrepentimiento” se apodera de los espíritus débiles porque temen las cosas que hacen, como temerían lo contrario si lo hicieran (*PA*, III^a, 191^o)³². Por contra, la rebelión rompe el ser y le ayuda a desbordarse, lucha por la integridad de una parte de su ser y no trata de conquistar, sino de imponer, y, en definitiva, revela lo que hay que defender siempre en el hombre.

Por lo mismo, el hombre rebelde se sitúa antes o después de lo sagrado y reivindica un orden humano en el que todas las respuestas sean humanas; es decir, sujetas al orden de la razón, hechas para los hombres puramente hombres. Llevado al extremo ello significa que no puede haber para el espíritu humano más que dos universos posibles: el de lo sagrado (el de la gracia, si se dice en lenguaje cristiano) y el de la rebelión. Al mismo paso que uno aparece desaparece el otro, aunque la aparición tenga aspectos desconcertantes.

No es fácil escribir esa historia y menos recuperar para la comprensión los entresijos por los que fluye la virtud, la fuerza que la impulsa. Pero conviene retener que en ella se hace cada vez más clara la responsabilidad del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo a través de una experiencia que empieza, como toda experiencia, siendo individual y que, a partir de la rebelión, tiene conciencia de ser colectiva y se vuelve aventura de todos. El mal de la duda, de la desesperación y del absurdo que experimenta en soledad un solo hombre se convierte en una peste colectiva contra la que se ha de luchar por obediencia al imperativo de que la realidad humana cubra la distancia que la separa de sí y del mundo.

El *cogito* cartesiano y la rebelión desempeñan el mismo papel en la prueba cotidiana y en el orden del pensamiento: son la primera evidencia. Del “pienso, luego existo” al “yo me rebelo, luego somos” hay una extraña, inquietante y necesaria continuidad que es preciso esclarecer. Para el filósofo a quien nos

³² En el mismo sentido Spinoza, E, III^a, pr. 51, 53, 54, 55 y def. 27.

referimos es esto más básico —es metafísico— que el hecho —más bien circunstancial— de que no llegara a producir una teoría política o no cumpliera con la promesa de una moral definitiva³³.

Estos, no deje de advertirse, son los trazos gruesos que definen al hombre rebelde. En su acontecer, es una larga historia, esto es, no se halla en estado puro y perfecto, aunque con el discurrir del tiempo encarna más abiertamente las consecuencias. No sería verdad que Descartes es el padre de la filosofía moderna si no lo fuera de este emerger del hombre por sí mismo. Veamos de intentar saber cuáles son en la filosofía cartesiana las notas que atestiguan esa paternidad.

2. *Formas de rebeldía cartesiana*

1. Tomadas aisladamente habría que decir algo en principio sorprendente: la rebeldía cartesiana lo es contra la razón, él que propuso ajustarlo todo al nivel de la razón. Dejo aparte consideraciones —que sin duda se han de tener a la mano— acerca de rupturas clave, ya sean vistas desde la vinculación con otras filosofías o con el armazón de conceptos y problemas fundamentales. Sobre ello he escrito en otras ocasiones. Hay que anotar entre esas rupturas la inversión epistémica y una inversión metafísica que tienen como referentes la obra y la tradición de Aristóteles y las síntesis escolásticas; de paso lleva a cabo el desmantelamiento del principio de autoridad y el replanteamiento de la cuestión de la razón y la fe. Puede decirse que todo ello por afán de luchar contra los prejuicios. Pero eso no son sino manifestaciones de una rebeldía contra lo heredado y, dadas las circunstancias, era necesario un cierto coraje y no menor cautela, aunque los argumentos estaban al alcance de cualquier instruido en las diversas ciencias y en las artes. Hablar de la razón, pues, significa dejar atrás lo que la razón hizo de sí misma en el pasado y reconstruirse como si de edificio de nueva planta se tratara: “funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum” (VII, 17, 5-6). Esta razón nueva no mira al pasado porque no tiene historia.

2. Más importante que ésta es una forma de rebeldía que podríamos denominar antropológica, porque se refiere al modo como el hombre se haya de insertar en el mundo; quiero decir, como Descartes proyecta que haya de ser tal inserción hasta que encuentre el puesto que le corresponde.

³³ Para todos estos rasgos, Cfr. A. Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., pp. 19-31. Tanto el asunto de la moral definitiva en Descartes como el de la teoría política es claro que no quedan reducidos a la simplificación en que los ha dejado una lectura precipitada y poco atenta, es decir, poco cartesiana.

Recurriendo a demonios que a todos nos son familiares bien podría decirse que manda la idea de que el hombre arranque con todas las disposiciones de sus potencias a la construcción de un mundo para el hombre. Es el demonio de la expulsión del Edén: sin nostalgia del paraíso, sin sentimiento de culpa —pues el remordimiento siempre es una casi rémora (*PA*, IIIª, 177º)— y dispuesto a que el desierto que tiene por delante llegue a ser habitable y cómodo. En cierto modo, más la herencia de Caín, cultivador de la tierra, que del pastor e inocente Abel.

De esta consideración resultan algunas cosas que afectan desde luego a la concepción de la verdad, al diseño de las ciencias y al proyecto del saber. Es sobre esos pilares como se perfila la idea de un ser que de desvalido se propone convertirse en “maestro y poseedor de la naturaleza” (*DM*, VI, 62, 6-7).

Nos puede sonar, habituados como estamos ya a las consecuencias de ese ejercicio, a poco novedoso; también, escamados como vamos estando, a abuso de pretensiones. Lo cierto es que uno y otro resultan del planteamiento mismo y, cabría decir, de la propia naturaleza del problema. Pues supone que el hombre no se concibe a sí mismo como colocado en un mundo en el que todas las señales hayan sido puestas y las direcciones indicadas y las metas prefijadas y los valores correspondiéndose —“convirtiéndose” sería el término más escolástico— con las cosas. Recordando al cusano, descubierta la infinitud, uno sabe que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

Aquí tocamos un problema importante por el alcance que tiene en el pensamiento cartesiano y por las consecuencias que de su tratamiento devienen. Primero, se trata de decidir cuál sea el centro en torno al cual se ordenen todas las cosas y se pueda establecer el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, la verdad y la falsedad, lo noble y lo vulgar, etc.

Segundo, buscando reconocer cuáles son nuestros poderes, lleva directamente a despertar el interés por las pasiones. Paso a paso, en el *Tratado* que Descartes escribió para la princesa Elisabeth, vamos sabiendo cómo el hombre emerge de su propio cuerpo hasta hacerse con su destino³⁴. Hemos situado a Descartes en la rebeldía de decir “no” a cuanto dependa de causas exteriores a lo que es él mismo —la mente—, movido por una ilimitada potencia de decir “sí” a lo que considera y siente como el sumo bien. Esto es lo que al fin muestra el art. 48º del Iº libro. El combate es entre el alma y el cuerpo, entre lo que se es y lo que no se es. Cuando una pasión se vence pasando a la pasión contraria se hace intervenir una voluntad que se sirve de armas ajenas, las del adversario; lo que significa al cabo que pretendiendo dominar el juego, no es capaz de hacer otra

³⁴ En este punto se requiere una consideración atenta de la progresión que ocurre en el tratado de *Las Pasiones del Alma* y que, simplificando, se puede ver en la sucesión de los arts. 17, 18, 27, 41, 45, 46, 49 y 50 de la Iª parte.

cosa que seguirlo y hacerse el alma esclava y desgraciada. Las propias armas “son los juicios firmes y determinados tocantes al conocimiento del bien y el mal, siguiendo los cuales la voluntad ha resuelto conducir las acciones de su vida” (XI, 367, 6-9). Tan es así que basta que esa condición se cumpla para que se pueda hablar de que el hombre es dueño de su propio destino; sólo falta añadir la diferencia entre quienes asientan sus decisiones sobre operaciones falsas y aquellos que se apoyan en el conocimiento de la verdad (*PA*, I°, 49°). Queda por saber si ese poder está al alcance de todos. En auxilio de una respuesta afirmativa a esa pregunta vienen la razón y la experiencia: la primera enseña que la voluntad es igual de ilimitada en todos; la segunda muestra cómo se pueden adquirir hábitos contrarios —a fuerza de repetición de actos o de una sola vez— a lo que son disposiciones naturales, es decir, corporales. De modo que “hasta las almas más débiles pueden adquirir un imperio absoluto sobre todas sus pasiones” (*PA*, I°, 50°, XI, 370, 14-16). Es ese el único celo que se ha de mantener, pues atañe a la consecución del supremo bien. Las cosas que no dependen de nosotros, por buenas que puedan ser, no han de desearse con pasión, pues nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que no son excitadas en el alma sino por el alma misma (*PA*, II°, 145°, 147°); lo mismo que, como el alma tenga de qué contentarse en su interior no hay turbación que pueda nada contra ella (*PA*, II°, 148°). De ahí a la “generosidad” hay un solo paso y, quien es capaz de darlo, se hace maestro de sí mismo.

Tercero, la construcción del centro en torno al cual se ordenen todas las cosas, no podrá por menos de hacerse compatible con la existencia de otros mundos que pertenecen con idéntico derecho al mismo universo, lo que advierte del derecho a la pluralidad y de la exigencia de armonía —por expresarlo en términos familiares. Quiere decir, otros mundos además del mundo humano, por ejemplo el de la así llamada naturaleza, o el de lo divino; y también otros mundos humanos además del propio.

Tal encaje había de presentarse como forzosamente complejo y échase de ver cómo, por lo que se refiere a lo último, se impone el reconocimiento de lo diverso frente a la coacción de aquello uno que no cuenta con más argumentos que el de la fuerza ni viene de otro fundamento que el de la arbitrariedad. Pero ese no es sino un reconocimiento fáctico obligado: si nadie tiene el privilegio de la verdad o del derecho o de la moral, a todos asiste la misma legitimidad para equivocarse y errar por sí mismos o encontrar a tientas el camino de salida. A renglón seguido entra en juego la necesidad de poner orden en tal caos y ello no puede hacerse sino a base de actuar conforme al que sea —si lo hay— principio por todos compartido y por igual. Ese principio no es otro que el de la razón, que es lo mismo que el “buen sentido” y que da de sí la “humana sapientia”.

Pero también hay que resolver el problema de los otros mundos que no son el humano, puesto que en medio de ellos vive y ha de construir el suyo el hombre. Esto es, también ha de asignar su lugar a la naturaleza y a Dios. Esta doble tarea parece aún más comprometida que la anterior, mas no por ello está permitido dejarla a un lado.

Lo de la naturaleza resulta al cabo fácil: consiste en omitirla; quiero decir, borrar cuanto tenga que ver con causas formales y finales, pues de ese modo cuanto existe fuera del hombre queda puesto a disposición del hombre, a mano. A fin de cuentas, el mismo relato bíblico sugiere que al traspasar la puerta del Edén lo que el hombre y la mujer vieron ante sí no fue otra cosa que un inmenso pedregal.

Lo de Dios se presenta como más arduo, pues Él aparece como el autor de la naturaleza y de nosotros mismos. De modo que la estrategia no puede ser otra que un reconocimiento que para nada estorbe al principal propósito. Por ahí aparece la utilidad de una vieja doctrina ya casi olvidada y siempre mal aprovechada: la de las verdades eternas. Esto es, la constatación de que el hombre es como es —y preguntar por qué o para qué no tiene respuesta, pues a Dios no se le hacen ese tipo de preguntas— y la investigación que nos descubra que las leyes naturales son las que son —con idéntico cierre de curiosidades ulteriores³⁵. Si se prefiere, adviértase que quien se empeña en volver la vista atrás se convierte en estatua de sal, o aquello tan agustiniano del niño que quería vaciar el mar en el hoyo de la playa. Lo que escapa a nuestra comprensión no nos es comprensible y además nos viene bien.

Todo ello supone que el orden de la verdad existe —como seguramente el del bien—, pero que cuanto de él nos toque ha de sacarse de nuestros propios recursos; entiéndase haciendo que el pedernal divino suelte chispas, o que las semillas puestas en el alma se desarrollen y den fruto³⁶. Es lo mismo que decir que el hombre pertenece a la verdad que no conoce, pero que puede llegar a conocer, en lo que a su ser atañe, y hacer expresa porque a ella pertenece. De ahí que, por escandaloso que resulte a las mentes puras de los escolásticos, el juego de certeza y garantía divina funciona con total normalidad y coincidencia, aunque al fin nunca lleguemos a poder saber por qué. Mírese desde el tan traído y llevado problema del círculo y desde la desembocadura de los *Principios de Filosofía*, donde al fin no hay reparo en confesar cuán poco importa que el mundo obedezca a las leyes de la ciencia, pues si no lo son, bien pudieran serlo (*Pph*, IV^a, 204^o-205^o).

Queda, sin embargo una inquietante duda: con objeto de alcanzar el dominio

³⁵ Atiéndase a cómo el exceso de la pasión de la admiración es perjudicial y llega a convertirse en hábito si se tarda en corregir (*PA*, II^o, 88^o).

³⁶ *RDI*, IV^a, X, 373, 7-9; 374, 7-12; 376, 12-13.

sobre la naturaleza, no sólo fue preciso vaciarla de su ser auténtico reduciéndola a las puras relaciones de proporción que quedan cuando el cuerpo se considera como no más que extensión, figura y movimiento. La distinción de la “res cogitans” y la “res extensa” significa que una existe sin la otra, tal como expresa la noción de sustancia. Déjese a un lado el espinoso asunto de la unión; porque Descartes hubo de abandonar el *tertium* que desde Aristóteles y particularmente desde la clarividencia agustiniana, ligaba en trabazón indisoluble —esto es, natural— lo de arriba a lo de abajo³⁷. *De modo que al desalojo de la naturaleza acompaña la liquidación del alma.*

A la concepción de la circularidad perfecta, que tanta utilidad alegórica tuvo desde los pitagóricos y a partir de la teología trinitaria, sucede un esquema sobrio reducido a los términos de señorío y servidumbre. Esa es la única alternativa entre el hombre y la naturaleza, e igualmente lo será entre hombre y hombre cuando, por exigencias o conveniencias del progreso en la vida material, uno de ellos haya de cumplir con la necesidad de sumergirse en lo natural por el trabajo. Las esperanzas de Marx, desde esta perspectiva, no podían cumplirse antes de retomar la concepción del hombre que recorre y domina el quehacer de toda la edad moderna. No cabe redención sin encarnación —debió de haber sabido este otro filósofo judío— y la encarnación ha sido suprimida por el pensamiento cartesiano.

Si retornamos a las consideraciones que traíamos hemos de certificar que la continuidad se ha roto y que la unidad del todo o es una quimera o será aquella unidad que brote de la disposición por la mente de cuanto se le presenta en sumisa actitud de objeto, el dominio de lo corporal.

3. Esta segunda especie de rebeldía nos pone a las puertas de la tercera y más radical, la que sustenta a las anteriores. Es una rebeldía metafísica porque toca al hombre en la fibra misma de su ser y lo lanza, como en todo acto de rebeldía, por un camino de incertidumbre y de imprevisibilidad.

Esta especie tiene su asiento en la evidencia del “cogito” y recibe el nombre de libertad. Es una formidable potencia de afirmación, ciertamente enredada en las cuestiones teológicas, pero que anuncia la idea que madura en los siglos posteriores hasta nosotros: que el único fundamento del ser es la libertad.

Esa idea sostiene las reglas de la moral provisional³⁸, se refuerza en la recuperación de las verdades eternas³⁹, se manifiesta en la capacidad de decir “no” a cuanto dependa de causas exteriores⁴⁰ —cuantas quedan desgranadas y

³⁷ Léanse a esa luz los arts. 30-32 del libro Iº de *Las Pasiones del alma*, que explican como es y funciona la unión del alma y el cuerpo.

³⁸ Descartes, *DM*, IIIª, VI, 24, 1-3; 24, 18-22; 25, 20-28; 26, 27-27, 2.

³⁹ A Mersenne, 6 mayo 1630, I, 149, 21-150, 8; al mismo, 27 mayo 1630, I, 151, 1-152, 10.

⁴⁰ VII, 58, 26-59, 4.

trituras en el decidido avance de la duda⁴¹, oscila entre la tentación de negar el orden del mundo, producir el mal y el error, optar por la nada⁴², se ejercita en la dialéctica del “ego” y la naturaleza que ha de ser apartada como exterioridad y negación radical de la persona —de ahí la siempre incomprensible distinción de la mente y el cuerpo⁴³—, se centra definitivamente en el poder de afirmación de sí y del mundo que toma como asiento el dominio absoluto sobre los propios pensamientos y nos dispone a vivir en generosidad: ese “sentimiento que cada uno tiene de su libre arbitrio junto a la resolución de no carecer jamás de voluntad para emprender y ejecutar las cosas que juzgue ser las mejores”⁴⁴ y se plasma en las reglas del método que ordenan la construcción de la verdad pieza a pieza⁴⁵.

En Spinoza, toda subjetividad queda sacrificada al orden de la verdad que se desarrolla y afirma por propio poder a través de las individualidades siempre incompletas que son los modos finitos. Cara al orden de las esencias, la subjetividad no puede ser otra cosa que la simple libertad de adhesión a lo verdadero; o un pensamiento confuso cuyo esclarecimiento haría desaparecer el carácter subjetivo y la diferencia entre pensamiento y verdad. Medítese el importante escolio de la pr. 20 de la Vª parte.

La posición de Descartes consiste en afirmar la responsabilidad del hombre de cara a la verdad. Como prefiere expresarlo Sartre⁴⁶, el hombre es el ser por el que la verdad viene al mundo, por el que existe el mundo. Pues antes de la adhesión de la voluntad y del compromiso libre del ser no existe otra cosa que ideas neutras y flotantes que no son ni verdaderas ni falsas. Se trata de una adhesión que conforma un acto metafísico y absoluto. Nada de componendas, ni aproximaciones que quepa poner en cuestión. El “sí” que pronuncia conlleva el compromiso de una potencia infinita toda entera y a la vez. Como advierte la IVª meditación, entre la afirmación y la negación no hay grados⁴⁷.

Por esa misma razón pertenece a todos los hombres, pues no admitiendo grados, no cabe que a unos toque y a otros no, que unos tengan más poder y otros menos. Por donde, de la afirmación de que el fundamento del ser es la libertad venimos a la conclusión de que la libertad trae como exigencia la democracia, la funda. Pues, si bien existen muchas diferencias entre los hombres, ellas no son sino accidentes corporales, pues lo que nos caracteriza como criaturas racionales es “la potencia de bien juzgar y distinguir lo verdadero de

⁴¹ VII, 18, 15-22, 2; 22, 23-23, 18.

⁴² VII, 62, 11-17.

⁴³ Med. IIª, VII, 33, 1-9; Med. VIª, VII, 80, 27-81, 14.

⁴⁴ *Les Passions de l'âme*, IIIª, 153ª.

⁴⁵ *DM*, IIª, VI, 18, 14-19, 5.

⁴⁶ J. P. Sartre, “La liberté cartésienne”, *Situations*, I, Gallimard, 1947, pp. 314-335.

⁴⁷ VII, 57, 21-25.

lo falso, que es igual en todos lo hombres” —como se establece en el comienzo del *Discurso del Método*⁴⁸. El despojamiento y la separación que hemos encontrado a nuestro paso traen tales resultados y enseñan, al fin, que ser libre no es poder hacer lo que se quiera, sino querer aquello que se puede⁴⁹. Libertad total con una potencia variable: ese es el fundamento de la ciencia, de la política y de la moral.



⁴⁸ VI, 2, 5-8.

⁴⁹ A ... marzo 1638, II, 36, 3-12.

LOS MODOS, OPERARIOS DE LA FÁBRICA SPINOZISTA

ESTHER ALVES LATOURNERIE

Universidad Complutense (Madrid)

Tras una exhaustiva definición del concepto de la *causa sui*, el único concepto en términos absolutos que expresa esa auto-determinación ontológica radical a la que también podemos nominar como acción en tanto que causa libre, Spinoza pasa a explicitar, a lo largo de la primera parte de la *Ética*, la perspectiva de esa red compleja en la que se resuelve el espesor ontológico de la Substancia, red a la que llamamos perspectiva modal.

Bien cierto es que Spinoza ha comenzado por la definición de la *causa sui*, apartándose de la senda empirista que emprende su punto de salida a partir de las cosas. Ahora bien, esta elección que antepone la *causa sui* a la introducción de la realidad modal no debe conducirnos al equívoco que supondría considerar que la relación existente entre los modos y la Substancia expresa una subordinación jerárquica entre distintas gradaciones del ser. A continuación trataremos de esbozar las implicaciones que se siguen desde la definición de *Deus sive Natura* en tanto que *causa sui id est* causa libre, hasta la perspectiva modal en la que la potencia se expresa de forma determinada en ese móvil perpetuo al que Spinoza llama todas las caras del universo¹.

¹ Spinoza utiliza la expresión *facies totius universi* para referirse a los modos infinitos mediatos de la extensión. Spinoza alude a ellas explicando que todas las caras del universo varían de infinitos modos permaneciendo siempre igual (Ep 64). La formulación del universo spinozista de la extensión en términos de *perpetuum mobile* ha sido expuesta por Burchard de Volder (1643-1709), profesor de matemáticas y física en Leiden. Sobre la obra de De Volder y su relación con las obras y el círculo spinozista ver: W. Klever, "Burchard de Volder, a crypto-spinozist on a Leiden cathedra", *LIAS*, Vol. XV, 1988, pp. 191-241. Consultar también "Het onversneden rationalisme van Burchard de Volder", *Mannen rond Spinoza (1630-1700)*; *Presentatie van een emanciperende generatie*, pp. 269-299. El presente volumen será editado a lo largo de este año, motivo por el cual no nos es posible dar los datos exactos concernientes a la edición.

Formulación de un *Deus sive Natura* como causa libre frente a la voluntad divina como causa final

Pocos textos exponen de forma tan radical y explícita cuál sea la tarea a la que Spinoza se encomienda en la *Ética* como el apéndice que cierra el *De Deo*. El apéndice asesta un golpe certero a las confusiones extendidas entre los hombres, llamadas también por Spinoza prejuicios. De entre todos los prejuicios uno parece haber sido la principal fuente de confusión de la cual todos los otros dependen. Este prejuicio o fuente de todos los prejuicios parece haber sido el punto de distorsión que ha truncado las investigaciones cartesianas, truncadas en tanto que apartadas, literalmente seducidas, de la senda galileana en cuyas consecuencias Descartes se sitúa².

El prejuicio inveterado, tal y como queda expuesto en el apéndice, ha sido la causa que ha propiciado que los hombres conserven su innato estado de ignorancia, impidiendo que éstos comprendan la concatenación de las cosas. El prejuicio, la consideración de Dios en tanto que causa final de las cosas, punto originario de distorsión, nos alejará del verdadero conocimiento de éstas últimas. La primera explicitación del mencionado punto que Spinoza hace es la siguiente:

“Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente (*communiter supponant homines*), que todas las cosas de la naturaleza actúan al igual que ellos mismos, por razón de un fin (*omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere*), e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin...” (E 1A).

Cuál sea la aberración o distorsión introducida por el prejuicio de la causa final en tanto que hipóstasis de la producción de las cosas naturales no es una incógnita. Algunas líneas después Spinoza pasa a describir cómo “... esta doctrina acerca del fin transforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa...” (E 1A).

El apéndice no es sólo una denuncia pública contra teólogos y metafísicos y contra sus doctrinas acerca de la finalidad oculta o trascendente de la voluntad divina, sino que además constituye un excelente ejercicio de crítica materialista. El tono del texto no deja lugar a dudas a este respecto: con el proyecto spinozista nos situamos en el terreno de una lucha por la comprensión de las cosas en la cual el arma de batalla, lejos del desprecio y la admiración, es la argumentación de razones que expliquen no sólo las relaciones de las cosas y sus concatenaciones sino también la producción de las distorsiones³. La concepción de una Naturaleza mediatizada o producto de un designio oculto engendrado por la

² Sobre la raíz galileana de la mecánica cartesiana y la lectura spinozista ver: A. Lécrivain, “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahier Spinoza*, Vols. 1-2, París, Réplique, 1985-86.

³ La lucha de razones es asumida y puesta en juego en la *Ética* contra sus adversarios. Así

voluntad divina, no sólo introduce una distorsión que invierte el orden de la causa y el efecto sino que por añadidura proscribire con la introducción de esta hipóstasis la explicación racional de la producción de las cosas. En el marco de ese concepto al que Spinoza llama *Deus sive Natura* no hay lugar para causa oculta ya que, “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (E 1P36)⁴.

Los prejuicios nos han alejado del verdadero conocimiento de las cosas “in veram rerum cognitionem” y nos han empujado a buscar explicación de las cosas apoyándonos en las causas finales (concentradas todas ellas en la voluntad de un Dios que dirige las cosas con arreglo a un fin) impidiendo así la comprensión de la concatenación de las cosas (*rerum concatenatio*). La *causa sui* permitirá a Spinoza introducir un *Deus sive Natura*, tejido dinámico infinito, en el que las cosas toman cuerpo, se componen y descomponen según las mismas leyes y un mismo principio ontológico.

Porque tal y como Spinoza indica posteriormente en la *Ética* “... la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar (*agendi potentia*); es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales se hacen las cosas y pasan de unas formas a 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” (E 3Praef).

El terreno esbozado no deja lugar a equívocos, estamos, poco importa en este punto el grado de complejidad del cuerpo del que somos parte, “in rerum natura”. Como lo hemos apuntado, el camino que va desde la *causa sui* hasta el citado “in rerum natura” modal no es un recorrido gradual de las jerarquías del ser sino un juego complejo de perspectivas que nos permite entrar en el verdadero conocimiento de las cosas. Entrar en el verdadero conocimiento de las cosas significa entrar en ese *in rerum natura* a través del estudio de las primeras causas y no de las finales, pero para entrar con buen pie en este terreno será necesario concebir la Substancia necesariamente infinita, afirmación absoluta de la existencia de la Naturaleza a la que llamamos Dios, bien sea considerada ésta desde el atributo del pensamiento, bien lo sea considerada desde el atributo de la extensión infinita e indivisible⁵.

parece asumirlo Spinoza cuando afirma “... puedo retorcer contra los adversarios su propio argumento...” (E 1P33S2).

⁴ Ver también E 1Ax3.

⁵ A lo largo del intercambio epistolar entre Spinoza y Tschirnhaus, este último interroga al autor de la *Ética* a propósito de cómo puede ser deducida a partir del concepto de la extensión la variedad de las cosas, o si se quiere los cuerpos en movimiento. Tschirnhaus expone sus dudas a propósito de la formulación de la extensión spinozista haciendo referencias a la concepción cartesiana al mismo tiempo que deja al descubierto la hipótesis de Descartes, a saber, “la hipótesis de Dios como motor” (Ep 82) in formulable en el sistema desarrollado por Spinoza en el *De Deo*.

Como Spinoza indica en el segundo escolio de la proposición que versa sobre la infinitud de la Substancia, “no dudo que sea difícil concebir la demostración de la proposición 7 para todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas; y ello porque no distinguen entre modificaciones de las substancias y las substancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. De donde resulta que imaginen para las substancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales; pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo...” (E 1P8S2).

El citado escolio no tiene apenas desperdicio pues en él aparecen explicitados puntos de crucial importancia. En primer lugar, Spinoza llama aquí la atención sobre la confusión de aquellos que no conocen las cosas por sus primeras causas desconociendo con ello cómo éstas se producen. La citada confusión tiene como efecto principal la postulación de un mismo principio explicativo-productivo aplicable tanto a las substancias como a los modos. Seguidamente Spinoza pasa a eliminar la forma plural aplicada a la Substancia demostrando que “... no hay sino una única Substancia de la misma naturaleza...” e increada (E 1P8S2). En la explicitación de esta tesis se hace alusión de nuevo a los principios explicativo-productivos, estableciendo una doble noción de causalidad. Esta doble causalidad se corresponderá con las dos perspectivas citadas anteriormente, la perspectiva modal o modificaciones de la Substancia, la perspectiva de aquello que según la definición 5 es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido, y la perspectiva de la Substancia, esto es, de aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa de otra cosa para formarse según la definición 3⁶. Esta doble perspectiva no implica una subordinación de lo que es en sí y se concibe por sí con respecto a aquello que se concibe y es por otra cosa, dado que la otra cosa gracias a la cual es y se concibe esta última cosa no puede ser Substancia sino cosa singular. Dicho de otro modo, Dios es

La concepción cartesiana de la extensión como masa en reposo ha obligado a Descartes a introducir la hipótesis de un Dios motor, razón por la cual Spinoza llega a afirmar que “los principios cartesianos de las cosas naturales son inútiles cuando no absurdos” (Ep 81). Para desmarcar a Spinoza de toda concepción que atribuya el dinamismo de los cuerpos a una causa “absolutamente externa” (inconcebible dentro de la lógica del sistema expuesto en la *Ética*) a éstos, hemos utilizado el término “fabrica” empleado por Spinoza en el apéndice del *De Deo*, para referirnos a esa naturaleza infinita que se expresa según la necesidad de sus leyes. Paradójicamente, la concepción de un “universo maquina” ha sido utilizada subrepticamente en no pocas ocasiones como hipótesis *ad hoc* que implica un motor oculto de tal forma que una concepción fundamentalmente mecánica del universo puede llegar a desembocar en un misticismo extremo o en una mitología antropológica que convierte la máquina del universo en el teatro de un Dios oculto.

⁶ E 1Def 3-5. Sobre la doble noción de causalidad en Spinoza ver: W. Klever, “Les modernes”, *Spinoza au XX ième siècle*, O. Bloch, París, P.U.F, 1993, pp. 89-103.

causa de las cosas singulares en la medida en que éstas son afectadas o determinadas por otras cosas singulares y así hasta el infinito⁷. O si se quiere expresar de otro modo, “ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a operar (*ad operandum determinari*), si no es determinada a existir y operar (*operandum determinetur*) por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a operar (*ad operandum determinari*), si no es determinada a existir y operar (*operandum*) por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (E 1P28). Esto es, Dios es causa eficiente, inmanente, pero no transitiva de las cosas⁸.

Antes de seguir adelante observemos la continuación del escolio en el que se afirma “... que no hay sino una sola Substancia de la misma naturaleza...” (E 1P8S2), de donde se colige que “... se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente” (E 1P8S2) y que “... debe observarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente, o bien debe darse fuera de ella” (E 1P8S2).

El razonamiento desarrollado en este escolio representa, junto con la demostración de la perfección expresiva del atributo de la extensión, indivisible en tanto que atributo (E 1P13), la entrada de lleno en la fábrica spinozista, donde se llevará hasta sus últimas consecuencias la nueva ciencia esbozada en la revolución copernicana, desarrollada por la física galileana y retomada fallidamente en los trabajos de Descartes⁹.

Este texto se sitúa en esa Naturaleza absolutamente infinita y unificada, citada anteriormente, que será el telón de fondo en el que las cosas ocurren y en el que la *Ética* discurre, introduciendo paralelamente un mismo principio causal explicativo (principio de causalidad externa) aplicable a todo aquello que

⁷ Este razonamiento referido a los modos pertenecientes al atributo del pensamiento ha sido expuesto en E 2P9.

⁸ E 1P18 y E 1P16C1.

⁹ La aceptación por parte de Spinoza de los principios mecánicos no parece dejar lugar a dudas. Aun cuando el término “mecánico” sólo aparece una vez en la *Ética*, su utilización no parece ser casual, dada la intensidad, claridad e importancia del contexto en el que éste aparece. Tras criticar “una nueva manera de argumentar” consistente primordialmente en “la reducción no a lo imposible, sino a la ignorancia”. Líneas después Spinoza escribe uno de sus más célebres párrafos contra estos teólogos y metafísicos. Spinoza habla de “la fábrica del cuerpo humano”, contemplada con estupefacción por los personajes citados, dada su ignorancia sobre las causas de esta fábrica que les lleva a pensar que ella es producto de causas “sobrenaturales” o “divinas” y no “mecánicas” (o naturales) como es el caso (E 1A). Fuente lexicográfica: M. Gueret, A. Robinet, Tombeur, *Spinoza. Ethica: Concordance, Index, Liste de Fréquences, Tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC, Université Catholique de Louvain, 1977.

no sea Substancia. De este modo el escolio nos avisa de que “... es preciso concluir, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza puedan existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que existan una causa externa” (E 1P8) y concluye deduciendo que “... existe tan sólo una única substancia de la misma naturaleza” (E 1P8).

Esta Naturaleza infinita es el marco adecuado que nos permite pasar después a aplicar el principio de causalidad externa sin excepción posible en la perspectiva modal. Ahora bien, este marco adecuado establecido a partir de la *causa sui sive* causa libre, esta naturaleza unificada e infinita causa primera de las cosas, no puede dar razón de la existencia de las cosas singulares. Se entiende que aunque lo singular no puede ser ni concebirse sin Dios en la medida en la que “todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser y concebirse” (E 1P15), es necesario contar también con la experiencia para conocer aquello que no puede ser concluido a partir de su sola definición, tal es el caso de la existencia de los modos¹⁰. El trecho conceptual que va desde la primera definición del *De Deo*, la *causa sui*, hasta la definición 7, la definición de libertad, de donde se sigue que sólo Dios es causa libre (E 1P17C2), Spinoza deja fuera de juego toda posibilidad de introducir la voluntad de Dios, ese “*magnum scientiae obstaculum*” (E 1P33S2), bien sea en la determinación de las cosas singulares, bien lo sea en el mantenimiento o conservación de las mismas¹¹. Si prestamos atención a los términos en los que se define la causa libre, observaremos no sólo como se prepara el terreno de la doble perspectiva modal/substancial, asociando toda determinación que tiene lugar en la primera al principio de causalidad externa, sino que además repararemos en que la acción absoluta, expresión de la causa libre, es expresada por un verbo específico diferente al utilizado para expresar la acción relativa de los modos. Esto es, Spinoza utilizará de forma exhaustiva a lo largo de todas las proposiciones de esta primera parte de la *Ética* dos verbos distintos para referirse a la acción. El verbo “agere” es empleado para aludir a la acción absolutamente libre de aquello que es por sí y se concibe por sí, esto es, la Substancia o los atributos, mientras que la acción relativa de aquello que

¹⁰ E 1P15. Spinoza advierte sobre la necesidad de la experiencia para un conocimiento adecuado de los modos. Ep 10.

¹¹ El paso de una acción de la nada a una creación continuada supone un paso de una concepción puramente teológica de Dios a una concepción laica. Tal y como lo señala el profesor Klever, “una creación (el origen de una forma nueva) es por lo tanto el resultado (o consecuencia) no del objetivo de un creador personal, sino de otros cuerpos, de innumerables series de causas que no tienen jamás un punto de partida. La creación concebida como la acción personal de un creador, implica finalismo; la creación como la producción de nuevas formas en la materia como consecuencias del concurso de circunstancias y causas, es antifinalismo científico obligado. Spinoza va un paso más allá, colocándose gracias a una ciencia de la naturaleza todavía no extendida ni siempre ni en todas partes”. W. Klever, “Voortdurende schepping”, *Een nieuwe Spinoza in veertig facetten*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1995, pp. 38-40.

actúa determinado por una causa externa es referida con el verbo “operari”¹²:

“Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a actuar (*ad agendum determinantur*); y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera (*ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*)” (E 1Def7).

Resumiendo, la Substancia actúa mientras que los modos o cosas singulares operan, ambas necesariamente, con todo lo que esto implica según lo hasta aquí expuesto. Volvamos ahora de nuevo al apéndice y más concretamente al pasaje citado al comienzo en el que Spinoza habla del prejuicio y sus efectos distorsionantes:

“Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan al igual que ellos mismos, por razón de un fin (*omnes res naturales ut ipsos propter finem agere*), e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige las cosas hacia un cierto fin” (E 1A).

La formulación del fragmento no debe conducirnos a equívocos si se presta un poco de atención a los términos en los que éste es expuesto. Sabemos que tal y como se muestra en el apéndice “la Naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son sencillamente ficciones humanas...” (E 1A). Las cosas naturales no sólo no son dirigidas o mantenidas por una supuesta voluntad divina según un fin sino que además, si aplicamos con rigor lo expuesto en el *De Deo*, ni es posible actuar según un fin, ni las cosas actúan (*agere*) sino que operan (*operari*), ni lo hacen según un fin sino a partir de causas externas. Ahora bien, se entiende que la afirmación de que los hombres “actúan” por razón de un fin no es más que lo que el texto señala, a saber, una común suposición (*communiter supponant*) y como tal es producto de una distorsión. Esto es, no solamente Dios no puede conducirse como los hombres, ni éstos últimos pueden operar al margen de las otras cosas naturales, sino que además los hombres tampoco se comportan como ellos suponen que lo hacen, desconociendo, como desconocen, las primeras causas de las cosas y como éstas se producen.

En este desarrollo está implícita una de las consecuencias de la nueva ciencia desarrollada por Spinoza en la *Ética*, el paso que Hobbes no osó dar¹³. El

¹² La importancia del uso sistemático de “agere” y “operari” en el *De Deo* ha sido objeto de reflexión para algunos lectores de Spinoza. Ver: P. Macherey, “Action et opération: réflexions sur la signification éthique du De Deo”, Avec Spinoza, París, P.U.F., 1992, pp. 69-110.

¹³ El paso avanzado de Spinoza con respecto a Hobbes radica en sus líneas fundamentales en su desarrollo de una naturaleza unificada e infinita junto con la ampliación del marco de aplicación del principio de causalidad externa. Ver: W. Klever, “La gravité chez Hobbes et

principio de causalidad externa que nos permite adentrarnos en el terreno de las relaciones entre cosas, esto es, en el terreno del estudio de las primeras causas de las cosas que explican su producción, no tolera en ningún modo la introducción de una cláusula que haga posible introducir salvedad o excepción con respecto al principio de la causalidad externa sin destruir el marco que introduce la constante dinámica a la que llamamos Dios o Substancia. Los hombres, cosas singulares mutantes, operarios inmersos en el tejido de los modos, escapan al principio de causalidad externa tanto como lo hace la piedra que rueda cayendo por la pendiente de una montaña mientras el universo la envuelve¹⁴.

Los operarios de la fábrica y los equilibrios relativos de los cuerpos compuestos

La entrada en la Naturaleza infinita, expresión de la potencia de la causa libre según las leyes del movimiento y el reposo, permite a Spinoza eliminar toda posibilidad de introducir cualesquiera operaciones causales de la Substancia sobre los modos, al mismo tiempo que se establece la aplicación del principio de causalidad externa para todas las cosas singulares o cuerpo sin excepción alguna, excluyendo así toda posibilidad de auto-determinación absoluta en la perspectiva modal.

La inviabilidad de una operación causal de Dios sobre las cosas, junto con la imposibilidad de situar las cosas fuera de Dios, elimina la posibilidad de concebir un *Deus ex Machina*, envolviéndonos en un terreno en el que *Deus est Fabrica*¹⁵. Lejos de sugerir un esquema de armonía preestablecida que dé cuenta

Spinoza, dans la physique et dans la theorie politique”, *Hobbes e Spinoza*, Actas del Congreso de Urbino 14-17 octubre 1988, Bibliopolis, pp. 143-158.

¹⁴ Ep 58, pp. 265-68. Ver reseña crítica a propósito de su traducción e interpretación. W. Klever, “The motion of a projectile: Elucidation of Spinoza’s Physics”, *Studia Spinozana*, Vol. IX, Hannover, Walther & Walther, 1993, pp. 335-340.

¹⁵ El término “fábrica” al que Spinoza alude a lo largo de la *Ética*, y en particular en el apéndice del *De Deo* parece venir a enfatizar la entrada en un horizonte mecánico. Mientras que el término “fábrica” parece aludir a un plano constructivo y es aplicado a lugares en los que se confeccionan tejidos, paños y fábricas, el término “machina” guarda una carga semántica difícilmente separable de un instrumentalismo sujeto a las ficciones al mismo tiempo que alude a un compuesto de partes heterogéneas y se aplica igualmente a objetos como los relojes y armas de uso bélico y a la multitud. Un detalle no poco importante es la asociación del vocablo “machina” con un cierto sentido finalista en virtud del cual “machinar” viene a significar pensar o discurrir e idear medios para algún fin. Ver voces “fabrica” y “machina” en el *Diccionario de Autoridades de la Real Academia de la Lengua*; reproducción facsímil de la edición de 1726, Madrid, Gredos, 1990.

de la concatenación de las cosas, la formulación spinozista de libertad como acción que se expresa según las leyes de su propia Naturaleza infinita nos sitúa en el marco de una constante dinámica. El término que parece referir con mayor exactitud este marco es el de equilibrio, el “equilibrio” expresado en todas las caras del universo, ese móvil perpetuo, que expresa de forma infinita pero mediada las leyes infinitas inmediatas del movimiento/reposo¹⁶.

Las confusiones aludidas en el apéndice nos impedían comprender algo primordial, increíble para todos aquellos que mediatizaban la Naturaleza, a saber, las cosas se hacen a sí mismas (E 1A).

Este hacerse a sí mismas, lejos de suponer la posibilidad de establecer exclusión alguna con respecto al principio de causalidad externa sugiriendo con ello algún tipo de auto-determinación con independencia absoluta de la interacción con los cuerpos externos, nos invita a desarrollar la complejidad de este principio, el de la causalidad externa, en el terreno operativo de las cosas.

Observemos que la causa externa en modo alguno puede darse como absolutamente externa puesto que “... no hay nada de absoluto en las cosas...” (E 1P33S1). Así pues, la causa externa sólo puede ser relativamente externa. Las cosas se hacen a sí mismas en el terreno respectivo de una diversidad co-operativa. Las cosas se co-producen operativamente en un campo de equilibrios relativos (relativamente estables), éste es el marco dinámico en el que las cosas se hacen.

El principio de causalidad externa lejos de situar las cosas en un marco simplista nos permite en su desarrollo entrar en un complejo juego dinámico, el de los equilibrios relativos de la perspectiva modal en la que los cuerpos complejos se componen y descomponen. Esta perspectiva, juega aquí toda su carga etimológica, esto es, la perspectiva modal pone en juego en sus determinaciones operativas un “rispetto” en las cosas¹⁷.

Las relaciones externas que determinan los cuerpos son relativamente externas a estos cuerpos con respecto a las relaciones recíprocas que componen cada cuerpo. Recordemos que la causa, referida a las cosas es formulada como “*causa seu ratio*”. La *ratio* sumerge la determinación del cuerpo dentro de un campo de operaciones de fuerzas de diferente magnitud las unas con respecto de las

¹⁶ No podemos estar más de acuerdo con el justo reproche realizado por el profesor Klever sobre este punto, a saber, “me pregunto por qué ningún comentarista ha señalado el importante papel del concepto de ‘equilibrio’ en la física de Spinoza”. W. Klever, “Moles in motu”, *Studia Spinozana*, Vol. IV, Hannover, Königshausen & Neuman, 1988, pp. 165-192.

¹⁷ El “rispetto” juega ya un papel fundamental en la física galileana. Este término traducido comúnmente como “respeto” o “respectivamente” procede etimológicamente de la misma raíz que “perspectiva”. El término “perspectiva” o si se quiere la alusión a un punto de vista, respecto del cual el movimiento es operativo (concepción relativista del movimiento), lejos de ser asociado con cualquier tipo de subjetivismo perceptivo tiene una carga de objetividad científica.

otras (“*ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*” [E 1Def7]).

Ahora bien, por muy complejo y capaz que sea un cuerpo, el equilibrio constituido por sus partes nunca podrá ser absolutamente estable, dado que siempre habrá una fuerza mayor que él en virtud de la cual éste pueda descomponerse, ni podrá ser entendido desde las solas relaciones recíprocas que mantienen sus partes haciendo abstracción del “rispetto” que caracteriza la operatividad de la perspectiva modal¹⁸.

Para concluir, remitimos a la lectura del párrafo de una carta en la que Spinoza expone la complejidad de la perspectiva modal a través del ejemplo microscópico del gusano que vive en la sangre, en el que se aplica sin exclusión posible el principio de causalidad externa en una concepción dinámica resuelta en juego de proporciones o ratios y perspectivas (Ep 32).

El envite de la física spinozista está trazado. Seguir observando las cosas desde la perspectiva de un gusano o sabernos equilibrios relativos determinados de ese *Perpetuum mobile* al que Spinoza llama Naturaleza.

¹⁸ El “rispetto” es fundamental para conocer los límites y determinar qué es lo que el cuerpo puede; sólo puede determinarse mediante sus efectos y sus causas, esto es, en el horizonte de las ratios (entre cuerpos o fuerzas). E 2Post1.

ILUSTRACIÓN Y FIDEÍSMO. LA POLÉMICA JACOBI-LESSING Y SUS REPERCUSIONES

XOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO

Universidade de Santiago de Compostela

“... de ciertas cosas no cabe hablar. Bueno, hablar sí, pero no escribir. Escribir, siempre se escribe o poco o demasiado, cuando uno no ha llegado todavía a aclararse... ¿Y aún me censuras tú por querer echarme a la teología? Cierzo, ¡si al fin y al cabo, me renta igual que el teatro!...” (Lessing, *Carta a su hermano Karl*, 1777).

“Quien no quiere explicar lo incomprendible sino saber sólo los límites donde comienza, reconociendo que está ahí y nada más; de ese, creo que ha conseguido hacer en sí el mayor espacio posible para una auténtica verdad humana...”.

“Palabras, querido Jacobi, palabras. Los límites que usted quiere establecer, no es posible determinarlos. Y, por otra parte, abre usted las puertas a las fantasías, al sinsentido y a la ceguera” (Jacobi, *Conversaciones con Lessing*, 1780).

“Nuestras ciencias *meramente como tales* son juegos que el espíritu humano inventa para pasar el rato. Inventando estos juegos, *sólo organiza su ignorancia*, sin llegar a aproximarse ni un milímetro más al conocimiento de lo verdadero” (Jacobi, *Carta a Fichte*, 1799).

Los fragmentos que acabamos de reproducir, en el contexto de la discusión jacobiano-lessinguiana sobre el spinozismo, pueden entenderse como síntomas vivos de la encrucijada a la que aboca la Ilustración y al tránsito —o emergencia vía, criticismo kantiano— al idealismo alemán. No hay duda alguna respecto a la importancia crucial que adquiere el marco de esta conversación en relación al destino de la filosofía de la Ilustración.

La conversación tal como es narrada —sin sobrepasar la décima parte de lo realmente ocurrido, según confesión de Jacobi—, llega al límite de la confrontación, una vez que se han jugado todas las cartas y se ha roto el silencio con las palabras; una vez que los contendientes-actores se habían atrevido a hablar —en expresión textual de Lessing— de “ciertas cosas que no cabe hablar”; una vez que habían profanado el santuario del silencio; una vez que, o bien habían renunciado o habían fracasado en el intento de establecer límites a lo incomprendible y, en consecuencia, el amigo Jacobi dejaba abiertas las puertas a las “fantasías, al sinsentido y a la ceguera”. Por otra parte, a tenor de la réplica de Jacobi, nuestras ciencias *meramente tales* —con toda su audacia y pretensiones

demostrativas— se reducían a puros juegos inventados por el espíritu humano para entretenerse y organizar su ignorancia.

He ahí planteado el dilema radical, la dicotomía, la escisión entre Ilustración y Fideísmo, entre razón y creencia; he ahí —en palabras de G. Lukács— “el primer asalto a la razón”. En este sentido Sylvain Zac calibra el impacto producido por el pensamiento de Spinoza a través de las controversias Jacobi-Lessing-Mendelsshon en los siguientes términos: “El asalto contra Spinoza y Lessing era en realidad un asalto contra la Aufklärung en su conjunto. Jacobi era un enemigo de la razón; el discurso lógico era un peligro, según él, para la verdadera filosofía, la filosofía de la inmediatez. En vez de revelarnos lo real, el racionalismo nos deja sobre la superficie de las cosas. Es la fe y sólo la fe la que nos relaciona con las cosas, con el otro y con Dios. El spinozismo es, según Jacobi, el racionalismo en toda su perfección. De donde se concluye que el racionalista auténtico es un spinozista y un blasfemo. Los ataques de Jacobi a Lessing apuntan a todo el racionalismo, incluidos los mismos padres de la filosofía alemana, Leibniz, Wolff, Mendelsshon. Es entonces un deber para Mendelsshon proteger la autoridad de la razón de la que Lessing es el Mesías”¹.

Establecida así la polémica, el pretexto de la discusión es el pensamiento de Spinoza, pero en el fondo late —con igual o mayor fuerza— el deseo de ajustar las cuentas y de recortar el vuelo a la razón ilustrada alemana, que perseguía, entre otros objetivos, la autonomía y confianza en la capacidad de la razón humana; el rechazo de los prejuicios y supersticiones que empañan la inteligencia y propagan el oscurantismo; la necesidad de reducir el ámbito de la fe en beneficio del ámbito del saber, etc. Objetivos que configuran el modelo ilustrado del individuo lessingiano que quiere ser —en descripción de A. Andreu— antípoda del modelo agustiniano, en cuanto que el individuo agustiniano “...trata con Dios; aquél, todo lo más, juega. La diferencia se expresa plásticamente en el hecho de que Agustín de Hipona escribe Confesiones (autobiografía) dirigiéndose a Dios pero mirando de reojo al auditorio, mientras que Lessing escribe directamente teatro dirigiéndose al público y considerándose, y teniendo en cuenta, a Dios al mismo tiempo y de un solo golpe de sensación y razón...”².

Efectivamente, la conversación se presenta como en un escenario, en un teatro en el que, de modo absolutamente formal y serio, se va a jugar el destino

¹ Sylvain Zac, “Lessing et Spinoza”, en O. Bloch (coord.), *Spinoza au XVIIIe. Siècle*, París, Klincksieck, 1990, p. 260. Cfr. J. L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi —Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo—*, Barcelona, Anthropos, 1989. “Nihilismo de la sensibilidad, cristianismo, especulación a partir de la noción de espíritu, recuperación del providencialismo teológico, estos son los temas centrales que atraviesan la propuesta de Jacobi” (*Ibid.*, p. 15).

² A. Andreu, “Introducción, traducción y notas a G. E. Lessing”, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Anthropos, 2ª ed., 1990, p. 54.

de la Ilustración y del post-kantismo. Las conversaciones que mantuvieron ambos sobre el spinozismo —cuyos ecos comenzaban a dejarse sentir entre la generación de Goethe—, divulgadas por medio de las notas transmitidas por Jacobi, dio lugar a una polémica que marcó los destinos de la filosofía europea hasta nuestros días. Ya lo había afirmado rotundamente Lessing: “No hay más filosofía que la filosofía de Spinoza”. Para Lessing el teatro cumple funciones tan rentables y tan dignas como la teología. En carta a su amiga Elisa Reimarus (1779) escribe: “En mi púlpito, en el teatro por lo menos, me dejarán predicar tranquilo”; y a propósito de la controversia montada por la ortodoxia contra un buen pastor que escribía comedias, Lessing se planteaba, y contestaba el mismo a una doble cuestión: “Primero ¿está bien que un predicador escriba comedias? Contesto yo: ¿por qué no, si puede? Segunda: ¿está bien que un comediógrafo haga sermones? Respuesta: ¿por qué no, si quiere?”. Argumentación semejante a aquella que Duns Scoto utilizaba en favor de la concepción inmaculada de María: *Potuit, decuit, ergo fecit*.

El teatro era algo realmente importante para Lessing: él había pretendido crear un genuino teatro alemán, opuesto al clasicismo preceptivista francés³ y al gusto de la época: él había sido director del recientemente creado Teatro Nacional; él había sido colaborador y animador de una editorial y de un periódico destinados a fomentar el teatro, porque pensaba que éste elevaba la condición moral de los espectadores y estimulaba su capacidad de compasión por los demás hombres⁴. Por eso convertirá la entrevista en Wolfenbüttel en una obra teatral de tal suerte que, como observa J. L. Villacañas, “la obra literaria transmitida por Jacobi es una pieza teatral perfectamente construida en su clímax dramático...”⁵. Siendo así, se puede escenificar la polémica en su proceso global en un pre-acto y tres partes o sesiones: Primera Sesión: Las conversaciones Jacobi-Lessing; Segunda Sesión: La controversia Jacobi-Mendelssohn; Tercera Sesión: Repercusión posterior: Fichte-Schelling-Kierkegaard. (Centraremos nuestro discurso en el Pre-acto y en la Primera Sesión).

³ Lessing representa la cristalización del espíritu ilustrado en Alemania (poética, teatro, estética, teología, filosofía). Espíritu crítico, afán de destruir tópicos y derribar ídolos: esto es lo que la tradición espiritual alemana debe al autor del *Laocoonte*, de *Natán el Sabio*, de *La Educación del género humano*... Cfr. E. Barjuan, “Introducción a Lessing”, *Laocoonte*, Madrid, Tecnos, 1990.

⁴ J. L. Villacañas, *La quiebra de la razón moderna: idealismo y romanticismo*, Madrid, Ed. Cincel, 1988. Cap. I. “Lessing y la construcción de una Ilustración alemana”, pp. 32-51.

En términos escénico-dramáticos llega incluso a representar su propia vida: “La misma muerte no es más que una crisis de enfermedad...” (escribe a Elisa Reimarus un año antes de morir); y a un grupo de amigos, poco antes de entrar en coma, les dice: “se acabó la escena”. Sin llegar a estos extremos, también Jacobi —escritor y autor también de novelas de carácter filosófico-existencial, como el *Epistolario de Allwill y Woldemar*— valoraba la función del teatro. Prueba de ello es la obra literaria que narra las *Conversaciones* con Lessing.

⁵ J. L. Villacañas, *op. cit.*, 1989, p. 191.

Pre-acto/presentación

Elisa Reimarus, íntima amiga de Lessing, hija de Hermann Samuel Reimarus —de quien Lessing publica *Fragmentos de un anónimo*⁶—, comunica a Jacobi un viaje a Berlín, por si quería hacerle algún encargo para dicha ciudad. Al mes siguiente (marzo de 1783) le escribe desde Berlín, haciendo mención especial de Mendelsshon, “ese sincero admirador de nuestro amigo Lessing”: “es como me lo imaginaba; cautiva y atrae por la bondad de su corazón y la claridad brillante de su espíritu. Hablamos mucho sobre Lessing y usted...”. Le comunica, asimismo, que Mendelsshon está a punto de iniciar una obra sobre el carácter de Lessing, muerto hacía dos años; y que ella estaba dispuesta a actuar como mediadora para que se conocieran mejor, “pues con seguridad ganarían ambos conociéndose mutuamente”⁷.

La respuesta de Jacobi a Elisa Reimarus se demora (21-7-1783), porque tardó en recibir su carta más de lo debido. Además tampoco podría contestarle a vuelta de correo, “porque quería comunicarle algo importante: las últimas convicciones de nuestro amigo Lessing con el fin de que, si lo cree conveniente, se lo comunique a Mendelsshon. Probablemente usted sabe, y si no se lo comunico bajo la rosa de nuestra amistad, que Lessing fue en sus últimos días un decidido spinozista. Es posible que Lessing haya manifestado estas opiniones a muchos más; sería necesario por ello que Mendelsshon silenciase totalmente ciertos temas en el monumento que quiere erigir en su honor, o al menos que los tratase con la máxima prudencia. Quizás Lessing se ha manifestado con su estimado Mendelsshon tan claramente como conmigo; quizás no, porque no había hablado con él desde hacía tiempo y escribía a disgusto cartas. A usted, querida amiga, le toca decidir si quiere o no comunicarle este asunto a Mendelsshon. Pero en esta ocasión no puedo escribir en detalle sobre ello”⁸.

El telón de fondo empezaba a descorrerse —con ciertas reservas y precauciones—: Lessing había sido spinozista; por si no lo sabía Mendelsshon, era

⁶ Hermann Samuel Reimarus, autor de la *Apología de los adoradores racionales de Dios*; obra que ataca refinadamente toda revelación, sea cristiana o judía. Jacobi, en su *David Hume*, citará su *Doctrina de la razón o instrucción, para usar correctamente la razón en el conocimiento de la verdad, basándose en los principios o reglas naturales de la identidad y de la contradicción* (1758). Reimarus fue amigo de Lessing (1767-68); sus hijos, Elisa y Alberto entregaron a Lessing los manuscritos de Reimarus, que publica como *Fragmentos de un anónimo*.

⁷ Nos servimos de las traducciones de las *Conversaciones* de A. Andreu, *op. cit.*, pp. 402-419; y de J. L. Villacañas, (F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelsshon*. David Hume, *Carta a Fichte*), Barcelona, B. U. del Círculo de Lectores, 1996. Prólogo, traducción y notas, pp. 11-53; pp. 59-104; 242-288. Y confrontamos las mismas con la edición del texto original de Heinrich Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismustreit zwischen Jacobi und Mendelsshon*, Berlín, Verlag von Reuther & Reichard, 1916.

⁸ J. L. Villacañas, *op. cit.*, 1996, p. 244, nota 8.

necesario advertírselo. A la prudencia de Elisa confiaba la decisión de comunicárselo. Y el comunicado retrotrae la cuestión al tiempo de la primera conversación entre Jacobi-Lessing, julio de 1780. Pero antes de esta fecha ambos autores habían mantenido ya algún tipo de contacto. Jacobi declara haber sentido siempre gran respeto y admiración por el autor de las disputas teológicas, sobre todo después de leer su *Parábola, con un pequeño ruego y una eventual despedida* (1777), dirigida al pastor Goeze (parábola cuyo título representa un retablo escenificado en tres partes: parábola, ruego y despedida). La polémica, en este caso motivada por la publicación de los *Fragmentos* de Reimarus, ya estaba servida. El pastor Goeze no tiene reparos en sentenciar (malentendiendo el texto y calumniando): “Yo temblaría ante la hora de mi muerte, si aquel día me hubieran de pedir cuentas de la divulgación de esos artículos impíos y peligrosos para tantas almas...”⁹. Manifiesta, además, Jacobi ser afortunado por el hecho de que Lessing hubiera tomado interés por su novela el *Epistolario de Allwill* (de 1775-1776), de que le enviara saludos y de que, en definitiva, le escribiera en 1779. Ahora, lo que esperaba Jacobi era un encuentro personal. La ocasión se le presenta, o se la prepara él mismo, con motivo de un viaje. Así le contesta comunicándole el deseo de visitarle en Wolfenbüttel, “donde esperaba yo ansiosamente poder conjurar en él los espíritus de algunos estudiosos de quienes no podía conseguir que se soltaran a hablar de ciertas cosas”¹⁰.

En carta posterior a Mendelssohn (26-4-1785) precisa algo más la conjuración y exorcización de esos espíritus de estudiosos visionarios, aludiendo a la circulación de las sombras de Spinoza por Alemania, desde hacía tiempo, y bajo diversas formas. Figura —la de Spinoza— “siempre reverenciada igualmente por supersticiosos y ateos. No hablo sólo de espíritus mezquinos, sino de hombres de primer rango”.

Volviendo al inicio de la correspondencia con Elisa Reimarus, Mendelssohn desea saber algunas cosas de Lessing en relación a Spinoza: p. e., si dijo “tengo el sistema de Spinoza por verdadero y fundado”; a qué sistema se refiere (si al del *Tratado Teológico Político*, al de los *Principia Philosophiae Cartesianae*,

⁹ Ante la anunciada obra de Mendelssohn sobre el Carácter de Lessing, Jacobi se atreve a romper el pacto del silencio, a no guardar el secreto, porque “Lessing podría ver en Jacobi a su igual, su hermano. Mantener su mismo secreto: ser spinozista. Sólo le quitaba la razón en una cosa: que no estuvo dispuesto a guardar en secreto aquello que los hacía iguales, su profundo debate con el spinozismo. En el fondo, que no estuviera dispuesto a convertirse en bibliotecario” (J. L. Villacañas, 1989, *op. cit.*, p. 191).

¹⁰ A. Andreu, p. 402; Villacañas, *op. cit.*, 1989, p. 87: “... donde esperaba exorcizar en él los espíritus de varios sabios que no me explicaban ciertas cosas”. *Ibid.*, p. 245, nota 14, reproduce las palabras exactas de aquella carta: “Siento una nostalgia inexpressable de aquellos días; también porque quiero exorcizar en usted los espíritus de algunos visionarios y tratar asuntos a los que no me contestan adecuadamente”.

o al que dio a conocer Ludovicus Meyer, después de la muerte de Spinoza); si Lessing conoció el sistema de Spinoza a partir de la mala interpretación de Bayle¹¹, o a partir de otras interpretaciones más objetivas; porque, “si Lessing estuvo a punto de asentir decididamente, sin más presiones, al sistema de este hombre, entonces, o no era él el mismo, o en su extraordinario desvarío estaba sosteniendo paradojas que él mismo rechazaría en sus momentos de lucidez...”; “... si Lessing le dijo a usted al respecto algo así como: querido hermano, el tan despreciado Spinoza bien pudo haber visto en numerosas ocasiones más profundamente que todos los vociferantes que gracias a él se han convertido en héroes. Su *Ética*, en particular, contiene aspectos excelentes, tan importantes como los que hay en más de una moral ortodoxa y en más de un compendio de sabiduría. Su sistema no es tan disparatado como se cree”¹², —siendo así, todo esto lo aceptaría Mendelsshon. Le expresa, finalmente, el deseo de que Jacobi le redactara un informe particularizado al respecto, en el que se constataste cómo y en qué ocasión habló con Lessing sobre este tema; y ya que está absolutamente convencido de que Jacobi comprendió totalmente a Lessing y que conservó los detalles de la entrevista, en cuanto esté en posesión de todos estos datos, los reflejará en la obra que está preparando sobre el Carácter de Lessing, pues lo único que desea es que triunfe la verdad.

Transmitidos sus deseos por la mediación de E. Reimarus, de forma inesperada para Jacobi (antes de recibir las precisiones solicitadas sobre Lessing), Mendelsshon publicó sus *Morgenstunden...* (*Horas mañaneras, o lecciones sobre la existencia de Dios*). Casi de inmediato contesta Jacobi publicando (y violando el secreto) sus *Conversaciones* con Lessing y, poco después, la *Correspondencia* mantenida con Mendelsshon¹³. Este, a su vez, responde con otro

¹¹ P. Bayle, *Oeuvres diverses*, I-IV, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. “Spinoza”, IV, pp. 253-271. G. Brykman, “La ‘refutation’ de Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle”, en *Spinoza au XVIIIe. Siècle*, pp. 17-28. M. Olivetti, “Da Leibniz a Bayle”, en *Lo Spinozismo ieri e oggi* (a cura di M. Olivetti), Padova, Casa Editrice Antonio Milani, 1978, pp. 147-199. Mendelsshon considera la revelación publicada por Jacobi como una acusación calumniosa. Y por eso considera que ha marcado con un hierro rojo al autor de *Natán el Sabio* ante la posteridad. Por esta razón quiere atribuirle un spinozismo “depurado” a Lessing. Intento desaprobado por Karl Lessing, hijo que —después de haber leído las *Morgenstunden*—, en carta a Mendelsshon le decía: “...cuando reviso vuestra presentación del spinozismo, me enoja bastante encontrar que usted ha hecho de vuestro amigo uno de sus defensores; no porque sea una desgracia ser spinozista, sino porque usted no tiene razón alguna para ello más que a partir de algunos pasajes de su *Nachlass*” (en Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelsshon, Lessing, Jacobi*, París, Klincksieck, 1989, p. 109).

¹² J. L. Villacañas, 1996, pp. 83-84.

¹³ Para toda la controversia, H. Scholz, *op. cit.*, F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsshon*, pp. 45-282; *Moses Mendelsshon an die Freunde Lessings*, pp. 283 ss.

escrito: *Mendelsshon a los amigos de Lessing* (1786). Poco después Mendelsshon muere. Y Goethe dirá más tarde que la polémica sobre el panteísmo le costó la vida a esta persona honrada y que rezumaba bondad. Todavía Jacobi, siempre insatisfecho en su espíritu polémico, replica con otra obra: *Contra las acusaciones de Mendelsshon tocantes a las cartas acerca de la doctrina de Spinoza*.

Estas son, en síntesis, la circunstancias —y peripecias personales— en las que Alemania —y también la posteridad— “se asomó a este texto con el que Lessing, sirviéndose del más activo antiespinosiano de la época, acercaba definitivamente al filósofo de la rosa y de la espinosa y a la generación de Goethe”¹⁴.

Primera Sesión: Las Conversaciones Jacobi/Lessing sobre Spinoza

Acto primero: El cuerpo del delito o el Poema de Prometeo

El primer encuentro —amistoso— de Jacobi con Goethe se remonta a 1774. Ya entonces debieron hablar de Spinoza, aunque Goethe no se percató del antiespinosismo de Jacobi en aquel entonces¹⁵. Goethe informa en *Dichtung und Wahrheit* que su interés y simpatía por Spinoza estaban cifrados en el carácter ético de su obra, en la que había encontrado un verdadero apaciguamiento de sus pasiones. Pero más tarde, después de la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Goethe se pronuncia claramente en contra de la actitud antiespinosista de Jacobi. En el primer encuentro, le entrega una copia del poema inédito Prometeo, escrito cuando tenía veinticinco años, y que formaba parte, como monólogo, de una obra más amplia, concebida en torno al conflicto entre Zeus y Prometeo¹⁶. Goethe quería ser cristiano (entiéndase racional), pero ni el luteranismo, ni el pietismo de los hermanos moravos se lo permitían. En la doctrina del pecado original y de la corrupción de la naturaleza humana se venía jugando, en el decurso de los siglos, tanto el destino del pensamiento, como la religiosidad misma de Occidente. Goethe se rebela contra esta tradición y encuentra en Spinoza la idea de Dios que necesitaba, y que estaba buscando. El Prometeo simboliza la rebeldía frente a esa divinidad y, como contrapartida, representa el mito de la libertad, de la revitalización y de la autoafirmación del

¹⁴ A. Andreu, *op. cit.*, p. 415. “Podemos pensar entonces que la conversación de Lessing echó ante todo sombras sobre las propias bases especulativas de Jacobi, lanzó la sospecha de que siendo spinozista se era en el fondo todo lo que Jacobi no quería ser: Goethe, el Goethe que él quería denunciar ante Lessing, llevándole el poema Prometeo” (J. L. Villacañas, 1989, p. 193).

¹⁵ K. Hammacher, “Il confronto di Jacobi con il neospinosismo di Goethe e di Herder”, en *Lo Spinozismo ieri e oggi*, *op. cit.*, pp. 201-216.

¹⁶ A. Andreu, *op. cit.*, pp. 68-69.

hombre moderno. “Los dos nombres, Prometeo y Spinoza, los echó a rodar Jacobi en la campaña que preparó meticulosamente cuando visitó a Lessing. ¿Se puede querer un éxito más rotundo? (...). Prometeo y Spinoza —precisa J. L. Villacañas—, después de todo, se unían en una imagen del cosmos que evolucionaba necesariamente desde el caos a la forma, desde el impulso a la conciencia, dominada por el tiempo eterno, sin principio, ni fin, devenir eterno y en donde sólo los otros hombres eran punto de referencia para los hombres...”¹⁷.

Vale la pena recordar el fragmento en sus partes más significativas:

“... déjame el disfrute de esta tierra, / que es mía, cual mi cabaña esta que habito / y que no es obra tuya, / y de mi hogar también, que cuando arde / y en su lumbre me doro, tú me envidias!”.

“¡Nada más pobre bajo el sol conozco / que vosotros oh dioses! / Apenas si lográis, desventurados, con el vaho de las víctimas y preces, / algún pábulo dar a vuestra olímpica, / mayestática andorga, / y de fijo que el hombre os acabara, / si no fuera infinita la caterva / de esos locos pueriles pordioseros / que nunca la ilusión del todo pierden”.

“Cuando yo un niño era / que todo lo ignoraba, / al sol alzaba mis turbados ojos, / cual si orejas tuviera para oír / mi angustioso lamento, / y un corazón tuviera como el mío, / para sentir piedad de quien le implora”.

“¿Quién contra la turba de insolentes / titanes me ayudó? / ¿Quién de la muerte me salvó y de dura / servidumbre afrentosa? / ¿No fuiste tú y tú sólo, / corazón mío, que en sacras llamas ardes, / quién todo me lo hiciste? / Y, sin embargo, iluso, penetrado / de juvenil fervor, agradecido, / todo lo atribuías a aquél que duerme / allí arriba con torpe cabeceo...”.

Afirmada la pobreza, vacuidad, inoperancia, impiedad y somnolencia de los dioses; afirmada la corporalidad y pertenencia del hombre a esta tierra que es suya, resuena como una eclosión cósmica el grito de rebelión y de liberación del hombre:

“¿Yo honrarte a ti? ¿Por qué? / ¿Del agobiado / aliviaste la carga? / ¿El llanto, acaso, / enjugaste del triste? / ¿A mi no me forjaron todo un hombre, en el yunque, / el tiempo omnipotente y el hado sempiterno, / que mis señores son, al par que tuyos?”.

“¿Acaso imaginaste en tu delirio / que iba yo a odiar la vida / y al yermo retirarme / por haberse frustrado / algunos de mis sueños venturosos?”.

Y al final, frente al pedestal teocéntrico tradicional, el giro antropocéntrico con atributos incluso creadores:

¹⁷ J. L. Villacañas, *op. cit.*, 1996, pp. 18, 26. Mucho más tarde, Goethe precisa en carta a Jacobi (6-I-1813) su posición personal en materia de religión: “Como poeta y artista soy politeísta, y como investigador en el campo de las ciencias naturales soy, por el contrario, panteísta; y lo uno y lo otro entretanto decididamente. Si yo tengo necesidad de un Dios para mi personalidad como ser moral, también esto se ha previsto (las realidades artísticas y terrenas son un reino tan vasto que sólo los órganos de todos los seres en conjunto tienen la capacidad de abarcarlo)” (en Hammacher, *op. cit.*, p. 212).

“Pues no; que aquí me tienes y hombres hago / según mi propia imagen; / hombres que luego mis iguales sean, / y padezcan y lloren, / y gocen y se alegren, / y parias no te rindan, / cual yo hice”¹⁸.

Jacobi había preparado, y calculado, estratégicamente su visita a Wolfenbüttel. Él, más que nadie, necesitaba un reconocimiento público en Alemania; y la entrevista con Lessing podía darle el espaldarazo definitivo. No en vano Lessing era considerado como el Mesías de la razón. Pero, ¿qué motivo le mueve a presentar al Prometeo como spinozista, a relacionar el paganismo del Prometeo con el panteísmo de Spinoza? La razón de fondo hay que buscarla —y le viene dada— en el *Diccionario Histórico y Crítico* de Bayle, en el que, respecto a la unidad de la sustancia spinoziana, piensa Bayle, que ni siquiera lo que los más infames poetas paganos se atrevieron a cantar contra Júpiter o Venus, se aproxima a la horrible idea que Spinoza nos trasmite de la divinidad, porque, por lo menos, aquellos no le hacían responsable de todos los delitos que se cometen y de las desgracias que suceden en el mundo. Pese a ello, daba la impresión de que la poesía de Goethe era spinozista; Goethe era un poeta que se atrevía a cantar precisamente contra Dios; un poeta que consideraba el problema del mal en relación con la divinidad, o, para decirlo en términos leibnizianos, en relación a la “teodicea”¹⁹.

Spinoza, a juicio de Bayle, es el primer ateo sistemático, teorizador de antiguas monstruosidades y absurdidades, que ni los poetas paganos habían podido expresar de modo tan original. “El rechazo prometeico —comenta Hamacher— de honrar a una divinidad que está sometida igual que el hombre al tiempo omnipotente y al hado eterno (‘señores míos y tuyos’, dice el poema) se corresponde perfectamente con la convicción jacobiana de que el ‘determinismo’ debe llevar al ‘fatalismo’, y, en consecuencia, la consideración según la que la divinidad está sometida al hado encuentra su formulación más coherente en el sistema spinoziano. En otras palabras, Prometeo representa de modo emblemático la visión leibniziana de la teodicea, sólo que invirtiendo el signo, esto es, mostrando aquello que para Jacobi constituye su verdadero significado, más allá de la pretensión de haber justificado a Dios”²⁰.

¹⁸ O. C. Goethe, V, 64. H. Scholz, *op. cit.*, *Prometheus*, pp. 75-76.

¹⁹ Cfr. en M. Olivetti, el comentario bayliano respecto a la teoría spinoziana de la unidad de la sustancia, *op. cit.*, pp. 150-151. El Prometeo es una de las más grandes figuras surgidas de la profundidad del mito, y cuenta con una tradición literaria y artística que se extiende desde la antigüedad clásica —Hesíodo, Protágoras, pero sobre todo Esquilo con su *Prometeo encadenado*— y que llega, a través de múltiples reinterpretaciones y recreaciones, hasta nuestros días. El Prometeo de Goethe —que consta de dos actos, fue redactado en 1773, y publicado póstumo en 1878—, simboliza el espíritu de rebeldía indómita frente a la divinidad; representa el verdadero himno de la impiedad, el verdadero sentimiento esquiliano de la justicia (Nietzsche); la pertenencia del hombre a esta tierra, la afirmación radical de su propia autoindividualidad.

²⁰ M. Olivetti, *op. cit.*, p. 153.

Segundo acto: Las Conversaciones de Wolfenbüttel

Diseñada la estrategia y el marco histórico-teórico de la entrevista; revelado el pretexto del Prometeo y el parangón Goethe/Spinoza (si bien son símbolos antitéticos de libertad y de necesidad), desde el inicio de la conversación —una vez que Lessing confiesa que “El punto de vista en que se pone esa poesía es mi propio punto de vista”, y que: “Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan”—, Goethe y Spinoza van a ser las obsesiones constantes y preocupantes de Jacobi. Desde ahí —y después de recibir el impacto provocado por la ingrata sorpresa de que Lessing era spinozista²¹—, el diálogo se desarrolla y se puede articular en dos tiempos: el primero trata de definir y precisar en qué consiste el spinozismo y cuáles son sus consecuencias; el segundo trata de mostrar cómo el sistema de Leibniz no es capaz de distinguirse, o que puede reducirse, en último término, al sistema de Spinoza²². Da la sensación de que, a lo largo de toda la conversación, Jacobi se está examinando de Spinoza ante Lessing; examen que realiza con éxito, pues Jacobi da muestras de conocer a fondo el pensamiento de Spinoza²³.

En el primer momento, o tiempo, el diálogo —o casi mejor, el interrogatorio— va discurriendo sobre los puntos capitales del pensamiento de Spinoza: desde las afirmaciones lessinguanas de no saber más que sobre el *èn kaí pan*²⁴; que no hay más filosofía que la filosofía de Spinoza; que no hay una causa

²¹ D. Bourel, “La purification du spinosisme chez Mendelssohn”, en *Lo Spinosismo ieri e oggi, op. cit.*, pp. 133-145.

²² M. Olivetti, *op. cit.*, pp. 155-156.

²³ Conocimiento adquirido después de largas y profundas meditaciones sobre la obra de Spinoza, porque, “para comprender a Spinoza es menester un esfuerzo demasiado largo y seco del espíritu” (Andreu, p. 408). Conocimiento que en la controversia posterior mantenida con Mendelssohn, condensa en “Tesis preparatorias sobre la servidumbre del ser humano” (Primera parte: El hombre no tiene libertad —Tesis, I-XXIII—. Segunda parte: El hombre tiene libertad —Tesis, XXIV-LII); tesis incluidas en el Prólogo a la segunda edición de las *Briefe*. Un análogo resumen (Tesis I-IX) aparece en la carta enviada a Hemsterhuis, cuya copia remite a Mendelssohn. Otra exposición sistemática y sintética de Spinoza (Tesis I-XLIV) figura como Apéndice a la carta dirigida a Mendelssohn (26-4-1785); y, en forma lapidaria y con carácter sentencial, en carta a Elisa Reimarus: “I. Spinozismo es ateísmo. II. La filosofía cabalística, en tanto que *filosofía*, no es otra cosa que spinozismo *larvado o encubierto*. III. La filosofía leibniziano-wolffiana no es menos fatalista que la de Spinoza y conduce al investigador consecuente al principio fundamental de la misma. IV. Cualquier método de demostración lleva al fatalismo. V. Podemos demostrar semejanzas —*concordancias, verdades necesariamente condicionadas*— progresando a través de proposiciones idénticas. Cada demostración presupone siempre algo ya demostrado, cuyo principio es la revelación. VI. El elemento de todo conocimiento y actuación humana es la creencia”. (Cfr. las respectivas formulaciones sintéticas en J. L. Villacañas, 1996, pp. 65-81, 143 ss., 149).

²⁴ En relación al fragmento del Prometeo: “Los conceptos ortodoxos sobre la divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos ¡èn kaí pan! No sé otra cosa. Por ahí se encamina esa poesía, y he de reconocer que me gusta mucho” (A. Andreu, p. 403).

primera personal, inteligente, libre y final del mundo, sino sólo una causa inmanente, a las respuestas-explicaciones de Jacobi, que mantiene las tesis contrarias y extrae sus consecuencias negativas tanto para la teología, como para la tradición cristiano-filosófica de occidente. Hasta tal punto que el mismo Lessing parece ver reflejado “su credo” en la exposición sintética jacobiana a partir de lo que considera como el espíritu del spinozismo, cifrado en la negación del antiguo “a nihilo nihil fit”.

Ante la afirmación rotunda de Jacobi de que el mundo tiene una causa personal e inteligente, y la respuesta un tanto irónica de Lessing —“Así tanto mejor. Porque tendré la ocasión de oír algo completamente nuevo”—, Jacobi soluciona el problema dando un “salto mortal”. “Y a usted no le gusta gran cosa agachar la cabeza”; solución que desconcierta a Lessing: “No diga eso; ojalá no me encuentre yo mismo un día en esa situación. Pero usted volverá a ponerse de pie. Es decir —si no es un secreto—, yo quiero pedírselo”²⁵.

En el segundo momento la conversación va derivando, desde la consideración de las causas finales, al pensamiento como principio primero del cual se pretende deducir todo, hasta la sustancia única e infinita de Spinoza —“que en sí misma y fuera de las cosas particulares no tiene existencia determinada”—. Y es aquí donde se produce la inflexión: “... pero entonces —pregunta Lessing— ¿con qué ideas concibe usted la personal divinidad extramundana? ¿Con las ideas de Leibniz quizá? Me temo que en su corazón era spinoziano”.

Jacobi se siente acosado, y va aceptando, muy a su pesar, esa reducción: “...al acordarme —confiesa Jacobi— de tantos otros lugares del mismo Leibniz, de tantas cartas suyas, de sus tratados, de su *Teodicea* y sus *Nouveaux Essais*, de su trayectoria filosófica en general, me turbo ante la hipótesis de que ese hombre no creyera en una causa supramundana sino sólo en una causa intramundana del mundo”²⁶. Turbación que Lessing comprende, pero que le desvía del hilo conductor del discurso. Por eso insiste de nuevo, ¿cuáles son, pues, las ideas antípodas del spinozismo? ¿Cree usted que los principios de Leibniz acaban con él? Jacobi capta la dimensión profunda de la pregunta y responde sin dudar: “¿Cómo voy a creerlo si estoy fervientemente convencido de que el determinista consecuente no se diferencia del fatalismo...? (...). Por lo demás, no conozco otro sistema que esté tan de acuerdo con el spinozismo como el de Leibniz. Y resulta difícil decir cuál de los dos autores nos toma y se toma el pelo más y mejor. Aunque, ¡seamos honestos!... Mendelsshon ha mostrado claramente que la *harmonía praestabilita* se encuentra en Spinoza”. A partir de esta concordancia extrae Jacobi otras derivaciones del sistema de Spinoza, como las doctrinas leibnizianas sobre el alma y sobre la libertad, de tal forma que,

²⁵ *Ibid.*, p. 405.

²⁶ *Ibid.*, p. 406

concluye, "... si se va al fondo del asunto, se encuentra que, para Leibniz, igual que para Spinoza, toda causa final presupone una causa eficiente"²⁷.

Llegados a este nivel de la conversación, Lessing —como director de la escena— da una vuelta más a la tuerca, apura la representación llevándola al desenlace final: "No le dejo a usted en paz —dice—; usted tiene que publicar ese paralelismo..., pues las gentes aún siguen hablando de Spinoza como de un perro muerto". La respuesta de Jacobi es al mismo tiempo un síntoma de su conflicto vivencial interno (la escisión dramática entre razón y fe) y la previsión, pese a todo y a su pesar, de la persistencia futura del spinozismo: "Seguirán hablando igual antes que después. Para comprender a Espinoza es menester un esfuerzo demasiado largo y seco del espíritu. Y quién vea oscura una línea de su *Ética*, ya no lo capta; quién no comprenda cómo ese gran hombre podía tener la más firme convicción interior de su filosofía, convicción que exterioriza tan frecuente y expresamente". Al final de su días aún escribe: "... non praesumo, me optimam invenisse philosophiam; sed veram me intelligere scio". "Semejante tranquilidad de espíritu, ese cielo en la inteligencia que se había hecho la clara cabeza pura de Spinoza, lo han podido probar pocos". A tenor de esta confesión, a Lessing no le queda más remedio que volver a preguntarle: "¿Y no es usted spinoziano, Jacobi!". Ante la respuesta negativa, Lessing le plantea el dilema de que: o su filosofía tiene que dar la espalda a toda filosofía, o adoptar un escepticismo radical. Pero Jacobi rechaza el dilema y se escuda, una vez más, en el salto mortal; se atrinchera en el fideísmo, orientándose "hacia la luz, de la que dice Spinoza que se ilumina a sí misma y a las tinieblas. Yo quiero a Spinoza —sigue diciendo— porque, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al completo convencimiento de que hay cosas que no es posible descubrir; no hay que cerrar los ojos ante ellas, sino tomarlas como se las encuentra". He ahí planteada la escisión radical entre razón y fe; entre el *Deus sive Natura* y el *amor intellectualis Dei*. Este segundo acto se va diluyendo al ceñirse la controversia sobre lo que no es posible descubrir, sobre las cosas de las que no se puede hablar, sobre la posibilidad de trazar límites a lo comprensible y explicable, etc. Llegado este momento, Lessing baja el telón de este acto, zanjando la cuestión de forma lapidaria: "Palabras, querido Jacobi, palabras. Los límites que usted quiere establecer, no es posible determinarlos. Y, por otra parte, abre usted las puertas a las fantasías, al sinsentido y a la ceguera (...) no me cae mal del todo su salto mortal, y comprendo que un hombre de cabeza pueda bajarla de ese modo para salir adelante. Lléveme con Usted, si es posible (...). Para eso, haría falta también saltar, y ese salto (concluye con ironía) ya no se lo puedo pedir a mi viejas piernas"²⁸.

²⁷ *Ibid.*, p. 407.

²⁸ *Ibid.*, p. 409.

Tercer Acto: Del diálogo conversacional al relato memorial

En el mes siguiente (agosto de 1780) tuvo lugar otra conversación en casa de Gleim, antes de que Jacobi partiera para Hamburgo, sobre los mismos temas: si en cierta ocasión Lessing había dicho en broma que a lo mejor él era el ser supremo en estado de máxima concentración (explicándose de un modo semejante a H. Morus, o al paracelsiano y antispinoziano Van Helmont); sobre el sentido más propio de la Cábala (“... que es en sí y por sí mismo imposible encontrar lo infinito a partir de lo finito...”); sobre la representación de una divinidad personal (cuando Lessing quería representarla “... la pensaba como el alma del Todo; y cuando quería pensar el Todo, usaba la analogía con el cuerpo orgánico...; y se mostraba muy firme en esta idea, si bien dicha representación de una divinidad como alma del Todo, la tomaba ya en broma, ya en serio”); sobre que Lessing no podía soportar la idea de un ser personal absolutamente infinito en el gozo inmutable de su perfección, porque esa idea asociaba la de un aburrimiento infinito; sobre la verosimilitud —o por lo menos no inverosimilitud— de una supervivencia personal del hombre después de la muerte, en relación con la Palingenesie de Charles Bonnet, etc.

A partir de aquí, del viaje de Jacobi a Hamburgo, Lessing se queda leyendo el *Aristée* de Hemsterhuis, que Jacobi le había dejado. También sobre esa obra discrepan las lecturas que ambos autores realizan. Para Lessing, se trata de un escrito que rezuma un spinozismo manifiesto. En la *Carta sobre el hombre y sus relaciones* es posible que el autor todavía no fuese totalmente consciente de su spinozismo, pero en el *Aristée* no hay duda alguna al respecto. La opinión de Jacobi era la opuesta —“no es spinosista, antes bien, es lo contrario”—, apoyándose, además, en el testimonio de Diderot, que le había asegurado que no era spinozista. Lessing muere al año siguiente. Las entrevistas y contactos fueron perdiendo fuerza dialéctica, al diluirse en disputas verbales, o reducirse a juegos alternativos entre lo jocoso y lo serio. Mientras Lessing le recomienda a Jacobi que se despoje de “su espíritu de consejero en Nagel”, y que se siente tranquilamente y acabe su Woldemar²⁹; Jacobi, blandiendo todavía su espada en el fragor del combate, se toma muy en serio la conversación mantenida y sentencia: “Aquí debo ser totalmente enérgico: Lessing no creía en una causa de las cosas diferente del mundo; o sea, Lessing era spinozista”³⁰.

Para concluir, Lessing se confesó spinozista y —pese a los esfuerzos de Mendelsshon de mostrarle como defensor de un spinozismo depurado—³¹, Ja-

²⁹ J. L. Villacañas, 1996, pp. 99-101.

³⁰ *Ibid.*, p. 104.

³¹ La idea de que la armonía preestablecida fuera de origen spinozista la defendía ya Mendelsshon en los primeros capítulos de los *Diálogos Filosóficos*, recensionados por Lessing en el

cobi creyó que la confesión era absolutamente cierta. Lessing se confesó spinozista, pero esta confesión tenía el carácter de una conversación privada y, en cuanto tal, sobre ella debería guardarse secreto, porque —dice— “de ciertas cosas no cabe hablar. Bueno, hablar sí, pero no escribir. Escribir, siempre se escribe o poco o demasiado, cuando uno no ha llegado todavía a aclararse...”.

A la estrategia jacobiana de intentar precisar, definir, señalar límites y extraer consecuencias negativas de la doctrina spinoziana, Lessing opone, como buen actor, la estrategia del silencio y del secreto. Jacobi trató de romper la estrategia del silencio y quedó prisionero de sus propios juegos “científicos”, inventados para pasar el rato, y no entendió el fondo del problema. J. L. Villacañas capta perfectamente, en clave kierkegaardiana, la intencionalidad y diversidad de ambas estrategias:

“Jacobi no es el héroe del nuevo cristianismo (...). Se escandalizó con la declaración de spinozismo y luchó sobre todo para que Lessing abjurara de esa filosofía. No entendió dónde estaba la batalla y se dejó engañar por el señuelo que el bibliotecario le lanzara. Este Sócrates bibliotecario, este Sileno rodeado de libros, lanzó el fantasma de Spinoza, y Jacobi luchó contra él como don Quijote contra los pellejos de vino. Y mientras Jacobi luchaba, Lessing se divertía como un fauno, envuelto en sus bromas, sin interesarse realmente por nada de lo que Jacobi le decía, únicamente aplicado a su propio pensamiento y a su secreto (...). Jacobi luchaba para que se limitara la reflexión, la filosofía, la cadena de las causas, pero lo hacía amontonando palabras, reflexiones, filosofías, y cadenas de argumentos. No confiaba en el salto al silencio. Lessing juega con las palabras como si ya no le sirvieran de nada; las lanza como dados, las derrocha, las regala (...). El salto era un acto secreto y en secreto debía quedar (...). Lessing, y este es el resultado de la interpretación de Kierkegaard, entendió que la conexión infinita con Dios implicaba no tener comu-

Berlinische privilegirte Zeitung (1755). El trabajo *Es por medio de Spinoza como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida* (1763, en Andreu, pp. 354-357), presupone y reproduce una carta enviada antes a Mendelsshon, y que hace referencia a un tema que preocupaba a los dos amigos (las relaciones entre Spinoza y Leibniz). En los *Diálogos* Mendelsshon trata de rehabilitar a Spinoza, defendiéndolo de los malos tratos que había recibido en su época, sobre todo por parte de Bayle y de Wolff. En *Morgenstunden*, cc. XIV-XXV, analiza el spinozismo “depurado” de Lessing, tratando de mostrar que en su amigo todas las acusaciones de ateísmo que se habían formulado contra él —depurados sus errores típicamente spinozistas— se convierten en el fundamento de una religión de la razón, que concuerda plenamente con el teísmo judío y con el teísmo en general. Finalmente, en *Carta a los amigos de Lessing* —el último escrito de Mendelsshon— trata de distinguir entre el panteísmo y la metafísica de la *Aufklärung*; sigue tomando partido por Spinoza frente a Jacobi, pero comprende que su postura en la querrela con Jacobi no era tanto el spinozismo de Lessing, cuanto la suerte misma de la *Aufklärung*. (S. Zac, 1989, p. 17. Cfr. *Ibid.*, C. IV: *El spinozismo depurado de Lessing*, pp. 91-120. Aquí analiza los escritos de Lessing —publicados en el Nachlass— *El cristianismo racional* (1751 o 1754) y *Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios* (1763). Y concluye que la prueba de su panteísmo está cifrada en estos textos de juventud, que dio a leer al propio Mendelsshon, y en el parágrafo 73 de *La Educación del género humano*. En estos dos textos se encuentra una interpretación filosófica del dogma de la Trinidad que lleva precisamente a esa conclusión).

nicación directa con otro hombre (...). Pero entonces, ¿de qué era síntoma aquella torpeza de Jacobi? ¿A qué se debía aquella indisciplina que gritaba a voces el secreto, de que él ya había saltado? Desde luego, Jacobi sabía algo de un salto a la fe, pero no lo había dado. Es más, ni siquiera conocía la teoría, pues ignoraba que nadie puede enseñar a otro a saltar en esa dirección. Él sólo presentía que había que dar el salto. Todo lo demás lo ignoraba. De hecho, ese Dios personal, paternal, providente, padre, Tú, no era sino la red perpetua de sus falsos saltos³².



³² J. L. Villacañas, 1996, pp. 41-43.



O SIMEÓN O JACOBO: LA FUNCIÓN TEÓRICA DEL TIEMPO

MARÍA LUISA DE LA CÁMARA
Universidad Complutense (Madrid)

Y en traje de reloj llevas contigo,
del mayor enemigo,
espía desvelada y elegante:
a ti tan semejante,
que presumiendo de abreviar ligera
la vida al sol, al cielo la carrera,
fundas toda esta máquina admirada
en una cuerda enferma y delicada;
que como la salud en el más sano,
se gasta con sus ruedas y su mano.

Estima sus recuerdos
teme sus desengaños,
pues ejecuta plazos de los años;
y en él te da secreto
a cada sol que pasa, a cada rayo,
la muerte un contador, el tiempo un ayo.

Francisco de Quevedo, *Relox de campanilla*.

I. El tiempo-medida

Dentro de un cuadro estrictamente metafísico Spinoza propone en sus *Cogitata Metaphysica* estas consideraciones sobre el tiempo:

1. No se trata de una idea ni de un ente de ficción.
2. El tiempo es un modo de pensar que ayuda a conocer mejor una cosa por medio de su comparación con otra.

Porque siendo indefinida la duración de una cosa (noción metafísica equiparable a su existencia actual) puede, sin embargo, ser determinada gracias a una acción de medida específica. Para llevar a buen término esta operación se requiere:

- 1º) La cosa actualmente existente cuya duración se desea medir.
- 2º) Un sistema de referencia: otra cosa cuya duración está determinada de antemano y que posee un movimiento uniforme, por ejemplo el movimiento del

sol, o de la tierra, la caída regular de unos granos de arena, el movimiento de las manecillas de un reloj. Y,

3º) La mente que —desde el exterior de ambos sistemas— los pone en contacto para comparar sus respectivas duraciones.

Con el cumplimiento de estos requisitos se obtiene una medida concreta en unidades de tiempo, es decir, un número de años, días, horas, minutos, etc. Por ello se dice que el tiempo es “la medida de la duración” (CM 1/4). Y su valor se justifica en razón de lo útil que resulta en la organización de la vida diaria. Esta utilidad práctica, a su vez, viene avalada por la ciencia galileana¹. Spinoza se hace eco de la doctrina que asocia el tiempo con la velocidad al establecer como axioma 2 de su física que “cada cuerpo se mueve ya más lentamente ya más rápidamente”. El tránsito de una metafísica de la sustancia al conocimiento físico de los individuos se opera a través de la noción de tiempo, considerado como la medida de la duración.

Ahora bien, aunque el tiempo-medida resulta muy útil en la práctica, Spinoza no oculta que se ha hecho un uso indebido de este auxiliar. Esto sucede al desplazar la noción al terreno metafísico. Entonces viene el “error” consistente en confundir el tiempo con la duración (indivisible) de una cosa, o en identificar la eternidad con un tiempo infinito. Este error sectorial denunciado desde 1663 (CM 2/1 y Ep. 12), puede ser evitado. Para ello el metafísico o el teólogo han de contener las nociones que manejan dentro de los límites propios. En caso contrario, al desbordarse el afán de medir lo que no es susceptible de medida, resulta que “todos aquellos que intentaron entender el desarrollo de la naturaleza sirviéndose de semejantes nociones, y por cierto mal entendidas, se hayan enredado tan admirablemente que al final no han logrado desenredarse sino trastocándolo todo y admitiendo los mayores absurdos” (Ep 12).

En suma: el tratamiento dado al tema del tiempo en los *Cogitata Metaphysica* responde a la necesidad de justificar su función y de delimitar las condiciones que permiten su empleo correcto.

II. La imaginación, una máquina del tiempo

Este panorama queda modificado a partir de las proposiciones 17 y 18 de la II parte de la *Ethica*. ¿Qué encontramos ahí?

En adelante la cuestión no será justificar el empleo correcto del tiempo, sino

¹ C. Solís (ed.), *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid, Ed. Nacional, 1976. Jornada tercera: “Llamo movimiento uniformemente acelerado a aquel que, partiendo del reposo, adquiere en tiempos iguales iguales incrementos de velocidad” (p. 278).

examinar *cómo se origina en la mente esta noción*, es decir, concebirla de forma adecuada y desentrañar sus funciones. ¿Qué resultado arroja este examen?

En primer lugar, un *desplazamiento* del marco en el que va a examinar la problemática del tiempo al horizonte de la mente humana. Pero en esto no hay novedad. La asociación de la estructura del tiempo con las diversas formas de conciencia (el recuerdo es presente del pasado, la atención es presente del presente y la espera es presente del futuro) se encontraba ya en las *Confesiones* de San Agustín (cuyas obras poseía Spinoza).

En segundo lugar, hay también en la II parte de la *Ethica* una teoría de la sensación y de la imaginación en clave mecanicista. Sin embargo, un desarrollo análogo ya había sido llevado a cabo con toda minuciosidad por Hobbes en el *De corpore*.

En tercer lugar, hallamos otra cosa más: una *interpretación* de la noción de tiempo *dentro del cuadro de productividad de la naturaleza*. Y aquí sí hay novedad.

Mediante la aplicación de este dinamismo, el tiempo —aquel oscuro “ser de razón” de los *Cogitata Metaphysica*— emerge en la *Ethica* como un *efecto* de la imaginación y, desde esa óptica, como un ser real. Ser *real*, porque se trata de un producto y porque produce, a su vez, efectos concretos. Ser *natural* en medio del orden de la naturaleza; por lo que sus efectos ya no son “errores” sectoriales, sino ilusiones naturales comunes a la especie humana. De ahí su poder.

Pues bien, *el primero de todos estos efectos es la fluctuación del alma que produce, a su vez, la temible noción de contingencia*.

Esta es precisamente la aportación de Spinoza tal como se registra en E 2P44C1: “De aquí se sigue que depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro”, y en su *escolio*, destinado a explicar “en pocas palabras por qué razón ocurre esto”.

El inventario rápido de los elementos que aparecen en este *escolio* se detalla a continuación:

a) Una primera parte, que integra elementos básicos de su doctrina, conteniendo las siguientes afirmaciones:

— El alma imagina las cosas como si estuvieran presentes (E 2P17).

— Si alguien es afectado por dos cuerpos a la vez, sus imágenes-recuerdo en el alma se encadenarán por asociación (E 2P18).

— Una evidencia, fundada en la experiencia, que pone en relación la noción de tiempo con la de velocidad de los cuerpos (*axioma 2* de su física).

b) La segunda parte es un *relato*: un artificio imaginativo. Detengámonos en este pasaje de la *Ethica*. El análisis muestra que se trata de una narración que unifica las tesis anteriores y las presenta para su examen. Este relato está integrado, a su vez, por:

1) La *cláusula introductoria* de la hipótesis: “Supongamos entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía a Pablo; por la tarde a Simeón y hoy de nuevo por la mañana a Pedro”.

2) Una *descripción de las leyes* de asociación y su refuerzo por el hábito o por la costumbre: “Por la prop. 18 de esta parte, es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana, imaginará el sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero y en él a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y Simeón con relación a un tiempo futuro...”.

3) Una *dificultad con su respuesta*: ¿Qué sucedería si alguna otra tarde ve en lugar de Simeón a Jacobo?

“... entonces —dice Spinoza— a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde o a Simeón o a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez”.

4) Y, por último, una *diagnóstico*: “Así pues fluctuará su imaginación y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas o a uno o a otro es decir: considerará el futuro de ambos no como algo cierto, sino como algo contingente”.

Llegados a este punto, Spinoza introduce un *mecanismo de generalización* (“Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre las cosas consideradas del mismo modo con relación al pasado o al presente”). De esta forma el diagnóstico se hace valer como la *conclusión de todo el pasaje*: “Por consiguiente, imaginaremos las cosas en cuanto van referidas tanto al presente como al pasado o al futuro como contingentes”.

En este relato todo pasa como si la imaginación del niño —que demuestra una potencia extraordinaria para producir imágenes hiperduraderas y para asociarlas— careciera, en cambio, del recurso necesario para representar las existencias de Simeón y de Jacobo como compatibles. A partir de esta incapacidad se genera un *doble efecto*: por una parte, la *fluctuación* o la duda —en la mente— y, por otra, la *noción de contingencia* —como afectando al objeto mismo o a la cosa. En definitiva puede decirse que, para Spinoza, *sujeto y objeto resultan igualmente afectados* por la acción del tiempo-imaginario. Veamos cómo.

La imaginación se representa la existencia de la propia mente como un continuo de experiencia sobre el cual sitúa la existencia del objeto-imagen como algo que pudiera ser extraído de su orden propio y colocado a lo largo de ese continuo, aquí o allí. Sobre este “fondo” de la memoria —del que se han aislado unas referencias: pasado, presente y futuro— se produce la fluctuación del alma respecto al objeto-imagen y esa incertidumbre se proyecta, después, sobre la cosa misma que será tenida por contingente.

III. Producción de efectos en cadena

Una vez puesta en marcha esta máquina del tiempo y a raíz de la primera consecuencia, se desencadena todo un mecanismo de efectos, productores de otros efectos. E igual que en el caso anterior, las series causales afectan tanto al objeto-imagen como al propio sujeto.

1. Examinando los *efectos desde el lado del sujeto*, vemos que *la noción de tiempo* permite explicar la génesis y la fuerza de ciertas afecciones (E 3P18S1-S2). En efecto, cuando la imagen —erigida sobre una matriz temporal— comporta cierta carga afectiva, es inevitable temer o esperar el objeto que ella representa. De ahí vendrá después el *amor* o el *odio* por la cosa misma. Porque de aquella incertidumbre inicial se sigue que los “afectos surgidos a partir de tales imágenes no son constantes”. De ahí también las definiciones de *esperanza* (“alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuya realización dudamos”), del *miedo* (“tristeza inconstante surgida de la imagen de una cosa dudosa”), de *satisfacción* (“alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado”)².

Si en este cuadro de “inestabilidad afectiva” se introduce ahora el mecanismo de *imitación de los afectos*, se deducirán otros nuevos conflictos entre los individuos (E 3P29 y P32S): *emulación, envidia, ambición, venganza*.

Resulta fácil entender cómo se produce el círculo afectivo —hecho de inestabilidad y volubilidad— que dobla la fluctuación de la mente y la hace extremadamente difícil de romper.

2. *Por lo que atañe al objeto-imagen* no está de más señalar que las imágenes inciertas pueden, por accidente, llegar a ser objeto de buenos o malos *presagios*, de donde surgen las *supersticiones* “cuyo acoso sufren los hombres por todas partes” (E 3P50S).

Más aún: en la medida en que el hombre determina los tiempos de las cosas por la imaginación, el *conocimiento del bien y del mal* resulta abstracto y universal (E 4P62S). De ahí que el decidir, “qué es malo o bueno, en el presente, para nosotros sea más bien imaginario que real”. Es decir: antepondremos un bien menor que imaginamos presente, a otro mayor que imaginamos futuro. Esta es la clave para entender en qué consisten los llamados “bienes contingentes”. No hay mal moral en ellos. Y si el sabio debe mostrar desapego hacia el placer, riquezas y honores (TIE &9) no es porque sean cosas vanas en sí mismas, sino a causa de la futilidad de la imaginación (TTP Praef/5) del hombre que los pone como un fin³.

² Pero si de ellos se suprime la duda o fluctuación, surgirá la *seguridad*, la *desesperanza* y la *insatisfacción* respectivamente.

³ “Es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, etc.” (E 4P45 S).

Por ende ¿qué sucederá si en este “orden” reversible del tiempo imaginamos las acciones ya realizadas como evitables y tomamos las no realizadas por factibles? El *remordimiento* y la *impotencia* terminarán por dar forma a un cuadro moral hecho de tristeza.

3. Finalmente hay que señalar que la *noción del tiempo* juega un papel relevante en la concepción de la Escritura y en la teoría política: ella funciona como “piedra de toque” en un terreno y en otro. Pues los hombres, teólogos y políticos, han fingido frecuentemente la historia: se han representado una imagen de sociedad que ubican en el pasado histórico (edad de oro de los filósofos, el paraíso de los teólogos) o en el futuro (utopía) (TP 1/1). Y, a la vez, han considerado que ese estado se perdió a raíz de una desobediencia o de algún otro acto culpable que “podía” haberse evitado.

Spinoza, en cambio, quiere interpretar la Escritura como una “Historia verdadera” (TTP 7/98). Y se propone construir la ciencia política en un terreno racional situado más acá del “paraíso” y de la “utopía” (TP 1/4). En él lo que constituye la fuerza actual de un estado es la potencia de la multitud hecha ley a fin de alcanzar los bienes comunes.

IV. En conclusión

1. El tiempo-medida se justifica por su utilidad *práctica* en la vida cotidiana y en la ciencia.

2. La *noción de tiempo-imaginario* es, en cambio, un potente *instrumento teórico* que —una vez concebido por su causa: la imaginación— permite explicar la fluctuación del ánimo y la contingencia. Desde ahí Spinoza reconstruye toda una fenomenología imaginativa, afectiva, moral y política.

3. Una vez que esta *noción de tiempo-imaginario* ha desarrollado todo su poder teórico, ha de ser sustituida por una perspectiva más estable: la que introduce el texto de E 2P44S2. Spinoza propone un cambio radical precedido por una transformación del sistema de referencia: hay que *comprender* y vivir la existencia actual no en relación al tiempo-imaginario, que vuelve todo incierto y contingente, sino *como expresión de la necesidad eterna* (E 5P29S).

4. Sólo el “olvido del tiempo” permite concebir que los *afectos que brotan de la razón* son permanentes, más estables y más potentes que los producidos por las imágenes de la máquina del tiempo (E 5P7). Bajo la divisa que allí campea, dos nuevas ciencias verán la luz: la moral y la política.

Bibliografía

- BERTRAND, M., *Spinoza et l'imaginaire*, París, PUF, 1983.
- GEBHARDT, C., *Spinoza Opera*, 4 Vols., Heidelberg C. Winter, 1972.
- GUEROULT, M., *Spinoza II*, París, Aubier-Montaigne, 1974.
- SPINOZA, *Ética*, introducción, traducción y notas de V. Peña, Madrid, Ed. Nacional, 1979.
- *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, introducción, traducción y notas A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.





ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL MÉTODO DEDUCTIVO EN SPINOZA

M^a CARMEN CASILLAS GUIADO
Universidade de Santiago de Compostela

En la presentación de la *Ética* de Spinoza reza el siguiente título: “Demostrada según el orden geométrico”. Esta aclaración muestra el método que va a seguirse en la obra, el método deductivo. Partiendo de la creencia que la teoría metafísica de Spinoza necesita de un estudio lógico debido a su *presentación* “More Geométrico”, me centraré en dicho método. El objetivo del método deductivo es decidir la verdad de una hipótesis a través de pruebas, y así proporcionar conocimiento; el objetivo de Spinoza al emplearlo, parece ser el mismo: probar como verdaderas determinadas proposiciones. Que lo consiga o no, sólo podrá resolverse después de haber hecho un seguimiento de este método científico en la *Ética*. Nuestro objetivo, en este momento, no es decidir esta cuestión, sino analizar cómo son aplicados los elementos básicos del método deductivo a la *Ética*.

Cuando una determinada teoría es presentada como una teoría deductiva, el método requiere, en el punto de partida, la selección de los términos primitivos, las definiciones de los términos derivados y los axiomas a partir de los cuales se deducen otras proposiciones, los teoremas, que así son probados y sabidos verdaderos en virtud de su deducción desde premisas sabidas verdaderas. De la observación de los preceptos metodológicos dependerá el mayor o menor éxito en los resultados, por eso creo interesante analizar lógicamente el comienzo del proceso, y mostrar cuál es el uso que les da Spinoza en la Primera Parte de la *Ética*. Sólo comentaré una parte, de las cinco en que se divide la *Ética*, por razón de extensión, y lo haré de la Primera Parte porque el desarrollo deductivo obliga a mantener un orden riguroso.

Los *términos primitivos* de una teoría deductiva son aquellos que se aceptan sin necesidad de explicar su significado y cuya propiedad es la independencia lógica, consistente en que cada uno de los términos no sea definido a partir de los restantes¹. Spinoza no proporciona estos términos en la *Ética* pero, como

¹ Alessandro Padoa formuló en 1900 un principio para garantizar la independencia de los símbolos primitivos.

las definiciones determinan el significado de nuevos términos con ayuda de los términos primitivos, y éstos también son utilizados en los axiomas, formalmente pueden obtenerse a partir de un examen minucioso de ambos. Una reconstrucción ideal distinguiría entre “los términos propios” correspondientes al sistema que se desea axiomatizar y “los términos impropios o lógicos” que subyacen a ese sistema. Una lista de los términos primitivos de la Primera Parte de la *Ética* incluiría, como “propios”, los términos de “*esencia*”, “*existencia*”, “*lo limitado*” y “*causa*” y como “términos lógicos”, “*implicar*”, “*concebir*” y “*la negación*”. Es conveniente considerar el porqué de la elección de esta lista de términos. Compruébese que: las nociones de “*causa sui*” (Def. I), “*libre*” (Def. VII), y “*eternidad*” (Def. VIII) son definidas en términos de “*esencia*”, “*existencia*”, “*implicar*” y “*concebir*”. “*Lo finito en su género*” (Def. II) según “*lo limitado*” y la “*esencia*”. “*La substancia*” (Def. III) en términos de “*existir*”, “*concebir*” y “*negación*”. “*Atributo*” (Def. IV) por el primitivo “*esencia*” y el derivado “*substancia*”. “*Modo*” (Def. V) por los primitivos “*existir*” y “*concebir*” y el derivado “*substancia*”. “*Dios*” (Def. VI) por los términos primitivos “*esencia*”, “*existencia*”, “*lo limitado*” y “*la negación*”, y los derivados “*substancia*”, “*atributo*”, “*eterno*” (Def. VIII) e “*infinito*” (definido en la propia Def. VI) y finalmente “*necesaria*” (Def. VII), definida a través de la “*existencia*”.

Por lo que se refiere a los *Axiomas*, el *axioma I* trata sobre las dos formas de “*existir*”. El *axioma II* sobre las dos formas de “*concebir*”. El *III* y *IV* acerca del término “*causa*”, incluyendo el término “*implicar*”. En el *axioma V* se encuentra “*implicar*” y “*la negación*”. Y el *axioma VII* relaciona “*esencia*” y “*existencia*” mediante “*implicar*”, “*concebir*” y “*la negación*”.

La elección de una lista de términos primitivos propios ha de seguir varios criterios. El primero de ellos es el de ser inmediatamente comprensibles, y cuyo significado no dé lugar a distintas interpretaciones; tienen que ser, por tanto, *nociones comunes y claras*. Los términos primitivos, expuestos anteriormente, de “*esencia*”, “*existencia*”, “*lo limitado*” y “*causa*” parecen ajustarse a dichas condiciones. En el ámbito del conocimiento metafísico, los términos mencionados han sido utilizados por toda la tradición filosófica como nociones comunes y básicas, a ellas recurren todas las teorías en la explicación de la realidad. Se ha discutido sobre cuál es la *esencia*, o los diferentes tipos de *existencia* y *causa*, o las relaciones entre *esencia* y *existencia*, o si todo lo que existe es limitado; pero no se cuestiona su uso, son el vocabulario más característico de las teorías metafísicas.

Un segundo criterio que deben cumplir los términos primitivos es la *independencia*, según la cual cada uno de los términos no puede derivarse o definirse a partir de los restantes. Condición ideal a la que también parecen ajustarse las nociones propuestas.

En tercer lugar, ha de presentarse la posibilidad de *sistemas equivalentes* de

términos primitivos. Dos sistemas de términos primitivos son equivalentes cuando cada uno de los términos del primer sistema pueda definirse mediante los primitivos del segundo y viceversa. Seguidamente se expone un posible sistema alternativo al mencionado anteriormente y formado por los “propios”: “*naturaleza*”, “*ser*”, “*lo ilimitado*” y “*efecto*”, manteniendo los términos “lógicos”. Estableciéndose, así, cuatro parejas de términos equivalentes.

La primera, “*esencia*” y “*naturaleza*”, la *esencia* es definida como la *naturaleza* de una cosa, o viceversa, la *naturaleza* es la *esencia* de los seres. La segunda, “*existencia*” y “*ser*”, la *existencia* es tener *ser*, es *ser* de alguna manera, o viceversa, el *ser* es lo que *existe*. La tercera, “*lo limitado*” y “*lo ilimitado*”, *lo limitado* se define como la negación de *lo ilimitado* o *lo ilimitado* como lo que no tiene *límites*, y la cuarta pareja, “*causa*” y “*efecto*”, la *causa* es lo que produce un *efecto*, la razón de su producción, y el *efecto* lo producido por la *causa*, lo que se sigue de una causa.

Es algo sabido que si los términos son equivalentes, entonces unos pueden reemplazar a los otros, y eso es lo que hace Spinoza en las definiciones y axiomas; veamos cómo.

“*Causa sui*” es “aquello cuya *esencia* implica la *existencia*”, y a continuación substituye “*esencia*” por “*naturaleza*”: “o, lo que es lo mismo, aquello cuya *naturaleza* sólo puede concebirse como *existente*”; y “*substancia*” es “aquello que *es* en sí”, el término “*existencia*” de la Def. I se cambia por el término “*ser*”, porque “*esencia-naturaleza*”, “*existencia-ser*” son sinónimos. Por este motivo Spinoza utiliza indistintamente cualquiera de esos cuatro términos en las definiciones y axiomas, por ejemplo: (donde “1” y “2” refieren al primero y al segundo sistema, respectivamente)

“*Lo finito en su género*” se define a través de “*naturaleza*” -2-. “*Atributo*” con el término “*esencia*” -1-. “*Modo*” con el término “*ser*” -2-. “*Dios*” con “*ser*” -2- y “*esencia*” -1-. “*Libre*” con “*existente*” -1- y “*naturaleza*” -2-; y mientras en el *axioma I* usa el término “*ser*” -2-, en el *axioma VII* están “*esencia*” -1- y “*existencia*” -1-.

La aceptación y utilización, a la vez, de los dos sistemas de términos, lleva a pensar que razones de tipo *didáctico* influyeron en Spinoza; desde esta hipótesis, es la necesidad de una mejor comprensión la que le conduce a introducir expresamente las relaciones entre términos de ambos sistemas, como en la definición de “*causa sui*” entre “*esencia*” y “*naturaleza*” y en los *axiomas III* y *IV* entre “*causa*” y “*efecto*”.

En el empleo de los *términos lógicos*, Spinoza alterna “*implicar*” y “*concebir*”, utilizando el plano óptico y el epistémico. En todas las proposiciones donde aparece “*implicar*”, se está afirmando o negando una consecuencia referida al ser y con independencia de que alguien pueda conocer la consecuencia. “*implicar*” es un término con una dimensión óptica que indica relaciones obje-

tivas, entendidas como verdades metafísicas; esto es lo expresado en Definiciones y Axiomas: “aquello cuya esencia *implica* la existencia” (Def. I), “a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y *no implica* negación alguna” (Def. VI), “de una determinada causa dada *se sigue necesariamente* un efecto” (Ax. III), o “la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente *no implica* la existencia” (Ax. VII).

Pero además de la existencia independiente (nivel óntico), alguien puede pensar o saber de esa existencia (nivel epistémico), pensar —operación realizada por un sujeto— para alcanzar saber, conocimiento, y “*concebir*” ha de interpretarse, etimológicamente, en el sentido de “formar idea”, “absorber, coger pensamientos”, significando lo mismo que pensar y saber. En la Def. I de “*causa sui*”, Spinoza cambia de plano, desde la expresión óntica “aquello cuya esencia *implica* la existencia” a la epistémica “aquello cuya naturaleza sólo puede *concebirse* como existente”. Igualmente ocurre con los conceptos de “*substancia*” y “*modo*”, definidos a nivel óntico y pasando a continuación al nivel epistémico. En la definición de “*atributo*” y “*eternidad*”, sólo se hace mención al plano epistémico “aquello que el *entendimiento percibe* de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Def. IV)². También los axiomas dejan claro el doble plano, enunciando formas de *ser* en el *axioma I* y formas de *concebir* en el *axioma II*, y en el *axioma VII* vuelven a surgir los dos planos: “la esencia de todo lo que puede *concebirse* como no existente *no implica* la existencia”.

En relación a la lista de términos primitivos y según el análisis expuesto, creo que Spinoza escoge implícitamente unos términos cuyo significado más amplio y general es compartido por la tradición filosófica, y deja los términos más comprometidos, en cuyo significado no hay consenso, para introducirlos como *definiciones*.

El segundo de los elementos de los sistemas deductivos son las *definiciones*, que determinan el significado de nuevos términos con ayuda de los términos primitivos o de otras expresiones ya definidas.

Las definiciones deben *aclarar por completo el sentido de los conceptos definidos, estableciendo su significado*. Sin embargo, esto no es fácil de decidir, creando problemas de valoración subjetiva. Con el propósito de eliminar distintos criterios en la interpretación y aportar un criterio objetivo, las teorías deductivas contemporáneas han propuesto la formalización de las definiciones que, mediante reglas, indica la estructura de las sentencias usadas como definiciones, haciendo depender su adecuación únicamente de su corrección formal. La observación de las definiciones de la *Ética* muestra que en ellas no puede

² Debe aclararse que “percibir”, en este contexto, es pensar, conocer; un entendimiento piensa, conoce.

hablarse de una elaboración sintáctica propia de los sistemas deductivos contemporáneos, sino de una consideración semántica que ofrece el significado de términos metafísicos como “*causa sui*”, “*lo finito en su género*”, “*substancia*”, “*atributo*”, “*modo*”, “*Dios*”, “*libre*” y “*eternidad*”.

¿Qué condiciones de adecuación deben, entonces, requerirse a las definiciones de una teoría deductiva cuya materia es extralógica y se presenta en un lenguaje interpretado como lo es una lengua natural? Las definiciones son adecuadas si eliminan la ambigüedad de los términos definidos, la vaguedad posible de su significado ordinario, y si ofrecen una explicación teórica donde se formule una caracterización adecuada del objeto referido. Es el mismo Spinoza quien afirma en la *Ética*³ que la verdadera definición de una cosa sólo ha de expresar la naturaleza de la cosa definida, del *definiendum*. Distinguiendo entre el denominado “significado extensional o denotativo” por un lado, y el “significado intensional o connotativo” por otro. El significado denotativo consiste en los objetos a los cuales el término puede aplicarse. A la extensión, piensa Spinoza, no se refiere directamente la definición de un objeto, sino más bien sería el resultado de aplicar la definición a un determinado campo de objetos. El significado connotativo proporciona las propiedades del objeto definido, la connotación sí la incluye Spinoza en la definición como uno de sus objetivos. Así se indica en el TIE⁴.

Entre las definiciones más comunes situadas a nivel connotativo se encuentran⁵: la definición por *sinonimia*, la *operacional*, y la definición por *género y diferencia*. Ninguno de los tres tipos de definiciones son aceptados por Spinoza, optando por una *definición genética*, utilizada en las matemáticas, que construye el objeto. La definición genética ofrece el origen, la causa eficiente de lo definido, puesto que todo necesariamente posee una causa determinada, bien contenida en la misma naturaleza de la cosa (causa de sí), o bien la causa está fuera de ella (causa próxima).

En el TIE, Spinoza se ocupa del carácter que debe tener una definición para ser considerada “perfecta”: “Una definición deberá expresar la esencia íntima de la cosa y deberemos estar atentos para no recurrir a algunas propiedades en lugar de la esencia”⁶. Según esta proposición, definir a través de propiedades, como en la definición por *género y diferencia*, es incurrir en un error de método, de orden, porque las propiedades de las cosas sólo pueden conocerse si se conocen sus esencias (recuérdese que “esencia” es un término primitivo).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, junto con las “reglas” tradicionales

³ Parte Primera, Proposición VIII, Escolio 2.

⁴ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Universidad Nacional de Colombia, 1984, pp. 54-55.

⁵ I. M. Copi, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 30ª ed., 1987.

⁶ Spinoza, *op. cit.*, p. 54.

de las definiciones, hay que introducir las *siguientes cualificaciones*: primera, la definición deberá comprender la causa próxima para una cosa creada, y excluir toda causa fuera de su propio ser para las cosas increadas, no quedando en este último caso posibilidad de duda respecto a su existencia. Segunda, la definición deberá ser tal que se puedan concluir de ella las propiedades de las cosas definidas. En este punto ha de notarse la diferencia entre definir a través de propiedades y deducir éstas de la definición. Tercera, las cosas increadas no se expresan por medio de abstracciones⁷ para evitar un lenguaje oscuro o ambiguo. Finalmente, la definición deberá ser afirmativa para el entendimiento, aunque a nivel verbal, pueda expresarse de forma negativa.

Si se observan estos requisitos propuestos por Spinoza se dará una caracterización adecuada del objeto, suprimiendo la ambigüedad de los términos y la vaguedad de los conceptos. ¿Cumplen este objetivo las definiciones de la Primera Parte de la *Ética*?

Comenzando por lo más claro, ninguna de las definiciones es pensada de forma negativa; todas ellas indican un pensamiento positivo (algunas añaden paráfrasis negativas para aclarar la naturaleza de lo definido). Como ejemplos, la de "*causa sui*" el pensamiento de una esencia que implica su existencia; la "*substancia*" de algo que es en sí y se concibe por sí, aunque aquí expone dicho pensamiento también de forma negativa: "Aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa"; o "*modo*" el pensamiento de aquello que son las afecciones de la substancia.

Tampoco en estas definiciones Spinoza utiliza vocablos abstractos, por el contrario, el *definiens* siempre está referido a cosas singulares y concretas: "aquello..." en las definiciones I, III, IV y V; "aquella cosa..." en las definiciones II y VII; y "un ser..." en la definición VI.

Además, y ésta es la cuestión principal, hay que comprobar si el *definiens* expresa la esencia íntima y la causa eficiente del *definiendum*. En la definición I identifica, en un ser que sea "*causa sui*", la *esencia* con la existencia, eliminando la necesidad de una *causa eficiente* fuera de sí mismo y afirmando su existencia. "*lo finito en su género*" es lo limitado por algo de su misma naturaleza o *esencia*, el límite es lo que *constituye* y *construye* todo objeto denominado como "finito". La "*substancia*" es un *ser increado*, su *causa* no está fuera de él, es "*causa sui*". El "*atributo*" es la *esencia* de la substancia, su naturaleza, lo que la *construye* y *constituye*. "*Modo*" es aquello que necesita de una *causa eficiente* próxima, porque "es en otra cosa", esta causa es la substancia. La definición de "*Dios*", ofrece la *causa eficiente*: por ser substancia su causa es su propio ser, y su *esencia* es infinita; de esta esencia y causa eficiente sí pueden

⁷ *Ibid.*, p. 55.

deducirse las propiedades de Dios⁸, por ejemplo la libertad y la eternidad. “Libre” es un ser cuya existencia, *causa* y actuación están en sí mismo; libre, entonces, sólo es la substancia y Dios. La definición de “eternidad” ofrece la *esencia*, que es la propia existencia, identificándose ambas; esta identificación sólo se produce en la “causa sui”, “la substancia” y “Dios”. En este recorrido por las definiciones, corroboramos que Spinoza logra ideas claras y distintas sobre el *definiendum*, porque lo que es causa de sí, la conoce por su *esencia* (Defs. I, III, IV, VI, VII y VIII); y la cosa que necesita de una causa para existir es conocida por su *causa eficiente* (Defs. II, V y VII).

Situados, ahora, en un *punto de vista formal*, las definiciones de un sistema deductivo deben atenerse a ciertas condiciones. Una de las condiciones es la coherencia deductiva en las secuencias de definiciones, de manera que la primera definición de una teoría establece el significado de un término utilizando los términos primitivos del sistema. La Def. I de “causa sui” cumple este requisito: está definida según los términos primitivos de “esencia”, “naturaleza”, “implícitar”, “concebir” y “existencia”. A partir de ésta, las siguientes definiciones son correctas, según un orden geométrico, si establecen el significado de nuevos términos en función de los términos primitivos y/o los términos anteriormente definidos-denominados “términos derivados”⁹.

En “lo finito en su género” sólo hay términos primitivos. La Def. de “substancia” además de términos primitivos, su significado remite a los *axiomas I y II* porque es aquí donde se distinguen dos formas de ser y dos formas de concebir; esta dependencia de la definición respecto al axioma es correcta desde el momento que, para Spinoza¹⁰, los axiomas son más amplios que las definiciones, son verdades eternas referidas a una infinidad de cosas. “Atributo” está basada en la Def. III y en términos primitivos, al igual que de “modo”, esta última se refiere, además, a los axiomas I y II. Para definir “Dios” utiliza términos primitivos y los derivados “substancia” (Def. III), “eterno” e “infinito”, pero “eterno” corresponde a la Def. VIII, es por tanto una incorrección de orden; la Def. VIII debería ser anterior a la Def. VI de “Dios”; el término “infinito” se define por términos primitivos, pero *a posteriori* de ser utilizado, Spinoza lo introduce como una explicación a la propia definición de “Dios”. Finalmente “libre” se define con términos primitivos, y su significado depende del axioma I.

Si observamos atentamente los *definiens* de las definiciones que nos ocupan,

⁸ Comentado explícitamente en Spinoza, *op. cit.*, “Carta LX”, pp. 90-91.

⁹ Véase el proceso que, a la inversa, se hizo en el apartado correspondiente a los *términos primitivos*.

¹⁰ La distinción entre definición y axioma se encuentra en Spinoza, *op. cit.*, “Tratado de la reforma del entendimiento”, p. 53 y en la “Carta IX”, p. 82.

encontramos en ellos el uso del término “entiendo”: “por causa sui entiendo”, “por substancia entiendo” y lo mismo con “atributo”, “modo”, “Dios” y “eternidad”. ¿Qué quiere significar Spinoza? En la *Carta IX*, Spinoza da respuesta a esta pregunta proponiendo dos tipos de definiciones, que corresponden, a su vez, a la distinción hecha en el TIE entre aquellas cosas que existen en la realidad y las que sólo están en el entendimiento. El primer tipo de definición es la que explica las cosas que existen en la realidad, de ésta se predica la verdad o falsedad, y para que sea una buena definición ha de ser verdadera; es el denominado “criterio de correspondencia”, entre lo que dice una sentencia y lo que ocurre en la realidad debe existir una relación de adecuación o satisfacción. La otra definición explica las cosas tal como las concebimos en el entendimiento, no exige la verdad como correspondencia, sino que sea concebible la definición y el objeto definido: “Una mala definición es aquella que no se concibe”¹¹; “concebible” puede expresarse como ausencia de contradicción, bien entre proposiciones, bien de una sola proposición consigo misma; y una mala definición sería una definición contradictoria, rechazada sin necesidad de corroboración por la realidad exterior.

Las definiciones de la Primera Parte de la *Ética* pertenecen a la clase de definiciones que explican las cosas tal como se conciben¹², por eso todas ellas comienzan con el término “entiendo”, y serán buenas definiciones en tanto sean concebibles: concederemos a Spinoza que entiende por esos términos lo que expresa en sus definiciones, y habrá que comprobar si su utilización es consistente en el desarrollo posterior de su teoría. Pero lo que nunca podrá exigirse a estas definiciones es que sean evidentes; el problema de la evidencia está derivado del poder deductivo de las definiciones que se consideran como premisas, y las premisas han de ser sabidas verdaderas para que las argumentaciones sean pruebas y la teoría proporcione conocimiento. Respecto a este punto precisa Spinoza (*Carta IX*) que si entre las premisas de una teoría deductiva hay definiciones, éstas pueden ser, dependiendo del objeto que se vaya a explicar, o bien verdaderas, o bien concebibles y en este caso nada o poco tienen que ver con la evidencia.

La tercera y última condición de las definiciones adecuadas para sistemas deductivos es el criterio de no creatividad¹³. Aunque en la inferencia funcionan como axiomas, una definición no refuerza la teoría agregando contenido, de manera que no es posible la deducción de un teorema, a partir de una nueva definición, que anteriormente fuese imposible de demostrar. Las definiciones

¹¹ Spinoza, *op. cit.*, “Carta IX”, p. 82.

¹² Hay que aclarar que estas definiciones no están referidas a cosas abstractas, sino a seres reales que el entendimiento concibe de una manera u otra, asignándoles un nombre.

¹³ Suppes, *Introducción a la lógica simbólica*, México, Editorial Continental, 1981.

sólo facilitan el proceso de deducción. Además, como no son axiomas creadores, son eliminables.

La eliminabilidad y la no creatividad son características que no cumplen las definiciones de la *Ética*. Estas definiciones aportan un contenido semántico, una significación al término definido que va más allá del que se encuentra en los términos primitivos, y corresponden a los objetos básicos necesarios para poder comprender el significado que la teoría quiere transmitir. Por lo tanto, las definiciones no se pueden eliminar sin poner en peligro la deducción de las proposiciones posteriores, por eso mismo son creativas, porque son necesarias junto con los axiomas.

Para concluir con las definiciones, una caracterización de las definiciones de la Primera Parte de la *Ética* ofrece los siguientes resultados: las ocho definiciones lo son de conceptos usados en la tradición filosófica, no son, por tanto, “estipulativas” si por ellas se entiende la introducción de un nuevo término; pero, en cambio, estas definiciones “estipulan” el significado que Spinoza da al término, eliminando la ambigüedad del término, ofreciendo un significado exacto y aclarando términos que a veces son vagos porque es difícil establecer si un objeto cae o no bajo un determinado concepto. En resumen, Spinoza construye definiciones teóricas (creativas) para proporcionar a través de ellas una teoría que él pretende sea aceptada.

Con la discusión sobre los *axiomas* voy a concluir el recorrido por los constituyentes fundamentales de los que parten las teorías deductivas. En una primera aproximación, puede decirse que los axiomas son aquellos enunciados admitidos como verdaderos sin demostrar su verdad, y que junto con las definiciones son los enunciados iniciales, desde los cuales se derivan otros enunciados llamados “teoremas”, que son enunciados demostrables y no evidentes¹⁴. Según esta caracterización los siete axiomas de la Primera Parte de la *Ética* cumplen, sin más, el papel asignado.

Sin embargo, nuestro estudio se complica cuando queremos clarificar las diferencias entre definiciones y axiomas. Recogiendo la opinión de Spinoza sobre ellos, los axiomas se distinguen de las definiciones, primero, porque las definiciones explican la esencia o afecciones de cosas concretas (substancia, modo, atributo, Dios...), mientras que los axiomas son más amplios al extenderse a infinidad de cosas, a “verdades eternas”¹⁵ y no determinan al entendimiento a considerar una cosa singular en vez de otra¹⁶. En segundo lugar, porque las

¹⁴ En este sentido habíamos dicho anteriormente que Definiciones y Axiomas poseen el mismo status respecto al poder de inferencia, las dos son utilizadas indistintamente para deducir y probar lo que Spinoza denomina “proposiciones”, que corresponden a “teoremas” en la terminología deductiva.

¹⁵ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, op. cit., “Carta IX”, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

definiciones han de poder ser concebidas, ser consistentes, por el contrario un axioma debe ser verdadero¹⁷.

La consideración que de los axiomas tiene Spinoza coincide con la de la "Axiomática Clásica" que, desde Aristóteles, entiende por axiomas los principios más generales, evidentes por sí mismos e indemostrables, en los que se apoyan las demás proposiciones que se deducirán de ellos. Otro de los elementos deductivos son los postulados, enunciados no demostrables y generales, al igual que los axiomas, pero no evidentes. Con el paso del tiempo las concepciones de la "Axiomática Clásica" fueron cambiando hasta borrar las fronteras entre "el axioma" y "el postulados". Finalmente el carácter formal de la "Axiomática Contemporánea", despreciando el significado de los axiomas y teniendo en cuenta sólo su forma, favoreció que los axiomas y postulados fueran entendidos como los enunciados iniciales de un sistema deductivo. Sin embargo, esta última reflexión de la "Axiomática Contemporánea" plantea algunas dudas: ¿enunciados iniciales quiere decir indemostrables, o únicamente que de ellos se decide partir en un sistema concreto? Para que una argumentación sea una prueba y ofrezca conocimiento de la verdad de la conclusión, es necesario que las premisas sean sabidas verdaderas por el sujeto que realiza la deducción; ¿cómo se saben verdaderas? Volvamos al caso que nos ocupa: los axiomas son las proposiciones que se saben verdaderas¹⁸; en sentido estricto no debería ser suficiente con suponerlos o postularlos sin requerir su verdad. De este modo se podrían deducir conclusiones, pero la duda permanecería con respecto a si la deducción es o no una prueba. Si se quiere obtener conocimiento es necesario que la conclusión se siga de premisas sabidas verdaderas; y nosotros no tenemos por qué dudar de Spinoza cuando afirmó en la *Carta LXXVI* su convencimiento de haber encontrado una filosofía verdadera; por tanto, sus axiomas debían ser verdaderos para él, ¿cómo los supo verdaderos Spinoza? Hay dos posibilidades: el axioma se sabe verdadero por evidencia, o bien como resultado de una prueba anterior. En el segundo caso, el axioma no sería un enunciado indemostrable, sería un enunciado probado verdadero, puesto que es la conclusión de una prueba anterior, derivada de otras premisas, también sabidas verdaderas, según una cadena de razonamiento correcta. Pero ¿cómo se saben verdaderas las últimas premisas? ¿recurriendo a otra argumentación? Estaríamos en un regreso *ad infinitum*, ¿cuál es la salida?, una posible solución estaría en buscar la certeza de la evidencia, que nos devuelve al primer caso: un axioma se sabe verdadero de forma evidente, sin demostración, si su verdad se mani-

¹⁷ *Ibid.*, "Carta IX", p. 82.

¹⁸ El mismo problema respecto a las definiciones ya se solucionó en Spinoza, conforme a su interpretación de éstas, que podían ser concebibles o no concebibles, y verdaderas o falsas estipulativamente.

fiesta con seguridad clara en una comprensión inmediata y directa de los conceptos.

Un axioma evidente lo es para alguien, bien para el sujeto que está realizando la prueba, en cuyo caso sabe de su verdad. O bien, el axioma puede ser verdadero para todo sujeto que lo entienda, de forma que el axioma se convierte en un “principio general”, “una noción común”, universalmente conocido. En esta línea se sitúa Spinoza, quien, sobre los axiomas, afirma que deben de ser “verdades eternas”, por tanto, principios universales y verdaderos de forma evidente (sin demostración) para todos.

Los axiomas de la Primera Parte de la *Ética* han de ajustarse a las indicaciones mencionadas. Desde luego, estos axiomas se extienden a una infinidad de cosas: el *axioma I* se refiere a *todo* lo que existe, el *II* a *todo* lo que se concibe, el *III* a *todo* lo que sea causa, e igual para el *IV*, *V*, *VI* y *VII*. También los axiomas parecen evidentes y ciertos *para todo sujeto* en tanto las proposiciones de los axiomas sean nociones básicas y necesarias para el conocimiento.

Los *axiomas III* y *IV* son la expresión del *Principio de razón suficiente*. Aunque entre ellos pueden no cumplir el requisito de independencia, esto es, que podrían derivarse uno del otro. Si de una causa se sigue necesariamente un efecto (axioma *III*), entonces el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa (axioma *IV*). Los *axiomas V* y *VII* pueden entenderse como verdades de razón, basta analizar el significado de los términos para darse cuenta de su verdad. En ellos el predicado le conviene necesariamente al sujeto, siguiendo el *Principio de no contradicción*; así es, respecto a “las cosas que nada tienen en común” una no puede entenderse por la otra (axioma *V*), y obviamente, de lo que puede no existir, no puede decirse que exista necesariamente (axioma *VII*).

Los *axiomas I* y *II* mencionan las formas en que algo puede ser (axioma *I*) y por lo que algo puede pensarse (axioma *II*) a través de una disyunción exclusiva: bien se es en sí y se piensa por sí, o bien se es en otra cosa y se piensa por medio de otra cosa. Basándose en el *Principio del tercio excluso*, la existencia que no procede de uno mismo, ha de proceder de otro (términos contrarios entre los que no hay ningún otro), y uno de estos dos términos (ser en uno o ser en otro) es cierto, no pudiendo ser ambos verdaderos o ambos falsos. Igual para concebirse.

Por último, el *axioma VI* expresa el “*Criterio de adecuación de la verdad*”. Una idea verdadera se dice de la que se corresponde con aquello de lo que ella es idea.

En este breve recorrido a través de los distintos elementos que constituyen el punto de partida del método deductivo, han ido surgiendo problemas, algunos se han intentado resolver, no siempre con igual éxito, otros quedan pendientes; algunas cuestiones sólo fueron planteadas y otras ni tan siquiera apuntadas (caso

del universo del discurso). Queda abierto el camino. De cualquier modo, hemos intentado reflexionar sobre la presentación deductiva de un sistema metafísico y ofrecer la excusa apropiada para hacer metafísica desde la lógica, aunque en algunos casos, una lectura atenta comprobaría la situación inversa.



RELIGIÓN, SALVACIÓN Y AUTONOMÍA EN SPINOZA

JAVIER ESPINOSA ANTÓN

Centro de Estudios Universitarios de Cuenca

La autonomía es una de las ideas claves en la ética. Aunque ya en la antigua Grecia se hablaba del ideal del sabio autárquico, es, sin embargo, en la Modernidad donde la idea de autonomía se ha convertido en central. Esta época se ha caracterizado, en el ámbito del conocimiento, por la primacía del sujeto y, en el campo de la moral, por la autodeterminación y la autonomía del sujeto moral.

La autonomía significó, en un primer momento, la capacidad de darse a sí mismo la ley moral y poder regirse por sí mismo. Los inicios de la Modernidad necesitaban la independencia moral de las instancias religiosas y políticas. Si al principio la autonomía pudo ser entendida según el individualismo posesivo hobessiano, pronto, sin embargo, se comprendió que para ser auténticamente autónomo había que liberarse de las ataduras de los propios intereses y ser capaz de abrirse a los otros, pues, como decía Rousseau, “la libertad moral es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”¹.

La autonomía supuso, en un tercer momento, que cada individuo fuera capaz de trascender los límites y los vínculos de su comunidad natural. Ya Kant lo ponía en la primera formulación del imperativo categórico. La auténtica autonomía autolegisladora consiste en obrar según la máxima que quieras que se convierta en una ley universal, de manera que una persona sólo llega a ser autónoma cuando es capaz de darse a sí misma leyes universales². En esto reside precisamente el fundamento de la dignidad del ser racional³.

¹ Rousseau, *El contrato social*, Libro I, Cap. VIII. Pero, como señala C. Blanco, es una quimera pretender librarnos absolutamente de inclinaciones e intereses propios, pues siempre hay algo que escapa de mi autoposición. Cfr. “Autonomía moral y autarquía”, en J. M. González y C. Thiebaut, *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 50 y 59.

² Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. y trad. de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, p. 173. Cfr. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 282; y J. Rubio Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Madrid, Trotta, 1996, p. 129.

³ I. Kant, *op. cit.*, p. 203.

A finales del siglo XX, como ha puesto de manifiesto la ética discursiva, también la autonomía de Kant nos parece demasiado individual. Es autónoma la voluntad que se orienta por aquello que todos podrían querer. Pero ahora, para comprobar si una norma es universalmente válida, es preciso que todos los afectados por ella, como interlocutores válidos que son, estén dispuestos a darle su consentimiento, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría⁴. Así se manifiesta que la autonomía moral en cuanto autolegislación no es un momento individual, sino propio del grupo al que afecta la situación que se quiere legislar.

Sin embargo, aun aceptando esto, todavía queda el momento de la autonomía del individuo cuando reflexiona y decide aplicar o no aplicar esa norma⁵. La actual sensibilidad postmoderna, con su riesgo de individualismo estético y narcisista, ha facilitado el subrayar que el individuo tiene la última palabra⁶.

Esta rápida historia del concepto de autonomía nos muestra que parece ocioso recordar que un acto no es moral por la mera conformidad con la norma moral vigente en una sociedad histórica concreta, sino por ser algo elegido, elección que constituye y construye al sujeto moral. Toda elección moral de una norma es cumplimiento moral de sí mismo⁷. En este sentido se puede afirmar que sólo hay moralidad donde se da la autonomía.

La psicología del desarrollo moral, ya desde los años treinta, ha tomado la autonomía como índice del crecimiento moral del niño. Las dos principales líneas de la psicología moral, la de Piaget y la de Kohlberg, ponen el acento en la afirmación de que un individuo progresa en su vida moral en la medida en que se acerca a la autonomía moral y se aleja de la heteronomía.

Sin querer asumir, ni mucho menos, todos los extremos de las teorías de Kohlberg⁸, se suele aceptar su afirmación de que básicamente hay tres maneras de vivir: la de aquellos que se rigen por la perspectiva egocéntrica de sus impulsos y deseos, la de los que hacen de las normas sociales el criterio de toda conducta y la de aquellos capaces de liberarse de la heteronomía de sus deseos y de las normas sociales, siendo verdaderamente autónomos y universalistas.

Intentaré mostrar en las páginas que siguen que leer a Spinoza desde esta luz no es introducir algo extraño al spinozismo, porque con otros términos y otros

⁴ Cfr. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 136.

⁵ Cfr. J. Rubio Carracedo, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁶ J. Rubio Carracedo, *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 133 y 236.

⁷ M. Foucault en su *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, Madrid, 1987, pp. 26-33, distingue entre las morales orientadas hacia el código y las morales orientadas hacia el sujeto ético.

⁸ Un buen resumen de las críticas que ha recibido Kohlberg puede encontrarse en J. Rubio Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, pp. 41-54.

presupuestos filosóficos, de alguna manera ya está presente. Veremos en Spinoza tres tipos de religión desde el punto de vista de la autonomía moral, acercándonos a su afirmación de que la salvación sólo se produce cuando ésta se da.

1. Cuando la heteronomía es total y no hay salvación para los que son víctimas de la superstición y contrarios a la religión

Los hombres que viven dominados por los afectos más pasivos, es decir, por el ansia desmedida de bienes materiales, fluctúan sin cesar entre la esperanza de adquirirlos y el miedo a perderlos (TTP, Pref: 5). Son vapuleados constantemente por los acontecimientos externos. Sus apetitos no surgen de dentro, sino que son el resultado de atracciones de las cosas, de la imitación y la envidia. La guía de su conducta no es interna, sino puramente externa. Obedecen a la fortuna más que a sí mismos (E 5P41S).

Al tener una vida que fluctúa entre la esperanza y el miedo, han pensado diversas maneras de dar culto a Dios, con el fin de que les ame más que a los otros hombres y dirija el curso de la naturaleza en provecho de sus ciegos deseos e insaciable avaricia (E IAp: 79). Han caído en la superstición. Piensan que unos ritos ajenos a la práctica ética les darán premios terrenales. No encuentran nada atractivo en la virtud ni en las normas morales. Vivirán según el impulso de sus afectos más pasivos, si no se lo impidiera el temor al castigo divino. Piensan que, ya que reprimen sus deseos materiales, Dios los recompensará por esta obediencia con toda clase de bienes materiales. Actúan como esclavos. Toda su vida es pura determinación desde el exterior, pasividad y coacción⁹, pues sufren la religión como una carga que no responde en ellos a ninguna aspiración espontánea. Viven frustrados y llenos de descontento, porque la religión les parece una represión de sus deseos. Viven una vida de tristeza. No hay alegría para ellos ni salvación¹⁰.

Como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una sola cosa: que teme al castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo vacilante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, y tanto más cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión (Ep 43: 221; Cfr. E 5P41S).

⁹ A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier, 1971, p. 155.

¹⁰ A. Matheron, *op. cit.*, p. 179.

Los que son víctimas de la superstición, son contrarios a la religión (TTP Praef: 5), son ateos. Cuando Van Velthuysen acusa a Spinoza de ateo, éste afirma que el ateísmo es lo contrario de su propuesta filosófica, pues consiste en buscar desmesuradamente las riquezas y los honores (Ep 43: 219)¹¹. En la medida en que recordamos lo que ya se nos dice en el *De intellectus emendatione*, esta respuesta a Van Velthuysen no nos deja perplejos. En aquella obra se nos dice que todos los bienes materiales son relativos y medios para lograr el bien supremo (TIE 11), la unión con la Naturaleza (TIE 13). Ser ateo, por tanto, es absolutizar las cosas particulares, es no darse cuenta de su perspectiva eterna, de que las cosas son sólo expresiones de Dios¹². Ser ateo es creer que las cosas son bienes en sí mismas, que el fin de la vida humana acaba en los bienes particulares. Así confundimos los modos con la substancia. Ser ateo es sustancializar y sacralizar los bienes y riquezas particulares.

Quienes viven así utilizan la religión para perseguir las cosas particulares. Estos son, realmente, los idólatras y los ateos. Se creen que la religión es magia, es decir, utilizar a Dios para conseguir riquezas. La religión no deja de ser un mero recurso o instrumento externo a su propia vida para poder lograr más bienes materiales, es decir, es vivida como algo totalmente heterónimo. Así pues, esta vida está regida por una doble heteronomía. Las normas religiosas les son totalmente externas y la guía de la conducta por sus apetitos, lo que a ellos les parece un impulso interior, no deja de ser lo más exterior y lo que les hace más pasivos y esclavos.

2. La vivencia salvífica de la religión revelada

La situación de la persona que sale de la total heteronomía moral, pero todavía no ha alcanzado la autonomía, se puede comparar a la de los judíos cuando salen de la esclavitud en Egipto. Spinoza dice que eran como niños (TTP 12: 159) y por este infantilismo moral necesitaban, por tanto, leyes. Estaban, pues, en una situación de heteronomía. Sin embargo, Moisés quiso que el pueblo cumpliera su deber no tanto por miedo, como por propia iniciativa (TTP 5: 75). Para ello, tuvo que llenar todos los momentos de la vida de los judíos de ritos productores de sentimientos que generasen un cierto impulso interno hacia la virtud.

¹¹ Cfr. Francisco Javier Espinosa Antón, "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual" en A. Hernández y J. Espinosa, *Razón, persona y política*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 97-98.

¹² S. Zac, "L'idée de religion chez Spinoza", en S. Zac (ed.), *Essais spinozistes*, París, Vrin, 1985, pp. 81 y 83.

La religión cristiana, que Spinoza quiere depurar en el *Tratado teológico-político*, es una profundización de esta línea, en cuanto tiende hacia una interiorización del culto y es para todo el mundo, no sólo para una nación particular¹³. Así que, según Spinoza, en el judaísmo y más todavía en el cristianismo, sobre todo cuando se vive según la propuesta que nos hace en este tratado, se puede vivir la religión como algo no totalmente exterior. Veremos que la heteronomía sigue existiendo pero es mucho menor que en el anterior caso. Tomaremos como referente para este segundo tipo de vivir la religión propuesta en el *Tratado teológico-político*.

Esta religión, fundada sobre la revelación profética, no sólo es natural, es decir, acorde a las capacidades humanas, sino de naturaleza imaginativa, es decir, inferior a la religión intelectual o filosófica¹⁴. Mientras que la religión filosófica, como veremos, está fundamentada en el conocimiento, esta religión universal radica en la obediencia. Es una religión que no ha pasado del primer género de conocimiento y, por tanto, se basa en la imitación y en la obediencia a los mandatos (TTP 13: 170-171)¹⁵.

Esta religión consiste en la práctica de la justicia y la caridad y en la fe en siete artículos (TTP 14: 174-179), verdades que nos hablan de un Dios que pueda servirnos de modelo para la vida. No contempla a un Dios de verdades eternas, sino a un Dios de mandatos y decretos. El conocimiento filosófico que contempla a Dios tal cual es, no genera modelos ni obediencia y no pertenece a la fe (TTP 13: 171). Como dice Zac, esta religión incita a practicar la justicia y la caridad por mandato de Dios; los motivos no son la razón, sino sentimientos religiosos, pero sentimientos que no producen un constreñimiento-esclavitud, como en la religión supersticiosa, sino un impulso interior¹⁶.

Aquí radica precisamente la diferencia entre la obediencia que se da en la religión supersticiosa y la que se da en la religión universal. Mientras que en aquélla, como dijimos, hay coacción y pura determinación exterior de las con-

¹³ Sobre este tipo de religión véase J. Espinosa, "La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox", en *Cuadernos Spinoza*, nº 7, Ciudad Real, 1996, y "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual".

¹⁴ A. Domínguez, "La religión chez Spinoza", en *Guest-lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Rotterdam, Erasmus Univer., 1978, p. 8.

¹⁵ Sin embargo, la religión revelada es deudora de la razón en cuanto que Cristo, su fundador, ha conocido la verdad adecuadamente y no por imágenes (TTP 1: 21; 4: 64-65). Además la religión revelada que propone Spinoza es una religión diseñada desde su propia filosofía (Cfr. J. Espinosa, "Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual", p. 104). Se da, por tanto, un tipo de vida y de religión en el que hay una síntesis entre la razón y la imaginación. En la *Ética* Spinoza propone, para los que no han llegado a la perfección del conocimiento, diseñar con la razón un modelo de hombre o una norma recta de vida y luego confiarlos a la memoria para vivirlos imaginativamente (E 5P10S; 4 Pref).

¹⁶ S. Zac, "L'idée de religion chez Spinoza", *op. cit.*, p. 84.

ductas, en cuanto que los individuos no sienten como aspiración los fines religiosos que se les proponen, en cambio en la religión universal hay que hablar más bien de una cierta heteronomía, porque el individuo siente interiormente el deseo de conseguir los fines religiosos, disfruta practicando la virtud y en este sentido es activo¹⁷, aunque no tiene un conocimiento desarrollado y no percibe la relación causal entre la acción virtuosa que debe cumplir y la felicidad, por lo que practica la virtud por obediencia¹⁸.

Spinoza nos dice en el *Tratado teológico-político* varias veces que no podemos (o al menos hasta ahora nadie lo ha hecho) demostrar que los hombres sean felices y se salven por la sola obediencia a este tipo de religión, sin la inteligencia de las cosas, es decir, sin el conocimiento filosófico (TTP 15: 184-188; Adn 31).

Sin embargo, afirma que el que no se pueda demostrar con certeza matemática, no quiere decir que no se puedan presentar convicciones que nos dan la certeza moral (TTP 15: 185) de que la práctica de esta religión nos lleva a la salvación. Son las siguientes:

1) El testimonio de la vida de los profetas nos muestra que ellos practicaban lo que predicaban, que confirmaron sus palabras con signos y hechos portentosos (TTP 15: 186). Parece razonable fiarse de ellos y practicar la justicia y la caridad.

2) Las doctrinas morales de los profetas están en total acuerdo con la razón (TTP 15: 186), pues las prácticas a las que incitan, la justicia y la caridad, son iguales a las de la filosofía. Se comportan en la vida cotidiana de la misma manera el filósofo y el practicante de este tipo de religión¹⁹. Y si sabemos que la práctica de la verdadera sabiduría conduce a la salvación, lo mismo tenemos que pensar de la práctica de la religión universal, ya que consiste en lo mismo.

3) Es congruente el que haya una vía de salvación y felicidad para aquellos que no están dotados de inteligencia. Hay mucha gente que no puede llegar a las profundidades filosóficas, pero sí puede practicar las buenas obras (Cfr. TTP 15: 187 y 188).

4) Es razonable aceptar este tipo de religión, porque su práctica produce mucha utilidad para el Estado (TTP 15: 187), pues el triunfo de esta religión posibilitaría el desarrollo de muchos sabios.

Aunque el *Tratado teológico-político* sólo nos presenta certezas morales, sin embargo desde la óptica de la *Ética* se puede avanzar algo más. La salvación de esta religión revelada no es la del sabio que conoce todo en Dios, que tiene

¹⁷ F. Mignini desvirtúa la salvación que produce esta religión, asimilándola a la superstición. Véase "Theology as the work and instrument of Fortune" en De C. Deugd (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam, 1984. pp. 133-134.

¹⁸ A. Matheron, *op. cit.*, p. 154.

¹⁹ S. Zac, *op. cit.*, p. 85.

la mayor parte de la mente ocupada por ideas adecuadas y en esa medida es eterna, que es activo y que es capaz de ver su esencia como una expresión de la esencia divina. Pero el que cree en los siete artículos de la religión universal y practica la justicia y la caridad, relaciona el amor de Dios con todas las cosas, por lo que constantemente ese amor revive en su mente y se asocia con todas sus experiencias. Hasta es capaz de integrar, de alguna manera, los acontecimientos que le son contrarios, pues los interpretará bajo el prisma del amor de Dios. Y así tendrá alegría inalterable y tranquilidad interior²⁰, es decir, aquello en lo que consiste, según la *Ética*, la felicidad y la salvación.

3. Religión filosófica, autonomía y salvación

Quien es capaz de entender todas las cosas y a sí mismo en su relación causal con Dios, llega a la máxima potencia y a la perfecta alegría. Esta persona es consciente de su poder (E 2P43) y de que Dios es la causa de este poder (E 5P32). De ahí surge el amor a Dios. Pero no es un amor a Dios en cuanto le sentimos presente a través de los acontecimientos que nos suceden, sino en cuanto le comprendemos presente en nuestra esencia, por lo que es llamado “amor intelectual” (E 5P32C)²¹. En el anterior estadio el hombre era capaz de amar a un Dios que concebía imaginativamente como modelo de vida. Como hemos visto, podía sentir presente a Dios en todos los acontecimientos, buenos o malos para él. Ahora se trata de otra cosa. No es imaginar a Dios presente en todos los acontecimientos, sino saber que Dios está presente en la esencia de todas las cosas, también en nosotros, que Dios es la potencia y la fuerza de todas las cosas.

Ganamos en autonomía porque ahora sí somos capaces de tener una auténtica visión universal de toda la Naturaleza. Nosotros sólo somos una parte y debemos cambiar nuestra visión parcial e imaginativa por una visión total y universal (E 2P35; E 2P29S). Entonces nos daríamos cuenta de que todo es perfecto (Ep 21:131, E 1P33S2 y E 1Ap), porque todo es en Dios. Lo que desde una perspectiva parcial y limitada es imperfecto, limitado o malo, cuando se ve desde la perspectiva de la eternidad es necesario, eterno y perfecto.

La autonomía de este tercer género de vida no consiste en ser capaces de regirnos por nosotros mismos, separándonos de las leyes necesarias de la Naturaleza. Eso es imposible. El hombre es una parte de la Naturaleza y sigue su orden (E 4A32; E 4P4). La libertad y la autonomía del hombre no consisten en

²⁰ Cfr. A. Matheron, *op. cit.*, p. 188.

²¹ Cfr. Francisco Javier Espinosa Antón, *Idea y verdad en Spinoza*, Madrid, Universidad Complutense, 1989, pp. 433 y ss.

oponerse a la necesidad de Dios, sino, al contrario, en la aquiescencia y aceptación de la necesidad divina. Se separa de todo lo que le separa de la perspectiva divina. El hombre acepta entonces mirar las cosas desde la perspectiva divina. La verdadera fuerza y potencia del hombre no reside en su fuerza individual, el es sólo un modo o parte. Su verdadera fuerza es la fuerza y potencia de Dios.

Sólo la verdadera sabiduría nos conduce a la salvación, pues sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud (Ep 73). Quien conoce de esta manera a Dios y observa una vida recta es totalmente feliz, incluso más feliz que el que practica la religión del segundo tipo (TTP 5: 78). Un breve repaso por lugares spinozistas donde se trata este tema (E 2P49S; 4PA4; 5P36; 5P42 y Ep 21: 127 y 130) nos lleva al convencimiento de que Spinoza identifica felicidad, beatitud y salvación. Cuando comprendemos que somos un modo en la substancia, que nuestra vida es necesaria, que somos una expresión necesaria de la potencia divina, entonces nos sentimos alegres y amamos al Dios presente en nosotros. De ahí nace el verdadero contento del ánimo que ninguna circunstancia de la vida puede alterar. La felicidad o la salvación, dos nombres para la misma cosa, consiste en el conocimiento adecuado de Dios y en el amor para con Él (alegría de sabernos en Él), lo que produce un auténtico contento, aquiescencia y tranquilidad del ánimo que se siente en Dios. Nuestra vida alcanza la máxima potencia porque nuestros deseos y apetitos no nos llevan contra nuestra esencia, no nos restan potencia.

“... es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo” (E 5P42S).

Este tipo de vida se puede conceptualizar como “religión”. Aunque el mismo Spinoza no lo hace frecuentemente, sí lo hace varias veces en la *Ética* y en el *Tratado teológico-político* (E 4P37S1, 4P73S, 4A15, 5P41; TTP 12: 158; 19: 229-231). No se trata de una “religación” con un Dios personal, puesto que Spinoza no admite ni sentimientos, ni entendimiento o voluntad en Dios (E 1P17D, C1, C2, S; E 1P31; E 1P32C2, E 1P33S2; E 5P17). Además se trataría de una religión sin culto²². Pero sí hay un conocimiento adecuado de Dios, junto con un verdadero amor a Dios y la virtud de amar a los hombres.

²² Cfr. J. Espinosa, “La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox”, p. 20.

En conclusión, vemos que Spinoza concibe el progreso ético como un paso de la religión supersticiosa a la religión filosófica, por medio del puente de la vivencia coherente de la religión revelada. Se da un avance desde la total heteronomía y esclavitud de la superstición hasta la autonomía máxima que puede alcanzar el sabio. La salvación y la felicidad son proporcionales al grado de autonomía. Hay, pues, tres tipos de religión y de salvación según el criterio de autonomía.





MORALIDADE E UTILIDADE NOS RELACIONAMENTOS INTERPERSOAIS*

LUIS G. SOTO

Universidade de Santiago de Compostela

Da definição algures¹ do *bom* como *útil* e das reiteradas referências à *utilidade* na *Ethica*², cabe deduzir que Espinosa identifica redutoramente a “moralidade” (o ponto de vista moral) coa “utilidade” (o ponto de vista utilitário). Ora, creio que, nessa mesma obra, hai elementos suficientes para argumentar que nom é assi: i. e., que a *utilidade*, nom sendo ja o único, constitui so um ponto de vista moral e, até, que nom coincide com aqueloutro que Espinosa denomina propriamente *moralidade*.

Com tal fim³, examinarei umha —ao meu entender— significativa proposiçom, a E 4P70: “O home livre que vive entre ignorantes procura, na medida do possível, evitar os seus benefícios”. Dela, proponho-me fazer umha leitura transversal e heterodoxa: parcialmente interna, da mam da *Ethica*; parcialmente externa, com apoios e olhares ético-morais alheos, ainda que maiormente nom discordantes com Espinosa.

Pois bem, ante esse enunciado, case que começaria dizendo que nele, como em tantos outros textos “éticos”, se misturam a descriçom e a prescriçom,... se outras cousas nom (me) chamassem máis a atençom.

* Este trabalho foi realizado dentro do Projecto de Investigaçom sobre a Justiça PB95-0869, financiado pola D.G.I.C.Y.T. do Ministerio de Educación y Cultura.

¹ Designadamente, E 4Def1.

² Para as citaçons, tomarei como referéncia: C. Gebhardt, *Spinoza. Opera*, T. II, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 1972; *Ética*, trad. cast. V. Peña, Madrid, Alianza, 1987²; *Ética*, trad. port. J. de Carvalho (E 1, 1960²), J. Ferreira Gomes (E 2 e E 3, 1962) e A. Simões (E 4 e E 5, 1965), Coimbra, Atlântida, 1960-1962-1965.

³ *Ab initio*, à vista das numerosas e importantes referéncias na *Ethica* à *utilidade*, estou disposto a conceder o contrário: que esta abrange plenamente o “ponto de vista moral”,... sempre que se reconheça, entom, que existem diferentes “utilidades” e que, entre elas, hai diferenças irreduçíveis. (Umha delas, por tanto, pode bem coincidir coa espinosana *moralidade*).

Viver entre ignorantes

Grosso modo, a proposiçom E 4P70 plantea a questiom das “beneficiaçoms” dentro dos “relacionamentos interpessoais” possíveis, no cadro da “vida”, entre o *livre* e os *ignorantes*. De entrada, convém sublinhar que, quer se trate das “beneficiaçoms” ou das precedentes e/ou subseguintes açoms e reacçoms, o visado é a práxis interindividual: propriamente, a interacçom de “um”, o *livre*, com (os seus) “outros”, os *ignorantes* com/entre os cais ele “vive”. Doutro lado, é claro que essa desproporçom numérico-cuantitativa entre os sujeitos, um singular e outro múltiplo, traduzirá-se, ao conviverem, numha efectiva (ou se nom, sempre potencial) dominância substantivo-cualitativa dos “muitos”, ao tempo que, fatalmente (e se nom, ameaçadoramente) para o “so”, torna case inevitáveis as suas interacçoms. Que, além disso, ham discorrer polos trilhos que aqueloutros marcam: quer dizer, tal e como as entendem (i. e., as travam) os *ignorantes*. A situaçom esta, de desimpedimento dos “muitos” e *ignorantes* e de encerramento do “um” e *livre*, é “de por vida” e conseqüentemente afecta, condicionando-os, tanto em concreto os (intercâmbios de) *benefícios* canto em geral os relacionamentos interpessoais todos. Acharo-nos, em definitivo, ante umha “conjuntura interpessoal” caracterizada polo desequilíbrio entre os sujeitos, o “so” e os “muitos”, e pola “clausura” das suas interacçoms, dada a limitada mobilidade do *livre*, cuja capacidade de actuaçom é reduzida —vale dizer— à *medida do possível*, imposta polo correlativo desimpedimento dos *ignorantes*. E essa clausura abrange nom so o espaço do sujeito (potencialmente, “livre”) senom tamém o tempo da “vida”.

Pois bem, essa “vida” do “livre entre ignorantes” na cal cumpre “evitar” algo (estritamente, *benefícios* mais, num sentido máis geral, “relacionamentos”) fai-me pensar numha “sociedade cerrada”, sem exterior possível para o *home livre* que, nela, se encontra abocado —na melhor das hipóteses— a umha situaçom de “exílio interior”. Nom quero deixar de evocar, aqui, a título de ilustraçom —e referéncia tutelar— da minha leitura desta proposiçom E 4P70, um fragmento de Barthes, “Macaco entre os macacos”, curiosamente nom alheo ao mundo vital de Espinosa, ainda que isto na verdade tem pouca importância.

Nesse fragmento, Barthes apresenta, a jeito de narrativa e citando o *Dictionnaire* de Bayle, um breve treito da vida e a obra de Uriel da Costa e logo, comentando-o, extrai umha fulgurante conclusom. Di assi⁴:

⁴ Traduzo de *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975), em *Barthes. Oeuvres complètes*, T. III, Paris, Seuil, 1995, p. 223. Ediçom original, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975, p. 170; trad. cast., *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona, Kairós, 1978, pp. 182-183; trad. port., *Roland Barthes por Roland Barthes*, Lisboa, Edições 70, 1976, p. 202.

“Acosta, fidalgo português de origem judaica, está exilado em Amsterdam; adere à Sinagoga; a seguir critica-a e é excomungado pelos rabinos; deveria entom, logicamente, separar-se da comunhão hebraica, mais conclui de modo diferente: ‘Por que hei de teimar em permanecer segregado durante toda a minha vida, com tantas incomodidades, eu que estou num país estrangeiro cuja língua não entendo? *Nom será muito melhor fazer de macaco entre os macacos?*’ (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*)⁵.

Cando nengumha língua conhecida é ao vosso dispor, é mister decidir-se a *roubar umha language* —tal como outrora se roubava um pam. (Todos aqueles —e som multitude— que estão fora do Poder estão forçados ao roubo de language)”.

Semelha, quicais, que a conclusom expressa neste último parágrafo não se desprende das premissas assentes no parágrafo anterior. Por outras palavras, não parece que Acosta tenha feito nengum “roubo de language”, tal como propom Barthes a “aqueles que estão fora do Poder”. Mais, se sob o nome de Acosta dexergamos e conjugamos —dissociando-os e conjuntando-os— o “personage” (Acosta) que tenciona passar por macaco e o “escritor” (Uriel da Costa) que —aqui pelo relevo de Bayle— manifesta essa sua intenção, entom o seu comportamento face à Sinagoga aparece como umha actuaçom: um gesto que, como parte (*roubada*) dela, enuncia e denuncia a “language dos macacos”.

Ainda assi, é claro que entre as posiçoms e posicionamentos de Acosta e de Barthes, assi como —segundo logo veremos— entre estes e Espinosa, dá-se chamativas diferenças. Algumas, para o nosso propósito, não vêm ao caso. Por exemplo, o “encerramento” —quer dizer, a clausura socialmente instituída— é em Acosta (e Espinosa) por inclusom (sob um poder, que aliás é tirânico, “de morte”), mentres que para Barthes é por exclusom (dum poder, que aliás é liberal, “de vida”). Outras, têm já alguma relevância. Assi, como assinalávamos, nesse fragmento, entre a soluçom de Acosta (face à “Sinagoga”, *fazer de macaco entre os macacos*) e a proposta de Barthes (contra o “Poder”, *o roubo de language*) há umha significativa diferença e, segundo logo comprovaremos, assim mesmo ambas diferem da situação pintada —ao nosso ver— na proposiçom de Espinosa. Muito em síntese, poderíamos dizer que a posiçom de Acosta (face à *Sinagoga*) é a pura “dissidência interior”, mentres que as propostas de Espinosa (perante os *ignorantes*) e de Barthes (contra o *Poder*) comportam umha certa resistência, estritamente ética (individual e ao sumo comunitária) a espinosana e primordialmente política (talvez individual mais sempre societária) a barthesiana. Ora, também é certo que Acosta e Espinosa *qua*

⁵ O artigo “Acosta (Uriel)” aparece na 3ª edição, T. I, Rotterdam, M. Böhm, 1720, pp. 67-69, segundo informa G. Albiac, na sua edição crítica de Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana (Exemplar Humanæ Vitæ)*, Madrid, Hiperión, 1985, p. 12, n. 3, que em apêndice inclui o artigo (pp. 99-110). Do *Exemplar Humanæ Vitæ*, redigido em 1640 e publicado em 1687, Bayle cita aqui case literalmente as linhas 10-18 da p. 35, na ed. cit. (que remete para C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, 1922, pp. 110, 10-18).

escritores, autores respectivamente de *Exemplar Humanae Vitae* (umha narrativa autobiográfica) e da *Ethica* (um discurso filosófico), efectivam um “roubo de language”⁶, com destinação póstuma e, acentuada por isto mesmo, umha indiferenciada eficácia “ético-política”.

Men only?

Ora, ao lermos hoje E 4P70, nom deveria escapar —hoje— umha observação concernente ao *género* dos personagens-protagonistas dessa conjuntura interpersonal, pois —ao que parece, nesse enunciado— tanto o *livre* como os *ignorantes* som homes, estando fora desses seus relacionamentos —por tanto— as mulheres. Cal é, pois, o lugar (o papel) da/s mulher/es nessa dialéctica interpersonal e até, além desta concreta conjuntura, nessa inteira sociedade aparentemente “masculinas” (*ergo*, patriarcais, machistas)? Hai mulheres “livres”? Som todas “ignorantes”? Até nem isso som as mulheres, ou sendo elas “ignorantes” nem tenhem essa (ou até nem outra) relação cos homes “livres”?

Saber e poder

Entrando agora ja em E 4P70, parece-me necessário explicitar o significado espinosano dos termos “livre” e “ignorante”, lembrando assemade que, nesta proposição, o visado é o “mundo da acção”. Muito sumariamente, podemos dizer que “livre” é “isento de ignorância”, mais nom necessariamente “livre de dominação”, e que “ignorante” é “carente de conhecimento”, mais nom necessariamente “sujeito a dominação”. Quer dizer que, dum lado, o “livre” e “senhor de si” pode assimesmo ser, relativamente aos outros, um “servo”, mentres que, doutro lado, o “ignorante”, que nom é “senhor de si”, pode porém ser, relativamente aos outros, um “senhor”. Em resumo, resulta que o *livre* tem um conhecimento que nom se traduz necessariamente (na verdade, so ocasionalmente) numha maior capacidade de acção que aquela que, sem ter esse saber, possuem os *ignorantes*.

A este respeito, cumpre lembrar —como antecipávamos— que o visado em

⁶ Um jeito de *roubo de language* é a *arte da escrita* —“escrever entre linhas”— para burlar a *logica equina*, de que fala L. Strauss em *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, Chicago University Press, 1952, 1988. Estou a pensar, basicamente, no ensaio primeiro e homónimo (pp. 22-37), negligenciando o expressamente consagrado a Espinosa (“How to study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*”, pp. 142-201). A trad. cast. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Alfóns El Magnànim, 1996, inclui num capítulo, sob aquel mesmo título, so a introdução e o primeiro ensaio originais.

E 4P70 é o “mundo da açom”: em concreto, as “beneficiaçoms”, a saber, as “daçoms” —ao cabo, trocas informais— de bens entre indivíduos⁷. Dos seus haveres —as tenências/carências de bens trocáveis— depende grandemente a posiçom inicial e a perspectiva final dos parceiros na interacçom. Assimesmo, a posse desses bens condiciona, tamém em grande medida, o desenvolvimento e o resultado da inteira operaçom. Descuremos, polo momento, outros factores —designadamente, as “regras do jogo”— relevantes nessa interacçom.

Em que consiste, entom, esse “saber” que nom redundava (agás em contadas ocasioms) num “poder” de/ao agir?

Atençom, nom quero entrar na caracterizaçom de tal “sabedoria” segundo Espinosa, agás no que di respeito a esta específica conjuntura interpessoal plantejada em E 4P70. Neste ponto, parece-me que a diferença entre o *livre* e os *ignorantes* nom está tanto na tenência/carência dum “saber” canto no “tipo” de conhecimento que um e outros possuem a respeito das “regras da açom”.

De facto, cando um “ignorante” o é tanto que desconhece as “regras do jogo”, entom o *livre* tem todas as vantagens, seja para —esquecendo-se da conjuntura— despregar a sua sabedoria no *vis à vis* co nécio, seja para —valendo-se da conjuntura— exercer a sua dominaçom no corpo a corpo com esse nécio. Neste caso, ao *livre* basta-lhe o seu saber agir —ou seja, a sua “prudência”⁸— para re/con/duzir ao outro. Ora, ao nosso ver, esse nom é o suposto contemplado em E 4P70, ja que Espinosa, na sua demonstraçom e no seu escólio, “digamos que” recomenda ao *livre* “algo assi como” actuar coa maior prudência, com toda a sagacidade e a cautela, simplesmente para se preservar a si próprio (entre os *ignorantes*). Nessa proposiçom, pois, a diferença posicional entre o *livre* e os *ignorantes* radica, na nossa opiniom, na posse de dous “tipos” de conhecimento das “regras” da açom.

Assi, lembrando a Piaget⁹, vale dizer que o “ignorante” tem um conhecimento

⁷ Devo muito, na minha inteira leitura, às reflexoms de Aristóteles na *E. N.*, nos livros VIII e IX, sobre a “amizade”, em especial à análise das “clases” (1155b18-1159b24) e dos “desacordos, rupturas e desequilíbrios” (1162a34-1166b29 e 1167b16-1169b1). Trad. cast. M. Araujo & J. Marías, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, pp. 123-131, pp. 136-145 e pp. 147-150; trad. port. M. da Gama Kury, *Ética a Nicómacos*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985, pp. 154-163, 169-179 e 181-185.

⁸ Emprego “prudência” no sentido vagamente aristotélico redefinido por Kant na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 43, nota. Ed. biling. e trad. cast. J. Mardomingo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 160-161; trad. port. P. Quintela, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 52.

⁹ Como se via ja vir, prescindindo da leitura interna ao fio dos “géneros de conhecimento” segundo Espinosa. Expressamente, menciono a J. Piaget, como inicial inspirador, desde o capítulo sobre “as regras do jogo” no seu *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1932 (trad. cast., *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984, pp. 9-90). As formulaçoms aqui apresentadas, como é patente, devem tamém muito a: L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral*

“motriz”, ou “práctico-motriz”, da regra: ou seja, sabe usá-la no seu próprio proveito e tomando este aproveitamento como exclusivo critério. Doutro lado, o “livre” tem um conhecimento “reflexivo”, ou “reflexivo-judicativo”, da regra: o que significa que, além de “conhecé-la” como participante concernido (como sujeito-objecto), ele “sabe” —é capaz de— adoptar —sequer mentalmente, situando-se por fora do campo da regra— as posições de espectador e observador da interacção regrada e até “sabe” pôr-se —teoricamente, colocando-se por cima da mesma regra— nos lugares de contratante equitativo e legislador imparcial, instituidores da regulamentação dessa interacção.

Agora, antes de avançar neste assunto, cumpre perguntar-se de que regra aqui se trata: designadamente, qual é a regra que rege nessa conjuntura interpessoal? Creio que pode ser denominada a regra da “retribuição dos benefícios”. A ela alude, oblicuamente, o próprio Espinosa ao invocar, na demonstração de E 4P70, a proposição E 3P42, relativa aos efeitos (a reacção perante) da desreciprocidade nos relacionamentos.

A saída de Espinosa

Deixando polo momento estas questões, convém lermos o texto de E 4P70, agora na íntegra examinando a sua demonstração e o seu escólio, para termos a posição (e o “posicionamento”) que, segundo Espinosa, tem (e “deverá ter”) o *home livre* na tal conjuntura interpessoal.

Na demonstração (E 4P70D), Espinosa oferece-nos uma explicação do malentendido inevitável e pernicioso que, por necessidade, se produz neste relacionamento entre o *livre* e os *ignorantes*. Assim, ele lembra: de entrada, invocando a proposição E 3P39, digamos, “a relatividade do bem à índole do sujeito”, segundo a qual nom julgará “bom” o mesmo o *livre* e os *ignorantes*; por último, invocando a proposição E 4P37, digamos, “a especificidade das beneficiações do virtuoso”, segundo a qual o *livre* procederá —aqui, fará o bem aos outros— segundo “o guia da razão”, correspondendo pois dum jeito desprezível (por nom valioso) para os *ignorantes*. Em consequência, o *livre* deve arrostar um dilema: ou bem retribuir segundo “o guia da razão” e ofender aos *ignorantes* e, entom, ganhar-se o seu ódio; ou bem, atraiçoar a sua índole —digamos, a sua “liberdade”— para, retribuindo segundo o entender dos *ignorantes*, pregar-se ao seu desejo.

Development, New York, Harper & Row, 1981; e J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983 (trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; trad. port., *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989), entre outros seus títulos.

Ante estes dous males —i. e.: o “ódio dos demais” e a “servidume humana” (na sua dupla face de submissom a outrem e aos afectos)— que nom som sempre evitáveis, segundo é patente ja “em orige” no enunciado da proposiçom, a soluçom de Espinosa, assinalada no escólio (E 4P70S), é navegar entre duas águas: o *livre* deverá conjugar a *utilidade*, pola que ha ceder algo e às vezes aos *ignorantes*, e a *honradez*, pola que ha tentar às vezes oferecer a *sua* amizade (com algo do seu conhecimento e a sua liberdade) aos *ignorantes*. Estamos, creo, como acima se apontava, ante umha indicaçom de “prudência”: o *livre* deverá empregar, em plena incerteza, o seu “saber agir” para preservar-se a si próprio e, se couber, dirigir conforme aos seus próprios fins, “na medida do possível”, a conduta dos demais, *ignorantes*.

Sobre a fragilidade desta soluçom —por mim adjectivada— “prudencial”, quereria agora incidir fazendo umha outra leitura (nom necessariamente divergente da que vimos de fazer seguindo, bem que fosse latamente, os passos de Espinosa). Agora, imos insistir nos dous “tipos” de conhecimento —digamos, a consciência “práctico-motriz” e a consciência “reflexivo-judicativa”— que os *ignorantes* e o *livre*, respectivamente, possuem da antedita regra de “retribuicòm dos benefícios”.

Perspectivas encontradas

Começemos, pois, pola perspectiva dos *ignorantes*: para eles, umha beneficiaçom é um “investimento *boomerang*”¹⁰, no duplo sentido que o bem feito ha retornar multiplicado e tendo submetido o destinatário. Para eles, pois, a “retribuicòm” comporta necessariamente a desreciprocidade e o desequilíbrio. Esta aplicaçom da regra, que fam os *ignorantes*, é claramente perceptível e, obviamente, inaceitável para o *livre*.

Mais, antes de entrar na perspectiva deste, devemos ter presente que a “comprensom” do “ignorante” —essa que ele tem da regra— nom muda, contra o que caberia pensar, cando se acha na posiçom de sujeito passivo, quer dizer, cando é ele quem acusa o impacte do *boomerang* endevedando-o e submetendo-o. Nem com isto ele muda a sua “comprensom” da justiça —aqui, a justeza— da “retribuicòm dos benefícios”, pois o “ignorante” so segue a regra em tanto em canto se ve (ou máis exactamente, se acha, porque esse nom chega a “ver-se”) obrigado a cumpri-la. Ora, nisto nom se dá propriamente umha imposiçom (nem exterior nem interior), pois o “ignorante” nom tem “consciência” da regra por fora da açom (a sua própria açom) em que ela se plasma. Com efeito, ele so “conhece” a regra dum jeito “práctico-motriz”: sob a feiçom das “condiçoms de

¹⁰ Nesta linha, o carácter de “compra-venda” é, falando da “gratitude”, assinalado em E 4P71S.

desenvolvimento” da açom. Por conseguinte, ora a usufrua ora a padeça, a regra é antes de nada, sempre, a “forma” (adjectivemos, vagamente aristotélica) da açom, com que se plasma a potência (e decorrentemente a existência) do “ignorante”. Daí que nom caiba, na consciéncia do “ignorante”, a percepçom de calquer imposiçom. Ao contrário, simplesmente separar a regra da açom, mesmo so como exercício analítico-crítico tal como pode fazé-lo o *livre*, é pór em questiom —quer dizer, ameaçar— a existência do “ignorante”. Causa que, obviamente, lhe é inadmisível.

Certamente, o “ignorante”, se progride no conhecimento e se agranda a sua consciéncia, pode chegar a perceber a regra como umha imposiçom, cando ela, danando os seus interesses, constringe o seu desenvolvimento. Consequente-mente, tencionará saltar a regra cando ela limite a sua actuaçom e procurará salvar a regra cando ela favoreça a sua possança, freando-se (e negociando) so ante os equipotentes. Em consecuência, este “ignorante”, longe da prática reflexiva analítico-crítica característica do *livre*, so julgará aceitável (e, ao tempo, estimará preferível) separar a regra da açom, cando isso lhe reporte um incremento da própria potência e reforce o submetimento do outro.

Com estas precisons, cabe poupar, creo, o exame da perspectiva do *home livre*. Simplemente, vale dizer com Espinosa que, para ele, a “beneficiaçom” toma a forma —na antítese do “investimento *boomerang*” que fam os *ignorantes*— dunha “beneficéncia razoável”, quer dizer, da *moralidade*: “o desejo de fazer bem que nace da vida segundo o guia da razom” (E 4P37S1). Ora, a *moralidade*, assi entendida, que aparentemente haveria de favorecer o apetito e proveito de aqueles, choca frontalmente contra os interesses (digamos, espino-sanamente, contra a potência e a existência) dos *ignorantes*.

Rejeitamento da moralidade, precariedade da liberdade

Antes de nada, como ja digemos, a mera posiçom “moral” do *livre*, por essoutra comprensom “reflexivo-judicativa” que ele pode fazer da regra da açom, implica um questionamento radical da actuaçom, potência e existência do “ignorante”: porque este, vendo-se privado da sua condiçom (“afectiva”) e/ou expulso do seu território (“utilitário”), nom chega a perceber a *outra cena da moralidade*¹¹. Além disso, na dinámica dos relacionamentos interpersoais, a

¹¹ Entrancamos aqui coas dificuldades de percepçom da “moralidade” expostas por Kant, sob outro ángulo, na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, por exemplo, nos inícios da “secçom segunda”, BA 25-28. Ed. biling. e trad. cast. J. Mardomingo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 142-147; trad. port. P. Quintela, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1988, pp. 39-41.

firmeza do livre, como elipticamente lembra Espinosa na demonstração da posição E 4P70, é um tremendo obstáculo para a condição e no território dos *ignorantes*, freando o seu desenvolvimento (e motivando, em consequência, o seu *ódio*). Mais, ainda que isto possa soar a paradoxo, acontece algo semelhante com a *generosidade*, a outra virtude que Espinosa apõe ao *livre*¹². Com efeito, se este, levado pelo seu ânimo “generoso”¹³, cede (case) sempre ante os *ignorantes* até o ponto de nos relacionamentos interpessoais jogar o papel de *tonto útil*, podemos tranquilamente aventurar (com Espinosa, assimesmo) que esse seu comportamento será “malinterpretado”: i. e., considerado outramente, não só aquém da *moralidade* (que não se percebe, insistimos) senão além da utilidade que reporta, tomando a *generosidade*, como alguns deixa intuir Espinosa, por *ambição*¹⁴, quando não pura e simplesmente —engadimos, pela nossa parte— como uma forma —desconcertante— de senhorio e dominação. Em qualquer caso, pois, o esperável dos *ignorantes* é o “ódio” e alguma contundente resposta¹⁵.

In partibus infidelium

Volvo, pois, com a repressão do *livre* e rejeição¹⁶ da *moralidade* por parte dos *ignorantes*, à fragilidade da solução oferecida por Espinosa em E 4P70S, quem

¹² Espinosa define conjuntamente, dividindo nelas a “fortaleza”, a *firmeza* e a *generosidade* em E 3P59S. De jeito conclusivo, vincula-as com a *moralidade* em E 5P41. Tanto aqui como ali, *firmeza* e *generosidade* são ligadas assimesmo à —ao meu ver, polisémica— *utilidade*: em E 3P59S, a *generosidade* é referida à procura da “utilidade alheia”, como a *firmeza* à da “utilidade própria”; procura esta, a da “utilidade própria”, que aliás é, em E 5P41D, o “fundamento primeiro e último” de “toda virtude”.

¹³ Aqui, especialmente significativas são E 4P46D e E 5P10S.

¹⁴ Desde a perspectiva —a *imaginação*— dos *ignorantes*, a conduta “generosa” não aparecerá acaso como *ambição* ou, o que à postre aos nossos efeitos é o mesmo, como *humanidade*, segundo são definidas em E 3P29S? Lembre-se, ainda, em E 3Def43, a definição da *humanidade* ou *modéstia*, que mais abaixo, em E 3Def48Exp, é catalogada como uma “espécie de *ambição*”.

¹⁵ A título de ilustração deste “drama”, e também da “reversibilidade” do seu desfecho, vejam estas palavras de V. Peña: “Siendo la actividad la expresión misma de la esencia como potencia, aumentar —por la actividad— esa potencia es tendencia natural de todo lo que hay, y frente a esa tendencia sería vano oponer pretendidas objeciones ‘moral-abstractas’: frente al poder, si se desea resistirlo, sólo cabe oponer poder” (no artigo “Espinosa”, em V. Camps [ed.], *Historia de la Ética: 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 115).

¹⁶ Ao jeito da freudiana *Verwerfung* conceptualizada por Lacan como *forclusion*. Sigo a escolha *rejeição*, em J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*, Lisboa, Moraes, 1976³, pp. 571-576, (trad. port. do *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967), que recolhe as indicações terminológicas da Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Como equivalente é admitido “repúdio”. Em castelão, além de “repudio”, tem sido recentemente proposta —com justificação— a tradução “forclusion”, em I. Gárate & J. M. Marinas, *Lacan en castellano. Tránsito razonado por algunas voces*, Madrid, Quipú, 1996, pp. 85-91.

—lembramos— propom conjugar, nessa conjuntura interpersonal, a *utilidade*¹⁷ e a *honradez*. Tal recomendação conduz, na nossa opinião, ao “exílio interior” entre os *ignorantes*. A essa situação, a dissidência com espaço para máis ou menos complicitades, é levado pois, pelo guia da sua própria razão, o *home livre*,... e nesse silêncio permanece, mentres nom se lhe presente a ocasião, como diria Barthes, de *roubar umha language* (e fazer umha fenda, nessa sociedade cerrada, propiciando umha abertura societária). Espinosa, por exemplo, roubou-na, escrevendo —praticamente, legando— a sua filosofia.

Nom som outros o mundo e a vida que E 4P70, além de outras páginas espinosanas, reflectem. Obviamente, nom som os únicos, mundo e vida, constantes e possíveis na *Ethica* e para Espinosa. Tampouco pretendim afirmar que a situação desenhada em E 4P70 seja “irreversível”: o rejeitamento da *moralidade* e a precariedade da “liberdade” darão-se so *sic rebus stantibus* entre o *livre* e os *ignorantes*. Com efeito, cabe pensar, com Espinosa, a caducidade desse *modus vivendi*. Assi, achamos na *Ethica* nom so indicações acerca da “eficácia” do *conhecimento* —tornado “afectivo” contra os “afectos” (E 4P14)— e da *razão* —sem aqueles (que som *paixões*) e cara à ação (E 4P59)— senom mesmo, na proposição seguinte (E 4P71), um exemplo da ligação exclusiva entre *homes livres*.

Por isso mesmo, contando com essa contingência e possibilidade, figem umha leitura “ética” de E 4P70, que considero acorde co “género discursivo” (a filosofia moral) patente nessa proposição e grande parte da *Ethica*.

La femme cachée

Hai pouco, venho de dizer o *home livre*: mais, vivendo nessas condições, nom é ele antes/máis mulher do que home?

Sem ir máis longe, as mesmas razões fáctico-históricas que, em TP/XI/4¹⁸, levam a Espinosa a pôr as mulheres “sob a autoridade dos homes” justificam, à par delas, o submetimento e a submissão do *home livre* aos *ignorantes*. Ou, acaso um “reino dos livres” nom é tam desconhecido na história da humanidade

¹⁷ Quiçá nom esteja de máis anotar que Uriel da Costa, segundo senta em *Exemplar Humanae Vitae*, adopta como critério a *utilitas* cando se decide a tentar passar por *macaco* na *Sinagoga*: como logo lamenta, fai um errado “cálculo de utilidade” (pp. 35, 10-11, na edição de Albiac; pp. 110, 11-12, na edição de Gebhardt). Além, ele rejeita explicitamente a *utilitas* em favor do *pulchrum*, o “formoso”, ao pôr a questão da conduta possível (e optar polo proceder máis sábio, *satius*) do *unus*, o um e so, frente à opressão a *multitudine ignara* (p. 47, Albiac; p. 116, Gebhardt).

¹⁸ Além da edição de Gebhardt (T. III), tenho à vista: *Tratado político*, trad. cast. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986; *Tratado político*, trad. port. M. de Castro, Lisboa, Estampa, 1977.

como o “reinado das mulheres”? *Ergo*, haveria, canto menos, que reconhecer que o “exílio interior” (e o seu verso, a “pertença exterior”) é condição comum —ainda que nom necessariamente (e de facto, até a história recente, raramente) partilhada— ao *livre* e à mulher. Que, sob outro ângulo, haveria que aproximar ainda máis, até confundir-se, pois ambos —nas sociedades (digamos) dos “ignorantes”— som expulsados da “história” e remetidos à “natureza”. Segundo um velho tópico cultural, nom ham buscar o seu lugar e assentar os seus *reales*, por força e —cando média a sabedoria— de grado, ambos na natureza?

Vejamos, fazendo umha pirueta, essa velada confluência, entre os “livres” e as “mulheres”, num texto sábio, muito anterior a Espinosa, o poema “Escrito na montanha, no início do Outono”, obra do poeta chinês do século VIII Wang Wei¹⁹:

“Não sei habitar entre os talentosos do reino,
gosto mais do rio do Leste, de reparar as sebes de vime.
Não lamento Shang Ping por casar os filhos cedo,
eu, a pesar de Tao Yuanming, abandonei a corte demasiado tarde.
O cricrilar dos grilos desce, com o Outono, sobre o meu lar,
o cantar das cigarras dilui-se na névoa do entardecer.

Ninguém vem de visita, o meu portão deserto,
solitário na floresta vazia, tenho um encontro com as nuvens brancas”.

Dirá-se-me, seguramente, que aí nom está a mulher (ou mulher alguma) por nengumha parte. Mais, precisamente lá, *case* em ningures, é onde está —por “nom saber habitar entre os talentosos”— o *ex-mandarim* Wang Wei. Ora, ele —ao desfazer-se da sociedade (“sem ninguém de visita” e “solitário na floresta”) e ver-se no espelho da natureza (nesse seu “encontro coas nuves brancas”)— retém o fio da language com que, roubando-a e fazendo poesia, ainda se liga aos outros. Pois bem, se cortamos esse fio —sem esse “roubo de language”— temos, confinadas na natureza, o multitudinário silêncio²⁰ das mulheres... un silêncio que eu, talvez erroneamente, ouço em E 4P70, entre outros, precisamente, graças a Espinosa.

¹⁹ Cito pola trad. port. de A. Graça de Abreu, *Poemas de Wang Wei*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1993, p. 152. Em sendas notas, o tradutor aclara que Shang Ping “declinou todos os cargos oficiais e retirou-se para as montanhas, vivendo como ermita” e que Tao Yuanming “abandonou cedo a carreira de mandarim e foi viver e trabalhar no campo”.

²⁰ Case sempre, silenciamento.



SPINOZA: EL *SUMMUM BONUM* Y LA ALEGRÍA PERMANENTE

ESPERANZA GUISÁN

Universidade de Santiago de Compostela

Tengo que disculparme nada más empezar por atreverme a opinar sobre la ética de Spinoza desde el punto de vista de quien simplemente lleva algunos años acercándose esporádicamente a ella y que está muy lejos de ser especialista en absoluto en la materia.

Pero Spinoza es un foco de atracción permanente para mí y no quería dejar pasar este encuentro sin intentar señalar algunas de las muchas cosas positivas que ha supuesto la aportación de Spinoza. Y sobre todo me gustaría derivar de aquí, con ayuda de los especialistas en el tema, algunas conclusiones relativas a la aportación que Spinoza pudiera hacer a la filosofía moral y política contemporáneas.

El hecho de que Spinoza haya concebido su obra entera, como indica en las breves páginas de autobiografía intelectual en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, como la búsqueda del Sumo Bien y la alegría permanente (TIE, 1988, p. 75) nos lo hace sumamente atractivo a quienes buscamos una ética ambiciosa y gozosa que pueda superar los límites de las éticas liberales prevalentes fundamentadas en mínimos y carentes de ambición universal, vacías de *télos*.

Como es sabido, la mayor parte de las teorías éticas y políticas contemporáneas se limitan a trazar el procedimiento para delimitar el marco en el que deben tener lugar las relaciones humanas a fin de que los intereses diversos no colisionen entre sí.

No se postula en absoluto lo que se ha dado en llamar perfeccionismo y que es la búsqueda de lo mejor de uno mismo, sino que desde un realismo ético, como en el caso de Griffin, se pide a cada ser humano aquello que “pueda” hacer.

Tampoco se incluyen entre los deberes éticos los llamados “supererogatorios” o excesivos, aquellos que van más allá del respeto mutuo y las reglas mínimas para no causar daño.

Se diría que nos encontramos en una época poco ambiciosa por lo que a las tareas de la ética se refiere. Y, sin embargo, muchos tenemos la impresión de

que las tareas de la ética son múltiples, y que no se puede renunciar a ellas pues éstas aseguran, como ya Platón señaló, el logro de la felicidad humana.

Fue Epicuro también quien nos dejó dicho que no existe vida virtuosa sin felicidad ni felicidad sin vida virtuosa.

Este final de siglo parece haber renunciado al mismo tiempo a la felicidad y a la virtud, por lo que la recuperación del pensamiento de Spinoza podría contribuir, junto con el de otros, a reanimar el alicaído panorama de la ética.

Las concomitancias entre Spinoza y los utilitaristas, J. S. Mill especialmente, son múltiples.

Se trata de fundamentar la ética en la utilidad, como Spinoza afirma:

“Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil” (E, Parte 4, Def. 1) y

“Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (E, Parte 4, Def. 2).

Aunque estoy dispuesta a aceptar cuantas diferencias en matiz se quiera respecto a Spinoza y Mill, sí quisiera contestar, aunque sea de pasada, a Robert A. Duff cuando afirma, en *Spinoza's Political and Ethical Theory*, (1970, 1ª ed., 1903, pp. 82-83), que el utilitarismo de Spinoza tiene poco que ver con el de J. S. Mill o el de Spencer, dado que al parecer el utilitarismo defendería sólo la consecución del placer mientras que Spinoza buscaría el bienestar humano. La *laetitia* no es placer en el sentido ordinario del término, y aun si fueran sinónimos, afirma Duff, la *laetitia* no es para Spinoza la felicidad humana o el fin de la vida humana.

Por supuesto que tanto Epicuro, Mill como Spinoza, y tantos otros (sin olvidar al viejo Platón) distinguen habitualmente entre la “verdadera” felicidad y la felicidad no auténtica.

Afirma así Spinoza al comienzo del capítulo III del *Tratado Teológico-Político*:

“La verdadera felicidad (cursivas mías), la beatitud, consiste sólo en el goce del bien y no en la satisfacción de que disfruta un hombre porque goza de él con exclusión de todos los restantes. Si alguno se juzga más feliz porque tiene más privilegios de que están privados sus semejantes y porque se vio más favorecido de la fortuna, ignora la verdadera felicidad, la beatitud; y si la alegría que experimenta no es una alegría pueril, no será otra cosa que un sentimiento de envidia y malignidad” (TTP, p. 5).

Por consiguiente, si se trata de verdaderas felicidades frente a felicidades aparentes, Spinoza estaría muy cerca de Mill que distinguió adecuadamente entre *happiness* y *content*.

Lo más interesante a mi modo de ver es el papel que el deseo juega en la ética de Spinoza, como lo hace asimismo en la de Platón, Epicuro, Hume o Mill.

Se diría, si se quiere, que en Spinoza el ser humano, por el hecho de ser, y el deseo humano, por el hecho de existir, poseen una dignidad y una fuerza que están ausentes en otros autores.

Como indica Duff, para Spinoza el hombre bueno es el hombre “fuerte”, el que sabe como puede dar expresión a su actividad (*op. cit.*, p. 84).

La relación entre los seres humanos es altamente positiva intentando cambiar el odio por amor, resaltando las potencias y los valores positivos de los seres humanos a fin de animar a nuestros compañeros de viaje a reafirmar su vigor y sus capacidades.

Como en pocos autores en Spinoza la ética tiene un valor terapéutico, de cura, de cuidado, de ayuda al desarrollo del ser humano en su integridad:

“Pues cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos en la naturaleza divina, y no puede ser mala ninguna alegría que se rija por la verdadera norma de nuestra utilidad” (E, Parte 4, Cap. 31).

O como dice en otros lugares también en relación con la alegría y sus vinculaciones con la bondad:

“La alegría no es nunca directamente mala, sino buena; en cambio la tristeza es directamente mala” (E, Parte 4, Prop 41).

O “Llamamos ‘bueno’ o ‘malo’ a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser ... a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar ... en la medida en que percibamos que una cosa nos afecta de alegría o tristeza, en esa medida la llamamos ‘buena’ o ‘mala’” (E, Parte 4, Prop. 8, p. 263).

Por lo demás “el hombre es un dios para el hombre” (p. 286), de forma que “cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (E, Parte 4, Prop. 35, cor. 2, p. 286).

Hay en la obra de Spinoza sugerencias muy interesantes respecto a los castigos y penas. Para Spinoza, se trata de persuadir y cambiar a las personas cambiando sus motivaciones, teniendo en cuenta además, lo que resulta extremadamente novedoso en Spinoza, que somos todos co-responsables de los crímenes y delitos de los demás, y quienes poseen el poder de manera muy particular. Nos dice así:

“Los hombres no nacen civilizados sino que se hacen... De ahí que si en una sociedad impera la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni instituido con prudencia suficiente todo el derecho que le corresponde (TP, V, par. 2).

Ya que, como continúa en el siguiente párrafo:

“Pues así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad...” (TP, V, par. 3, p. 119).

El carácter ilustrado de la *Ética* de Spinoza es asimismo destacable. Frente al pesimismo de Kant que no verá posible la conjunción de la felicidad y la virtud en esta vida, Spinoza se expresa de esta sugerente y “liberadora” manera en la proposición 41 de la parte 5 de su *Ética* (proposición que cito casi por completo debido a sus múltiples sugerencias y matices tan importantes a la hora de fundamentar una ética liberadora):

“Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos todo lo que hemos mostrado en la parte cuarta, referido a la firmeza y la generosidad.

Demostración: El primero y único fundamento de la virtud o sea de la norma recta de vida es la búsqueda de la utilidad propia. Mas para determinar lo que la razón dicta como útil no hemos tenido para nada en cuenta la eternidad del alma... Así pues, aunque entonces ignorábamos que el alma era eterna, hemos considerado, sin embargo, como primordial lo referido a la firmeza y a la generosidad...

Escolio: Otra parece ser la convicción común del vulgo. En efecto, los más de ellos parecen creer que son libres en la medida en que les está permitido obedecer a la libidine, y cree que ceden en su derecho si son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina. Y así creen que la moralidad y la religión y, en general, todo lo relacionado con la fortaleza del ánimo son cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte, para recibir el premio... y no sólo esta esperanza sino también —y, principalmente— el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuando lo permite su flaqueza y su impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo y creyeran por el contrario que las almas mueren con el cuerpo, y no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la moralidad, retornarían a su condición propia y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo que no me parece menos absurdo que si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo, con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien al que el alma no es eterna o inmortal prefiriese por ello vivir demente y sin razón: lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario”.

Por consiguiente, una educación moral contemporánea basada en los presupuestos de Spinoza sería altamente positiva y nos llevaría mucho más lejos que el puro formalismo de Kohlberg (corregido en buena medida por Peters y Gilligan) ayudándonos tanto a adecuar los afectos, como a superar el nivel convencional donde las personas obran conforme a opiniones, credos religiosos, etc.

Se enseñaría con Spinoza que la auto-mortificación, el renunciar a nuestro propio bien, no posee valor alguno, aunque por supuesto es virtuoso posponer un goce presente por otro mayor o mejor en el futuro, o el negarse a gratificar una inclinación personal que se oponga a los lazos sociales que son para Spinoza el verdadero bienestar. Puntos todos estos en los que, no hará falta recordar, coincide totalmente con Mill.

El interés que presentan las éticas “liberadoras” de Hume y Mill, o en el caso que ahora tratamos de Spinoza, es que enseñan a desarrollar al ser humano

haciendo no sólo reconciliable sino coincidente el crecimiento de su virtud y el logro de su felicidad.

Son éticas que no sólo no constriñen, como la de Kant sí hace, sino que ofrecen importantes recomendaciones para evitar la tristeza y el fracaso personal.

Nos engañaríamos sin embargo si considerásemos que la éticas “liberadoras”, en este caso particular la de Spinoza, no requirieran esfuerzo. Por el contrario, el crecimiento humano y la felicidad que conlleva es fruto del trabajo de cada cual.

Como afirma Spinoza en la 4 parte, prop. 20 de su *Ética*:

“Cuanto más se *esfuerza* (cursivas mías) cada cual en buscar su utilidad, esto es en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de salud está y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es de su ser— en esa medida es impotente”.

Pero comoquiera que el esfuerzo nos conduce a donde la razón encuentra lo útil, este esfuerzo ya en sí mismo podemos considerarlo auto-gratificante, a mi modo de ver, pues es propio del ser humano tener capacidad de previsión respecto a los acontecimientos venideros. (De hecho la mayor parte de nuestras alegrías radican en la esperanza o la certeza de que han de suceder determinadas cosas y la mayor parte de nuestras penas en el temor o en la certeza de que han de acontecer otras).

Más difícil de justificar es la alegría que sin duda nos produce la búsqueda del bienestar ajeno (si partimos de concepciones antropológicamente pesimistas, como la de Kant, de acuerdo con la cual el ser humano busca exclusivamente lo que va en interés).

En Spinoza, por el contrario, existe la idea de una esencial solidaridad de los seres humanos en virtud de su naturaleza moral (Duff, 1970, p. 127), lo que facilita el tránsito de la preocupación por lo útil para mí a la preocupación por lo útil para los otros, que en Spinoza vienen a ser las dos caras de una misma cosa.

De esta manera, y por tales motivos, el odio es sumamente malo y el amor sumamente bueno (como se comprobará nos encontramos muy lejos de un relativismo, aunque algunos quieren tildar de relativista a la ética de Spinoza).

Como afirma Spinoza: “El *vir fortis* no odia a nadie, no se irrita con nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia. Ya que esto, y todo lo que tiene que ver con la verdadera vida y la verdadera religión se infieren con facilidad de las Proposiciones 37 y 46 de esta Parte; que el odio ha de ser vencido por su contrario el amor y que todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo” (E, Parte 5, Prop. 73, pp. 325-326).

El odio es un sentimiento devastador que bloquea las relaciones humanas, dañando tanto al que es odiado como al que experimenta el odio. Es una forma profunda de desunión que hace imposible la felicidad de los afectados.

No debemos pasar por alto el carácter de este tipo de aseveraciones que hacen que junto a la ética de Mill la de Spinoza se presente como llena de optimismo y con un inmenso potencial de proporcionar bienestar tanto a los individuos como a los colectivos.

La ética de acuerdo con la felicidad “moral” de Mill o con la idea de felicidad de Spinoza tiene no sólo el sentido de evitar ser molestados sino que nos ayuda a todos por igual, a los que odiamos y a los que somos odiados a ser transformados por el amor en seres dichosos.

Como nos dice Spinoza en la proposición 46 de la 4 parte: “Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc. que otro le tiene”.

O como se agrega en el Escolio: “Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella” (E, Parte 4, p. 301).

La vida perfecta en comunidad es la de aquellos seres que, a través de la razón, encuentran lo que por naturaleza es un bien para todos:

“El supremo bien de los que siguen la virtud es común a todos y todos pueden gozar de él igualmente” (E, Parte 4, Prop. 36, p. 287).

Ya que “el hecho de que el bien supremo del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón y el hombre no podría ser ni concebirse como si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien” (E, Parte 4, Prop. 36, Escolio, p. 288).

Desde una perspectiva contemporánea se podría considerar que la ética de Spinoza está invalidada al estar fundamentada en el deseo, con lo cual incurría en falacia naturalista (paso indebido del “es” al “debe” o de lo deseado a lo deseable).

En este sentido considero aguda la argumentación de Duff respecto a la “reconstrucción” del deseo en Spinoza. Lo bueno concebido como lo que satisface el deseo, sin tener en cuenta el valor del deseo, es transformado gradualmente en *Ética* en el “verdadero bien”, o el “bien más elevado”. “Si el fin de toda acción es la satisfacción de un “appetitus” ello nos lleva a reconocer que nuestro “appetitus” depende de lo que juzgamos que es bueno para nosotros en cuanto tendente a mantener nuestra existencia y finalmente, que el juicio de lo que *realmente* asegure este fin, es lo que hace posible el logro del propio fin” (*op. cit.*, p. 94).

En Hume ocurriría de manera parecida al proceder de las pasiones sin más

a la preferencia por las “calm passions”, o de los deseos espontáneos a los deseos “corregidos” por el punto de vista imparcial.

Para Spinoza, como es bien sabido, las pasiones solas son malas consejeras a la hora de determinar nuestra felicidad, sino que han de estar informadas por la razón. Razón que es si acaso un poco como en Hume esclava de las pasiones a las que ha de servir y obedecer. O en cualquier caso más razón-esclava que razón pura práctica no determinada empíricamente, al modo kantiano.

Son muchos los aciertos de Spinoza, tanto en el sentido de haber contribuido al avance de una “ética liberadora” como en lo que pudiera ser su contribución a la filosofía moral y política contemporánea.

Por lo que hemos visto contaríamos con material apropiado para fundamentar una ética o una filosofía política sin recurrir al naturalismo ingenuo, el escepticismo, el sociologismo, el relativismo o el constructivismo.

Por lo demás, su ética optimista, que considera que todos buscan la suprema felicidad aunque anden errados en su búsqueda y que todos pueden ser conducidos mediante la razón al logro de la vida buena, da pie para teorías de la educación moral que sepan reconducir a los desorientados desde el afecto y la generosidad.

Creo que hay frases aisladas de distintos pensadores que hacen época por la fuerza y exactitud de sus contenidos. Una de ellas es la pronunciada por el rigorista Kant a quien asombraba por igual “el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”. O aquella otra de Mill de que “es mejor un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”.

Spinoza es autor de una de esas frases felices que con pocas palabras encierra toda una filosofía de la vida, en este caso toda una filosofía moral:

“La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella”(E, Parte 5, Prop. 42, p. 378).

Kant escribiría más tarde su *Crítica de la Razón Práctica* para, entre otras cosas, intentar invalidar tal afirmación. (Nos es dado sospechar).

El neokantismo que nos abruma trata de optar por la visión pesimista de Kant, que adelgaza las pasiones frente a una robusta razón, oponiéndose al claro fervor spinoziano por el hombre como unidad en la que razón y pasión se alimentan mutuamente.

Creo que es el momento de apoyarnos en Spinoza para ser debidamente ambicioso en ética, aspirando al logro del sumo bien y la alegría permanente, que cobijen el logro de la excelencia y de la perfección en todos y cada uno, en la medida de lo posible, sin caer en la ingenuidad de creerlo un logro a conseguir inmediatamente, o ni siquiera en fecha previsible, sino tomándolo como un reto que da sentido y felicidad a nuestras vidas.

Bibliografía

- DUFF, A., *Spinoza's Political and Ethical Theory*, New York, Augustus M. Kelly Publishers, 1970.
- SPINOZA, *Tratado Político*, (TP), Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- *Tratado Teológico-Político*, (TTP), Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- *Ética*, (E), Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- *Tratado de la reforma del entendimiento*, (TIE), Madrid, Alianza Editorial, 1988.



NECESIDAD Y LIBERTAD EN LOS *COGITATA METAPHYSICA*

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ
UNED (Madrid)

La cuestión de la relación entre la libertad y la necesidad en los *Cogitata* de Espinosa es una cuestión central que involucra la casi totalidad de los temas tratados en este opúsculo¹. Empecemos por la idea de necesidad que aparece en esta obra inicial y que se mantendrá prácticamente intacta hasta la *Ética* y en la cual se combinan, como no han dejado de señalar numerosos autores, las nociones lógica y física de necesidad². Esta identificación entre ambos tipos de necesidad, la lógica y la natural, sólo es compatible con una interpretación necesitarista de la idea cartesiana del Dios que crea libremente las verdades eternas, de manera tal que una vez creadas dichas verdades de una determinada manera, Dios mismo queda constreñido por ellas y no las puede cambiar, lo cual no significa que exista un orden de perfección y necesidad exterior al propio Dios, a manera del destino estoico, que se le imponga. La necesidad puede decirse *con respecto a la esencia* o *con respecto a la causa*. Respecto a la esencia sólo Dios es necesario ya que su esencia entraña la existencia, mientras que las cosas, en cambio, sólo pueden ser necesarias respecto a la causa. Sin embargo, esta primera distinción se ve complicada en Espinosa ya que a continuación distingue la necesidad en relación a la causa en *interna*, o debida a “la fuerza de su esencia”, y *externa* o “fuerza del decreto divino”. El concepto de *causa sui* hace que la esencia de Dios actúe como su causa interna, mientras que el resto de las cosas necesitan el decreto divino para poder existir al ser éste “la única causa externa de las cosas”, con lo cual en realidad todas las cosas son necesarias por su causa que en el caso de Dios coincide con su esencia o naturaleza y es, por tanto, una causa interna, y en el caso de las demás cosas es el decreto de Dios que actúa como causa externa de las mismas. J. Freudenthal

¹ Cfr. P. Martinetti, “La dottrina della libertà in B. Spinoza”, en *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924-1926, p. 63, donde se afirma que la doctrina de la libertad se conecta en Espinosa con las teorías más profundas de su metafísica.

² Cfr. M. E. Escribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel seicento*, Milán, Franco Angeli, 1988, p. 100.

relaciona lo necesario respecto a la esencia y lo necesario respecto a la causa con la distinción que hace Heereboord entre necesidad interna “según la cual la cosa es necesaria debido a su naturaleza o a causa de su principio interno” y necesidad externa “cuando la cosa es necesaria debido a una hipótesis externa o condición”³. Pero, según lo apuntado antes, la distinción de Heereboord se aplicaría más bien a las dos clases de lo necesario según la causa de Espinosa. Y además la causalidad externa del filósofo de Leyden tiene un matiz logicista que no está tan marcado en Espinosa. Heereboord divide a su vez la necesidad *interna* en *absoluta*, cuando “su opuesto implica contradicción”, o *relativa* (*secundum quid*), si su opuesto no implica contradicción, y la necesidad *externa* o *hipotética* en según la causa, según los antecedentes o según la existencia o el acto. La necesidad hipotética según la causa lo es según la causa eficiente o la final ya que las causas formal y material son principios internos de las cosas. La necesidad externa por hipótesis de los antecedentes puede decirse de los decretos, la presciencia o la predestinación divina. La necesidad externa o por hipótesis debido a la existencia o al acto es la que tiene una cosa que al existir, existe de forma necesaria⁴. Espinosa simplifica esta división rechazando la necesidad interna relativa, ya que para él las cosas son necesarias o imposibles; así como la necesidad hipotética según la causa final, por su rechazo de toda teleología finalista⁵; por otra parte, identifica la necesidad hipotética según la causa eficiente con la necesidad hipotética según los antecedentes, ya que para él la causa última de todas las cosas es el decreto divino que identifica con la presciencia y la predestinación; por último, para Espinosa la necesidad externa debida a la existencia o al acto es más fuerte que en Heereboord ya que para el primero una cosa no se limita a existir de forma necesaria una vez que existe de hecho sino que su existencia está siempre determinada desde el principio. Por lo anterior no podemos estar de acuerdo con Di Vona cuando éste interpreta la necesidad de forma no unívoca según se aplique a Dios o a las cosas naturales⁶. La contingencia de estas sólo es posible para un Dios que hubiera podido no crearlas, pero el Dios espinosista crea de forma necesaria (a pesar de ciertas vacilaciones voluntaristas presentes en estos textos debido a un insuficiente distanciamiento de las tesis cartesianas y escolásticas en general) y no puede ir contra sus propios decretos. Por lo tanto, la misma necesidad que tiene el creador

³ Cfr. J. Freudenthal, “Spinoza und die Scholastik”, en *Philosophische Aufsätze Ed Zeller*, p. 109 y A. Heereboord, *Melemata Philosophica*, Vol. I, dis. XVII, Leyden, 1659, p. 62.

⁴ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁵ En su rechazo de todo designio en la creación divina, Espinosa se sitúa del lado de Aristóteles frente a Maimónides. Cfr. de este último, *Guía de perplejos*, parte II, Cap. 19 y 20, especialmente pp. 284-285 de la edición de Trotta, Madrid, 1994.

⁶ Cfr. P. di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Vol. II, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1969, pp. 173-176.

tienen sus criaturas. La única diferencia subyace en que la necesidad de Dios es interna, proviene de su sola esencia o naturaleza, y la necesidad de las criaturas es externa, proviene del decreto de Dios y la necesidad de dicho decreto se transmite íntegramente a cada cosa borrando de esta manera su contingencia, que sólo sería posible en un Dios trascendente e independiente de su propia creación, cosa que no le sucede al Dios espinosista que por su identificación con la Naturaleza es causa inmanente de las cosas. Lo anterior no impide que las cosas creadas no tengan, por sí mismas, ninguna necesidad, ya que dependen en su existencia y su esencia de Dios, en tanto que su causa. La esencia de las cosas creadas depende de “las leyes eternas de la naturaleza”, mientras que su existencia lo hace de “la serie y el orden de las causas”.

En cuanto a lo posible y lo contingente, para Espinosa no son afecciones de las cosas, como lo necesario y lo imposible, sino meros “defectos de nuestro entendimiento”⁷. La posibilidad se refiere al orden de la existencia, es decir, al orden causal de la naturaleza; mientras que la contingencia se refiere al orden de las esencias, es decir, al de las leyes de la naturaleza. Pero ambos términos expresan “deficiencias de nuestra percepción y no algo real” y, en realidad, si comprendemos el orden último de las cosas tal como ha sido fijado por Dios la misma necesidad que se da en el orden de las esencias se da en el orden de las existencias, ya que ambos órdenes dependen del decreto o voluntad determinada de Dios, como nos dice una nota de la traducción holandesa del texto.

Frente a lo que afirman los defensores de todas las escolásticas presentes en su época, para Espinosa no hay nada que pueda denominarse *contingente real*, ya que ninguna cosa creada ni existe ni actúa por su propia fuerza sino que depende en todo momento de Dios que la procrea a cada instante con su concurso. Lo que implica que todo depende del decreto y la voluntad divina, y además, en Dios no hay ni puede haber cambio ninguno por su constancia, y lo que Dios produjo lo decretó *ab eterno* con necesidad que se transmite también *ab eterno* a las cosas creadas. Y esta creación *ab eterno* es necesaria y no puede ser de ningún otro modo, porque en la eternidad no hay antes ni después, y, por lo tanto, Dios no existió antes de sus propios decretos de manera que pudiera decretar otra cosa de la que realmente decretó. Por todo lo anterior, para Espinosa, no se puede decir que las cosas creadas sean contingentes⁸. Por su parte, Heereboord afirma que las criaturas se llaman contingentes *in existendo* porque podrían no existir, con lo que se aproxima a la noción espinosiana de posible. Lo contingente es lo mutable, por oposición a lo necesario que es lo inmutable, lo que no puede ser de otra manera. Se divide la contingencia en igual y desigual, indefinida y definida, en intrínseca y extrínseca y se afirma que la contingencia

⁷ Cfr. Espinosa, *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 240.

⁸ Cfr. Espinosa, *Pensamientos...*, ya citado, pp. 240-241.

in essendo sólo afecta a las cosas creadas, pudiendo Dios actuar de forma contingente al ser libre para actuar o no, es decir, que podría ser contingente *in causando*. También se puede dividir la contingencia en reflexiva (*consulta*) y fortuita, de las cuales se llama *libertad* a la causa libre que actúa a partir de sí, *fortuna* a la causa accidental que actúa libremente y *caso* o *destino* a la causa accidental que actúa de forma necesaria. Heereboord concluye planteando que si Dios actúa de forma necesaria *ad extra* no se daría en la naturaleza la contingencia, ya que en tanto que causa primera ejercería un influjo tan poderoso sobre las causas segundas que las determinaría de tal forma que eliminaría toda contingencia y toda indiferencia y esta va a ser precisamente la posición de Espinosa⁹.

En el capítulo 1 de la parte II referida a la metafísica especial, Espinosa afirma, contra los socinianos y arminianos, que a Dios no le corresponde duración, ya que la duración es una afección de la existencia y no de la esencia y como ambas coinciden en Dios, no le podemos atribuir duración alguna. Respecto a las cosas creadas que sólo existen por la fuerza o esencia de Dios, su existencia futura no depende tanto de su existencia actual como de la esencia de Dios que es inmutable y muy constante, sin cambio alguno. Las cosas creadas en cada momento tienen su existencia actual pero carecen de la existencia futura, que se debe a la procreación constante de Dios. En cambio, su esencia está en el entendimiento de Dios continuamente. Por otra parte, a Dios no le podemos atribuir una existencia futura distinta de la que ya disfruta actualmente ya que dicha existencia se identifica con su esencia y es tan eterna como ésta. A esta existencia infinita se la denomina eternidad. Heereboord define la eternidad como “lo que siempre dura”, “lo siempre existente” y analiza la conocida definición de Boecio: “vida interminable toda simultánea y con posesión perfecta” que explica de la siguiente manera: “duración siempre presente, sin principio ni fin, carente de anterior y posterior, perfecta al no carecer de nada, instante permanente y perpetuo”. Si el ahora (*nunc*) que fluye constituye el tiempo, el “ahora permanente constituye la eternidad”. Se puede comprobar una fluctuación en la noción de eternidad entre una duración sin fin y un instante simultáneo que acoge toda posible duración pero que estaría fuera de la misma. Por otra parte, el filósofo de Leyden hace derivar la eternidad de Dios de su inmutabilidad¹⁰.

Dando un paso más podemos decir que para Espinosa, que Dios sea infinito e inmenso sólo se puede entender en el sentido de que “no existe ningún ser por el que pueda ser limitada la perfección de Dios” y su omnipresencia en el sentido de que Dios a través de su esencia, que coincide con su poder, crea y

⁹ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XVIII, pp. 64-67.

¹⁰ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XXV, pp. 93-96.

conserva continuamente las cosas. Para Heereboord, por su parte, inmenso es lo que no tiene medida, como infinito es lo que no tiene fines, ni límites, ni término. Dios es inmenso e infinito significa que está en todas las cosas, que es ubicuo, en el sentido en que es el “agente universal”. Su ubicuidad se deriva de su inmutabilidad, de su eternidad y de su infinidad y perfección. Pero la ubicuidad de Dios no es local ni circunscrita sino que es repleta, indivisible, ilocal, inextensa, sin mezcla alguna con las cosas. Su inmensidad es omnipresencia por esencia, presencia y potencia¹¹. Esta triple distinción es rechazada por Espinosa para el que la esencia y la potencia de Dios coinciden y a las mismas se debe su presencia permanente, en tanto que procreador continuo, en cada cosa creada. En cambio, para los arminianos, que distinguen entre el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios en relación con su esencia, la presencia de la potencia excluye la presencia de la esencia divina¹².

De igual manera, la inmutabilidad de Dios, de su decreto y de su poder es la base de la necesidad de las cosas creadas. Dios no puede cambiar ni por una causa exterior a él, como vimos por su infinitud e inmensidad, ni por sí mismo, ya que todo cambio debido a uno mismo tiende a alcanzar un estado superior de perfección y esto no es posible para Dios que es perfectísimo. Para Heereboord, la inmutabilidad de Dios niega toda mutación, todo movimiento o variación, tanto interior como exterior, por lo que es no generable, ni corruptible, no creable, ni aniquilable, no aumentable ni disminuíble, ni alterable, ni móvil en sentido local, ni cambiable en su entendimiento o voluntad o en su potencia, hábitos o acciones. La inmutabilidad de Dios se deriva de que no tiene principio y, por lo tanto, su substancia es incorruptible; de que es acto puro sin mezcla de potencia, ni propia, ni debida a otro; de que no puede alcanzar un estado más perfecto del que tiene, ni empeorar el mismo (argumento retomado por Espinosa); y de que es simple¹³.

Para Espinosa, —y en esto se opone a los socinianos que distinguen la esencia de la potencia divina—, la vida, el entendimiento y la voluntad de Dios coinciden con su poder o fuerza con el que persevera en su ser, de manera que el objeto de la ciencia de Dios no son las cosas creadas sino Dios mismo. Las cosas exteriores a Dios son determinadas por el entendimiento divino y sus ideas y esencias son parte de dicho entendimiento divino, y no pueden ser por tanto anteriores al mismo. Respecto al conocimiento de las cosas contingentes, problema aristotélico retomado en la Edad Media, Espinosa rechaza que las cosas sean en sí mismas y por su naturaleza, o necesarias, o imposibles o contingentes, y por lo tanto dado que la contingencia es un defecto de nuestro entendimiento

¹¹ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XXVII, pp. 100-103.

¹² Cfr. Escribano, *op. cit.*, p. 189.

¹³ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XXVI, pp. 96-100.

y no algo real en las cosas mismas, no se plantea que Dios conozca las cosas contingentes de forma contingente y que no sepa si se dan o no, ya que si lo conociera con certeza no serían contingentes y existirían o no con certeza. Tampoco se puede admitir que Dios conozca las cosas contingentes a partir de las circunstancias debido a su larga experiencia. Todos estos errores vienen del antropomorfismo que toma el entendimiento divino como si fuera humano, sometido al razonamiento y a la experiencia y no fuera una visión simultánea del conjunto del tiempo. Dios sólo se conoce a sí mismo y las cosas en tanto que dependen de él; por lo tanto, Dios no conoce las cosas que no son realmente, como los errores o los pecados, sino en tanto que se encuentran en la mente humana. Por otra parte y frente al criterio de algunos aristotélicos, Dios conoce las cosas singulares y en cambio los universales, que son sólo entes de razón, los conoce exclusivamente a través de su existencia en las mentes humanas pero no en sí mismos, ya que no son seres reales.

Respecto al conocimiento de las cosas creadas, al final del capítulo Espinosa parece contradecirse al hacer una concesión al voluntarismo cartesiano y nominalista distinguiendo entre el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de las cosas creadas ya que mientras que dichas cosas podrían haber sido de otra manera, esta posibilidad no se da respecto a sí mismo por su constancia e inmutabilidad. Pero al afirmar a continuación que la idea o decreto divino sobre la naturaleza naturada es uno solo y que el concurso con el que conserva las cosas singulares es el mismo para todas, parece afirmar que no es posible que las cosas sean de otra manera que la que son, ya que lo contrario implicaría una anterioridad —temporal y ontológica— de Dios respecto a sus propios decretos que ante vimos era imposible. Si Dios hubiera hecho las cosas de otra manera también tendría que habernos dado un entendimiento distinto, dado que la Naturaleza en su conjunto es un único ser y el hombre es una parte de dicho conjunto que tiene que estar en consonancia con las demás, como dirá Espinosa en el siguiente capítulo.

Para Heereboord, por su parte, la ciencia divina es un conocimiento cierto y evidente que coincide con su esencia. Por lo tanto el objeto primario de la ciencia de Dios es su propia esencia, mientras que las cosas creadas son objeto secundario del conocimiento divino. El objeto de la ciencia divina puede ser positivo, si se refiere a un ente real, o negativo, si tiene por objeto no entes, es decir, seres ficticios o imposibles o seres simplemente posibles, que actualmente no son seres. Para el filósofo de Leyden, al contrario que para Espinosa, Dios conoce tanto los seres universales como los singulares, los materiales como los inmateriales, debido a que la esencia de Dios es representativa, es decir, conoce por su esencia a todos los seres. De igual manera, Dios conoce las cosas futuras como las pasadas y presentes, las necesarias como las contingentes, (la posición de Espinosa respecto al conocimiento de las cosas contingentes está explicado

anteriormente). Respecto a las cosas posibles, aún las que nunca se producirán, Dios las conoce también, cosa completamente absurda para Espinosa para el que la mera posibilidad no es algo que pertenezca a las cosas sino que es un mero defecto de nuestro entendimiento. Dios conoce lo imposible a partir de lo posible mediante un acto negativo para Heereboord, mientras que para Espinosa la noción de imposible se deriva de lo necesario y no de lo posible. Respecto al conocimiento de los entes de razón y los males, tanto físicos, como morales, que son objetos de la ciencia divina en tanto que privaciones de la bondad y son conocidos a partir de la forma de la bondad como su negación para Heereboord, ya vimos como los conocía Dios, según la opinión de Espinosa¹⁴.

En el capítulo 8 de la parte II Espinosa aborda la cuestión de la voluntad de Dios de la que afirma no saber cómo se distingue del entendimiento y de la esencia de Dios en una de las fintas que lleva a cabo en el texto y mediante las cuales finge aceptar las divisiones escolásticas, las cuales ha rechazado ya en numerosas ocasiones, ya que a continuación reafirma la coincidencia de la voluntad y el poder de Dios con su entendimiento. “Dios no sólo decretó que las cosas existirían, sino que existirían con tal naturaleza...”. Respecto a la cuestión de por qué son castigados los impíos que actúan por su naturaleza y, por tanto, según el divino decreto, Espinosa responde que también se debe al divino decreto que sean castigados, retomando un argumento estoico. Que el castigo de los malvados no depende de su responsabilidad en él se explica de la misma manera según la cual uno se defiende de las serpientes venenosas a pesar de que actúan según su naturaleza y no son responsables. Se castiga a los malvados no porque sean responsables de su mal sino porque son dañosos para los demás. A su vez, Heereboord entiende por voluntad “la inclinación y propensión hacia cualquier cosa buena que el entendimiento pueda concebir”. A veces se entiende por voluntad la substancia del que quiere y a veces los actos o voliciones (esta será la posición de Espinosa que rechaza la idea de que la voluntad sea una facultad específica del alma distinta de su esencia). Para el filósofo de Leyden (como para nuestro filósofo) en Dios la voluntad coincide con la esencia, de manera que el querer divino es lo mismo que su ser. El objeto primario, principal e inmediato de la voluntad divina es su propia bondad, que ama de forma necesaria, y el secundario, menos principal y mediado son las criaturas, a las que ama en tanto que existentes, y por tanto, en tanto que él mismo es causa de la bondad de las mismas. Querer y no querer es en Dios lo mismo que amar y odiar las cosas existentes y decretar la existencia o no existencia de las cosas futuras. El querer de Dios puede ser *efectivo*, cuando decreta que algo se haga y por lo tanto es causa eficiente de dicha decisión, o *permisivo*, cuando se limita a permitir que algo suceda, de lo cual no es, pues,

¹⁴ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XXIX, XXX, pp. 107-110 y 110-114.

causa eficiente. El primer querer se refiere a las cosas buenas de las que Dios es causa eficiente, y el segundo, el meramente permisivo, es el que se refiere a los actos malos que carecen de verdadera realidad, y, por lo tanto, no son causados por Dios¹⁵.

En el capítulo 9 se trata del poder de Dios, reafirmando que todas las cosas dependen totalmente del decreto de Dios y que no hay cosas que sean por sí mismas posibles, o necesarias o imposibles, lo que implicaría que la omnipotencia se refiere sólo a las posibles. Al contrario, “todas las cosas son necesarias respecto al decreto de Dios, y no unas en sí mismas y otras respecto a ese decreto”. Los hombres que distinguen por su ignorancia la necesidad de las propiedades matemáticas de los acontecimientos humanos si “entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en matemáticas”. El poder de Dios es *absoluto* cuando nos referimos a su omnipotencia sin atender a sus decretos, mientras que es *ordenado* en cuanto atendemos a dichos decretos. El poder de Dios es *ordinario* o *extraordinario*, cuando parece ir más allá o en contra de la naturaleza como en los milagros. Aquí Espinosa vuelve a estar prudente y aunque para su doctrina no hay poder extraordinario de Dios, deja la cuestión a los teólogos. Para Heerebood la ciencia, la voluntad y la potencia de Dios, no son diversas como en nosotros y la potencia en Dios se entiende no como dominio o autoridad sino como fuerza, como “la virtud de producir efectos”; puede ser *activa* cuando es principio de transformación en otro en tanto que es otro, o *pasiva* cuando es principio de transformación por otro, en tanto que es otro. La potencia de Dios es siempre activa y coincide con su acto, está siempre en acto. La potencia de Dios que es *ab eterno* inmanente produce efectos *ad extra* en el tiempo y la duración. La potencia de Dios es infinita, es omnipotencia y sólo está limitada por ciertas clases de imposibilidad. Lo imposible puede ser *simpliciter*, aquel que ningún agente, ni Dios mismo, puede hacer, o *relativo*, que no puede ser hecho por ningún agente natural. Lo imposible según la naturaleza o lo imposible para nuestro intelecto sí cae bajo el poder de Dios, pero lo imposible según el tiempo, por ejemplo que el pasado no sea, o lo imposible según *disciplina*, por ejemplo que dos contradictorios sean verdaderos al mismo tiempo, no pueden ser realizados ni siquiera por Dios, ya que eso supondría ir contra sus propios decretos. Por lo anterior, para Heereboord el verdadero objeto de la potencia divina son las cosas posibles y además Dios es libre respecto a ellas ya que podría hacer otras cosas que las que hace debido a que actúa libremente y no por necesidad natural¹⁶.

¹⁵ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XXIII y XXIV, pp. 85-89 y 89-92.

¹⁶ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, XXII, pp. 82-85 y Vol. II, XLI y XLII, pp. 317-319 y 320-322.

El capítulo 10 trata de la creación que para Espinosa no se produce a partir de la nada, ya que esto hace suponer que la nada era algo previo a la propia creación. Tampoco existió tiempo o duración anterior a la creación sino que el tiempo fue creado con las cosas y no es más que una manera de pensar y ordenar dichas cosas, por lo que no es independiente y mucho menos anterior a las cosas mismas.

La última noción implicada en lo anterior es la de concurso que para Espinosa se basa no tanto en la conservación de las cosas sino en la creación continua de las mismas ya que nada hay en ellas que pueda hacerlas pasar de su existencia actual a una existencia futura sin el concurso divino. Los escolásticos, y Heereboord, retoman sus posiciones, habían planteado la cuestión del concurso divino en relación a si las causas segundas eran suficientes por sí mismas para llevar a cabo sus propias acciones o si requerían del auxilio constante de la causa primera. Para el filósofo de Leyden, Dios concurre en las operaciones de las causas segundas de manera inmediata e influye en todas las acciones de las criaturas y, por lo tanto, Dios es causa inmediata, principal y total de las acciones y efectos de las causas segundas. En el caso de los humanos Dios no sólo actúa conservando o permitiendo, sino que concurre a sus acciones, incluso las malas, en tanto que acciones, permitiendo su maldad y facilitando su bondad a través del influjo especial de la gracia. El concurso puede ser *físico*, cuando Dios actúa de forma eficaz con un influjo positivo y real en la acción de la causa segunda; o *moral* cuando se limita a actuar persuadiendo o disuadiendo. Puede ser también *predeterminante* o *previo*, o *concomitante* o *simultáneo*. Heereboord se decanta por el concurso predeterminante y previo, en la línea de Bañez y frente a los jesuitas y molinistas, punto¹⁷ en el que está de acuerdo con Espinosa¹⁷.

Algunos autores han pensado que la contingencia de los seres creados es necesaria para que se pueda dar la libertad humana, pero Espinosa no es de esa opinión y afirma a la vez la necesidad ontológica más radical junto al mantenimiento de la libertad del alma humana, aunque confiesa, siguiendo a Descartes, que la conciliación entre la predestinación divina y la libertad de nuestro albedrío es una cuestión que atañe a la teología y no a la filosofía y que además supera la capacidad de nuestro entendimiento: “ningún hombre quiere o ejecuta nada, fuera de lo que Dios decretó *ab eterno* que quisiera o ejecutara. Cómo, sin embargo, pueda tener lugar ese concurso sin menoscabo de la libertad humana, es algo que supera nuestra capacidad”¹⁸. El alma humana es libre, pero

¹⁷ Cfr. Heereboord, *op. cit.*, Vol. I, VII, VII, IX, X, y XI, pp. 27-44. Respecto a las polémicas de la segunda escolástica sobre la gracia (*de auxiliis*) se puede consultar mi trabajo, “Necesidad y libertad en Espinosa a la luz de la Escolástica tardía española”, en A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones Univ. Castilla-La Mancha, 1994, pp. 147-154.

¹⁸ Cfr. *Pensamientos...*, p. 242.

nuestro autor, al contrario que muchos escolásticos, especialmente los jesuitas y molinistas, no entiende esta libertad como *indiferencia*. Para Espinosa la voluntad no es tanto una facultad del alma como la propia alma en tanto que es capaz de producir, como causa suficiente, voliciones, es decir, actos que no admiten una causa distinta y exterior a la propia alma. El que el ejemplo del asno de Buridán sea absurdo para un hombre nos indica que el alma humana es capaz de determinarse a sí misma, sin ninguna causa exterior que la determine, e incluso cuando las determinaciones exteriores se anulan entre sí debido a su simetría, como en el caso citado. El alma humana es libre ya que a pesar de las posibles determinaciones que las cosas exteriores ejerzan sobre ella, dichas determinaciones no son coacciones.

La identificación que lleva a cabo Espinosa entre el entendimiento y la voluntad hace que rechace la idea de que es posible para la voluntad querer contra el último dictamen del entendimiento, ya que la voluntad consiste en afirmar que algo es bueno, lo que conlleva necesariamente quererlo. No es posible para Espinosa apetecer algo sin haberlo considerado antes bueno, por lo tanto entender algo como bueno y no apetecerlo es imposible ya que sería tanto como querer y no querer a la vez. El alma puede querer lo malo, pero sólo en tanto que lo juzga bueno, y por lo tanto no puede “apetecer el mal, percibido como tal” ya que para Espinosa percibir el mal conlleva necesariamente el aborrecerlo. Por otra parte, Espinosa tampoco acepta que la voluntad “por sí misma y por su propia naturaleza, sea indeterminada” y que por lo tanto tenga que recibir su determinación de las cosas exteriores, sino al contrario, la voluntad tiene capacidad para determinarse a sí misma, como vimos en el ejemplo de Buridán, porque no es nada distinto del alma misma. Aquí Espinosa rebate los argumentos de Heereboord para el que la voluntad no es el alma misma sino “algo distinto, exterior o interior a ella”, una tabla rasa que puede recibir cualquier impresión, o un peso en equilibrio que puede ser empujado hacia un lugar u otro según los empujes de las cosas exteriores que sobre él incidan. Espinosa identifica la voluntad con el alma, la cual según la doctrina cartesiana no es más que una cosa pensante que afirma y niega. Por ello no hace falta acudir a cosas exteriores que determinen al alma a pensar, es decir a afirmar y negar, cuando lo puede hacer por su propia naturaleza. Aún más, si el alma por sí misma y su naturaleza estuviera determinada a sólo afirmar, no podría negar por mucha determinación exterior que tuviera, y lo mismo si estuviera por su naturaleza determinada a sólo negar; pero como tiene poder para hacer ambas cosas por su propia naturaleza, lo podrá hacer sin ayuda de ninguna otra cosa¹⁹.

Concluimos destacando la manera magistral en la que Espinosa retoma las

¹⁹ Cfr. *Pensamientos...*, pp. 284-285.

problemáticas metafísicas vigentes en su época, tanto en la escolástica como en el cartesianismo, las retuerce y las pone al servicio de su pensamiento propio, aquí incipiente, pero en el que ya se vislumbra la originalidad que saldrá a la luz en la *Ética*. Originalidad que, sin embargo, se aproxima más a las tesis necesitaristas y deterministas que tienen su origen en el cartesianismo o en la escolástica (tanto hebrea, como árabe o cristiana²⁰), frente a las más voluntaristas e indeterministas de los arminianos, socinianos y molinistas de su tiempo.

²⁰ Respecto a la influencia de la escolástica medieval, especialmente la hebrea y la musulmana en la obra de Espinosa, además de los estudios de Freudenthal ya citados, se puede consultar, aunque centrado fundamentalmente en la *Ética*, la obra de H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Processes of this Reasoning*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1974, especialmente el capítulo XII del volumen primero titulado "Necessity and Purposelessness", pp. 400-440. Se ha destacado también la influencia del filósofo judío medieval Crescas sobre Espinosa. (Cfr. Meyer Waxman, *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, New York, AMS Press, 1966, pp. 111-115; 130-138). Espinosa coincide con Crescas en que las cosas están representadas en el entendimiento de Dios, cuyo conocimiento de las mismas es causal y creativo y no meramente contemplativo. Además, en ambos autores, la infinitud de Dios se desprende de su falta de determinación por algo exterior, así como su omnipotencia supone que decreta las cosas desde la libertad de su voluntad. En los *Cogitata* Espinosa concilia la libertad con la necesidad a partir de un lenguaje similar al de Crescas, ya que el hombre se ve como libre si atiende a su sola naturaleza, pero puede captar la determinación de sus acciones por parte de Dios si sitúa dichas acciones en las cadenas causales que tienen su origen y fundamento último en el poder divino. Las acciones humanas son posibles *per se*, pero necesarias en relación con las cadenas causales naturales; cadenas causales en las que la propia voluntad humana interviene como un eslabón más. Respecto al castigo de los malvados las metáforas son semejantes: a pesar de que el malo no es responsable, tiene que ser castigado, de la misma manera que exterminamos las serpientes venenosas o estrangulamos los perros rabiosos (Espinosa) o la mano que se acerca al fuego se quema (Crescas). La cercanía entre ambos autores no elimina las radicales discrepancias entre un filósofo creyente, voluntarista y emocional, Crescas, y un filósofo preilustrado descreído, frío e intelectualista, como Espinosa.



LA ÉTICA DE SPINOZA: SELECCIÓN Y DIFERENCIA

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR

Universidade de Santiago de Compostela

Quisiera plantearme y plantearles a Vds. dos preguntas. Por un lado ¿en qué consiste el libro titulado *Ethica* de Baruch Spinoza? Y, por el otro, ¿cuál es el núcleo medular de la ética de Spinoza, entendida esta vez como *filosofía práctica*? Evidentemente el solo intento de contestar a estos dos interrogantes por medio de una Comunicación sería muestra de una desmesura propia de un modo afectado por cuerpos incompatibles con él. Así pues hemos de limitarnos a lanzar ciertas sugerencias a propósito de la íntima relación que desde nuestro punto de vista liga la pregunta por la escritura del libro *Ethica* a la pregunta por la ética como *filosofía práctica*. Únicamente nos mueve el afán, quizás vano, de comprender qué es “Ética” en Spinoza.

Es de todos sabido que la filosofía práctica de Spinoza gira en torno a los procedimientos que nos hacen devenir activos o, si se quiere, los medios por los que nos apropiamos de nuestra potencia de obrar. Si abrimos la *Ethica* por el libro V y nos fijamos en la proposición X leemos:

“Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento”.

Spinoza quiere decir que mientras no sea obstaculizada nuestra potencia de pensar ésta tiene la potestad de formar ideas adecuadas. Estas ideas son calificadas de claras y distintas y se definen como conceptos de los que nosotros mismos somos causa adecuada y que están vinculados a las afecciones activas, es decir, a los sentimientos activos, a la acción. Ser propietarios de ideas claras y distintas significa haber entrado en posesión de nuestra potencia de pensar que no es sino haber entrado en posesión de nuestra potencia de obrar.

Pero hay que tener en cuenta que el hombre no nace propietario de su potencia racional, que lo que nos es dado (justamente por ser dado y no adquirido con nuestro esfuerzo o potencia) son las ideas inadecuadas y las afecciones pasivas, es decir, aquello de lo cual no somos sino causa parcial o inadecuada. Los afectos que de estas ideas inadecuadas se derivan son pasiones, sentimientos

pasivos. Desde la infancia, nuestro poder de ser afectados se encuentra cubierto por este repertorio de ideas inadecuadas y afecciones pasivas.

Así pues, nada más fácil para dejar de ser siervos (por nuestra pasividad) e ignorantes (por nuestra confusión y oscuridad de ideas) que remover todos los obstáculos que impiden el libre curso de nuestra potencia. Nada más fácil pero también nada más ilusorio. ¿Por qué? Pues porque en virtud de nuestra propia naturaleza nunca estaremos en disposición de prescindir, no ya de nuestro poder de ser afectados en tanto que poder, sino de ser afectados por afecciones pasivas. Dicho de otro modo: la activación de nuestra potencia de obrar continuamente es *diferida*, *retardada* o *suspendida* por nuestra potencia de padecer.

Comprendiendo este drama en el que la impotencia preside todos nuestros movimientos Spinoza afirma en E 5P10S:

“Así pues, lo mejor que podemos hacer *mientras no tengamos* un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es *concebir* una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, *confiarlos* a la memoria y *aplicarlos* continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance” (subrayados nuestros).

Es desconcertante que casi al final de la *Ethica* Spinoza deje deslizar cierta desconfianza hacia todo lo que ha venido afirmando y se ponga a merced de esa compañera, tan poco recomendable en asuntos prácticos pese a lo que pudiera parecer, que es la memoria. Porque ¿acaso hemos de interpretar esta recomendación spinoziana como una especie de “moral provisional”? ¿es como “moral provisional” que hay que interpretar ese “*mientras no tengamos...*”? Si así fuera, más que moral provisional sería una *moral permanente*, una moral para toda nuestra vida, ya que por nuestra propia naturaleza nunca dejamos de desenvolvemos entre ideas inadecuadas y afecciones pasivas. Y no sólo eso, sino que, de interpretar así este fragmento, la memoria adquiriría tal estatuto que el paralelismo quebraría ruidosamente al toparnos con una especie de *intermediaria* entre el entendimiento y la imaginación, intermediaria que actuaría a modo de almacén de provisiones (léase reglas, normas, principios) al que recurrir para regular nuestra conducta y aprovisionarnos de razones y argumentos “morales” en cada situación particular. Dicho de otro modo: que el entendimiento *conciba* normas, las *confíe* a la memoria y ésta las *aplique* a la imaginación ¿no implica una relación de superioridad del entendimiento con respecto a la imaginación, relación largamente rechazada y descartada por Spinoza? ¿es entonces en el *orden práctico* donde se pone en cuestión la diferencia especulativamente trazada entre el entendimiento y la imaginación? Suponer una moral provisional o moral provisoria en Spinoza en vistas a cierto “utilitarismo de la norma” es hacerlo entrar en unas contradicciones de las que, nosotros al menos,

creemos que escapa. ¿Cómo interpretar entonces el papel de la memoria en orden a la práctica?

En E 2P18S Spinoza define lo que debemos entender por memoria. La memoria no es otra cosa que:

“... cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano”.

Definir la memoria como un singular encadenamiento de ideas permite comprenderla en su radical distinción del entendimiento según dos caracteres fundamentales:

1º) la memoria es un encadenamiento de *ideas* que *envuelven*, pero no explican, la naturaleza de las cosas exteriores puesto que las afecciones del cuerpo humano percibidas por esas ideas envuelven *a la vez* la naturaleza del cuerpo humano y las de los cuerpos exteriores; el entendimiento, al contrario, encadena ideas que *revelan* la naturaleza de las cosas;

2º) la memoria es un encadenamiento de las *ideas* según *el orden y el encadenamiento* de las afecciones del cuerpo; por su parte, el encadenamiento de ideas según el orden del entendimiento permite al alma concebir las cosas por sus primeras causas y según el orden racional de su génesis, ya que conoce las cosas tal cual son.

Estos dos caracteres fundamentales del encadenamiento de las ideas según la memoria actúan a modo de *fuerza* de un doble conflicto práctico entre los hombres: la disputa de las opiniones y el enfrentamiento de las pasiones. Cada cual crea encadenamientos asociativos, primero, según la complejidad de su cuerpo (provocando un conflicto de opiniones: como por ejemplo qué es lo dulce y lo amargo, lo frío o lo caliente) y, segundo, según sus costumbres, hábitos, oficios o biografías (generando un conflicto de las pasiones: como el ejemplo del soldado y el agricultor a propósito de la huella de caballo). Con respecto a la cadena asociativa de ideas del entendimiento, merced a la que se establece la concordia humana, la peculiaridad de la memoria consiste en fijar múltiples cadenas, o mejor dicho, *series*. Series cuya peculiaridad estriba en definirse como “asociaciones por contigüidad temporal”.

Esta serialidad por “contigüidad temporal” es curiosamente compartida con las *palabras*. Las *palabras* no son sino una afección única, siempre la misma, en la que se encuentran asociadas esas diversas afecciones múltiples que la imaginación es incapaz de distinguir. El lenguaje es un conjunto de movimientos corpóreos. Memoria y lenguaje están por tanto regidos (en su génesis) por lo que podríamos llamar *un tipo serial*, tipo completamente diferente del que preside el entendimiento. Memoria y lenguaje son pues series corpóreas que responden a un *tipo*.

Pero este *tipo* es lo problemático. Porque ¿no existe un lenguaje que, a pesar de ser corpóreo, es racional (por ejemplo el lenguaje de la razón, el lenguaje de las nociones comunes en que está escrito la *Ethica*, el lenguaje geométrico)? y ¿no existe también una memoria, que siendo corpórea, puede relacionar imágenes y productos del entendimiento? Es decir ¿el uso del lenguaje y la memoria no puede volver confusa la *diferencia* entre entendimiento e imaginación en la medida en que ambos reproducen fielmente las afecciones del cuerpo y permiten introducir o insuflar “entendimiento” en la imaginación, es decir, tornar racional el lenguaje y posibilitar encadenamientos racionales de los afectos?

Para saber cómo esto sucede quizás haya que preguntarse por la ley que rige el tipo de encadenamiento serial del lenguaje y la memoria. O dicho de otro modo: preguntarse si no será este proceder uno de los *mecanismos* por los que puede establecerse un orden y conexión de las imágenes *conforme* al orden y conexión de las ideas sin recaer en teorías como las del libre arbitrio o la unión de cuerpo y alma, es decir, si este mecanismo permite concebir la memoria (y ahora también el lenguaje) dentro de la doctrina del paralelismo.

A este interrogante responde Spinoza en E 3P2S:

“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, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”.

La contestación de Spinoza no puede ser más decepcionante y por ello mismo sugestiva. “No sabemos lo que puede el cuerpo” remite la solución del problematismo generado por la ambivalencia de la memoria y el lenguaje a *la afirmación de la limitación de nuestro conocimiento* en orden a descubrir cuáles son los mecanismos por los que puede comprenderse por qué el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas. *Mecanismos* que siempre se nos escapan. Quizás *leyes* o *potencias* que se *expresan* en los *tipos seriales* de los que el cuerpo es *capaz*.

Dentro de un estricto spinozismo un hecho es patente: la tipología ambivalente del lenguaje y la memoria *coexiste* con la afirmación de un riguroso paralelismo entre imaginación y entendimiento. Ambivalencia centrada en un *lenguaje* siempre equívoco, corporal e imaginativo que puede devenir unívoco, inteligible y conceptual y en una *memoria* que siendo también corporal y pasiva puede tratar con productos del entendimiento y hacerse activa. Devenir que consiste en un *salto* o *encadenamiento misterioso* entre entendimiento e imaginación. Salto o encadenamiento *imposible* porque el obstáculo a salvar, con el fin de desencadenar la serie de las ideas adecuadas y las afecciones activas, no es otro que *nosotros mismos*.

Somos nosotros mismos, nuestra potencia de padecer en tanto que nunca

puede dejar de padecer afecciones pasivas, *ese impedimento* que Spinoza nos conmina a eliminar en E 5P10. Spinoza decía que mientras no nos dominasen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tendríamos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento. Pero ese "*mientras no nos dominen*" se revela como desfundamentado. No hay salto al entendimiento. Siempre estamos anclados en el lenguaje gregario y la memoria mistificante. Una sujeción que, más tarde, también Nietzsche conocería.

La ambivalencia nos dibuja una memoria de la que nunca podemos prescindir y un lenguaje necesariamente aferrado a la imaginación *como tendiendo* a un límite siempre diferido, a un vacío temporal y espacial que ni se deja concebir ni se puede decir, el elemento del pensar donde se suelta amarras: *la razón*.

Desde el comienzo de nuestra existencia estamos colmados de afecciones pasivas e ideas inadecuadas. Nacemos y desarrollamos nuestras biografías en tales circunstancias que estamos irremediabilmente separados de lo que podemos, de nuestra potencia de actuar, aunque por una especie de razonamiento abstracto oteamos su irresistible poder y fascinación. Pero ese saber permanece meramente abstracto. Y no es que desconozcamos cuál pueda ser nuestra potencia de actuar, sino algo mucho más grave: no sabemos cómo adquirirla, por medio de qué procedimientos producir afecciones activas. Según Spinoza nunca lo sabremos si nos esforzamos en ser activos, coherentemente con nuestra esencia inlograda. Pero si ser activos se nos ha revelado como una experiencia imposible, entonces, teniendo en cuenta el análisis de la memoria y el lenguaje, ¿cuál ha de ser la *tarea ética* desde un punto de vista spinoziano?

Desde la lectura que venimos realizando creemos que tal tarea no consiste sino en la *selección táctica* de un código cualquiera en vistas a su deconstrucción y el trazado de una *diferencia* que en su mismo *trazarse* vuelva inoperante todo sentido (por ser ella quien constituye el sentido). El texto de la *Ethica* es, en este orden, una intervención táctica que supone la selección del código lógico-geométrico en su contextura metafísica con el fin de exacerbarlo conduciéndolo al límite, llevándolo hasta sus últimas consecuencias mediante su efectivo cumplimiento y realización. Sólo así el lenguaje (y por ello todas las ficciones imaginativas de las que es matriz) podrá autorrefutarse y abrir una dimensión tal vez *excesiva*.

Spinoza conocía bien la psicología del censor, el juez y el déspota, es decir, del hombre común. De ahí que fuera uno de los primeros que operó subversivamente con el texto, no buscando un enfrentamiento directo y abierto con la Autoridad sino produciendo, inventando un discurso merced a la desfiguración de los códigos existentes, *tensándolos*. En su caso, el código es el del texto metafísico. De este modo Spinoza "posibilita" una dimensión ajena al discurso establecido, un lugar desde el que poder hablar pero del que no se puede hablar. Dimensión que es el trazarse diferencial de su escritura, ese conatus plástico y

diferencial desde el que desindividuarse y componerse-recomponerse indefinidamente.

Así pues, la reflexión sobre las preguntas que planteábamos al comienzo de la Comunicación nos ha conducido a lanzar la hipótesis de que la ética de Spinoza, como filosofía práctica, consiste en la transgresión de los códigos por medio de su cumplimiento y su realización exacerbada, transgresión puesta en marcha en la *Ethica* como libro.

Sólo desde la *selección* transgresora del texto al que cada cual está condenado, en el caso de Spinoza el texto de la metafísica, la cultura y la costumbre, y sólo desde la *diferencia* de una escritura cuyo sentido se vuelve ajeno a su trazado, es como devenimos éticos, es decir, *individuos compuestos*. Doble movimiento merced al que, si todavía no pensamos, pudiéramos algún día merecer tal don. O dicho de otro modo, si todavía no actuamos, tal vez pudiéramos efectuar algún movimiento.

Bibliografía

- DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968.
— *Spinoza: Philosophie Pratique*, París, Minuit, 1981.
— *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993.
GUEROULT, M., *Spinoza. L'âme (Ethique II)*, París, Aubier-Montaigne, 1974.
RODRÍGUEZ CAMARERO, L., *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*, Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1986.
SPINOZA, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

SPINOZA E VYGOTSKI: O DOMINIO DA PROPIA CONDUCTA

ÁNGEL C. PÉREZ

Universidade de Santiago de Compostela

Velaquí unha cousa verdadeiramente grande: ter a debilidade dun home e a seguridade dun deus.

Séneca.

I

Recoñécese que a ética de Spinoza posúe un contido de gran valor moral, pero, moitas veces este xuízo vai acompañado daqueloutro que afirma que iso sucede en contra do propio sistema da Ética. Nesta comunicación querería poñer de manifesto a plausibilidade dun deses puntos que se poderían considerar eliminables no sistema. É o de que “a famosa liberdade humana que todos presumen ter” consiste en ignorar “as causas polas que os homes son determinados” (Ep 58). A dificultade desta afirmación consiste, entre outras cousas en que inclúe un uso contrario ao establecido por Descartes dos termos “vontade” e “conciencia”. O meu propósito é afirmar que eses termos poden ser interpretados nun sentido psicolóxico compatible coa tese que Spinoza enuncia ao final desa mesma carta a Schuller de que “non sei quen díxo que non podemos lograr, por unha necesidade fatal, ter un ánimo firme e constante, senón unicamente por un libre decreto da alma”. Ao meu entender, a psicoloxía de L. S. Vygotski ofrece un marco adecuado dentro do que eses termos adquiren aceptabilidade moral. Vygotski mesmo, tomou expresamente a filosofía de Spinoza como modelo teórico da psicoloxía:

“Spinoza defende unha teoría (que eu modifico lixeiramente) conforme a que a alma pode conseguir que todas as manifestacións, todos os estados, se refiran a un mesmo fin, podendo xurdir, un sistema cun centro único, a máxima concentración do comportamento humano. Para Spinoza a idea única é a de Deus ou da natureza. Psicoloxicamente iso non é necesario en absoluto. Pero o home pode reducir certamente a un sistema non só funcións illadas, senón tamén crear un sistema único para todo o sistema” (Vygotski, 1990, p. 92).

A psicoloxía de Vygotski parte de que todas as funcións psicolóxicas superiores poden ser comprendidas como procesos de dominio dunha conducta específica. A vontade en canto función psicolóxica, caracterízase polo dominio dos procesos de elección. Actos voluntarios son aqueles nos que a elección resulta dunha decisión persoal, isto é, aqueles para os que a persoa non se ve forzada por ningunha circunstancia exterior. O cartesianismo deduce desta posibilidade que a vontade é algo que está na persoa, pero que é distinta da persoa, da súa particular realidade persoal. Agora ben, asumir que a definición dos actos voluntarios supón a capacidade de decidir libremente, non inclúe aceptar que a vontade sexa unha facultade libre e algo á parte da realidade persoal. Esta é a tese de Vygotski. El mesmo comenta esta idea sobre a vontade como unha superación en sentido hegeliano das ideas ao respecto de Feuerbach e Husserl (Vygotski, 1990, p. 381).

¿Como é posible esta superación? Comecemos por sinalar as dúas teses contrapostas. Vygotski emprega para iso as dúas pasaxes nas que Spinoza menciona o paradoxo de Buridán. No *Apéndice* afirma que un ser humano nas circunstancias do asno non morrería de fame, a non ser que el mesmo fose o “máis estúpido dos asnos” (*PM* II, Cap. 12, p. 281). Pero na proposición 49 da segunda parte da *Ética* afirma que morrería de fame. Na opinión de Vygotski, as dúas afirmacións son verdadeiras. O que pasa é que a vontade é unha facultade paradoxal. O paradoxal radica en que a “vontade orixina actos non volitivos”, é dicir, que “formamos, gracias á súa axuda, un mecanismo que non actúa voluntariamente” (Vygotski, 1995, p. 291). O asno non é libre, non pode formar mecanismos independentes dos estímulos, e morre. Carece dunha facultade capaz de se impoñer ao dictado dos estímulos de comida e auga. Agora ben, os homes non perecerían dun modo tan estúpido porque a súa vontade é unha forma do seu pensamento. E isto quere dicir que, nesas circunstancias, un home ou unha muller cobra conciencia da situación e pode dominala, se non fose así, sempre lle quedaría o recurso de confiar a súa decisión á sorte.

“Velaquí unha operación imposible para o animal; nela revélase coa claridade propia dos experimentos todo o problema do libre albedrío. Cando se atopa o neno nunha situación parecida nos nosos experimentos e a resolve recorrendo á sorte, percibimos o profundo significado filosófico do fenómeno” (Vygotski, 1995, p. 288).

As situacións nas que a vontade dun humano está nese estado de equilibrio entre motivos contrapostos son na vida real difíciles de atopar. Pero no laboratorio non é difícil, para os psicólogos, poñer os nenos, as nenas e ata os adultos nesas circunstancias. Polo tanto, a cuestión é ¿unha elección ao azar, por exemplo o lanzamento dunha moeda, é unha elección libre ou non? Por un lado, esta elección está absolutamente determinada porque a vontade non intervéñen na elección do curso da acción a seguir. É o azar quen o determina. Pero, por outro

lado, a decisión de atribuír a un feito azaroso o valor de motivo é unha decisión voluntaria ao grao máximo, porque é o individuo quen fai a selección do feito ao que lle atribúe de antemán a forza dun motivo.

Disto, Vygotski, deduce que o libre albedrío “non consiste en estar libre de motivos, senón que consiste en que o neno toma conciencia da situación, da necesidade de elixir, que o motivo lle impón, e que a súa liberdade no caso dado, como di a definición filosófica, é unha necesidade gnoseolóxica” (Vygotski, 1995, p. 289). Desta definición séguese que o libre albedrío é un recurso para solucionar un problema de elección en conformidade coa lei fundamental do comportamento, pola que a “clave para dominar a conducta radica no dominio dos estímulos. Só a través dos estímulos correspondentes podemos dominar o noso comportamento”. Actuamos voluntariamente cando dominamos a conducta por medio da creación de estímulos. Agora ben, a creación de estímulos e, xa que logo, o dominio sobre a propia conducta, constrúese esencialmente “da mesma maneira que o noso dominio sobre os procesos da natureza”, é dicir, baixo unha “necesidade fatal”.

“Dito de outro modo, a inmensa peculiaridade da vontade consiste en que o home non ten poder sobre a súa propia conducta, agás do poder que teñen as cousas sobre ela” (Vygotski, 1995, p. 292).

Podemos resumir o ata aquí escrito deste modo: os actos volitivos son actos paradoxais porque abranguen dous procesos psicolóxicamente distintos e separables, o primeiro, que é un proceso de decisión consciente, consiste na creación dun estímulo ou mecanismo funcional e, un segundo proceso, inconsciente, que é o proceso de cumprimento da decisión tomada. Unha vez distinguidos estes dous procesos, é posible precisar a diferenza entre estímulo e motivo. Esta distinción é, creo, a que permite responder afirmativamente á posibilidade de atribuír responsabilidade e, en xeral, cualificación moral ás accións humanas sen necesidade de postular ou presumir a existencia dun suxeito libre. Estímulo é a excitación que actúa directamente sobre “un arco reflexo, non importa como se formase este”. Mentres que motivo é un complexo sistema de estímulos “relacionados coa estrutura, a formación ou elección dalgún dos arcos reflexos”. Estas estruturas xa formadas de reflexos, disposicións e hábitos actúan como “criterios de valoración” das demandas presentadas polos novos estímulos, polo que

“... na elección volitiva non loitan os estímulos, senón as formacións reactivas, sistemas enteiros de disposicións. O motivo é, en certo sentido, a reacción ao estímulo. Diríase que os estímulos buscan aliados e os introducen no combate. Vexamos un exemplo sinxelo: se decido non saudar unha persoa que perdeu a miña estimación, o estímulo directo é o meu encontro con ela e o recordo da decisión tomada. De feito non se produce ningunha pugna entre dous estímulos: tivo lugar de antemán,

cando se formou o propio dispositivo, no momento da decisión e como resultado da loita dos motivos no sentido que acabamos de asignar a esa palabra” (Vygotski, 1995, p. 295).

Motivo, entón é o resultado dunha pugna entre estímulos que acaba na “formación ou elección dun arco reflexo”. A pugna nos procesos de elección, tan ben descrita por Montaigne como o estado habitual desa *chose ondoyante* que é o home, ou por Spinoza como *fluctuatio animi*, dáse, pois, entre motivos non entre estímulos. Polo tanto, a loita non é polo mecanismo motor, non é un choque de afectos, senón pola “conexión a establecer no *cortex* cerebral”. Daquela, “podemos definir a propia elección como a construción de tal aparello cerebral”. Deste modo interpreta Vygotski, se non leo mal, o “poder do entendemento” de Spinoza.

Pois ben, se esta formulación dos procesos psicolóxicos é válida, entón Vygotski, pode responder cunha explicación causal, pero non mecanicista ao problema da vontade. Dese modo a vontade concíbese como algo abordable desde o punto de vista da análise científica. Porque se aceptamos os feitos alegados ata o de agora, debemos acordar que, primeiro, as eleccións libres son desde o punto de vista psicolóxico eleccións que se resolveron antes de que se producise a situación da elección. Isto semella outra forma de afirmar que “os homes son conscientes dos seus apetitos e ignorantes das causas polas que son determinados”. Segundo, a ilusión de que os actos da vontade libre son os que seguen a liña de máxima resistencia, como o acto dun home que no quirófano reprime os gritos de dor e ofrece o seu brazo ao cirurxán, esvaece ao constatar que o “estímulo máis forte pode converterse no motivo máis débil e viceversa” (Vygotski, 1995, p. 297).

Por último, ten sentido falar de elección libre sen asumir que o suxeito posúa unha facultade á parte do mundo. Pola contra, alguén é libre cando posúe a potencia de crear a instrución que permite dominar a súa acción. Por exemplo, “soportar a dor, apertando os dentes”. En consecuencia, ao falar de elección libre, por exemplo, no caso anterior, ofrecer o brazo no canto de fuxir, estémonos a referir, conforme á opinión de Vygotski, a unha liberdade baseada na necesidade de coñecemento, neste caso, saber que esa é a única posibilidade de cura. Estructuralmente a vontade axuda ao entendemento nunha medida semellante á memoria. Igual que esta proporciona os medios que permiten dominar a fala e o pensamento, aquela proporcionáanos “os medios que nos axudan a dominar a acción”.

II

Tal como prometera ao final do traballo sobre a vontade, Vygotski, escribiu un artigo sobre a teoría das emocións de Spinoza no que se propuxo confrontar a idea spinoziana de conciencia, ou mellor, das funcións psicolóxicas superiores,

coa filosofía da psicoloxía dominante na época, isto é, variantes do dualismo cartesiano. Vygotski, non era un filósofo profesional, era psicólogo e consideraba escandaloso que a psicoloxía non tivese adquirido a condición de ciencia e que considerase como inexplicable o fenómeno da conciencia persoal. Consecuentemente centrou o seu traballo en remediar esta situación e en revisar a tradición filosófica na que se baseaban as concepcións psicolóxicas en conflito.

A grandes trazos, o conflito principal era a disputa do carácter, ben explicativo ou ben comprensivo, da psicoloxía. Quen quixese, entón, dedicarse á psicoloxía debería afrontar un complexo problema de elección. Pugnaban, por unha banda, os motivos de coñecemento científico e as súas consecuencias eliminacionistas e, pola outra, os motivos da vivencia e da comprensión, de consecuencias espiritualistas ou simplemente dualistas. Era como se a psicoloxía posuise unha dobre natureza, filosófica e científica, e, os psicólogos puidesen escoller a que máis lles interesase. Para Vygotski esa situación era froito dunha mala interpretación do que é unha explicación científica ou, máis explicitamente, obedecía á crenza de que toda lei natural debe ser reducible á forma dunha lei causal estricta. Dado que esta esixencia impedía a explicación dos fenómenos de conciencia, concluíase que estes eran algo á parte da natureza. Para dicilo dun modo máis spinoziano, que son “como un imperio dentro doutro imperio”. Dese modo, os contendentes acordaron que a psicoloxía científica debería limitarse ao estudio do autómatas humano e que só a filosofía, convertida en psicoloxía descritiva, podería acceder ás formas superiores da conciencia.

Vygotski repara en que ambas as dúas tendencias buscan as súas raíces en Spinoza. Así, os partidarios da psicoloxía explicativa como Langue e James viron en Spinoza un precursor da explicación causal das emocións. Xulgo máis afortunada, sen embargo, a pretensión que mantivo Dilthey de atraer a Spinoza á súa posición. Non porque este autor pretendese perfeccionar o método de Spinoza e Hobbes, precisamente, na opinión de Vygotski a parte “máis anticuada, morta e sen vida, isto é, a nomenclatura, clasificacións e definicións” (Vygotski, 1972, p. 376), senón porque comprendeu que, en Spinoza, as paixóns son formas de expresión con significado vital. Con todo, estas dúas referencias, parcialmente válidas, marran o significado que a teoría das emocións de Spinoza pode ter para unha nova psicoloxía unificada, que non é outra que proporcionar unha idea de conciencia que supere os problemas do dualismo e do paralelismo. A idea consiste en que a comprensión das emocións, é ao mesmo tempo, un poder sobre esas emocións, un poder capaz de mitígalas, cambialas ou mesmo suprimilas. Con esta idea, Vygotski, levantou unha teoría da conciencia na que esta aparece só nunha etapa tardía do desenvolvemento dunha función psicolóxica, despois de ter sido empregada e practicada inconsciente e espontaneamente. “Para poder someter unha función ao control intelectual, antes debemos posuílo”, di, repetidamente, Vygotski en *Pensamento e linguaxe*. O exemplo máis

simple é o desenvolvemento da fala. O neno domina a súa fala, é dicir, fala conscientemente, despois de que de feito sabe falar.

Non é este o lugar para expoñer a teoría do desenvolvemento do pensamento e da fala de Vygotski, mais para o noso propósito cómpre saber que as palabras representan o “microcosmos da conciencia” e que son resultado dun proceso de “elección de riscos significativos” e, polo tanto, que supoñen certa capacidade de autoorganización do pensamento. A dificultade para explicar esta capacidade produciu a situación de atranco metodolóxico da psicoloxía. Agora ben, en certo sentido, o mesmo problema de atopar unha metodoloxía para estudar os procesos psicolóxicos, era resultado das conviccións cartesianas de ambos os contendentes. Ningún deles admitía que o pensamento, *qua* proceso psicolóxico, tivese capacidade de autoorganización. En consecuencia, o problema non estaba na psicoloxía, senón na filosofía da psicoloxía:

“... se se separa a psique dos procesos dos que é parte integrante, non cabe preguntarse para qué serve, qué papel desempeña no proceso xeral da vida. De feito, existe un proceso psíquico dentro dunha configuración complexa, dentro dun proceso único de comportamento, e se queremos comprender a función biolóxica da psique hai que preguntarse sobre este proceso na súa totalidade: ¿que función cumpren na adaptación estas formas de comportamento? ou dito doutra maneira, hai que preguntarse sobre o significado biolóxico non dos procesos psíquicos, senón dos psicolóxicos, e entón o insoluble problema da psique, que, por un lado non pode ser un epifenómeno, un apéndice superfluo, e polo outro non pode desprazar un ápice nin un só átomo do cerebro, terase resolto” (Vygotski, 1991, p. 102-103).

Se queremos comprender, pois, ese poder de autoorganización do pensamento o camiño non é, primeiro, separar o mental do corporal, para logo preguntarse cómo pode o psiquismo influír na conducta, senón que, en opinión de Vygotski, hai que partir “dun proceso único de pensamento”. Exemplifica isto preguntándose cómo responderían ambos contendentes a cuestión de: ¿Por que Sócrates permaneceu no cárcere? Unha teoría causal respondería en termos de contraccións e relaxacións musculares. Desde o lado oposto, alguén coma Scheller podería afirmar que ficou no cárcere para satisfacer un sentimento superior. As dúas teorías teñen a súa parte de verdade incuestionable. Pero, na opinión de Vygotski, unha verdade obvia e estéril. Ambas as dúas equidistan dunha xenuína resposta científica e “desvían a atención da verdadeira causa”. Esas explicacións poderían empregarse para xustificar o contrario.

É claro que só é moralmente valiosa a decisión de Sócrates porque dispuña de músculos e tendóns para o caso de querer fuxir, pero, tamén é claro que a súa fuxida podería ter un significado moral tan elevado como o que tivo a súa decisión de afrontar a morte. Polo tanto, ningunha das dúas é quen de comprender o valor moral da acción de Sócrates. Porque, simplemente, renuncian a comprender dun modo global a acción de Sócrates como algo que só pode ter

significado a partir dos motivos que constitúen a conciencia moral do ateniense. Os primeiros renuncian porque para eles o concepto de conciencia só pode ser un fenómeno concomitante aos fenómenos fisiolóxicos, e os segundos porque consideran os sentimentos como algo de imposible e innecesaria análise, como entidades á parte do mundo. Agora ben, todo estado mental pode considerarse como un fenómeno causal ou como unha actividade libre do espírito debido a que son posibles dúas formas de comprender a personalidade. Podemos, efectivamente, captar o sentido dos nosos sentimentos e desexos, da nosa atención, dos nosos recordos e representacións, de dúas formas afirma Vygotski, como simple observador ou coma axente espiritualmente libre.

En canto observadores

“... investigamos os contidos de conciencia só baixo o punto de vista dun observador que describe a súa corrente de conciencia e comprende as conexións necesarias, isto é, como un observador intentando explicalas. Esta descrición de contidos de conciencia chega a ser unha combinación de elementos, e a explicación deses elementos chega a ser unha cadea de causas e efectos” (Vygotski, 1972, p. 371).

En canto axentes libres

“... captamos e sostemos en certa cualidade presente en todas as nosas experiencias, isto é, na cualidade da realidade do noso ‘Eu’, como unha cualidade intencional da nosa personalidade dirixida a certa meta” (Vygotski, 1972, p. 371).

A conclusión é clara: de que toda experiencia interior se poida percibir dun modo dual non se segue a necesidade dun dualismo entre os elementos superiores e os inferiores da conciencia. Non é o caso entón, de elixir entre liberdade e necesidade da vontade. Neste punto, Vygotski, pronúnciase con rotundidade en contra do xeometrismo das paixóns de Spinoza. Psicologicamente non ten sentido afirmar que unha paixón que é como unha liña xere outra que é como un plano que etc. Non é así porque as paixóns en canto que son conscientes son motivos para a acción, isto é, mecanismos que só existen na medida en que o propio individuo é capaz de construílos. Pero, na mesma medida, que Vygotski pecha a porta ao xeometrismo, creo que a abre á posibilidade de interpretar as cuestións de deber. Desde este punto de vista o deber podería ser un caso de dominio consciente da conducta, de acción por motivos racionais. Isto é, só na medida en que dominamos a nosa conducta, e agora isto significa: só na medida en que somos conscientes e responsables dos nosos motivos e propósitos, a nosa conducta adquire cualificación moral.

Para acabar, creo que Vygotski ofreceu coa súa lectura de Spinoza, dominada polo esquema da dialéctica ou da “necesidade comprendida” como el a chamaba, unha ferramenta capaz de situar na esixencia de explicación científica, neste caso psicolóxica, os problemas que tanto a moral da razón coma a do desexo, xeran á hora de comprender a realidade persoal.

Bibliografía

Obras de Spinoza:

- *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Obras de Vygotski:

- *Obras Escogidas I*, Madrid, Visor. MEC, 1991.
- *Obras Escogidas III*, Madrid, Visor. MEC, 1995.
- *Spinoza's theory of the emotions in light of contemporary psychoneurology*, Soviet Studies in Philosophy, Vol. 10, 1972.



LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE “LO MORAL” EN DESCARTES Y SPINOZA. La ontología proyectiva de Spinoza

ÁNGEL LUIS RIVAS LADO

Universidade de Santiago de Compostela

A Luis Rodríguez Camarero.

Postrera nota previa: acerca de una “nota al pie” en un libro de Deleuze

A sugerencia de Miguel Ángel Martínez Quintanar, algún tiempo después de la lectura en el *Simposium* de mi comunicación, consulté el libro de Gilles Deleuze *Crítica y clínica* (Barcelona, Anagrama, 1996), el último de cuyos artículos, “Spinoza y las tres ‘Éticas’”, incluía, como “nota a pie de página”, el siguiente texto (p. 198, nota 1):

“Yvonne Toros (*Spinoza et l'espace projectif*, tesis París-VIII) esgrime diversos argumentos para mostrar que la geometría que inspira a Spinoza no es la de Descartes o ni siquiera la de Hobbes, sino una *geometría proyectiva óptica* a la manera de Desargues. *Esos argumentos parecen decisivos, e implican como veremos una nueva comprensión del spinozismo.* En una publicación anterior (*Espace et transformation: Spinoza*, París-I) Y. Toros confrontaba a Spinoza y Vermeer, y esbozaba una teoría proyectiva del color en función del Tratado del arco iris” (las cursivas son mías).

El propio Deleuze, entre las páginas 196 y 198, aprovecha los resultados de esta investigación para fertilizar la lectura de Spinoza, hasta llegar a afirmar lo siguiente: “Entendidos así, los modos son proyecciones. O mejor dicho las variaciones de un objeto son las proyecciones que *envuelven* una relación de movimiento y de reposo como su invariante (involución). Y, como cada relación se completa con todas las demás hasta el infinito en un orden cada vez más variable, este orden es el perfil o la proyección que envuelve cada vez la faz de la Naturaleza entera, o la relación de todas las relaciones”. No habiendo podido consultar la tesis de Y. Toros, y dadas las similitudes entre algunas de las afirmaciones hechas en mi comunicación y lo que trasluce el artículo de Deleuze, me he permitido retocar el texto originalmente leído y añadir una anota-

ción técnica, que aparece entre corchetes. Desde luego, no pretendo con esto acercarme al nivel especulativo de Deleuze ni al presumiblemente elevado de Y. Toros ni vampirizar su exégesis, sino, tan sólo, someter el resultado, tal vez precipitado, de mi primer esfuerzo a crítica y depuración.

“... né avendo punto riguardo che quanto da me fu prodotto fusse confermato e concluso con geometriche dimostrazioni, contradissero al mio parere, né s'avvidero (tanto ebbe forza la passione) che'l contraddire alla geometria è un negare scopertamente la verità” (Galileo Galilei, *Il saggiaiore*, 1623).

“... sin tener para nada en cuenta que cuanto fue presentado por mí había sido confirmado y verificado con demostraciones geométricas, contradijeron mi parecer y no se percataron (tanta es la fuerza de la pasión) de que contradecir a la geometría es negar abiertamente la verdad” (trad. de Víctor Navarro).

“Magia o geometría, tal es el dilema que plantea todo intento de explicación científica” (René Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, 1977).

A la hora de establecer posibles prioridades en los temas que una filosofía aborda, es obvio que debe ser el criterio el carácter fundamentante de cada una de las parcelas. En filosofías fuertemente sistemáticas, por la propia definición de “sistema”, cada una de ellas debe estar en disposición de dar fundamento a las restantes, ya que todas surgen de todas, todas van a dar en todas y todas sostienen (σύν-ἵστημι) a todas. Nos enfrentaremos aquí a la pregunta: ¿es el pensamiento de Spinoza tan “fuertemente sistemático” como parece, hasta el punto de que en un solo libro puedan ser expuestas, deductivamente y según método geométrico, las *tal vez mal llamadas* “consecuencias” de una ontología relativas a lo que podríamos llamar “lo moral”? ¿Es “lo moral” *no otra cosa que una categoría ontológica* en el pensamiento spinoziano? De paso, preguntemos: ¿es una geometría la filosofía de Spinoza, o, al menos, lo es su “moral”? Por cierto, ¿qué *tipo de geometría* sería? Intentemos un atrevido paralelismo: ¿Queda demostrada la *Ética* según un orden geométrico *euclidiano* (es decir, intuible directa y empíricamente *según el canon del sentido común*) o según un orden geométrico *no euclidiano* (no intuible directa y empíricamente *según el canon del sentido común*, pero sí pensable y lógicamente *no contradictorio*)? Es decir: ¿cabe hablar exclusivamente de una “ética demostrada según el orden geométrico *euclidiano*” (determinada por la exigencia de un “quinto postulado ético” que *excluya radicalmente* otras éticas)? ¿No sería posible el establecimiento de una “ética absoluta” —una *ética de mínimos*—, punto de partida para la construcción lógica de sistemas morales en los que uno o varios postulados éticos impuestos al sentido común por la costumbre *no sean estrictamente necesarios*? La geometría superior establece la posibilidad de negar que por un punto exterior a un recta pase una y sólo una recta paralela a la primera —Eu-

clides, I, post. V, en la formulación de Playfair—, definidas las paralelas como *rectas coplanarias no secantes* (esto es, sin ningún punto en común) —Euclides, I, def. 23. Esto, que el sentido común considera innegable, no es, pues, *necesario*, y pueden ser construidas *geometrías no euclidianas* perfectamente coherentes en su estructura lógica: las que hablan de *infinitas* paralelas (en rigor, dos *paralelas* e *infinitas divergentes*) a una recta por un punto dado (geometría no euclidiana *hiperbólica* —Bolyai-Lobachevski—) y la que habla de *inexistencia de paralelas* (geometría no euclidiana *elíptica* —Riemann—). Sin embargo, los cuatro primeros postulados forman parte de *cualquier* geometría, por lo que constituyen una *geometría absoluta*, en formulación de Janos Bolyai¹. ¿Puede pensarse algo semejante en el ámbito de "lo moral"? Y, situándonos en la perspectiva spinoziana: ¿podría, incluso *debería* esto ser demostrado geométricamente? Si fuese posible una "ética absoluta" (un conjunto de postulados morales básicos, innegables para cualquier posición ética y de ella fundamentos) dentro del cuerpo categorial spinoziano (en concreto, en el seno textual de la *Ética* y sus satélites), tendríamos establecida la base del aspecto ético-moral del sistema; si cupiese deducir, *geoméricamente*, esta base ético-moral de una base (necesariamente más profunda y, en rigor, *fundamentante*) *ontológica*, el sistema quedaría cerrado. La expresión "metaética" alcanzaría así un *status* filosófico superior, situándose en el nivel de la metafísica (en el sentido estricto de la palabra, es decir, una teoría de lo que trasciende lo real físico meramente actual para fundamentarlo en el plano de sus condiciones de posibilidad) y de la *metageometría*, usando esta expresión como lo hace Bertrand Russell en su *Ensayo sobre los fundamentos de la geometría* (1897)²: *la metageometría comienza cuando se rechaza el axioma de las paralelas*. Metageometría, metafísica, metaética. Tres "más allá" conceptuales que vienen a encarnar, *mutatis mutandis*, el proyecto platónico siempre vigente.

La exigencia geométrica es heredada por Spinoza procedente de Descartes (y de Galileo). El estar casi obligados por la tradición crítico-historiográfica a presuponer que la propuesta moral cartesiana es irrelevante y está escondida

¹ Cfr. Roberto Bonola, *Geometrías no euclidianas. Exposición histórico-crítica de su desarrollo*, Madrid, Calpe, 1923. Es preferible la edición inglesa de 1955 (Nueva York, Dover), frecuentemente reeditada, ya que incluye, como apéndices, traducciones, a cargo de G. B. Halsted, de los textos de Bolyai, *Scientiam spatii absolute veram exhibens: a veritate aut falsitate Axiomatis XI Euclidei (a priori haud unquam decidenda) independentem: adjecta as casum falsitatis, quadratura circuli geometrica* ("The science absolute of space"), de 1829 (publicado en 1832) y de Lobachevski *Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallelinien* ("Geometrical researches on the theory of parallels"), de 1840.

² Bertrand Russell, *An essay on the foundations of geometry*, Londres, Routledge, 1996 (reimp.). Otro uso, más general, de la expresión "metageometría" puede encontrarse en Richard J. Trudeau, *The non-euclidean revolution*, Boston, Birkhäuser, 1987, Cap. IV, pp. 122-123.

tras el imperialismo de una epistemología y una ontología mecanicistas, puede llevarnos a pensar que cuando, en 1637, Descartes publica el famoso y decisivo volumen que integraba el *Discurso del método*, la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, estaba estableciendo una nítida frontera entre sus intereses científicos (amplísimos y ambiciosísimos) y sus intereses morales (nulos). Estaríamos instalados en la mayor de las falsedades. En el pensamiento de Descartes hay una moral derivada de su ontología y su epistemología que va mucho más allá de la *moral par provision* de la tercera parte del *Discurso*, y que se desarrolla, principalmente, en *Las pasiones del alma*, pero encuentra *fundamentación* en el *Tratado del hombre*, ya que la moral cartesiana es, *fundamental y fundamentadamente*, fisiológica, mecanicista, física. Diríamos: *matemática*. ¿Por qué *matemática*, ya que *fisiológica, mecanicista y física*? ¿No debería encerrar esta vinculación una contradicción, entendido el ámbito de *lo matemático* (lo abstracto) como lo contrario del ámbito de *lo físico* (lo concreto)? El pensamiento cartesiano, como el spinoziano, negará la existencia de contradicción. Matemática es la realidad y necesariamente matemático es el método de investigación que ha de abordarla. No, desde luego, según un significado de “lo matemático” burdamente restringido a las cuentas con números³. No se puede recalcar suficientemente el hecho de que el texto cartesiano tiene una *textura* geométrica: toda la vitalidad de la obra cartesiana proviene de esa exigencia de rigor que Cartesio descubre y practica en los razonamientos matemáticos, y, especialmente, geométricos. En 1637, Descartes publica su *Geometría*, acompañada por y acompañando al *Discurso* y otros dos ensayos. Queda fundada, así, la geometría analítica⁴. ¿Por qué esa fascinación por el método de los geómetras, hasta el punto de adoptarlo como el correcto para “dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias” y para conducir la investigación y demostración de “la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo del hombre” (proyectos respectivos del *Discurso* del 37 y de las *Meditaciones* del 41; proyectos de importancia *radical* en la construcción de una moral para

³ Pascal, en su opúsculo *Del espíritu geométrico y del arte de persuadir*, escrito hacia 1657-1658, nos ofrece una pista para entender el concepto general de “lo geométrico” en el ámbito histórico-filosófico bajo la influencia del cartesianismo: “Parecerá tal vez extraño que la geometría no pueda definir ninguna de las cosas que tiene como principales objetos: porque no puede definir ni el movimiento, ni los números, ni el espacio; y sin embargo esas tres cosas son las que considera especialmente y según a cuál de ellas dedique su investigación tomará esos tres diferentes nombres de mecánica, aritmética y geometría, perteneciendo este último nombre al género y a la especie”; la geometría, que, propiamente dicha, es la *ciencia descriptiva del espacio*, engloba la *ciencia del movimiento* —mecánica— y la *ciencia de la cantidad* o *teoría de los números* —aritmética—; cambio, cantidad y lugar, tres de los principales elementos de toda ontología, objetos teóricos de una misma ciencia (cito de Blaise Pascal, *Obras*, edición de Carlos R. de Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1983², p. 285).

⁴ Recuérdense los previos esfuerzos de Fermat a este respecto.

Cartesio)? Desde luego, en primer lugar, por la preeminencia como modelo discursivo-demostrativo científico de los *Elementos* de Euclides, que, a la sazón, seguían siendo intocable *corpus* matemático. Sin duda, el intento spinoziano concretado en la *Ética* emula al venerable esfuerzo euclídeo, sólo perfeccionado por los *Fundamentos de la geometría* de David Hilbert en la frontera entre el siglo pasado y el que ahora se acaba. Incluso en su arranque, la *Ética* parece querer emular a los *Elementos*: "causa de sí", "causa finita en su género", "substancia", "atributo", "modo", "Dios"...; "punto", "línea", "recta", "superficie", "ángulo", "límite", "figura", "rectas paralelas"...; axiomas, postulados, nociones comunes y proposiciones en uno y otro libro aparecen *ex abrupto*; y en la tercera parte de la *Ética*, en la que se va a tratar "del origen y naturaleza de los afectos", una declaración brutal y en cierto modo insolente: "... trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos"⁵. En esta propuesta, en este reto, Spinoza busca *traducir*, más que *reducir*, la Moral a Geometría, no sólo en su método, sino en su mismo objeto; siguiendo un método geométrico *more hilbertiano*: hagamos un "análisis lógico de nuestras intuiciones morales" equivalente al "análisis lógico de nuestras intuiciones espaciales", problema al que queda reducida la fundamentación de la geometría según Hilbert⁶. El problema teórico de Spinoza es, en cierto modo, equivalente al de Hilbert: cómo fundamentar la Moral (es decir, cómo construir una *Ética*) partiendo de elementos mínimos (líneas, superficies, cuerpos) y de axiomas y deducir sus relaciones mediante la demostración concatenada de proposiciones; siempre cabe la posibilidad de traducir las relaciones entre esos elementos traducidos en líneas, superficies y cuerpos según el modelo axiomático de Hilbert, es decir, entenderlas como formas de enlace, de ordenación, de congruencia, de paralelismo y de continuidad; Deleuze lo hizo (sin tener en cuenta, al menos explícitamente, a Hilbert) como mínimo en el caso de las relaciones de *paralelismo*⁷. El propio Hilbert piensa en términos *ontológicos* cuando establece los elementos de la geometría que busca fundamentar: "Pensemos tres distintos sistemas de entes: (...) *puntos* (...) *rectas* (...) *planos*..." (p. 3). ¿Podemos nosotros entender, o al menos interpretar, el proyecto ético-moral spinoziano como una fundamentación de la geometría intrínseca a toda ontología de la que queramos derivar una moral, no sólo en el plano *formal*,

⁵ *Ética*, III, Prefacio. Traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980; Barcelona, Orbis, 1984, p. 168.

⁶ David Hilbert, *Fundamentos de la Geometría*, Introducción, Madrid, C.S.I.C., 1991, p. 1.

⁷ *Spinoza y el problema de la expresión*, II, 6, Barcelona, Muchnik, 1975, (reed. 1996), pp. 93-105. De consulta muy preferible la edición original: París, Minuit, 1968 (reed. 1990), pp. 87-98.

es decir, del *método lógico-demostrativo*, sino también, y sobre todo, en el plano *material*, del *objeto*? Dicho de otra manera: ¿cabe una moral absoluta, fundada sobre una ontología absoluta con forma de geometría absoluta? ¿Serían esta moral, esta ontología y esta geometría el fluido conceptual que se condensa en la *Ética* de Baruch de Spinoza?

Y, a todo esto, ¿dónde se ha quedado Descartes?

Condillac, en el nada despreciable capítulo décimo de su *Tratado de los sistemas*, en el que pretende, ni más ni menos, haber *refutado* el spinozismo, desliza la siguiente sospecha, refiriéndose a la *Ética*: “El título anuncia demostraciones geométricas. Ahora bien, a este tipo de demostraciones le son esenciales dos condiciones, a saber, la claridad de las ideas y la precisión de los signos. La cuestión es saber si Spinoza las ha cumplido realmente”⁸. Y, entre otras objeciones, sentencia: “Tales son las definiciones de la primera parte de la *Ética* de Spinoza. Están bien lejos de ser tan exactas como la geometría exige; es fácil ver que se trata de una simple jerga acreditada entre los escolásticos” (p. 194). No es una crítica banal; pero no alcanza muy lejos. La exactitud que Condillac reclama para que la demostración supuestamente “geométrica” spinoziana lo sea *de facto* exigiría una representabilidad inmediata, diríamos “con regla y compás”, de aquello que, en Spinoza, está tematizado en el orden del concepto puro, lo cual no impide ni niega una *experiencia de lo conceptualizado*; antes bien, la exige como condición de posibilidad. De la misma manera que Descartes *traduce* la forma de una recta o una curva, o una trayectoria física, a una *ecuación*, y eso constituye una geometría, y una geometría revolucionaria, Spinoza *transforma* en el orden del concepto de lo que en el orden de la experiencia se presenta como *inasumible*, por obvio (unos entes son más potentes, más *poderosos* que otros) o por inexplicable (el mal). Frente a la geometría analítica de Descartes, que era ante todo un *matemático*, Spinoza, que era un ontólogo, pero ante todo un *óptico*, adopta como marco la *geometría proyectiva* (cuyo desarrollo en el seno de la geometría superior es muy posterior, a partir de la obra de Jean-Victor Poncelet —1788-1867—)⁹ [siguiendo a Deleuze-Toros, el referente geométrico de Spinoza es, como vimos, no Descartes o Hobbes, sino Gérard Desargues (1591-1661); su condición de más que “pionero en geometría proyectiva”, como lo ha calificado Collette¹⁰, queda acreditada por la permanencia, en el corpus axiomático de la geometría presentado

⁸ Etienne Bonnot, (“Abate de Condillac”): *Tratado de los sistemas*, edición a cargo de J. M. Bermudo, Barcelona, Horsori, 1995, pp. 187-188.

⁹ Cfr. L. Santaló, *Geometrías no euclidianas*, Buenos Aires, Eudeba, 1966³, en el que las geometrías no euclidianas son expuestas “en el marco de la geometría proyectiva, es decir, siguiendo el modelo dado para las mismas por Felix Klein” (p. 5).

¹⁰ Jean-Paul Collette, *Historia de las matemáticas*, Vol. II, Madrid, Siglo XXI, 1993³, p. 59.

por Hilbert, del axioma (o "teorema") que lleva su nombre, y que dice así: "Cuando dos triángulos están situados en un plano, de tal manera que los lados correspondientes son paralelos dos a dos, las rectas que unen los vértices correspondientes pasan por un mismo punto o son paralelas. Y recíprocamente: si dos triángulos están situados en un plano de modo que las rectas que unen los vértices correspondientes concurren en un punto o son paralelas, y además dos pares de lados correspondientes de los triángulos son paralelos, los terceros lados de dichos triángulos son también paralelos"¹¹. La centralidad del problema de las invariancias (llamadas "propiedades proyectivas" por Poncelet) y el concepto de "involución" permanecen también en el corpus de la geometría proyectiva¹²; su problema era: cómo transformar el espacio empírico y las relaciones en él establecidas en un espacio conceptual mediante *series de proyecciones centrales desde un punto de origen* y siempre conservando las *invariantes de la proyección* (¿las categorías, esto es, los atributos?); en definitiva: ¿cómo fundamentar una *ontología proyectiva*? La cartesiana es una *ontología analítica*: postula una dualidad de la sustancia, y la relación entre ellas queda *analíticamente* garantizada por la matemática (sustentada, a su vez, por Dios): la *res cogitans* puede *describir* a la *res extensa* mediante *fórmulas*. La ontología proyectiva vincula planos distintos mediante relaciones intrínsecas —inmanentes—; en rigor, no son planos distintos, sino uno resultado de las *transformaciones* realizadas en el otro, mediante leyes estrictas y manteniendo las invariantes.

En la geometría proyectiva, tiene máxima importancia la noción de "punto impropio" o "punto del infinito". Toda recta tiene un punto del infinito, en el que las rectas paralelas se unen; los puntos impropios de todas las rectas, paralelas y no paralelas (secantes *antes* del punto impropio) forman la "recta impropia" o "recta del infinito"; el conjunto de todos los puntos impropios forma el "plano impropio", pantalla en donde se encuentran todas las proyecciones que parten desde un origen.

El pensamiento spinoziano es una Ontología Proyectiva, que desde un origen, en el que podemos situar una lente en eterno pulimiento, proyecta, en haces

¹¹ Hilbert, *op. cit.*, p. 92 (teorema 53). Para una exposición sistemática de los principios de la geometría proyectiva en el conjunto de la geometría superior, Cfr. N. V. Efímov, *Geometría superior*, Moscú, MIR, 1984, 2ª parte, pp. 206-433. En concreto, en la p. 213 Efímov expone directa y recíprocamente el teorema de Desargues, coligiendo de las dos formulaciones una "forma concisa": "Si dos trivértices [conjunto de tres puntos que no están sobre una misma recta] poseen eje de homología [o 'eje de perspectiva', recta que contiene a los puntos de intersección de los lados correspondientes de los trivértices], tendrán también un centro de homología [o 'de perspectiva', punto común de las rectas que unen vértices correspondientes], y recíprocamente".

¹² Para un estudio de las propiedades proyectivas, Cfr. Efímov, *op. cit.*, Cap. cit. Para la idea de "involución", véase Collette, *op. cit.*, p. 61, y Efímov, *op. cit.*, pp. 275 y ss.

paralelos o secantes (series cruzadas), las experiencias hacia un plano impropio o del infinito, que, precisamente por impropio, no puede dar cuenta de las experiencias sino de sus *transformaciones conceptuales* (sometidas a la ley de las invariancias atributivas)¹³.

¿Qué es “lo moral” en Descartes? Una ecuación algebraica, un análisis *a priori* de cualquier trayectoria posible (“¿qué camino seguiré en la vida?”: una recta: $Ax + By + C = 0$ o una curva: $\frac{x^2}{a^2} \pm \frac{y^2}{b^2} = 1$ —elipse o hipérbola—, $y^2 = 2px$ —parábola—); la determinación de un “proyecto de moral” queda aplazada hasta la constitución de una *mathesis universalis* que pueda dar cuenta exhaustiva de todas las parcelas de lo real, incluida, en cierto modo, la de la *actuación*, la de la “práctica”: la “más elevada matemática” proveerá, de cumplirse el sueño cartesiano, de un criterio riguroso que alcanzará a la moral, junto con la medicina y la mecánica, a través de la metafísica —“raíz” del árbol cartesiano de la ciencia— y la física —su “tronco”—; ¿qué es “lo moral” en Spinoza? Una transformación proyectiva de la experiencia en el plano impropio definido por el concepto y situado en el trasfondo del infinito¹⁴.

¹³ Atendamos a una intuición de Maurice Merleau-Ponty, expresada en forma de “nota de trabajo” en octubre de 1959 e incluida en *Lo visible y lo invisible* (Barcelona, Seix-Barral, 1966, p. 256): “*Ontología*. -Tomar como modelo de ser el espacio topológico. El espacio euclidiano es el modelo del ser perspectivo, es un espacio sin trascendencia, positivo, red de rectas, paralelas entre sí o perpendiculares según las tres dimensiones, que lleva en sí todos los emplazamientos posibles. Conformidad profunda entre esta idea del espacio (y de la velocidad, del movimiento, del tiempo) y la ontología clásica del *Ens realissimum*, del ente infinito...”.

¹⁴ Por continuar con las analogías, y aprovechando la invitación de Merleau-Ponty a “tomar como modelo de ser el espacio topológico” (vid. nota 13), dejémosnos guiar por el topólogo más importante de la segunda mitad de este siglo (y, probablemente, de *todo* el siglo), René Thom, y establezcamos el paralelismo entre la ontología spinoziana y la “teoría de las catástrofes”, entendiendo la *substancia* como “espacio ‘sustrato’”, los *atributos* como “saliencias” y los *modos* como “pregnancias”. Cfr. *Esbozo de una semiótica. Física aristotélica y teoría de las catástrofes*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 19 y 22. Cfr. también *Estabilidad estructural y morfogénesis. Ensayo de una teoría general de los modelos*, Barcelona, Gedisa, 1987, especialmente el capítulo 5, sección 4, donde se puede leer la más deliciosa definición de un ombligo que hemos encontrado jamás: “catástrofe elemental de corranjo dos”.

Segunda Parte

Filosofía Política



*“Canais concêntricos e radiais —vermelho—
hippies milhares na praça da estação —
as velhas casas dos patrícios dormem —
a sinagoga portuguesa ardeu
com letreiros dos nomes dos rabis
Mynheer Monteiro (e Sousa) (e Santos) —no
museu as sombras e na casa em que
viveu Rembrandt com a esposa nos joelhos—
em montras aos passantes mulheres nuas
turinas loiras Rubens se exibem
todas em burga e respeitável calma.
Noutro museu as memórias judaicas
da cidade que pôs a estrela de David
quando os nazis mandaran que os judeos a usassem”.*

Jorge de Sena, “Amsterdam”.

CONFERENCIAS





- DIOGO PIRES AURÉLIO: *Natureza e nação segundo Espinosa*
- JOSÉ BARATA-MOURA: *¿Es la verdad una categoría política para Spinoza?*
- JESÚS BLANCO-ECHAURI: *Un iusnaturalismo irónicamente perverso*
(*Genealogía e historia de una metamorfosis: I. Ius sive facultas*)
- ANTÓNIO BORGES COELHO: *Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediência*
- ATILANO DOMÍNGUEZ: *Sentido ético de la política de Spinoza*
- VIDAL PEÑA: *Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado*
- VIRIATO SOROMENHO-MARQUES: *Espinosa e a questão do realismo político*

NATUREZA E NAÇÃO SEGUNDO ESPINOSA

DIOGO PIRES AURÉLIO
Universidade Nova de Lisboa

De todos os temas expressamente abordados na filosofia política de Espinosa, o tema da nação tem sido, com certeza, um dos menos comentados. Não quer dizer que não se discuta, e com erudição suficiente, o maior ou menor peso que apresenta na obra do filósofo a cultura dos seus antepassados, o sentimento ou ressentimento nacional que se poderia detectar na raiz de algum dos seus textos, ou até a sua alegada cumplicidade no aparecer do moderno anti-semitismo. Tudo isso, é verdade, foi profundamente comentado e não parou, desde há séculos, de propiciar novas revelações e interpretações da parte sobretudo de intelectuais judeus ou de ascendência judaica¹. Mas aquilo que entendemos dever equacionar-se, numa filosofia política, acerca da nação é diferente do problema que subjaz a esse tipo de análises. Para o que vamos dizer, é pouco relevante apurar o grau de fidelidade ou infidelidade de Espinosa em relação ao seu povo, ou discutir a pertinência e a verdade histórica dos exemplos que ele invoca em apoio das suas teses sobre a nação judaica. Longe dessa questão, que temos de considerar como de algum modo interna ao judaísmo e, nessa medida, de carácter ainda “nacional”, o nosso propósito resume-se em identificar a conexão estabelecida por Espinosa entre a nação e a política, não na perspectiva singular de um povo, mas no contexto de uma filosofia que aspira à universalidade do sistema.

É sabido que o fenómeno nacional, ao menos na configuração que hoje lhe atribuímos², não se apresentou até ao século XVII com a nitidez teórica e a

¹ Entre outros autores que analisaram o problema nesta perspectiva, Cfr. H. Cohen, “Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum”, trad. franc. em Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf, pp. 79-159; E. Lévinas, “Le cas Spinoza” e “Avez vous relu Baruch?”, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, pp. 152-157 e 158-169; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calman-Lévy, 1981, 2 Vols., Vol. 1, pp. 220-228; H. Méchoulan, “Quelques remarques sur le chapitre III du Traité théologico-politique de Spinoza”, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 119-120, 1977, fasc. 1-2; Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Vol. I, Cap. 7, Princeton University Press, 1989.

² O fenómeno nacional continua a ser objecto de múltiplas definições e perspectivas, cujo inventário não cabe no presente estudo. De entre a bibliografia mais recente, com referências aos problemas aqui reflectidos, Cfr. A. D. Smith, *National Identity*, London, Penguin Books, 1991; Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge Mass., Harvard U. Press, 1993.

pregnância política bastantes para merecer a atenção de qualquer dos juristas e filósofos que precedem Espinosa. O significado em que se tomava o termo “nação” era, de resto, unicamente o seu significado literal, não se designando com ele mais do que a origem de um grupo estrangeiro ou de uma comunidade expatriada. Em Roma, o termo *natio* designava grupos de estrangeiros oriundos de uma mesma região, cujo estatuto, precisamente por serem estrangeiros, era inferior ao dos cidadãos romanos. O mesmo acontecera já entre os Gregos, com o termo *ta ethne*. Nas universidades medievais, a nação assumiu a princípio idêntico significado, designando um grupo de estrangeiros oriundos de uma região mais ou menos próxima do ponto de vista geográfico ou linguístico. Em Paris, por exemplo, a “nação germânica”, uma das quatro representadas na Universidade, abrangia os estudantes alemães e ingleses. Formavam-se, deste modo, comunidades com tradições e até opiniões comuns, que se distinguiam e se confrontavam entre si. Ao mesmo tempo, a nação ia perdendo a sua primitiva conotação de inferioridade, para passar a designar, por um lado, uma elite intelectual, por outro, uma comunidade baseada na cultura e nas opiniões. Como as universidades se faziam representar através dos seus teólogos nos Concílios da Igreja, esta acepção das “nações” acabou por se reflectir mesmo ao nível da cristandade, designando as várias partes da “República Eclesiástica”. Posteriormente, a palavra continuará a sua evolução semântica até se identificar, já nos tempos modernos, com o “povo”. Este vê então atenuar-se o significado tradicionalmente depreciativo que possuía a plebe, sendo investido de alguns dos elementos da conotação elitista que a nação trazia da linguagem conciliar³. No plano, porém, da teoria política, a integração do conceito será mais complexa e levará, por isso, mais tempo.

Sem dúvida, Maquiavel tinha notado que “os habitantes de um mesmo país conservam sempre mais ou menos o mesmo carácter”⁴, mas refere-o unicamente como um dos factores que condicionam a política e devem ser tidos em conta pelo legislador. Da mesma forma, Bodin dedica largo espaço a analisar o “natural dos povos”⁵, que considera fruto da diversidade dos climas, sem no entanto extrair daí consequências relativamente à constituição de unidades políticas diversas, as quais

³ Liah Greenfeld, a quem, nesta passagem, seguimos de perto, escreve o seguinte: “At a certain point in history —to be precise, in early sixteenth-century England— the word ‘nation’ in its conciliar meaning of ‘an elite’ was applied to the population of the country and made synonymous with the word ‘people’. This semantic transformation signaled the emergence of the first nation in the world, in the sense in which the word is understood today (...). As a synonym of the ‘nation’ —an elite— the ‘people’ lost its derogatory connotation and, now denoting an eminently positive entity, acquires the meaning of the bearer of sovereignty, the basis of political solidarity, and the supreme object of loyalty” (L. Greenfeld, *op. cit.* pp. 6-7).

⁴ *Discorsi*, Livro III, Cap. XLIII

⁵ Cfr. *Les Six Livres de la Republique*, Livro V, Cap. I

faz depender unicamente da existência de um poder soberano, e muito menos quanto à dimensão política —a política internacional— própria que é postulada pela diversidade de Repúblicas. Em qualquer dos casos —Maquiavel ou Bodin— o poder é sempre considerado como uma questão de estratégia ou de direito. As paixões e os sentimentos, em torno dos quais as nações se irão constituir, são já consideradas politicamente, mas não passam, por enquanto, de matéria informe à qual só o príncipe, dominando as gentes, poderá dar uma forma. Toda a questão política, em resumo, se esgota na existência ou inexistência de um poder soberano que unifica, pela sua prerrogativa absoluta de promulgar a lei, as diversas populações, cidades ou províncias, numa só República.

I. O povo eleito

À primeira vista, poderia pensar-se que esta perspetivação inaugural do político nos tempos modernos carece unicamente de uma derradeira chave, a qual Hugo Grotius viria a encontrar, algum tempo depois, quando formula os princípios para uma ordem jurídica internacional. Da mesma forma, porém, que o pacto social invocado por Grotius e, depois dele, por Hobbes ou por Espinosa, cria o Estado, mas não cria a nação, assim também os convénios firmados à luz do “direito da guerra e da paz” supõem a existência de Estados soberanos mas não a existência de nacionalidades politicamente unificadas. Dito por outras palavras, em Grotius, como em qualquer dos autores mencionados, a noção de político que prevalece é sempre a de agregados populacionais territorialmente estabelecidos e legalmente dominados por um soberano que mantém por isso a respectiva autonomia face ao exterior, muito embora o autor de *De jure belli ac pacis* limite a soberania em nome do direito natural. Como instrumento de legitimação desse domínio, só restará a autoridade divina, a moral, ou, na impossibilidade de estas produzirem os efeitos desejados, a “virtude” do príncipe e o poder das armas. Em momento algum se pressente com clareza este fenómeno que Espinosa virá depois a identificar como essencial ao político, a saber, uma unidade intrínseca ao corpo social imaginariamente configurada numa crença comum e politicamente traduzida num sentimento dúplice de amor e ódio —amor aos da mesma nação, ódio a todos os restantes.

Que motivos terão levado, ou permitido a Espinosa antever este elemento que só um século mais tarde vai integrar o núcleo essencial da filosofia e da linguagem políticas? Deixando agora de parte eventuais razões de ordem psicológica, ou mesmo histórica, deve aqui notar-se que “a vocação especial dos hebreus”⁶, tema em cujo contexto o autor faz emergir a discussão das naciona-

⁶ A respeito do conceito de nação entre os hebreus, observa Ilan Halevi: “Le mot ‘Nations’

lidades, fora já antes, e por mais de uma vez, objecto de aproveitamento político em meios estranhos ao judaísmo. Vejam-se, a esse respeito, os exemplos do espanhol Juan de la Puente e do português António Vieira⁷. Ambos são cristãos, ambos se esforçam por exaltar e legitimar uma superioridade que reivindicam, não para o soberano, mas para a nação a que pertence cada um deles; ambos têm por única fonte de legitimação as Sagradas Escrituras. As Escrituras, porém, não apontam senão um “povo eleito”: os judeus. É necessário, portanto, refazer a história, voltar às origens, até poder concluir, como Juan de la Puente, que os espanhóis são os herdeiros e sucessores dos hebreus, os quais terão estabelecido colónias em vários reinos da Península muito antes da morte de Cristo e foram depois convertidos por São Tiago; ou então, como António Vieira, concluir que os judeus, uma vez expulsos de Espanha pelos Reis Católicos, se teriam misturado a tal ponto com os portugueses, quer pelo sangue, quer pela fé, que na Europa se passara a chamar judeu a todo aquele que falasse a língua lusitana. Tanto num como noutro caso, estão já presentes as marcas essenciais do discurso nacionalista:

1) *fundação e legitimação míticas*, mediante a apropriação e adaptação de textos do Antigo Testamento;

2) *continuidade hereditária e doutrinal*, se bem que em La Puente ela exija a exclusão dos judeus deícidas, mas não do povo hebreu como tal, e em Vieira, pelo contrário, admita e até implique ter havido uma mestiçagem, tanto étnica como teológica;

3) *temporalidade cíclica*, que vê na história uma repetição regular da gesta fundadora e permite, assim, que o imperador Carlos V possa aparecer como um novo David e D. João IV de Portugal como o Messias que conduzirá os judeus à Palestina, reunindo ambas as religiões sob o mesmo ceptro e a mesma Igreja;

4) *unidade de destino*, que oferece um sentido ao passado e ao presente, garantindo, no caso de La Puente, a Espanha como baluarte da verdade divina pelos tempos fora, e, no caso de Vieira, Portugal como protagonista do V Império a realizar neste mundo, conforme o Livro do profeta Daniel.

(en hébreu: Goyim) est souvent traduit par ‘Gentils’. Utilisé dans la Bible à propos des Hébreux eux-mêmes dans le sens commun de ‘peuple’, il devient progressivement, à partir du Moyen Âge, synonyme de ‘non-juif’” (I. Halevi, *Question Juive, La Tribu, La Loi, L’Espace*, Paris, Minuit, 1981, p. 19, n.)

⁷ Cfr., em relação a Juan de la Puente, H. Méchoulan, *Hispanidad y Judaísmo en Tiempos de Espinoza*, estudio y edicion anotada de *La certeza del Camino*, de Abraham Pereira, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, pp. 44-48; sobre A. Vieira, Cfr. A. J. Saraiva, “António Vieira, Menassech Ben Israel et le Cinquième Empire”, en *Studia Rosenthaliana*, 1, (1972), 25-57, trad. portuguesa in *História e Utopia*, Lisboa, ICALP, 1992, pp. 73-107. A obra de La Puente intitula-se *Conveniencia de las dos monarquías*, e foi publicada em Madrid, 1612. As teses de Vieira aparecem, sobretudo, na sua *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* (1665) ed. por H. Cidade, 2 Vols., Baía, Publicações da Universidade da Baía, 1957.

Espinosa ignorou, por certo, estes autores, não podendo, pois, falar-se de influências, pelo menos directas⁸. É, no entanto, legítimo afirmar, contra as interpretações que reduzem o alcance das teses espinosistas sobre a nação a um problema interno da comunidade sefardita, que seria quase impossível o autor ignorar no momento em que escreve o TTP, a dimensão política que havia já assumido anteriormente esta questão. Nos teóricos da soberania, é verdade, essa dimensão encontra-se ausente. O problema de Jean Bodin ou de Hobbes é apurar o que legitima a submissão do múltiplo ao uno, essa potência soberana que é princípio e príncipe da República, que institui as leis e, por isso mesmo, está acima da lei. De acordo com qualquer desses autores, a única potência que unifica a multiplicidade conflitual das populações num dado território só pode ser a pessoa do soberano. A política, por isso, representa-se neles sob a figura do *monológion* e o direito da guerra e da paz consistirá numa estabilização, em níveis razoáveis, da conflitualidade entre vários soberanos. Porém, o fenómeno nacional, já antecipado nos textos de Vieira e La Puente, como nas narrativas lendárias sobre os antepassados dos holandeses⁹, pressupõe uma unificação da multiplicidade que se representa como anterior ao poder soberano. A raça, a fé, a história comum, a cultura, emergem aí como operadores de uma unidade e de uma vontade colectivas, que chega, no caso holandês, à criação literal do território. Além disso, esta unidade imaginariamente prévia à soberania, este corpo colectivo, chama a si mesmo os atributos do soberano, porquanto se considera o “povo eleito”, o povo hierarquicamente superior. Nessa medida, e porque todos os povos se autoconstituem na imaginação da sua própria superioridade (presente, passada ou futura), a afirmação da nação é por natureza polémica. Mais do que um conflito, latente ou declarado, entre soberanos, o chamado direito das gentes tem de gerir a guerra e a paz entre as nações. Do registo monológico, a política deriva agora para um registo agonístico.

Posta a questão nestes termos, dir-se-ia fácil, e mesmo tentador, explicar a teorização a que Espinosa procede pela sua situação pessoal, culturalmente privilegiada, na confluência da teologia judaico-cristã, do direito clássico e da

⁸ H. Méchoulan, *op. cit.*, pp. 45-46, regista o modo como Miguel de Barrios, o conhecido historiador e poeta da comunidade judaica de Amesterdão, se apropria das teses de La Puente, excluindo, por motivos óbvios, as referências anti-judaicas. Por sua vez, A. J. Saraiva, *op. cit.*, pp. 94-103, descreve os contactos e as coincidências doutrinárias de Vieira e de Menassech Ben Israel, mestre de Espinosa na adolescência.

⁹ Grotius refere essas narrativas no *De Antiquitate et statu Republicae Batavae* (1611), se bem que as apresenta na perspectiva dos aristocratas que se opõem, primeiro, ao domínio espanhol, depois à dinastia de Orange, reivindicando assim o direito de resistência mas não parecendo sensível ao fenómeno da “união da multidão”. Sobre os mitos da fundação holandesa, vide S. Shama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, London, William Collins, 1987, Caps. I e II.

política republicana. Mas tais antecedentes, ou condicionamentos, só por si, mais do que um esboço de sistema, proporcionariam ou agravariam antes um paradoxo, o eterno paradoxo da política: não há potência senão no múltiplo; não há poder senão pelo uno. Ora, as teses que Espinosa apresenta sobre a nação conjugam-se com os restantes planos da sua filosofia, a qual, como se sabe, rejeita pelo menos a teologia judaico-cristã e o direito clássico. À partida, por conseguinte, a explicação definitiva terá que buscar-se mais na coerência interna do sistema do que nas circunstâncias ocasionais da sua elaboração, por muito que estas possam ter influído e com certeza influíram.

II. A continuação do estado de natureza

Que pensa Espinosa a respeito da natureza da política? Convém tomar à letra o parágrafo da carta a Jarig Jelles em que o autor, com inexcusável franqueza, esclarece a diferença que o separa de Hobbes quanto à política:

“... essa diferença consiste em eu manter sempre inalterado o direito natural e não atribuir, em qualquer sociedade, nenhum direito ao supremo magistrado sobre os súbditos a não ser na medida em que ele, pela potência, é superior a cada um deles, como acontece sempre no estado de natureza” (Ep L, G. IV, 239).

O teor deste parágrafo, escrito em Junho de 1674, quando a *Ética* estava já quase terminada, é absolutamente intempestivo. A carta, além disso, muda logo a seguir de assunto, e não acrescenta mais nenhum pormenor ou esclarecimento quanto à política. A ideia aí avançada está, pois, definitiva e suficientemente amadurecida para poder ser exposta, sem hesitações, na limpidez de uma fórmula: *naturale jus semper sartum tectum conservo*. Que significa esta fórmula?

Antes de mais, e à luz do seu contexto imediato, a frase contém uma recusa do contratualismo clássico. Ao arrepio da doutrina de Hobbes, e dando agora expressão adequada às reticências que já manifestara antes a respeito da cedência do direito natural individual (TTP, Cap. XVII), Espinosa rejeita a identificação da política com uma transcendência jurídica supostamente capaz de ultrapassar a conflitualidade natural e garantir a segurança dos indivíduos que celebraram o pacto. “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder (*potentiam*) e, conseqüentemente, o seu direito, ao ponto de renunciar a ser um homem” (TTP, Cap. XVII, G. III, 201). Há, portanto, um residual de potência que nunca é transferido e, deste modo, compromete o princípio essencial do contrato, segundo o qual todos devem ceder todo o seu poder. No seu íntimo, como já Hobbes, de resto, se havia dado conta, a natureza resiste, desafiando a transcendência e as virtualidades do direito. Mas Espinosa diz mais. Na verdade, se a ideia de natureza se confunde, desde o início da *Ética*,

com a ideia de Deus, então, afirmar a persistência do estado de natureza na vida civil é recusar também a possibilidade de se legitimar a sociedade por recurso a uma qualquer transcendência teológica. As regras da vida em comum não derivam, nem de um acordo formal que todos tivessem racionalmente estabelecido e que, por conseguinte, estivesse fora do alcance da impugnação individual, nem de uma vontade exterior à natureza. As leis da *pólis*, a política, enfim, não estão à margem ou acima das leis da natureza. Pelo contrário, inscrevem-se integralmente no seu interior.

O estado de natureza, na versão refutada por Espinosa, definia-se, em primeiro lugar, como luta de todos contra todos; em segundo lugar, como o oposto e ao mesmo tempo a génese do estado civil. A tese espinosista, ao tomar o estado civil como uma simples variante do estado de natureza, declara a irreduzibilidade do confronto e, nessa medida, deixa implícito que a fundação hobbesiana da *pólis* constitui, de facto, um recalçamento da política. Um recalçamento e, porventura, um termo. Desapossados os cidadãos de todo o direito, o qual seria transferido para o soberano absoluto, mais nenhum espaço resta à política a não ser no horizonte internacional, onde, segundo o contratualismo, prevalece o estado de natureza. Definidas para sempre as obrigações de cada um, e bem assim o poder infinito e eterno do Leviathan, a esfera política seria por inteiro absorvida pela esfera do jurídico, a legitimidade coincidiria com a legalidade e as relações intersubjectivas estariam irremediavelmente condicionadas pela letra de um pacto. É, porém, evidente, escreve Espinosa, que “o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, deste modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio” (TTP, Cap. XVII, G. III, 201). Ou seja, a autonomia e, por conseguinte, a possibilidade de conflito permanecem. Com elas, permanece a política.

Esta apresentação da essência do político como conflitualidade, diga-se entre parênteses, não coincide exactamente com a conhecida tese que virá a defender, já em nossos dias, o jurista Carl Schmitt. É um facto que Schmitt, à semelhança de Espinosa, contesta que a sociedade seja um abandono do estado de natureza e que este último já contenha em si mesmo os elementos que hão-de ditar a sua própria negação. Em ambos os autores, a política é o *natural* dos homens, no sentido em que é sempre em função da auto-defesa e, portanto, do risco de guerra que eles estão organizados¹⁰. Diferentemente, porém, de Espinosa, Schmitt

¹⁰ Aparentemente, Espinosa reservaria no TTP uma outra finalidade ao Estado, quando escreve: *Finis ergo Reipublicae revera libertas est* (Cap. XX, G. III, 241). Alguns comentadores pretendem mesmo existir aí uma diferença essencial em relação ao que Espinosa escreverá posteriormente no TP, onde a paz e a segurança aparecem por várias vezes como finalidade do Estado (Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, pp. 63-64; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie Politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, p. 160). Ao contrário, porém, desta interpretação, julgamos que, por muito afastadas que estejam as duas obras políticas de Espinosa,

só concebe esta guerra a partir das unidades mínimas que são as comunidades naturalmente formadas e contrapostas pelo sentimento que determina a separação entre amigos e inimigos. O estado de natureza, em sua opinião, seria constituído por agrupamentos, não por indivíduos. O inimigo, diz Schmitt, “não é o rival pessoal, privado, que se odeia e por quem se sente antipatia. O inimigo só pode ser um conjunto de indivíduos agrupados, enfrentando um conjunto da mesma natureza e empenhado numa luta, pelo menos virtual, isto é, efectivamente possível”¹¹. A ordem política, que tem na oposição amigo-inimigo o princípio e o critério pelo qual se podem identificar os actos e as motivações que remetem para a sua esfera, não se constitui senão pela existência de “um centro de decisão que comanda o reagrupamento amigo-inimigo”¹², sejam quais forem os motivos —religiosos, económicos, étnicos, etc.— que o determinam.

Espinosa, como já dissemos, admite e enquadra este mesmo confronto, por natureza latente entre os grupos humanos, no âmbito da questão nacional. Também ele poderia subscrever a ideia, cara a Schmitt, de que “o mundo político não é um *universo*, mas um *pluriverso*, se assim podemos dizer”¹³. Schmitt, porém, declara a política como um dado existencial e vivencial do homem, alheio portanto a quaisquer fundamentos não antropológicos. Em Espinosa, pelo contrário, a política surge implantada sobre uma ontologia que faz da relação potencialmente conflitual entre os agregados humanos um caso ainda e sempre regulado pelo princípio de constituição de todos os seres na natureza. Veja-se a carta a Henri Oldenburg, datada de 1665, num momento em que tudo indica já ter sido iniciada a feitura do TTP:

“Considero as coisas como partes de um certo todo, na medida em que cada uma delas se adequa a todas as outras, de tal maneira que são todas entre si, e tanto quanto possível, harmoniosas e concordantes; mas na *medida em que estas coisas se opõem*, cada uma delas forma então em nosso espírito uma ideia separada e deve ser considerada, não como uma parte, mas como um todo” (Ep XXXII, G. IV, 170-171, sublinhados nossos).

Uma coisa, para ser pensada como distinta, requer, pois, em primeiro lugar, que haja um aglomerado coeso de partes e, em segundo lugar, que este se

neste particular elas só divergem no tom e na estratégia argumentativa. É, com efeito, o próprio autor quem defende, ainda no TTP, a liberdade como instrumento de segurança: “Não há nada melhor para a segurança do Estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada como profana, aos actos, deixando a cada um a liberdade de pensar aquilo que quiser e de dizer aquilo que pensa” (Cap. XX, G. III, 247).

¹¹ *Der Begriff des Politischen*, tradução francesa *La notion de politique*, Paris, Calman-Lévy, 1972, p. 69.

¹² *Ibid.*, p. 81.

¹³ *Ibid.*, p. 97.

contraponha, real e não apenas abstractamente, ao seu exterior. É certo que aparecem referidos na *Ética* os *corpora simplicissima*, os corpos mais simples, “que se distinguem uns dos outros apenas pelo movimento e repouso, a velocidade e a lentidão” (E II, axioma II, a seguir ao lema III, G. II, 99) e que correspondem às partículas “absolutamente duras” que Descartes, a partir da óptica, extrapolava para a mecânica em geral (*Principia*, II, art. 45). Mas o estatuto cartesiano de tais corpos, cuja identidade se resumiria à coesão, é subvertido em Espinosa. Este, com efeito, declara peremptoriamente que “a forma de um indivíduo consiste numa união de corpos” (E II, lema IV, dem., G. II, 100). Ou seja, os *corpora simplicissima* não constituem, de facto, indivíduos, sendo a sua existência impensável fora de um conjunto de que são partes. De outra maneira, assimilando-os, por exemplo, aos corpúsculos do modelo cartesiano ou aos átomos da cosmologia epicurista, estar-se-ia a contrariar o princípio da infinita divisibilidade da extensão. Se há individualidade, há partes. É por isso que, nos corpos compostos, como são todos os indivíduos, a conservação da forma, isto é, da proporção de movimento e repouso que a sua existência traduz, vem substituir o princípio de inércia tal como ele é pensado para os *corpora simplicissima* — conservação do mesmo estado, de repouso ou de movimento, e conservação da direcção rectilínea do movimento.

A descontinuidade que assim se estabelece entre os corpos mais simples e os corpos compostos permite salvar e reconciliar o essencial do cartesianismo, à custa, no entanto, de uma clivagem entre “física abstracta”, que exigiria a eliminação teórica do contexto em que se move cada partícula, e “física concreta”. Vários comentadores (M. Guérout¹⁴, P. Jacob¹⁵) viram justamente nessa operação levada a cabo na Parte II da *Ética*, entre a prop. XIII e a prop. XIV, a solução de Espinosa para os problemas decorrentes da inteligibilidade dos “corpos compostos” no interior do espaço homogéneo da extensão geométrica. Porém, o verdadeiro alcance das alterações introduzidas por Espinosa na mecânica de Descartes não é visível senão no momento em que o autor equaciona, na Parte III da *Ética*, o problema dos afectos, isto é, quando se passa da física à antropologia. É, com efeito, na ordem “afectiva” que o modelo corpuscular se revela inadequado, obrigando a uma redifinição do *conatus* e à sua revalorização no interior do sistema.

Em Descartes, o *conatus* surge como simples “inclinação”, tendência das partículas para se moverem em direcção rectilínea e afastarem-se dos centros em torno dos quais elas circulam nos “movimentos em turbilhão”, caso fosse abolido o respectivo contexto (*Principia*, art. 56). Esta concepção, subsidiária

¹⁴ M. Guérout, *Spinoza* II, p. 157.

¹⁵ P. Jacob, “La politique avec la physique à l’âge classique”, *Dialectiques*, n° 6, Paris, 1974, pp. 116-117.

do princípio de inércia, fora entretanto abandonada por Hobbes, o qual entende o *conatus*, já não como generalização do modelo de propagação da luz, mas como reacção das partes interiores de um corpo a uma pressão exercida sobre as suas partes exteriores¹⁶. Por um lado, Hobbes afastava assim a ideia dos corpúsculos “absolutamente duros”, substituindo-a pela ideia de corpos fluidos, inspirados mais na hidrostática de Arquimedes que na óptica de Descartes. Por outro, ao apresentar, no âmbito do estudo da sensação, o *conatus* ou *endeavour* como reposição de um equilíbrio, afastava-se também do princípio geral da percussão, que explica as relações entre corpos unicamente pelas leis do “choque” —reflexão e refacção— e concebia os indivíduos concretos como algo sempre dotado de partes interiores e partes exteriores¹⁷. É este, precisamente, o sentido da teorização espinosista do *conatus* que surge na Parte III da *Ética*.

Logo de início, as primeiras proposições referem-se à actividade e à passividade do espírito, e a prop. IV vai afirmar que “nenhuma coisa pode ser destruída a não ser por causa exterior”. Mais elucidativamente ainda, na demonstração da prop. VI, onde se introduz a doutrina específica do *conatus*, é afirmado que uma coisa “se opõe a tudo o que pode suprimir a sua existência”. Se relacionarmos esta afirmação com aquilo que depois se declara, no axioma a seguir à definição VIII da Parte IV —“dada uma coisa qualquer, há sempre uma outra mais potente que a pode destruir”— temos de concluir que a oposição é necessariamente um dado constitutivo, não apenas ao nível da política, mas a um nível que se pode considerar ontológico.

O *conatus*, recorde-se, nada mais é do que o esforço que faz cada ser para perseverar no seu ser. Em teoria, ele pode pensar-se como afirmação plena, positiva e necessária da natureza de um indivíduo isolado: é o que acontece com a individualidade infinita da *facies totius universi*. Ao nível, porém, dos modos finitos e da realidade comum, essa afirmação é confrontação, antagonismo, ainda mais quando se trata de seres humanos e a estrutura dinâmica da imaginação e das paixões se acrescenta ao simples *apetite*, transformando a satisfação cabal do desejo num alvo sempre diferido e sempre condicionado pelo desejo de todos os que em simultâneo se orientam para o mesmo alvo. Leia-se, ainda na Parte III, a proposição XXXII: “se nós imaginamos que alguém

¹⁶ “The cause of Sense, is the External Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense (...) which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour because Outward, seemeth to be some matter without” (*Leviathan*, Cap. I, *English Works*, Vol. III, Scientia Verlag Aalen, 1966, p. 1).

¹⁷ Para uma análise mais pormenorizada de todos estes aspectos, Cfr. P. Jacob, *op. cit.*, que evidencia a evolução do conceito de *conatus* entre Descartes e Espinosa, não obstante dar por terminada esta evolução na Parte II da *Ética*, sem atender portanto à verdadeira ruptura que pretendemos ter-se verificado na Parte III.

colhe alegria de uma coisa que só um poderá possuir, faremos tudo para que ele não a possua”.

Contra este antagonismo natural, não adianta invocar uma hipotética superioridade da razão ou da liberdade humana. Isso equivaleria a imaginar como que um “império dentro do império”. Por definição, as leis da natureza são inexoráveis. Podemos, aliás, amar ou odiar uma coisa sem nenhuma causa conhecida, unicamente por *simpatia* ou *antipatia* (E III, prop. XV, esc.). Ou seja, por força da natureza. Além disso, e mais importante ainda, a experiência mostra, diz Espinosa (E III, prop. 2, esc.), “que as decisões da mente não são nada para além dos próprios apetites, os quais, por isso mesmo, variam conforme a variável disposição do corpo. Cada um, efectivamente, regula tudo conforme o seu sentimento (*affectu*)”. Não há, pois, uma síntese racional que supere as oposições dadas na natureza. E o mesmo se poderia dizer em relação a esses “indivíduos” que são as sociedades: como já referimos, “a natureza não cria nações”; se estas existem, como parece demonstrado pela história e pela experiência, então é porque não são “naturais”, pelo menos no mesmo sentido em que a terra, o vento, o mar ou os homens são naturais.

Afirmar as nações como algo que a natureza não cria significa, antes de mais, recusar uma qualquer etnicidade fundamentada na geografia, no clima ou em qualquer determinismo físico. Contrariamente à tese, frequente na Antiguidade e retomada depois em Bodin, ou, mais tarde ainda, em Montesquieu, Espinosa nega que os caracteres que informam as diferentes nacionalidades venham determinados pelo meio ambiente. Mas uma tal afirmação recusa também, e até com maior veemência, conforme se pode ver pelo contexto, o etnicismo que supõe serem inatas as diferenças psíquicas ou morais: os judeus —exemplo que o autor analisa— não são um povo insubmisso e rebelde por natureza. Dizer o contrário seria admitir que Deus (ou a natureza) criou várias espécies de homens, como sustentara La Peyrère. Tanto o etnicismo primário que esta última hipótese implicaria, como o etnicismo secundário que toma a determinação pelos climas como um dado original, iludem, pois, o facto de que o antagonismo faz parte da estrutura relacional em qualquer dos seus níveis e que, por conseguinte, é a partir dele que terá de ser pensada a natureza dos indivíduos¹⁸. Ora, o antagonismo, o estado de natureza, ao contrário do que

¹⁸ Os dois tipos de etnicidade, que distinguimos aqui por razões de maior clareza expositiva, coincidem, de facto, na maioria dos autores, em particular nos que sustentam o princípio do *zoon politikon*. Veja-se, a título de exemplo, a curiosa doutrina apresentada por Malebranche, quase em simultâneo à publicação do TTP, em *De la recherche de la vérité*, Livro II: o ar que respiramos entra no coração e determina as diferenças de humores que caracterizam as várias regiões (I, 3); os sentimentos e as paixões comunicam-se necessariamente da mãe ao filho (I, 7); há ligações naturais que ligam habitualmente os homens uns aos outros de forma muito mais estreita do que uma caridade baseada na razão, que é, aliás, muito rara (III, 1).

pretende o contratualismo, continua presente no interior da sociedade. Logo, o antagonismo, além de ser ontologicamente originário, revela-se também politicamente determinante e fundador.

III. O nascimento de uma nação

Pensar os diversos modos da natureza a partir da categoria do antagonismo não é somente acrescentar à política um suporte metafísico em ruptura com o que apresentava a tese aristotélica da harmonia natural. É também reformular a pergunta sobre o modo de constituição dos agregados socio-políticos. O contratualismo de Hobbes responde a esta pergunta substituindo a transcendência teológica por uma transcendência do jurídico. Mas Espinosa poderia argumentar que uma tal transcendência oculta um círculo vicioso. Porque não há soberano se os súditos não pactuarem entre si; e os pactos, por sua vez, não serão válidos enquanto não existir um soberano que os caucione. Como se fundamenta, nesse caso, uma República, como se pode, enfim, pensar o político, se não se considera a obediência um fenómeno natural ditado por uma instância metafísica superior —Deus ou a natureza— nem se vê como ela pode ser deduzida a partir de contratos que já a supõem como um dado prévio?

Ao situar o problema da política numa ontologia sem possibilidade de transcendência, Espinosa vai obrigar, antes de mais, a redefinir a relação soberano-súb-dito. Na verdade, uma vez pensada no interior do quadro geral da natureza, essa relação, além de imanente ao corpo político, só pode ser intrinsecamente conflitual e contingente. A questão do poder torna-se agora uma questão de potência: é isso que significa a continuação do estado de natureza. Simplesmente, se não há nada para além da conflitualidade natural, o que é que explica a sobrevivência de certos grupos que constituem como que uma nova forma de individualidade, uma pessoa colectiva? Se o medo permanece, como explicar a sociedade e, mais ainda, atribuir sentimentos aos grupos como se eles fossem um simples ser humano?

Este problema, com o qual se defronta a política na perspectiva espinosista¹⁹,

¹⁹ O que designamos aqui por “perspectiva espinosista” não deve entender-se como uma categoria historicamente datada. A comprová-lo, poderão ler-se as seguintes palavras, escritas muito recentemente, por Ghia Nodia: “The concept of nationhood also has an intrinsic link to this idea of personality, which is what distinguishes modern self-conscious nationalism from primordial ethnicity. The essence of ethnicity lies in its extension of the idea of family to the macrosocial level. Community is ‘imagined’ as a big family stemming from the same ancestor. When a nation imagines ‘itself, however, it sees not a family, but a unique personality with a distinct character’” (G. Nodia, “Nationalism and Democracy”, en L. Diamond and M. F. Plattner [ed.], *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy*, London/Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994).

e que não se confunde com a simples questão do poder, deve ser visto em duas vertentes: por um lado, trata-se de perceber como são possíveis agrupamentos mais ou menos estáveis a partir de indivíduos que se encaram reciprocamente como virtuais agressores; por outro lado, trata-se de perceber também por que é que não é possível o agrupamento universal de todos os indivíduos. Traduzido de outro modo, o problema que coloca a este respeito a filosofia espinosista é o de compreender, primeiro, por que há nações; segundo, por que não pode haver uma nação de todas as nações.

Compreender por que há nações não é, evidentemente, o mesmo que compreender por que há Estados. A existência dos Estados assenta no postulado da soberania, a qual, como vimos, implica somente a subordinação da multiplicidade de indivíduos à unidade do soberano. Aquilo que institui o Estado é, por conseguinte, a unidade de comando e a sua total autonomia. Em contrapartida, aquilo que constitui o fenómeno nacional é a unidade de um todo, a coesão interna de uma multidão —a *multitudo* de Espinosa— previamente à sua realização administrativa e política²⁰. Em teoria, portanto, será pensável a existência do Estado sem a existência da nação, e vice-versa. Mas o Estado, diz-se no *Tratado Político* (II, 21, G. III, 283), deve “conseguir que a multidão seja conduzida como que por uma só mente (*una veluti mente ducatur*)”. O chamado corpo político deve ter também uma alma, e só uma. Vejamos em que poderá consistir esta unicidade.

A relação e identificação do ser humano com o seu semelhante é tratada na *Ética* a dois níveis distintos. Ao nível que podemos considerar superior, verifica-se que “os homens, na medida em que vivem guiados pela razão, estão por natureza necessariamente de acordo” (E IV, prop. XXXV). Assim sendo, acrescenta-se no I corolário a esta mesma proposição, “na natureza das coisas, não há nada de singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive guiado pela razão”.

Este “acordo por natureza” é, por definição, uma concórdia estável, na medida em que assenta na razão, isto é, na actividade da mente realizada à margem das afecções e das contingências exteriores. Todos concordam porque todos, ao desejarem aquilo que a razão designa como bom, fazem necessariamente aquilo que convém à natureza humana e, por conseguinte, a cada um dos homens. Em conclusão, “o homem que se guia pela razão é mais livre no Estado, onde vive segundo a lei comum, do que na solidão, onde só obedece a si mesmo” (E IV, prop. LXXIII).

²⁰ O texto de Hobbes é explícito nesta matéria: “A Multitude of men, are made One Person, when they are by one man, or one Person, Represented (...) For it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One. And it is the Representer that beareth the Person, and but one Person: and Unity, cannot otherwise be understood in Multitude” (*Leviathan*, Cap. 16, *English Works*, Vol. III, Scientia Verlag Aalen, 1966, p. 151).

Aparentemente, o “acordo por natureza” poderia ser o verdadeiro fundamento da política, enquanto ciência ou arte de conciliação entre os homens, e a justificação de toda a sociedade humana. Não há, no entanto, na filosofia de Espinosa, nada mais estranho à política do que este acordo possível que na realidade presidiria apenas à chamada “comunidade de sábios”. Efectivamente, “quem se guia pelo medo e faz o bem para evitar o mal não é guiado pela razão” (E IV, prop. LXIII). Haverá, por acaso, uma ideia mais repetida na obra de Espinosa, sempre que este fala de política, do que a impossibilidade de os homens, durante pelo menos uma boa parte da sua vida, deixarem de estar sujeitos ao medo e à esperança ou à deriva de um para o outro desses afectos que caracteriza a *fluctuatio animi*? Além disso, se fosse um acordo deste género o que fundamenta a sociedade, como explicar o fenómeno da particularidade dos povos e das fronteiras, como entender aquilo a que Kant chamará as resistências da natureza à realização de uma paz perpétua e universal?

Vejamos, então, o outro nível a que o autor analisa a possibilidade de identificação entre os indivíduos. Diferentemente do primeiro, em que se verificava uma identificação essencial e, por isso, necessária, dá-se a este nível uma identificação baseada na imaginação e nos afectos, que é, por isso mesmo, contraditória nas suas manifestações. Referimo-nos à identificação de sentimentos ou afectos que o homem experimenta perante corpos semelhantes ao seu: “se imaginamos que uma coisa semelhante a nós, pela qual não experimentámos antes nenhum afecto, é afectada de um qualquer afecto, somos, por isso mesmo, afectados por um afecto semelhante” (E III, prop. XXVII).

Ao contrário do que se passaria com uma comunidade constituída a partir da razão e do que é específico da natureza humana universal, a comunidade que nasce da imitação dos afectos forja-se na contingência e na relatividade das situações, ou seja, no interior da história. É o corpo, enquanto afectado pela presença de outrem, que desencadeia o mecanismo analógico através do qual a imaginação estabelece simpatias e grupos, sociedades. Mas, exactamente pelo mesmo motivo, por ser fruto de acasos e de algo exterior que se impõe à imaginação, gerando nesta o desejo de imitar, a comunidade que daqui pode nascer é geneticamente contraditória. Num certo sentido, a imitação estimula e possibilita a concórdia. Na medida, porém, em que podemos imitar o desejo que o outro sente por uma determinada coisa, entramos em competição pela respectiva posse (E IV, prop. XXXIV, esc.). A imitação dos afectos produz, pois, um efeito perverso, no momento em que deixa de ser factor de aproximação e simpatia para se tornar factor de antipatia e antagonismos. Em resumo, a mesma lei da imaginação que dita a formação do corpo social, distinguindo-o e contrapondo-o aos demais, dita igualmente a sua virtual desintegração.

De alguma forma, Espinosa aproxima-se de Grotius quando parece supor que há na natureza humana um “apetite de sociedade”. Afasta-se, no entanto,

assim que especifica o que entende por esse mesmo “apetite”: ele existe, de facto, mas não está fundado na razão universal. Existindo, exclui a hipótese do caos absoluto. Coexistindo com outros apetites, exclui a hipótese da harmonia pre-estabelecida. Nem caos natural, nem sociedade natural. A tese de que o estado civil não suprime o estado de natureza tem por correlato, conforme observa E. Balibar²¹, a tese segundo a qual é impossível suprimir por completo o estado civil. O contexto em que esta última tese aparece formulada no *Tratado Político* é, aliás, suficientemente esclarecedor sobre o que acabámos de referir:

“Dado que os homens se guiam, como já dissemos, mais pela paixão do que pela razão, a multidão tende naturalmente a associar-se, não porque a guie a razão, mas por algum afecto comum, e quer ser guiada como que por uma só mente, quer dizer (...) por uma esperança ou um medo comum, ou pelo desejo de vingar um mesmo dano. Por outra parte, o medo à solidão é inato em todos os homens, uma vez que ninguém, na solidão, possui forças para se defender nem para procurar os meios necessários à vida. Daí que os homens, por natureza, tendam para o estado civil, sendo impossível que alguma vez o destruam de todo” (TP VI, 1, G. III, 297).

Vejam os detalhes em pormenor este parágrafo. A primeira ideia que salta à vista é a de que o fundamento da associação, o que leva os homens a procurarem coordenar-se mutuamente no estado civil, não é racional, mas simplesmente passional. Não é o cálculo de uma lei ditada pela razão que vai contra a posição individualista e extingue os focos de guerra: é uma paixão igual às outras, a paixão do medo, a qual obriga os homens a recusarem a solidão absoluta. Desse ponto de vista, o direito natural de cada indivíduo, como fora já sublinhado no mesmo livro, “consiste mais numa opinião do que numa realidade, uma vez que a sua garantia de êxito é nula” (TP II, 15, G. III, 181). Dito por outras palavras, a autonomia individual, “a possibilidade de cada um evitar ser oprimido pelo outro” (*ibid.*) é impensável como existindo por si mesma no plano histórico, porquanto é impensável alguém garantir tal objectivo perante todos os demais (*ibid.*).

O direito natural individual, o poder de cada um, existe, evidentemente. Sem ele, não seria pensável o grau de potência que se exprime no Estado soberano e que, em última instância, equivale à soma das potências individuais. Mas possui uma existência análoga apenas aos *corpora simplicissima*, visto que, historicamente, existe integrado no corpo mais vasto de uma sociedade. E da mesma forma e pela mesma ordem de ideias que o indivíduo é impotente para enfrentar o todo, a multidão associada supera em potência qualquer indivíduo. É esse o mecanismo da constituição do poder soberano segundo Espinosa.

O problema aqui levantado não é somente o da soberania: é também o do seu operador no pensamento espinosista. Tal como acontece em Bodin, o que

²¹ “Jus, Pactum, Lex”, en *Studia Spinozana*, Vol. 1, p. 111.

institui a soberania é a unidade da vontade que se auto-proclama acima de toda a particularidade. A soberania é indivisível e fundamenta-se a si própria. Mas enquanto a soberania em Bodin, tal como em Hobbes, é protagonizada por alguém —um “terceiro”— que transcende e está por natureza fora do jogo dos antagonismos, condição tida por necessária para a garantia da paz civil, em Espinosa, ela é imanente e faz parte integrante desse jogo de potências individuais ou grupais, estando por isso inerentemente ameaçada. Aquele ou aqueles que ocupam o lugar do soberano só estarão legitimados enquanto durar a sua potência agregadora de vontades e, desse modo, puderem conduzir a multidão: como se fosse “por uma só mente”. Ou seja, todo o problema reside na realização da unidade, na realização daquilo a que Rousseau vai chamar a “vontade geral”, problema que é inevitável e ainda mais premente quando se parte, não de unidades de razão mas de unidades de afecto.

O soberano é o que dita a lei e a lei implica a obediência. Em termos estritamente lógicos, nenhum princípio funda a posição originária daquele que dita a lei. Mesmo no contratualismo, como dissemos atrás, os pactos intersubjectivos que era suposto legitimarem o soberano, para serem verdadeiros pactos conforme à doutrina, exigiriam que já houvesse previamente um soberano que os legitimasse. Sem contrato não há soberano, mas sem soberano não há contratos. O soberano permanece, pois, neste contexto, como algo que se fundamenta a si próprio, que o mesmo é dizer na ausência de um fundamento real. Em contrapartida, a soberania, tal como se deduz do texto espinosista, fundamenta-se no temor que cada um sente perante a incerta potência de todos os restantes. Cada indivíduo, imaginando o outro como uma parte da potência colectiva, receando o que ele, junto com os demais, lhe pode fazer e a ameaça que esse conjunto representa, submete-se. Através deste comportamento generalizado, institui-se realmente uma potência colectiva que a princípio não existe senão na imaginação de cada um. Imaginado por cada um como potência formada por todos os outros, o poder soberano impõe-se realmente a todos. É o fenómeno a que Osamu Ueno chamou, com toda a justeza, “reciprocidade de assimetria”²². A política não se funda na imaginação só porque decidimos a maioria das vezes guiados pelas paixões: funda-se, sobretudo, porque o poder é ele próprio intrinsecamente imaginação.

IV. Amor-ódio

Ao fundar-se a soberania e a lei no temor ou na esperança que é produzida em cada um pela incerteza quanto à atitude dos outros, há, no entanto, uma

²² “Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes”, en *Cahiers Spinoza*, 6, pp. 269-296.

questão que subsiste: por que motivo o mecanismo assim descrito por Espinosa não garante a eternidade de cada sociedade organizada e, pelo contrário, prevalecendo embora sempre um mínimo de estado civil, a história é testemunha de permanente instabilidade política, de transferências e perdas de soberania constantes?

A questão tem a ver com a natureza da própria lei e é apresentado metaforicamente nessa página antológica do TTP em que Espinosa refere a entrega do poder religioso a uma só das tribos judaicas, a tribo dos Levitas, a única que não tinha adorado no deserto o bezerro de ouro. Diz o texto que, “se Deus quisesse que o Estado hebreu fosse dotado de maior estabilidade, teria instituído outras leis, outros direitos e outro sistema de governo” (TTP Cap. XVII, G. III, 217). Mas não quis. A prova é que a lei supostamente destinada a garantir a segurança, trazia no seu interior o germen da instabilidade. Obrigados a pagar impostos à tribo responsável pela “guarda da lei”, a tribo que tinha acesso às coisas sagradas e interpretava a palavra do legislador, os judeus —tanto o povo como os chefes— estavam permanentemente inclinados à sedição. Não era a lei por que se regiam, afinal, produzida na sua própria imaginação e resultante de uma projecção da potência de todos? Sem dúvida. Mas o estado de natureza permanece sempre. Ao projectar-se como soberano, a multidão imprime à lei todos os seus fantasmas: do medo, da esperança e da culpabilidade. Por isso, a mesma ordem institucional que a mantém coesa e obediente vai mantê-la com tendência para a divisão. A mesma imaginação que leva a aceitar a lei leva a questionar a interpretação da lei que está a ser imposta. Assente, em suma, nas paixões, o Estado traz por assim dizer no seu código genético a hipótese da sua ruína. O problema já não é, por conseguinte, o da eternidade da soberania, mas o problema exactamente inverso, o da possibilidade e dos meios para dotar a lei e o Estado de um mínimo de estabilidade. É a este último problema que corresponde o fenómeno nacional.

São, com efeito, as leis e os costumes, a par das línguas, como refere Espinosa, que fazem as nações (TTP, Cap. XVII, G. III, 217). A lei, para ser uma norma política impossível de confundir com a interpretação subjectiva de cada um, tem de ser objectivamente traduzida em palavras e registada numa língua. A escrita ou a tradição oral estabilizam as normas, passam-nas de geração em geração, apagam o tempo e apagam, sobretudo, os vestígios de quem as ditou. Mas para que essa ocultação se produza, para que a lei não apareça como contingência e como arbítrio daquele a quem foi confiado o poder, é necessário integrá-la numa narrativa que a coloca na boca de Deus. Produto da imaginação, a narrativa histórica em que se fundam as normas materializa a potência da multidão sob a forma de uma palavra sem sujeito, ou melhor, de uma palavra divina, visto ser impossível imaginar a imperatividade absoluta da lei como palavra de um qualquer de entre a multidão.

Em várias nações essa narrativa promoveu os legisladores e soberanos à condição de deuses, noutras, como Israel, a Sagrada Escritura eleva Moisés à simples condição de intérprete da palavra divina. Na prática, o resultado é o mesmo. Em qualquer dos casos, é Deus que aparece como legislador, ao mesmo tempo que desaparece o insuportável da lei arbitrária e o espectro da obediência a um semelhante. Absurdo aos olhos da razão, porque injustificado, o cumprimento da lei adquire assim um sentido no plano da narrativa bíblica. É essa narrativa que instala imaginariamente o agregado, naturalmente sujeito à contigência e ao medo, num universo imaginário saturado de sentido, onde não há lugar para o acaso nem para o imprevisito, onde tudo é literalmente familiar. Mas é também ela que traça a fronteira entre o povo eleito e os gentios. Por um lado, sacraliza o território nacional como espaço mítico partilhado apenas pelos que obedecem ao mesmo Deus; por outro, anula o tempo e converte a história numa interminável repetição.

O espaço nacional é sempre um espaço sagrado, a terra dos heróis e dos antepassados. No caso da teocracia hebraica, essa sacralização é tomada literalmente, porquanto Deus é o único soberano, tornando-se, por conseguinte, o amor da Pátria um amor por definição religioso. Para além do espaço delimitado pelas fronteiras nacionais, é o desconhecido ou a adversidade. A nação é sinónimo de segurança, de ajuda entre os concidadãos, a tal ponto que pode valer, se necessário, o sacrifício da vida para a defender. Além disso, nenhuma infâmia é pior que o exílio, não só por implicar a exclusão do solo pátrio, mas também porque implica a submissão a um deus estrangeiro.

O espaço nacional é ainda um espaço organizado em redor de lugares determinados, onde a sacralidade do território aparece condensada e, simultaneamente, simbolizada. Entre esses lugares, o templo, obviamente, é o mais importante, a morada de Deus e a sede da lei, o ponto de referência e orientação, tanto física como moralmente. É no interior do templo que se guarda o testemunho do pacto —a Arca da Aliança. Se há guerra, a Arca será levada pelos soldados para que tenham presente a lei e a nação por que se batem e morrem.

A nação é também o mecanismo por excelência da reatualização das origens. Por meio dela, todos os gestos e acontecimentos se reconduzem a um processo mimético e ritualizado. A importância que a nação confere à história, ao passado, resulta precisamente da necessidade de relembrar as acções que foram conformes à lei, os exemplos de obediência, a fim de que sejam imitados. As histórias narradas na Escritura funcionam como recurso pedagógico destinado a ensinar a lei através da sensibilidade e da imaginação.

A reatualização do passado não se faz somente através da história, faz-se também através dos rituais e cerimónias. Há rituais e cerimónias em dias marcados, as datas festivas em que se representaram simbolicamente os momentos decisivos da gesta fundadora. Há rituais e cerimónias quotidianas, mediante as

quais os mínimos gestos, desde o trabalho ao divertimento, do comer ao fazer a barba, são objecto de um preceito. Tudo deve ocorrer conforme à regra, de modo a testemunhar a obediência e a tranquilizar a consciência. O objectivo de todos estes ritos, conclui Espinosa, “foi, portanto, fazer com que os homens nunca actuassem por deliberação própria, mas sim e sempre de acordo com as ordens de outrem, e reconhecessem em todas as acções ou pensamentos que não eram senhores de si mesmos mas estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos a normas impostas” (TTP, Cap. V, G. III, 76).

Maquiavel, como depois Rousseau, atribua também à religião esse trabalho de ocultar o rosto do legislador por detrás de uma palavra supostamente ditada pela vontade divina. Espinosa, no entanto, não subscreve essa perspectiva, pelo menos no que ela tem de instrumental e estratégico. Em seu entender, a religião é, efectivamente, o principal factor de coesão nacional. Não pode, no entanto, ser vista como simples arma nas mãos do Príncipe, nem reger-se por um princípio de eficácia em função de uma qualquer finalidade, ainda que fosse a finalidade superior da *salus populi*. A articulação da política no interior do discurso teológico, ou simplesmente nacionalista, instaura um campo de regulação por natureza imanente, onde é possível “moderar os ânimos e refrear tanto os governantes como os governados, de modo a que nem estes se tornassem rebeldes, nem aqueles tiranos” (TTP, Cap. XVII, G. III, 198). Na verdade, tanto as acções de uns como as acções de outros só têm sentido e são julgadas em função do corpo “místico” constituído por todos. A emergência da lei no interior de uma narrativa sagrada institui uma fonte de legitimidade que, por um lado, tornava a obediência justificada, por outro, torna o poder questionável. Em qualquer momento, pode surgir alguém a recriminar os chefes, invocando a “palavra de Deus”. A recriminar e a destitui-los, se eles já não tiverem direito a governar, ou seja, poder para resistir.

A sacralização da lei e da sociedade é, pois, um processo que transfigura a diversidade de paixões de um corpo político na unidade de um corpo nacional, tornando-se assim o meio mais eficaz para produzir um “affecto comum” e para conseguir que todos se deixem guiar *una veluti mente*, como que por uma só mente. Não quer dizer que as paixões individuais e a conflitualidade desapareçam. O estado de natureza, recorde-se, permanece. A única coisa que o nacionalismo faz é conferir alguma estabilidade ao dinamismo passional, organizando-o em torno de valores e ideais e fixando uma linha de fronteira entre os objectos de amor e os objectos de ódio, entre Nós e Eles, entre os nacionais e os estrangeiros.

A lei, como já dissemos, é o rosto com que o conjunto das potências individuais aparece na imaginação de cada um. Como figura imaginária, como processo cuja fundação assenta no plano passional e não no plano racional, a lei apresenta-se sempre, no domínio político, como lei particular, delimitada

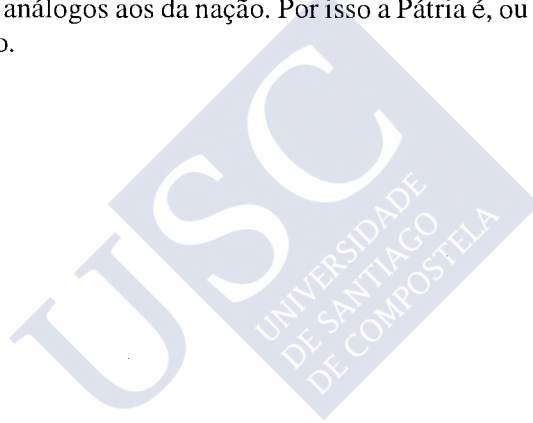
por fronteiras —territoriais ou espirituais— sem poder ser pensada e vivida como universal. Uma vez escrita, incorporada numa língua e remetida para uma narrativa mítica, a lei traça um corte entre aqueles que se lhe submetem e os que lhe são traidores ou obedecem a outra lei. A lei, em resumo, consagra institucionalmente e torna vinculativo o que, historicamente, não foi senão fruto das circunstâncias.

É por isto que a nação é vivida sempre como um privilégio, uma escolha providencial²³. Em si mesma, pelos simples facto de sobreviver e ter conseguido defender-se dos inimigos e de todas as vicissitudes ao longo do tempo, ela constitui uma vitória sobre o antagonismo que a ameaça internamente. Mas essa vitória, esse milagre, operou-se no campo de guerra com o exterior. Foi o desafio e a ameaça externa que, dirigindo o ódio para os estrangeiros, fizeram nascer o amor pela nação. Nessa medida, ela traduz sempre, mais ou menos sublimado, um sentimento dúplice de amizade-inimizade, inclusão-exclusão, amor-ódio. “Duas sociedades são inimigas por natureza”, diz Espinosa (TP III, 3, G. 285), repetindo o que já havia dito o contratualismo. As sociedades, ou melhor, as nações, são inimigas e antagónicas porque a natureza, na essência dos seus modos finitos, também é. De resto, a índole das nações não será ela mesma uma segunda natureza? Leia-se o que diz Espinosa: “o amor dos hebreus pela Pátria não era, pois, um simples amor, era piedade, e esta, juntamente com o ódio pelas outras nações, alimentava e fomentava de tal forma o culto quotidiano que acabou por se converter na própria natureza dos hebreus” (TTP, Cap. XVII, G. III, 215).

Em que medida este fenómeno, que Espinosa, no TTP, circunscreve à comunidade judaica e apresenta como um efeito da dominação teológico-política, pode tomar-se como princípio universal e manter-se a partir do momento em que se recusa uma tal dominação? Aparentemente, a religião “católica”, vista como culto universal, representaria uma negação das próprias raízes do nacionalismo. Numa república como aquela que o autor elogia em Amesterdão, onde o poder religioso foi afastado dos centros de decisão política e reina a liberdade, de que modo encontrar e promover as estruturas de um imaginário particular, i. e., o conjunto de valores e ideias de que precisa a coesão da sociedade?

²³ Veja-se o que escreve L. Greenfeld: “(...) nationalism is the most common and salient form of particularism in the modern world. (...) In a world divided into particular communities, national identity tends to be associated and confounded with a community’s sense of uniqueness and the qualities contributing to it” (L. Greenfeld, *op. cit.*, p. 8). Acrescente-se que a autora, apesar de tudo, considera que o nacionalismo não é necessariamente uma forma de particularismo e que a hipótese de uma nação coextensiva à humanidade inteira não implicaria “contradição nos termos” (*ibid.*, pp. 7 e 494, n. 5). Não sendo aqui o lugar para discutir esta tese, que L. Greenfeld, de resto, também não desenvolve, refira-se, no entanto, que ela se opõe à interpretação espinosista do fenómeno tal como nós a entendemos.

A estas perguntas, o *Tratado Político* responde com a reiteração de que o Estado se deve reger “como que por uma só mente” (III, 5, G. III, 286), com a recusa de exércitos de mercenários (VIII, 9, G. III, 328), a exaltação da “religião pátria” (VIII, 46, G. III, 345) e dos respectivos rituais e cerimoniais (VIII, 46 e 47, G. III, 345). Ou seja, a religião universal, que os governantes devem obrigatoriamente abraçar de forma a garantir a isenção e supremacia do poder perante qualquer seita (VIII, 46, G. III, 345), não exclui o culto de um determinado tipo de valores que individualizam o agregado, afirmando e defendendo a sua autonomia face ao exterior. De um ponto de vista moral, ou simplesmente intelectual, é possível a atitude do “sábio” reencontrar a virtude cristã, para a qual já não existe judeu nem grego ou gentio. Mas a política desconhece um tal cosmopolitismo individual, em última análise abstracto. Por isso a Pátria recorre a mecanismos análogos aos da nação. Por isso a Pátria é, ou vai tornar-se, ela mesma uma nação.





¿ES LA VERDAD UNA CATEGORÍA POLÍTICA PARA SPINOZA?

JOSÉ BARATA-MOURA
Universidade de Lisboa

1. Introducción

En el año 1732, George Berkeley publicaba la primera edición de su diálogo *Alciphron*. Uno de los personajes, Lysicles, asegura en un paso determinado: “¿Dónde estaría la ventaja del libre-pensar [*free-thinking*], si no estuviera acompañado del libre-hablar [*free-speaking*], o [la ventaja] del libre-hablar si no produjera [un] libre-actuar [*free-acting*]? Nosotros estamos a favor de una libertad [*freedom*] completa [*thorough*], independiente, original. Libertad interior [*inward freedom*] sin la [libertad] exterior [*outward*] no sirve para nada, sino para poner el juicio [*judgment*] de un hombre en discrepancia [*at variance*] con su práctica [*practice*]”¹.

Berkeley trata de conectar esta concepción con las de los por él despreciativamente apodados “filósofos menudos” (*minute philosophers*), esos “libre-pensadores modernos” (*modern free-thinkers*) que forman “una especie de secta que degrada todas las cosas más valiosas” (*a sort of sect which diminish all the most valuable things*)², y que pretenden sacar una implicación *práctica* de la libertad de pensar, con inaceptables propósitos de transformación material de la realidad social.

Las consecuencias son horrorosas. De acuerdo con el punto de vista criticado, “las revoluciones en el mundo civil no son un daño para la humanidad” (*the revolutions in the civil world are no detriment to human-kind*), y, por eso, “todos los traslados de poder y de propiedad de una mano a otra” (*all the translations of power and property from one hand to another*) pueden ser mirados distan-

¹ “Where was the advantage of free-thinking, if it were not attended with free-speaking; or of free-speaking, if it did not produce free-acting? We are for thorough, independent, original freedom. Inward freedom without outward is good for nothing but to set a man’s judgment at variance with his practice”, George Berkeley, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, II, 21; A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), *Works* (en adelante *W*), London/Edinburgh, Thomas Nelson, 1950, Vol. III, p. 100.

² Berkeley, *Alciphron*, I, 10; *W*, Vol. III, p. 46.

ciadamente “con una indiferencia filosófica” (*with a philosophic indifference*)³.

Aunque la posición de Spinoza respecto a esta materia contenga distintos matices relevantes —ya que el vivir pacífico en un Estado implicaría, por supuesto, la cesión del “derecho a actuar según el propio decreto de cada cual” (*jus agendi ex proprio decreto unusquisque*), pero nunca la del “derecho de pensar y de juzgar” por sí mismo (*jus ratiocinandi et judicandi*)⁴—, Berkeley, embistiendo contra las tesis del *Tratado Teológico-Político*, no dejará de calificar a Spinoza como “el gran dirigente de nuestros infieles modernos” (*the great leader of our modern infidels*)⁵.

En el año 1786, salía en la *Berlinische Monatsschrift* el famoso artículo de Immanuel Kant “Was heisst: sich im Denken orientieren?”. A pesar de las eventuales reticencias de Kant —confiando a Marcus Herz que “la extravagancia de Jacobi” (*die Jacobische Grille*), fruto de “una afectada superstición de genio” (*eine affectirte Genieschwärmerey*), no merecería “una refutación seria” (*eine ernstliche Widerlegung*)⁶, y, pasados unos años, asegurando a Jacobi que había intervenido públicamente “contra [s]u inclinación” (*wider meine Neigung*)⁷—, esta fue, de hecho, su participación directa en el *Pantheismusstreit*, que movilizó a la Ilustración alemana y determinó una peculiar *Spinoza-Renaissance*.

En una cuestión, por lo menos, entiendo que Kant sigue a Spinoza en ese texto: cuando reivindica que el pensar tiene que desarrollarse en un marco *público y libre* de comunicación, ya que ese forma parte del abanico real de las posibilidades concretas del ejercicio de la razón y del desarrollo comunitario de la verdad.

Después de haber aludido a la representación ordinaria según la cual la “libertad para pensar” (*Freiheit zu denken*) no nos puede ser retirada por un “constreñimiento civil” (*bürgerlicher Zwang*) ni por un “poder superior” (*obere*

³ Berkeley, *Alciphron*, II, 21; *W*, Vol. III, p. 101.

⁴ Los hombres “no podrán vivir pacíficamente si no ceden a cada cual el derecho de actuar por el sólo decreto de su mente. Por lo tanto, sólo es cedido el derecho de actuar por decreto propio de cada cual, pero no él de pensar y de juzgar” —“pacifice vivere non poterant, nisi unusquisque jure agendi ex solo decreto suæ mentis cederet. Jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi et judicandi”, Benedictus Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (en adelante TTP), 20; J. Van Vloten y J. P. N. Land (eds.), *Opera quotquot reperta sunt* (en adelante O), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914³, Vol. II, p. 306.

En conformidad, “aunque un súbdito considere inicuos los decretos de la ciudad, tiene sin embargo que seguirlos”— “quamvis subditus Civitatis decreta iniqua esse censeat, tenetur nihilominus eadem exequi”, Spinoza, *Tractatus Politicus* (en adelante TP), III, 5; O, Vol. II, p. 14.

⁵ Berkeley, *Alciphron*, VII, 26; *W*, Vol. III, p. 324.

⁶ Immanuel Kant, *Brief an Marcus Herz*, 7. April 1786; *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (en adelante Ak.), Berlín/Leipzig, Walter de Gruyter, 1922², Vol. X, p. 442.

⁷ Kant, *Brief an Friedrich Heinrich Jacobi*, 30. August 1789; Ak., Vol. XI, p. 77.

Gewalt) —sino tan sólo “la libertad para hablar o para escribir” (*die Freiheit zu sprechen oder su schreiben*)—, Kant añade de pronto: “¡Simplemente [*allein*], cuánto *pensaríamos* por ventura nosotros, y con que corrección [*Richtigkeit*], si no pensáramos de alguna manera [*gleichsam*] en comunidad [*in Gemeinschaft*] con otros, a los que *comunicamos* [*mitteilen*] nuestros pensamientos y que nos [comunican] los suyos !”⁸.

He aquí aflorado —aunque con supuestos, un contenido y desarrollos que no son integralmente los de Spinoza— el planteamiento de una dimensión del problema de las relaciones del pensar con la esfera de lo político, que encontramos ya en Spinoza y que puede introducirnos en la cuestión (problemática) de una eventual intervención de la *verdad* en tanto que categoría política.

A veces se suele proponer que el tópico de la “verdad” tiene que quedarse (higiénica, pragmática o prudencialmente) apartado de los debates sociales, justamente para permitir que de la libre expresión y enfrentamiento de las opiniones distintas no resulten daños perturbadores para la concordia social ni exclusiones marginantes de aquellos que defienden puntos de vista que no triunfan.

A mi juicio, lo fundamental (y lo prospectivo) en estos planteamientos de Spinoza y de Kant no es solamente la reivindicación de una libertad *inmediata* de opinión, sino la conciencia honda de que sin esa libertad ni siquiera avances consolidados en la búsqueda concreta de la “verdad” serían al final posibles.

El marco *social* del *pensar* se vuelve así constitutivo no sólo para el establecimiento de un orden político democrático y verdaderamente humano, sino también para todo el *trabajo* (individual y comunitario) de un encaminarse emancipatorio y humanizante hacia la “verdad”, esto es, para la tarea de intentar materializar una racionalidad en la práctica, incluso comunitaria.

Sólo en este horizonte cobran sentido el *Selbstdenken* kantiano (con sus atisbos de fundamentación trascendental)⁹ o el *ex ductu rationis agere* spinoziano (con su exigencia de articulación *ontológica*, a la luz de la unidad modalizada de la Naturaleza)¹⁰. Ambos implican que cada cual (desde luego) y que

⁸ “Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten!”, Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*; Ak., Vol. VIII, p. 144.

⁹ “*Pensar por sí mismo* significa buscar el medio supremo de evaluar la verdad en sí misma (esto es, en su propia razón); y la máxima de siempre pensar por sí mismo es la *Ilustración*” —“*Selbstdenken* heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*”, Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*; Ak., Vol. VIII, p. 146.

¹⁰ “Actuar por razón no es sino hacer aquellas cosas que se siguen con necesidad de nuestra naturaleza considerada en sí sola” —“*Ex Ratione agere nihil aliud est, quam ea agere, quæ ex necessitate nostræ naturæ, in se sola consideratæ, sequuntur*”, Spinoza, *Ethica, ordine geometrico*

las colectividades humanas (tendencialmente) hagan un uso propio, teórico y ético, de su razón.

Las críticas de Berkeley a las que aludimos atañen a otra vertiente —práctica, de transformación material— íntimamente involucrada en esta problemática de un modo esencial. Pero de esa dialéctica, y de la necesidad de precisar sus contornos concretos, no nos ocuparemos aquí hoy.

2. Tolerancia de opiniones y “honesto deseo” de filosofar

Una primera observación en la que hay que fijarse para el tratamiento de nuestro tema es la de que, para Spinoza, la “libertad de filosofar” (*libertas philosophandi*), que él desea aseverar o asertar (*asserere*) por todos los medios (*omnibus modis*), no es una sencilla e intangible magnificación de la *doxa*.

Sin duda que se trata, innegablemente, de una “libertad de filosofar y de decir lo que sentimos” (*libertas philosophandi dicendique quæ sentimus*), y que, por otra parte, Spinoza está listo para admitir que “cada cual viva según su talante” (*unumquemque ex suo ingenio vivere*), una vez que a él le sea permitido “vivir para lo verdadero” (*pro vero vivere*)¹¹.

Sin embargo, esta exigencia —que engloba una garantía de reciprocidad, y que se hace “atendiendo al amor de la tranquilidad” (*præ tranquillitatis amore*)¹²— no constituye una señal ni un propósito de indiferentismo aquietado. Todo lo contrario, su meta es el establecimiento universal de condiciones básicas que permitan a los hombres desarrollar, en plenitud y sin impedimentos, su naturaleza dinámica, su *potentia agendi*¹³, en busca de un bien propio que no es más que una *utilidad* ciertamente conocida¹⁴.

Y es aquí donde el “deseo” (visceralmente sentido) y el “saber” (que, de pronto, sólo en algunos se insinúa), lejos de excluirse mutuamente, van a tener que entrar en un complejo y exigente proceso de mediación, destinado a revelar su pertenencia común a una misma “naturalidad” que, sin embargo, tiene que ser “humanamente” (moral y teóricamente) elaborada.

Si es bien cierto que “la esencia misma del hombre es el deseo” (*cupiditas est ipsa hominis essentia*), en tanto que apetito acompañado de conciencia

demonstrata (en adelante E), IV, 59, Demonstratio; O, Vol. I, p. 226. Hay, además, que recordar que “no puede ocurrir que el hombre no sea parte de la Naturaleza”—“Fieri non potest, ut homo non sit Naturæ pars”, Spinoza, E, IV, 4; O, Vol. I, p. 187.

¹¹ Spinoza, *Epistolæ*, 30; O, Vol. III, pp. 117 y 116.

¹² Spinoza, *Epistolæ*, 48; O, Vol. III, p. 171.

¹³ Spinoza, E, IV, 8; O, Vol. I, p. 190.

¹⁴ “Entiendo por bueno aquello que ciertamente sabemos que nos es útil”, “Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile”, Spinoza, E, IV, Definitiones, 1; O, Vol. I, p. 185.

(*appetitus cum ejusdem conscientia*)¹⁵, no es menos cierto que “todas las cosas que honestamente deseamos” (*omnia quæ honeste cupimus*) terminan por referirse, en resumen, a “entender las cosas por sus causas primeras” (*res per primas suas causas intelligere*), a “dominar las pasiones” (*passiones domare*), y a “vivir con seguridad y con un cuerpo sano” (*secure et sano corpore vivere*)¹⁶.

Pensar filosóficamente es un “deseo honesto”, porque apunta a la demanda de la verdad —“El blanco de la filosofía no es, efectivamente, más que la verdad” (*philosophiæ enim scopus nihil est præter veritatem*)¹⁷—, y porque ese pensar es él mismo condición para que puedan determinarse (desde luego, individualmente) los contenidos de un deseo que sea verdaderamente humano y fautor de humanidad. Por consiguiente, en un Estado libre (*in libera republica*), “repugna a la libertad común que el libre juicio de cada cual sea refrenado por prejuicios o coercido de algún modo”¹⁸.

Por eso, subsiste un derecho natural individual inalienable —ya que desprovisto de él el hombre dejaría de ser hombre¹⁹— a la *libertas philosophandi*, en tanto que “libertad de sentir y de decir aquellas cosas que cada cual siente” (*libertas sentiendi, et quæ unusquisque sentit dicendi*)²⁰. Para Spinoza, este derecho es constitutivo, no cesa “en el estado civil” (*in statu civili*), y, por lo tanto, no puede el hombre, sin gravosa violencia de los dictámenes de la naturalidad, verse despojado de su “facultad de sanamente juzgar” (*sane judicandi facultas*)²¹.

Porque se trata de un derecho humano universalmente compartido (aunque no por todos interpretado inmediatamente de la misma manera)²², porque la medida de dicho derecho natural no es la “razón”, sino el “deseo” (*cupiditas*) y la “potencia” (*potentia*)²³, y porque los “afectos y acciones de los hombres” (*hominum Affectus et actiones*) no hay que detestarlos o reírse de ellos (*detestari*

¹⁵ Spinoza, E, III, Affectuum Definitiones, 1; O, Vol. I, p. 167.

¹⁶ Spinoza, TTP, 3; O, Vol. II, p. 123.

¹⁷ Spinoza, TTP, 14; O, Vol. II, p. 249.

¹⁸ “... communi libertati omnino repugnat, liberum uniuscujusque judicium præjudiciis occipare, vel aliquo modo coercere”, Spinoza, TTP, Præfatio; O, Vol. II, p. 87.

¹⁹ “Nadie puede ser privado absolutamente de su derecho natural”, “neminem jure suo naturali absolute privari posse”, Spinoza, TTP, Præfatio; O, Vol. II, p. 91.

²⁰ Spinoza, TTP, 16; O, Vol. II, p. 258.

²¹ Spinoza, TP, III, 3; O, Vol. II, p. 14. También por esto Spinoza, señalando sus diferencias respecto a Hobbes, declara: “yo conservo siempre el derecho natural en buen estado”, “ego naturale Jus sempre sartum tectum conservo”, Spinoza, *Epistola*, 50; O, Vol. III, p. 172.

²² “Ocurre raramente, sin embargo, que los hombres vivan bajo la conducta de la razón”, “Fit tamen raro, ut homines ex ductu Rationis vivant”, Spinoza, E, IV, 35, Scholium; O, Vol. I, p. 206.

²³ “Así, el derecho natural de cada hombre no es determinado por la sana razón, sino por el deseo y la potencia”, “Jus itaque Naturale uniuscujusque hominis non sana Ratione, sed cupiditate et potentia determinatur”, Spinoza, TTP, 16; O, Vol. II, p. 259.

vel ridere), sino entenderlos (*intelligere*)²⁴, ocurre que los “ignaros” no pueden ser contemplados como una perturbación del orden natural²⁵, como un grupo social a reprimir o a poner al margen. Todo lo contrario, hay que tenerlos en cuenta, tanto positivamente (en la defensa de que les sea permitido, como a los demás, opinar), como críticamente (en el marco de una lucha democrática por la razón).

3. La luz en las tinieblas

El mundo histórico real, empero, se presenta grandemente dominado por las tinieblas. Thomas Hobbes había hablado de un “reino de la obscuridad” (*Kingdome of Darknesse*)²⁶. Spinoza subraya que la “superstición” (*superstitio*) “a nadie odia más que a aquellos que honran la ciencia verdadera y la vida verdadera” (*nullos magis odit, quam qui veram scientiam veramque vitam colunt*)²⁷. A la superstición le repugnan, más que nada, la razón y la Naturaleza²⁸ —justamente dos de los pilares, subjetivo y objetivo, sobre los que asienta cualquier intento serio de acercamiento a la verdad.

La dominación de los prejuicios induce, en aquellos que de ellos están prisioneros, modalidades más o menos sutiles de enajenación: “aunque uno no esté directamente bajo el imperio de otro, depende por cierto, sin embargo, de la palabra de otro” (*quamvis sub alterius imperio directe non sit, tamen ab ore alterius ita pendeat*), y queda, por eso, en tanto que pensante, realmente bajo la jurisdicción de otro (*ejus juris*)²⁹, lo que corresponde a una privación efectiva (y a un no-ejercicio) de su autonomía.

La salida de esta situación usual de minoría presenta finalmente innegables rasgos de poderosa dificultad, tanto interna cuanto externamente. Por una parte, “la superstición común no permite al vulgo comprender” (*communis superstitio vulgus deprehendere non sinit*)³⁰, y, por otra, resulta muy dudoso que los “reyes” (*reges*) estén dispuestos a “aplicar un remedio” (*remedium adhibere*) a esta molestia³¹.

²⁴ Spinoza, E, III; O, Vol. I, p. 120.

²⁵ Cfr. Spinoza, TP, II, 6; O, Vol. II, p. 7.

²⁶ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, IV; ed. Crawford B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1980¹⁰, pp. 627 y ss.

²⁷ Spinoza, TTP, 2; O, Vol. II, p. 108.

²⁸ Cfr. Spinoza, TTP, 7; O, Vol. II, p. 172.

²⁹ Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 305.

³⁰ Spinoza, TTP, 9; O, Vol. II, p. 201.

³¹ Spinoza, *Epistolæ*, 73; O, Vol. III, p. 226.

Desde luego, habrá que restringir la propagación de estos maleficios, sin adentrarse por terrenos peores. Si se verifica “que es imposible arrebatarse al vulgo la superstición y el miedo” (*impossibile esse vulgo superstitionem adimere, ac metum*)³², hay, sin embargo, que permitir a los demás, que desean y pueden vivir bajo la conducta de la razón, el proseguimiento tranquilo de su camino.

De ordinario, los humanos son conducidos a asociarse por el “miedo” (*metus*) y por la “esperanza” (*spes*), no por la razón³³; pero, en realidad, sólo triunfando de estos temores enajenantes —que hacen, sencillamente, que uno “no quiera a aquello que quiere, o que quiera a aquello que no quiere” (*id quod vult, nolit, vel id, quod non vult, velit*)³⁴— puede el hombre convertirse en dueño de sí mismo³⁵.

En un cierto sentido, tenemos aquí a una dimensión ética, que apunta a una conducta personal de la vida bajo la razón, pero inmediatamente este intento de “actuar libremente” (*libere agere*)³⁶ despliega su constitutiva implicación política.

Puesto que “sin un auxilio mutuo” (*absque auxilio mutuo*) los hombres sólo podrían vivir del modo más miserable (*miserrime*), han tenido que “ponerse de acuerdo” (*conspirare*) para vivir “en unidad” (*in unum*), deteniendo “colectivamente” (*collective*) el “derecho que cada cual por Naturaleza tenía a todas las cosas” (*jus, quod unusquisque ex Natura ad omnia habebat*).

En este marco, resulta que “lo más útil para los hombres” (*hominibus utilius*), que “lo que es verdaderamente útil a los hombres” (*verum hominum utile*), es “vivir según las leyes y ciertos dictámenes de nuestra razón” (*secundum leges et certa nostrae Rationis dictamina vivere*), lo que implica derrumbar el poder absoluto de la superstición y “frenar el apetito” (*appetitum frenare*), obstáculos reconocidos para una convivencia pacífica³⁷.

La superioridad del régimen democrático, en tanto que forma de organizar la comunidad, adviene de esta participación ciudadana en la búsqueda y en la discusión del bien —de lo útil— común: “en el Estado democrático, (...) todos deciden por consenso común vivir bajo el sólo dictamen de la razón” (*in imperio democratico, omnes communi consensu deliberant, ex solo Rationis dictamine vivere*)³⁸.

A través de estos procesos, sociales y de gobierno, se intenta “evitar los

³² Spinoza, TTP, Præfatio; O, Vol. II, p. 91.

³³ Spinoza, TP, VI, 1; O, Vol. II, p. 24.

³⁴ Spinoza, E, III, 39, Scholium; O, Vol. I, p. 149.

³⁵ Cfr. Spinoza, TP, II, 10; O, Vol. II, p. 9.

³⁶ Spinoza, TTP, 4; O, Vol. II, p. 142.

³⁷ Spinoza, TTP, 16; O, Vol. II, p. 260.

³⁸ Spinoza, TTP, 19; O, Vol. II, p. 296.

absurdos del apetito” (*absurda Appetitus vitare*), manteniendo a los hombres “dentro de los límites de la razón” (*sub Rationis limites*) “para que vivan en concordia y pacíficamente” (*ut concorditer et pacifice vivant*) —no como “sier-vos”, sino como “libres”, o sea, “bajo la conducta de la razón” (*ex ductu Rationis*)³⁹.

Un desarrollo integral de la democracia, la posibilidad misma de que se realice y sea sostenible, no puede, así, dejar de implicar, en algún momento, un trabajo de cultura de humanidad, en cuyo horizonte la cuestión de la verdad tendrá que plantearse.

4. Interferencias de la verdad

Aunque sin convertirse en objeto de una tematización detenida, el tópico de la “verdad” está, sin embargo, latente a lo largo de toda esta meditación spinoziana de la socialidad radical de la vida⁴⁰. Esquemáticamente, podríamos decir que la dimensión “política” de la verdad asoma en tres momentos capitales del proceso: al comienzo de la reflexión sobre la “polis”, en la elaboración racional de las instituciones sociales, y como vector “ético-político” que pasa a través de todo el planteamiento.

De entrada, la consideración lúcida de lo verdadero en su positividad —atender a aquello a lo que el “acutissimus Machiavellus”⁴¹ había llamado “la verità effettuale”⁴²— resulta imprescindible para que la política se enraice en el suelo histórico del ser, y pueda desembarazarse de sus tradicionales tutelas teológicas y moralistas, empezando, según las conocidas expresiones del joven Karl Marx, “a mirar el Estado con ojos humanos, y a desarrollar sus leyes naturales desde la razón y la experiencia” (*den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln*)⁴³.

Para Spinoza, para que la política no quede en adelante reducida al rango de “Chimæra” o de “Utopía”, hay que tomar a los hombres tal como son (*ut*

³⁹ Spinoza, TTP, 16; O, Vol. II, p. 263.

⁴⁰ No olvidemos que, para Spinoza, lo propio del “hombre libre” (*homo liber*) es “la meditación de la vida, no [la] de la muerte” (*non mortis, sed vitæ meditatio*). Cfr. Spinoza, E, IV, 67; O, Vol. I, p. 232.

⁴¹ Spinoza, TP, VI, 7; O, Vol. II, p. 24.

⁴² “Siendo, empero, el intento mío escribir cosas útiles a quien las entienda, me pareció más conveniente ir directo a la verdad efectiva de la cosa, que a la imaginación de ella” —“Ma sendo l’intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa”—, Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, 15; *Opere*, ed. Ezio Raimondi, Milano, U. Mursia, 1969, p. 40.

⁴³ Karl Marx, *Der leitende Artikel in Nr. 179 der “Kölnischen Zeitung”* (1842); *Gesamtausgabe* (MEGA²), Berlín, Dietz Verlag, 1975, Vol. I/1, p. 189.

sunt), incluso con sus afectos y pasiones, y no como nos gustaría que fueran⁴⁴. Por otra parte, la retórica encendida del “deber-ser” tiene que sustituirse por la estrategia clarividente del “poder-hacer”, no para rebajar el nivel de la exigencia transformadora, sino para respaldar sus posibilidades de éxito; en particular, hay sobre todo que mostrar “lo que puede ser hecho” (*qui fieri possit*), y no “lo que debería ser hecho” (*quid oporteat fieri*)⁴⁵.

Ya que todo tiene que ser deducido “de la naturaleza o condición común de los hombres” (*ex hominum communi natura seu conditione*)⁴⁶, la organización efectivamente racional de las instituciones políticas adquiere una importancia capital.

El arte (*ars*) político, de sagaz manejo de las coyunturas, se convierte en sabiduría organizacional: “hay que instituir necesariamente un Estado (*imperium*) tal, que todos [*omnes*], tanto los que gobiernan como los que son gobernados, queriéndolo o no, hagan lo que interesa a la salud [o a la salvación, *salus*] común, o sea, que todos —espontáneamente, o por la fuerza, o por necesidad— estén obligados a vivir según lo prescrito por la razón [*ex Rationis præscripto*], lo que ocurrirá si las cosas del Estado están ordenadas de manera tal que nada de lo que respecta a la salud común esté absolutamente confiado a la fe [*fides*] de uno solo”⁴⁷.

Mucho antes de la *List der Vernunft*, de la que Hegel habló en un sentido histórico-universal más amplio⁴⁸, se refirió Spinoza, en este contexto, a un auténtico *ardid de la razón política*, ya que estas instituciones sociales se destinan a conducir a los hombres de una manera tal “que les parezca que no son conducidos, sino que viven según su propio ingenio y su libre decreto” (*ut non duci, sed ex suo ingenio et libero suo decreto vivere sibi videantur*)⁴⁹.

O sea, la verdadera racionalidad política tiene que tener en cuenta que no es solamente lo racional que mueve naturalmente a todos los hombres en una sociedad determinada. Sin embargo, siempre que sea posible (*si fieri potest*),

⁴⁴ Spinoza, TP, I, 1; O, Vol. II, p. 3.

⁴⁵ Spinoza, TP, VII, 2; O, Vol. II, p. 34.

⁴⁶ Spinoza, TP, I, 7; O, Vol. II, p. 5.

⁴⁷ “... imperium necessario ita instituendum est, ut omnes, tam qui regunt quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest, hoc est, ut omnes sponte, vel vi, vel necessitate, coacti sint ex Rationis præscripto vivere; quod fit, si imperii res ita ordinentur, ut nihil, quod ad communem salutem spectat, ullius fidei absolute committatur”, Spinoza, TP, VI, 3; O, Vol. II, p. 25.

⁴⁸ Para Hegel también, el “ardid de la razón” (*List der Vernunft*) hace a “las pasiones” (*die Leidenschaften*) “operar” (*wirken*) en provecho suyo (*für sich*). Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung; *Theorie Werkausgabe*, ed. Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (en adelante *TW*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Vol. 12, p. 49.

⁴⁹ Spinoza, TP, X, 8; O, Vol. II, p. 79.

lo más recomendable es que la “sociedad toda” (*tota societas*) detente y ejercite el poder “colegialmente” (*collegialiter*), para que todos sólo tengan que obedecerse a sí mismos⁵⁰.

Por otra parte, la finalidad de la vida política no es la simple contención de las conflictualidades a cualquier precio: o sea, transformar a los hombres de entes racionales en “bestias” o en “autómatas” (*homines ex rationalibus bestias vel automata facere*). Todo lo contrario: “El fin de la república, verdaderamente, es la libertad” (*Finis ergo Reipublicæ revera libertas est*)⁵¹.

Esta libertad supone y moviliza una actividad racional, éticamente asumida, de *búsqueda* de la verdad. Y, para eso, hay que pensar: por sí mismo (seguro, y siempre), pero en un ineludible marco de comunidad.

5. La disonancia concorde. Verdad y comunidad humana

Así como para “vivir felizmente” (*beate vivere*) no basta observar la legislación (los *jura Reipublicæ*)⁵² —y como, además, “absolutamente nadie puede ser obligado a, por la fuerza o por las leyes, devenir feliz” (*absolute nemo vi aut legibus potest coagi ut fiat beatus*)⁵³—, así también no es el Estado (*imperium*) quien tiene que decretar lo que haya de entenderse por verdadero y por falso, sino sólo garantizar que cada cual pueda, si ese es su deseo, entregarse libremente a esa tarea de pesquisa y comunicar sin restricciones sus pensamientos⁵⁴.

Puesto que las leyes humanas de la sociedad no son más que una “ratio vivendi inter homines”⁵⁵, y que “una cosa no deja de ser una verdad (*waarheid*) porque no sea admitida por muchos”⁵⁶, el espacio político público tiene que abrirse a un pensar *disonante* que, empero, no pone en peligro ni la determinación de la utilidad común ni la disciplina de las acciones, aspectos estos que caen bajo la jurisdicción efectiva del poder soberano⁵⁷.

Por eso defiende Spinoza que, “en el Estado democrático” (*in imperio democratico*) —el que más se acerca al “estado natural” (*quod maxime ad statum*

⁵⁰ Spinoza, TTP, 5; O, Vol. II, p. 149.

⁵¹ Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 306.

⁵² Spinoza, TTP, 5; O, Vol. II, p. 146.

⁵³ Spinoza, TTP, 7; O, Vol. II, p. 189.

⁵⁴ Cfr. Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, pp. 304-305.

⁵⁵ Spinoza, TTP, 4; O, Vol. II, p. 137.

⁵⁶ “... een zaake niet daarom en laat waarheid te zijn om dat zy niet van veele en is aangenomen”, Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand*, II, 26; O, Vol. IV, p. 92.

⁵⁷ Cfr. Spinoza, TTP, 19 y 20; O, Vol. II, pp. 299 y 307.

naturale accedit)—, los hombres sólo han pactado conducirse, pero no juzgar y pensar, bajo un decreto común (*ex communi decreto agere, at non iudicare et ratiocinari*)⁵⁸.

Esta apología de la vigencia de un espacio público de libertad para la elaboración y la expresión de los pensamientos se orienta en distintas direcciones, todas ellas, sin embargo, congruentes en el dibujo de una *libertas philosophandi* polarizada por una búsqueda común de la verdad.

Se podría, entonces, decir que, para Spinoza, una inaugural libertad de pensamiento es ella misma la condición social para que el pensar, desarrollándose filosóficamente y arraigándose en una comunidad, pueda enriquecer el contenido determinado (y éticamente asumido) de una libertad que se está buscando.

Las leyes que profilácticamente intenten regular las opiniones “son totalmente inútiles” (*inutiles omnino sunt*), e inducen efectos perversos; no sólo no contribuyen para la rehabilitación de los “malvados” (*scelerati, maligni*), sino tampoco provocan resistencia e irritación entre los ciudadanos “honestos” y de mentalidad independiente (*honesti, ingenui*): atendiendo a la verticalidad misma de su carácter, “aquellos que creen que las opiniones condenadas por las leyes son sanas no podrán obedecer dichas leyes” (*qui opiniones, quæ legibus damnatæ sunt, sanas esse credent, legibus parere non poterunt*)⁵⁹.

Además, privar a los hombres de la “libertad de juzgar” (*libertas iudicandi*) es apartarse gravosamente del “estado natural”, e incurrir en formas de gobierno acrecentadamente violentas⁶⁰, en las que la paz no puede dejar de convertirse en burda caricatura: “si a la servidumbre, a la barbarie y a la soledad se ha de llamar paz, nada es más lamentable para los hombres que esa paz” (*si servitium, barbaries, et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius*)⁶¹.

Sin duda que, en un plano *inmediato*, la gran diversidad de las opiniones se presta a la confusión y a la controversia, ya que ellas se rigen, habitualmente, por la “imaginación” turbia, y no por el “intelecto” claro⁶². Pero aquí es precisamente donde asoma la doble dimensión (social y teórica) de esta *libertas philosophandi* que tiene que implantarse en la comunidad en tanto que condición de su mayoría política y moral.

⁵⁸ Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 310.

⁵⁹ Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 309. El peor mal que puede acaecer a una república es el de desterrar, como ímprobos, a los “hombres honestos, porque sienten cosas diversas y no saben disimular” (*virii honesti, quia diversa sentiunt, et simulare nesciunt*). Cfr. Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 310.

⁶⁰ “Donde, en suma, menos se concede a los hombres la libertad de juzgar, más se aparta uno del estado máximamente natural y, consecuentemente, con más violencia se gobierna”—“Quo igitur hominibus libertas iudicandi minus conceditur, eo a statu maxime naturali magis receditur, et consequenter violentius regnatur”—, Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 310.

⁶¹ Spinoza, TP, VI, 4; O, Vol. II, p. 25.

⁶² Cfr. Spinoza, E, I, Appendix; O, Vol. I, pp. 71-72.

La *libertas sentiendi* arrastra con ella una dinámica peculiar, constitutiva, al mismo tiempo, de la búsqueda de la verdad y de un orden democrático efectivo. Esto supone trabajo y participación. No corresponde a un transigir acomodado con la espesa inmediatez; implica un encaminarse conjunto hacia la racionalidad: no tanto suponiéndola (mecánica o moralistamente), sino construyéndola o descubriéndola en la propia experiencia democrática conviviente.

Cuando unos pocos (*pauci*), “a partir solamente de su afecto” (*ex solo suo affectu*), deciden de todo (*omnia*): “la libertad y el bien común perecen” (*perit libertas communeque bonum*) —no tanto por exceso de autoridad, sino por defecto de penetración. Los “ingenios humanos” (*humana ingenia*) aislados padecen de “hebetud” (*hebetudo*) hasta tal punto que no pueden “comprenderlo todo instantaneamente” (*omnia statim penetrare*); sólo “deliberando, escuchando y disputando” (*consulendo, audiendo et disputando*) llegan los hombres a encontrar las soluciones pertinentes para sus problemas⁶³.

O sea, esta libertad de pensar, de comunicar y de debatir sus pensamientos no se justifica en un plano estático meramente subjetivo; es, al mismo tiempo, individual y socialmente *necesaria* en el proceso de búsqueda de la verdad.

Por eso, “hay necesariamente que conceder la libertad de juicio y que gobernar a los hombres de tal manera que, sintiendo públicamente cosas diversas y contrarias, vivan, sin embargo, en concordia” (*judicii libertas necessario concedenda est, et homines ita regendi sunt, ut, quamvis diversa et contraria palam sentiant, concorditer tamen vivant*)⁶⁴.

La concordia a la que se mira sólo tiene sentido si los hombres, enlazados en y por ella, protagonizan una convivencia *realmente humana*, un vivir que, según Spinoza, “se define máximamente por la razón y por la verdadera vida de la mente” (*maxime Ratione, vera Mentis vita definitur*)⁶⁵.

En esta destinación *verdaderamente humana*, aunque no antropocéntrica ni antropomórfica, se vienen a unificar los vectores de lo teórico, de lo ético y de lo político. La perspectiva *concreta*⁶⁶ de la verdad —“concebir las cosas tal

⁶³ Spinoza, TP, IX, 14; O, Vol. II, p. 74.

⁶⁴ Spinoza, TTP, 20; O, Vol. II, p. 310.

⁶⁵ Spinoza, TP, V, 5; O, Vol. II, p. 23

⁶⁶ No olvidemos que, mientras la “idea verdadera” (*idea vera*) traduce “la conveniencia de la idea con su ideato” (*convenientia ideæ cum suo ideato*), la “idea adecuada” (*idea adequata*) considera “la naturaleza de la idea en sí misma” (*natura ideæ in se ipsa*). Cfr. Spinoza, *Epistolæ*, 60; O, Vol. IV, p. 200.

En el planteamiento y en la terminología de la *Ethica*, Spinoza habla, respectivamente, de “denominación extrínseca” (*denominatio extrinseca*) y de “denominación intrínseca” (*denominatio intrinseca*). Cfr. Spinoza, E, II, Definiciones, 4; O, Vol. I, p. 73. En consecuencia, “la falsedad consiste en una privación de conocimiento que las ideas inadecuadas, o mutiladas y confusas, envuelven” —“Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideæ inadæquatæ, sive mutilatæ et confusæ involvunt”—, Spinoza, E, II, 35; O, Vol. I, p. 101.

como son en sí mismas” (*res, ut in se sunt, concipere*)—, que todo “hombre fuerte” (*vir fortis*) persigue, sólo en un entorno racional de socialidad puede lograrse⁶⁷.

Por una parte, vivir “bajo la conducta de la razón” (*ex ductu Rationis*) se convierte en condición de posibilidad del acuerdo de los hombres entre sí, en el marco de su coincidencia común con la Naturaleza⁶⁸. Por otra parte, y porque “nada es más útil al hombre que el hombre” (*homini igitur nihil homine utilius*), se vuelve una tarea compartida la conservación común de su ser y la búsqueda, por todos, de la utilidad de todos⁶⁹.

Sólo en este horizonte adquiere sentido pleno la famosa proposición según la cual “el hombre que es conducido por la razón es más libre en la ciudad, donde vive bajo un decreto común, que en la soledad donde sólo a sí mismo obedece” —“Homo, qui Ratione ducitur, magis in Civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est”⁷⁰.

Considerada en el espectro largo de sus supuestos y implicaciones, esta será, por ventura, la gran lección de Spinoza respecto de la verdad en tanto que categoría política, funcionando, además, en un claro horizonte teórico y ético.

Si, desplegando un enfoque ontológico que apunta a un pensar de la constitutiva unidad del ser, Hegel a podido proclamar: “entweder Spinozismus oder keine Philosophie”⁷¹, quizás se podrá incluir también, en parte, a Spinoza entre aquella tradición oculta, pero operante⁷², que permitirá a Pierre Leroux —con toda probabilidad independientemente de Feuerbach⁷³— decir: “Vivre en essence, c’est donc, pour l’homme, avoir pour objet l’humanité”⁷⁴.

A esta luz, sería, por ventura, merecedora de profundización teórica (y no sólo filológica) la idea —apenas esbozada en un par de ocasiones, pero no desarrollada por Marx— según la cual “son dos cosas totalmente distintas lo

⁶⁷ Spinoza, E, IV, 73, Scholium; O, Vol. I, p. 236.

⁶⁸ Cfr. Spinoza, E, IV, 35; O, Vol. I, p. 205.

⁶⁹ Cfr. Spinoza, E, IV, 18, Scholium; O, Vol. I, p. 197.

⁷⁰ Spinoza, E, IV, 73; O, Vol. I, p. 235.

⁷¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; TW, Vol. 20, pp. 163-164.

⁷² Ya Moses Heß señalaba que la *Weltanschauung* de Spinoza se encuentra en la base de la filosofía social francesa —“der französischen Socialphilosophie zu Grunde liegt”, Moses Heß, *Socialismus und Communismus* (1843); *Philosophische und Sozialistische Schriften. 1837-1850. Ein Auswahl*, ed. Wolfgang Mönke, Berlín, Akademie-Verlag, 1980², p. 200.

⁷³ Refiriéndose a Spinoza, dice Feuerbach que “dios no es sino el original y el modelo del hombre” —“Gott ist nichts andres als das Ur- und Vorbild des Menschen”, Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 15; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer, Berlín, Akademie-Verlag, 1982², Vol. 9, p. 287.

⁷⁴ Pierre Leroux, *De l’Humanité* (1840), ed. Miguel Abensour y Patrice Vermeren, París, Fayard, 1985, p. 201. En cuanto a lo que acerca y a lo que aparta a Leroux de Spinoza, véase la misma obra y edición, p. 191.

que Spinoza toma como piedra angular de su sistema y aquello que realmente lo forma” (*So sind es zwei ganz verschiedene Dinge was Spinoza für den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet*)⁷⁵.



⁷⁵ Marx, *Brief an Maxim M. Kowalewski, April 1879*; *Marx-Engels Werke* (en adelante *MEW*), Berlín, Dietz Verlag, 1973, Vol. 34, p. 506. Véase también: Marx, *Brief an Ferdinand Lassalle, 31. Mai 1858*; *MEW*, Vol. 29, p. 561.

**UN IUSNATURALISMO
IRÓNICAMENTE PERVERSO**
**(Genealogía e historia de una metamorfosis:
I. *Ius sive facultas*)***

JESÚS BLANCO-ECHAURI
Universidade de Santiago de Compostela

En homenaje a Vidal Peña, maestro y amigo.

“[...]*il fine del musico, cioe diletare, e muovere l'affeto dell'animo*”.

G. Caccini, *Nuove musiche* (1601).

“*Finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus*”.

R. Descartes, *Compendium Musicae* (1618).

“*...naturale Jus semper sartum tectum conservo*”.

Espinosa, Ep 50¹.

Proemium

“Un iusnaturalismo irónicamente perverso” (en adelante IIP), aunque nacido con un propósito eminentemente *propedéutico*, asociado a la necesidad de su autor por esclarecer algunos conceptos que obstaculizaron el progreso de su investigación sobre la filosofía política del sabio holandés, persigue —*por sí*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación sobre la Justicia PB95-0869, financiado por la D.G.I.C.Y.T. del Ministerio de Educación y Cultura.

¹ SO 4, pp. 238-239. Para las referencias a los textos de Espinosa hacemos uso, en razón de su comodidad, del código establecido en *Studia spinozana*. Como habrá advertido el lector, en aquellos casos que resulta aconsejable, indicamos también el volumen y las páginas de la edición de Carl Gebhardt. En general, reenviamos, por consiguiente, a *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters, 1972 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925), IV Vols. *Opera V. Supplementa*, Heidelberg, Carl Winters, 1987. Para el *Breve tratado*, sin embargo, nos remitimos a la edición preparada por F. Mignini: *Korte Verhandeling/Breve Trattato*, introduzione, edizione, traduzione e commento di F. Mignini, L'Aquila, L. U. Japadre Editore, 1986.

mismo— el estudio (para enunciarlo también de un modo convencional) de su *filosofía jurídica*, cuya pertinaz resistencia a toda socorrida homologación enfática, no sólo la singular irreductibilidad que caracteriza sus planteamientos (cualquiera que sea el dominio considerado), sino también la exigencia de interdisciplinariedad que inexorablemente comporta². Ese imperativo³ —qué duda cabe— se encuentra en el origen de su enorme capacidad de seducción, de esa fascinación que siempre ha ejercido, pero también de las dificultades que entraña su lectura y de los desafíos que experimentan quienes se aplican a su estudio⁴.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo, sin renunciar a su interés prope-
dético, IIP vindica su pertinencia *hermenéutica*, al consolidarse como una
valiosa estrategia de interpretación, complementaria —por supuesto— al estudio
interno del sistema (de sus estructuras y articulaciones, de la compleja red de
relaciones conceptuales que organiza, del orden de razones que establece), para
el conocimiento de unas categorías jurídicas, virtualmente inéditas, susceptibles
de suministrar a la filosofía política moderna las herramientas conceptuales que
requiere para construir su programa. Mas, ¿puede considerarse legítima la in-
clusión de Espinosa en la tradición mayor de ese proyecto que, desde Hobbes⁵,

² Filosofía, Política, Derecho: territorios fronterizos, *campos de saber* en permanente intersección, refractarios a una política (sí, con minúscula) provinciana y, por consiguiente, *veladamente* corporativa (hasta aquí mi territorio y, más allá, los vuestros), que busca disciplinar los espacios de saber-poder. Nadie más útil que Espinosa en orden a vindicar, *para la filosofía práctica*, una política del saber interdisciplinar, una política *filosófica* trans-nacional, susceptible de combatir la alteridad desde el *reconocimiento* de la diferencia, sustrayéndose a toda endogámica tentación por de-limitar *artificialmente* las fronteras.

³ El conocimiento de su filosofía práctica (moral/jurídica/política) requiere, necesariamente, el estudio de la obra en su conjunto: son bien conocidos los desafueros de aquellas tentativas que, ignorando la formidable voluntad de sistema de Espinosa y su ambición “multidisciplinar”, han orillado su filosofía para acometer tan sólo —¡como si fuera posible!— el examen de su teoría política.

⁴ Los testimonios son innumerables. Poco conocido puede resultar, quizá, el que escribiera hace unos años el profesor noruego Guttorm Floistad, con motivo del tricentenario de la muerte de Espinosa: “Mi primera lectura de la *Ética* de Spinoza no fue cómoda. Su extraña manera ‘geométrica’ de presentación me pareció ser impenetrable. [...] No fue hasta después de varios años de mucho trabajo que realmente me di cuenta de la gran dificultad de estudiar a Spinoza, como así también de la importancia de su filosofía. Ambos están conectados con la famosa aunque muchas veces olvidada proposición contenida en la *Ética*: que la mente humana consiste en ‘sus ideas’. Esta forma de pensar es indudablemente chocante para las más tradicionales epistemologías, sean racionalizantes o empíricas. Ello explica el porqué entender la *Ética*, no es meramente un logro intelectual, sino convertirse en otra persona”, G. Floistad, “El significado de la filosofía”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, p. 99.

⁵ Como alguien ha escrito irónicamente: “C’est discours de la lutte et de la guerre civile permanente que Hobbes a conjuré en replaçant le contrat derrière toute guerre et toute conquête et en sauvant ainsi la théorie de l’État. D’où le fait, bien sûr, que la philosophie du droit a ensuite donné comme récompense à Hobbes le titre sénatorial de père de la philosophie politique”, M.

se abastece de las categorías jurídicas y políticas (o mejor, jurídico-políticas) necesarias para la constitución de las modernas narrativas contractualistas?⁶ No es éste, ni el momento oportuno, ni el lugar idóneo, para dar respuesta a este interrogante⁷, pero si lo hemos formulado es para advertir al lector (a un lector —entiéndase— no familiarizado con estas problemáticas) que “Un iusnaturalismo irónicamente perverso” persigue explorar *la genealogía y la historia de la metamorfosis* del lexema *ius* y, en particular, de la expresión *ius naturale*, con el propósito de clarificar *los usos del lenguaje*⁸ jurídico en las Provincias Unidas en tiempos de Espinosa, en la confianza de que esa investigación nos permitirá acumular un stock de sólidos argumentos para acometer, con posterioridad, algunos de los grandes desafíos que capitalizan, todavía hoy, buena parte de los debates entre los expertos sobre su proyecto filosófico-político⁹.

Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Gallimard & Seuil, 1997, p. 85.

⁶ Obsérvese que el interrogante no cuestiona la pertinencia de la inclusión de Espinosa en ese programa, sino *en la tradición mayor* (como la hemos denominado) del programa: aquella que, inaugurada por el autor del *Leviathan*, secundan la gran mayoría de las filosofías políticas *post-hobbesianas*.

⁷ Remitimos al lector interesado en estas cuestiones a nuestra *Anatomía da composición. A saúde do corpo político segundo Espinosa*, monografía en avanzado estado de preparación.

⁸ Con posterioridad a la composición de *Ius sive facultas*, al que incorporamos ahora este pequeño *proemium*, con objeto de contextualizarlo debidamente, hemos tenido acceso a la extensa monografía publicada por P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (París, P.U.F., 1994), que contiene luminosas páginas sobre esta importante cuestión de los usos del lenguaje: la lectura de este libro, gracias al cual —por cierto— he podido recobrar *le plaisir du texte*, muy mermado por el inexorable peso de la historiografía filosófica, me ha sido además de gran utilidad para repensar algunos problemas insuficientemente estudiados —en mi conocimiento— en la copiosa literatura sobre el filósofo. Cfr., en particular, el capítulo II de la segunda parte, dedicado íntegramente a la cuestión del lenguaje (Moreau, *op. cit.*, pp. 307-378).

⁹ A diferencia del *Tractatus Politicus* (TP), en el *Theologico-politicus* (TTP) se advierte en su autor una singular preocupación por combatir las posiciones de sus contemporáneos más influyentes. En este sentido, estamos convencidos de que examinar minuciosamente las articulaciones internas de su primera obra política, en la que se puede constatar sin grandes dificultades el peso del lenguaje jurídico-político de su tiempo (forjado por el iusnaturalismo grociano, parcialmente retrabajado por Hobbes), susceptible de ser reconocido con facilidad por los lectores —particularmente de las Provincias Unidas— a quienes se dirige (TTP Praef), constituye un ejercicio ineludible para la comprensión del texto, porque permite rastrear con éxito la audaz revolución semántica prudentemente urdida y trabajada por Espinosa en su laboratorio óptico. Es muy posible que, con el transcurso del tiempo, la caída en desuso de ese lenguaje, frecuentemente ignorado, haya podido suscitar un efecto contrario al que pretendía su autor: ocultar sus verdaderas ideas, en lugar de darlas a conocer. Pero ahí reside también el interés del trabajo genealógico emprendido, orientado a explorar el proceso histórico de formación de determinados conceptos y su posterior evolución semántica. Pocos textos como el TTP requieren necesariamente, para comprender la significación y el alcance de sus posiciones, una minuciosa reconstrucción de su contexto discursivo, porque sólo a la luz de los textos que combate o/y respecto

La fecundidad de esta estrategia de interpretación *complementaria* reside, a nuestro juicio, en que presta una particular atención al *universo semántico* asociado a las expresiones y vocablos técnicos, de carácter filosófico-jurídico y filosófico-político, procedentes, en su gran mayoría, de los lenguajes característicos de las tradiciones históricas precedentes y contemporáneas al autor, sobre los que éste opera importantes *desplazamientos*. A tal efecto, el dispositivo teórico espinosista debe ser reexaminado a la luz de las teorías jurídico-políticas en conflicto, en las Provincias Unidas, durante el segundo tercio del siglo XVII (algunas, específica y genuinamente holandesas; otras, producidas en el exterior, pero recepcionadas —con mayor o menor éxito— allí donde, precisamente, es posible su difusión)¹⁰, porque la singularidad de sus planteamientos, en ocasiones, sólo puede ser percibida *desde el interior* de una determinada configuración cultural: ejercicio de necesaria contextualización que explora, *en sus textos*, las genealogías discursivas y los combates teóricos. Se persigue organizar un verdadero *sistema de diferencias* entre las tesis mayores y sus correspondientes operadores conceptuales, con objeto de evaluar adecuadamente la originalidad del espinosismo político. En este sentido, se presta una particularísima atención a los textos del gran jurista holandés Hugo Grocio y de Thomas Hobbes, el padre de la filosofía política moderna.

IIP se estructura —en fin— en tres secciones, que no han sido concebidas, ni escritas, para ser leídas autónomamente, aunque posean una entidad propia: bajo los subtítulos *Ius sive facultas*, *Ius sive libertas* y *Ius sive potentia*, se persigue el estudio completo de la aventura de un significante, cuyo uso jamás garantiza la presencia de un valor semántico uniforme. De ahí que, en razón de la dimensión adquirida por este tríptico, me vea obligado a privar al lector —*hic*

de los cuales se distancia, en el fragor —en suma— del campo de batalla, puede descubrirse el formidable desplazamiento conceptual que el contradiscurso espinosista virtualmente representa.

¹⁰ Muchos son los estudios a los que resulta preciso acudir para acometer esta empresa. Pero existen algunos instrumentos de trabajo imprescindibles. Es el caso, puesto a citar —a título de ejemplo— un par de ellos, de un repertorio bibliográfico de aquel tiempo histórico, como el elaborado por Cornelius Beughem, en el que se persigue inventariar todas las obras de carácter jurídico y político publicadas en toda Europa, en cualquier lengua, durante la segunda mitad del siglo XVII: *Bibliographia/Juridica & Politica/Novissima: Perpetuo Continuanda/sive/Conspectus primus/Catalogi Librorum Juridicorum, Canonico-/rum, Legalium, Politico-Legalium,/ ut & Politicorum./Quotquot Currente hoc Semisaeculo, id/est ab Anno Reparatae Salutis 1651, per univ/ersam Europam, in quavis Lingua,/Orientali tum Graeca, Latina,/Gallica, Hispanica, Italica, An-/glica, Germanica & Belgica,/Aut Novi aut Emendatiores & Auctiores Typis/prodierunt./Undique acquisitis subsidiis adornata & adornanda/Opera ac studio./Cornelii à Beughem/Embri-censis/Symb. Quantum est quod nescitur./Amstelaedami,/Apud Janssonio-Waesbergios, 1680. Un instrumento moderno de trabajo, ciertamente insustituible, es el elaborado por G. O. van de Klashorst/H. W. Blom & E. O. G. Haitsma Mulier, *Bibliography of Dutch seventeenth century political thought. An annotated inventory, 1581-1710*, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press, 1986 (Bibliotheca Historico-Politica).*

et nunc— del examen completo del texto, reservando las partes segunda y tercera para su publicación en la revista *Agora. Papeles de filosofía*, que edita la Universidad de Santiago de Compostela¹¹. En esta primera parte se acomete, por consiguiente, el estudio del formidable dispositivo jurídico elaborado por el iusnaturalismo holandés, en la persona de Huigh de Groot, su representante mayor. Como se observará, en fin, *Ius sive facultas* representa también la interpretación de *una teoría de la justicia*, cuya enorme influencia posterior, también en este ámbito, justifica por sí sola la necesidad de su re-conocimiento.

Resulta necesario concluir esta introducción con algunas observaciones sobre la edición del *De Iure Belli ac Pacis* que hemos manejado para la preparación de este estudio. Las referencias textuales de *Ius sive facultas* reenvían a la edición crítica preparada por Molhuysen en 1919¹². Aunque no hemos gozado de las mismas facilidades para consultar la *editio maior* de la obra¹³, estos problemas (de los que nos hacemos eco en una de nuestras últimas notas) no han menguado nuestra paciencia para revisar y cotejar todos los textos en los que fundamentalmente se apoya nuestra lectura. Esta cuestión sólo puede resultar ociosa para quienes desprecian la importancia de la crítica textual y/o desconocen —como sucede a menudo— las dificultades relativas a la historia del libro en sus dos primeras décadas de existencia. Entre los especialistas de este siglo que han estudiado los problemas relacionados con la historia interna del célebre texto, las diversas ediciones preparadas por el autor y la correspondencia de Grocio a ellas referida, destaca Cornelis van Vollenhoven, profesor de la Universidad de Leyden, cuyos trabajos son de inexcusable lectura para el conocimiento de esta cuestión. Gracias a ellos podemos sintetizar algunos datos de gran interés, muy poco conocidos fuera del estrecho círculo de los especialistas en la obra del jurista de Delft. Aunque J. Ter Meulen y P. J. J. Diermanse han registrado la existencia de tres tiradas distintas de la edición parisina (consignadas bajo los n^{os} 565^I, 565^{II} y 565^{III} de su inventario¹⁴), que presentan algunas pequeñas variantes entre sí (resultado probablemente de la intervención directa de su autor —a diferencia de las ediciones amstelodamas— en la corrección de

¹¹ En cualquier caso, los tres tramos en que se organiza “Un iusnaturalismo irónicamente perverso (Genealogía e historia de una metamorfosis)” podrán leerse en nuestro libro, actualmente en prensa, *Bosquejo de una gramática política convencional (La constitución de las narrativas contractualistas en la modernidad)*, uno de cuyos capítulos reproduce el texto íntegro.

¹² Hugonis Grotii, *De iure belli ac pacis, libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, edidit P. C. Molhuysen, praefatus est C. Van Vollenhoven, Lugduni Batavorum, Apud A. W. Sijthoff, MCMXIX.

¹³ Hugonis Grotii, *De iure belli ac pacis libri tres*, ed. B. J. A. de Kanter - van Hetinga Tromp, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, MCMXXXIX.

¹⁴ Cfr. Ter Meulen & Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950, pp. 222-227.

las pruebas de imprenta), el número de ediciones del *De Iure Belli ac Pacis* que han sido preparadas y/o supervisadas por Grocio son cinco. Excepto la referida *editio princeps*, que sale a la luz en París en 1625, las cuatro restantes, tras la prohibición del texto, tienen que ser publicadas en Amsterdam —en la conocida imprenta de G. Blaeu— en los años 1631, 1632, 1642 y 1646. El impresor I. Iansonius, vecino y competidor comercial de Blaeu, publica en 1632 una edición plagiaría —que Grocio se niega a reconocer como suya— de la publicada en 1631 por el editor autorizado; sin embargo, las pérdidas de ventas de la edición condenada animan a Iansonius a publicar ese mismo año una nueva tirada fraudulenta, idéntica a la precedente, a la que incorpora la obra *Mare liberum*, con la pretensión de incrementar el presunto valor de la versión, en comparación con la nueva edición que Grocio publica —también en 1632— en la imprenta de su confianza. Después de la edición de 1642, preparada igualmente por el autor, que introduce —con relación a las ediciones precedentes— numerosas notas importantes al final de cada capítulo, Grocio supervisa personalmente una última edición, en la que incorpora también algunas nuevas notas, aparecida después de su fallecimiento, el 28 de agosto de 1646. Los estudios de Vollenhoven demuestran que, entre las cinco ediciones preparadas por el autor de *IBP*, la más importante es la de 1631. El erudito holandés ha constatado que, de las 1114 diferencias registradas entre la edición de 1625 y las cuatro posteriores, más de 950 proceden de la segunda edición (1631), 37 únicamente de la tercera, 61 de la cuarta (1642) y 14 tan sólo de la edición póstuma, abstracción hecha de las notas añadidas al texto en las dos últimas ediciones. Además, todas las adiciones o cambios de una cierta extensión, a excepción de cinco, han sido introducidos precisamente en la edición de 1631. Se comprenden, de este modo, las razones que inducen a B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp a emprender un nuevo trabajo, conforme al criterio sólidamente fundamentado por el profesor Vollenhoven, en relación —sobre todo— con la importancia del texto de 1631, que culmina en la *editio maior* de 1939, a pesar de los méritos —comúnmente reconocidos— de la edición preparada por P. C. Molhuysen en 1919. Y es que, mientras esta tomaba como base el texto de 1646, registrando en sus notas las variantes respecto de las ediciones de 1632 y 1642, la nueva edición crítica, que persigue proporcionar el mejor texto posible, consignando —además— las adiciones y los cambios introducidos por Grocio en las sucesivas ediciones por él preparadas, toma como base el referido texto de 1631, indicando —a pie de página o en el mismo texto— todas las variantes, tanto respecto de la *editio princeps* de 1625, como de las ediciones amstelodamas impresas por Blaeu en 1632, 1642 y 1646¹⁵.

¹⁵ Entre los numerosos estudios del prof. C. van Vollenhoven, relacionados con esta cuestión, que hemos podido consultar en diversas bibliotecas de la Unión Europea, con objeto de docu-

Ius sive facultas

“Más vale loco con todos, que cuerdo a solas, dicen políticos”.
Baltasar Gracián.

El *De Iure Belli ac Pacis*, que Huig de Groot publica en su exilio parisino en 1625, se trata, fundamentalmente, de un monumental tratado sobre el *ius belli*, que no tiene por objeto la fundación del Derecho Internacional, contrariamente a los mitos y leyendas que una buena parte de comentaristas han contribuido a forjar durante varios siglos, y de cuyo profundo arraigo constituyen un excelente testimonio, todavía hoy, algunas publicaciones. En rigor, representa la culminación de la antigua tradición teológico-jurídica sobre la *iustitia belli*, cuestión a la que Grocio confiesa explícitamente consagrar su tratado¹⁶, y que desde finales del siglo pasado es costumbre designar como “doctrina de la guerra justa”¹⁷.

Pero, junto a su temática central, la única que permite, ciertamente, explicar la lógica y unidad del conjunto, coexisten otras dimensiones que presentan sin embargo un gran interés histórico. Un interés propio de todas las obras de transición¹⁸, en las que se puede contemplar el alumbramiento de nuevas problemáticas, que preludian, siquiera de modo embrionario, posiciones que otros

mentarnos sobre esta cuestión, configurando este apretado resumen, se encuentran los siguientes: “On the Genesis of ‘De Iure Belli ac Pacis’ (Grotius 1925)”, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, deel 58, serie B, n° 6, 1924, pp. 129-155; “The Growth of Grotius’ De Iure Belli ac Pacis as it Appears from Contemporary Correspondance”, *Bibliotheca Visseriana Dissertationum Ius internationale illustrantium*, deel VI, 1926, pp. 131-177; “L’édition de 1631 du ‘De iure belli ac pacis’ de Grotius (1625)”, en *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, deel 66, serie B, n° 2, 1928, pp. 31-60; “Recherches concernant le ‘De iure belli ac pacis’ de Grotius (1625)”, en *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, deel 68, serie B, n° 4, 1929, pp. 79-87; así como también, una segunda entrega de este trabajo, al año siguiente, siempre en *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, deel 70, serie B, n° 1, 1930, pp. 1-18; “The Framework of Grotius’ Book De Iure Belli ac Pacis (1625)”, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel XXX, n° 4, 1931.

¹⁶ *De Iure Belli ac Pacis*, Libro I, Capítulo I, párrafo III, subpárrafo 1. En abreviatura: *IBP*, I, I, III, 1. En tanto no se advierta lo contrario, deberá entenderse que las cursivas de los fragmentos transcritos, tanto en el texto como en las notas, son mías.

¹⁷ Cfr., respecto a esta cuestión, el monumental y documentadísimo estudio de P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, París, P.U.F., 1983. Sobre los orígenes y constitución de la pluralidad de doctrinas que integran esta tradición, nacida con la pretensión de justificar, en el marco de la moral cristiana, la práctica endémica de la guerra medieval, véase particularmente pp. 11-49.

¹⁸ Cfr. A. Droetto, *Studi groziani*, Turín, Giappichelli, 1968; así como G. Fassò, “Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna”, *Rivista de filosofia*, Vol. 41, 1950, pp. 174-190.

textos posteriores asumirán, quizás, de un modo más radical y defenderán explícitamente. O bien, por el contrario, que se verán impelidos a combatir. Pero ante las cuales habrá de tomarse necesariamente partido. Es el interés, en suma, que suscitan aquellos trabajos en los que es posible rastrear el proceso de constitución de un nuevo espacio teórico.

De ahí la gran paradoja que encierra la *opera maior* del jurista de Delft: su principal atractivo, curiosamente, no puede cifrarse en el propósito central que la anima e impulsa, sino en aquellas otras cuestiones a las que está obligado a enfrentarse como condiciones de posibilidad de su propio discurso. Y, entre ellas, destaca la exigencia, ineludible para cualquier tratadista del siglo XVII, de repensar el *ius naturale* conforme a las exigencias de los nuevos tiempos. En este sentido, el examen de los textos de Grocio revela la gestación y puesta a punto de un formidable dispositivo jurídico, que ha ejercido una notable influencia histórica sobre buena parte de los grandes filósofos políticos de su siglo¹⁹.

I

El libro I del *De Iure Belli ac Pacis* se inicia con una extensa y minuciosa exposición de las fuentes del Derecho, en la que Grocio procede a dilucidar los diversos sentidos que, en su criterio, puede presentar el lexema *ius*.

¹⁹ Se ha fijado el 4 de febrero de 1627 como la fecha en la que el texto es introducido en el *Index librorum prohibitorum*, obligando a su autor, como a tantos otros, a reeditar (a pesar de la protección de la corona francesa en su exilio parisino) la obra en Amsterdam. Singular paradoja biográfica la de Grocio, que expresa —además— el grado de tolerancia del que, de un modo excepcional, gozaron las Provincias Unidas durante gran parte del siglo XVII, particularmente en comparación con los demás países europeos: no sólo sus libros no se encuentran prohibidos en su país natal, sino que *únicamente* pueden ser publicados en él... ¡a pesar de su condición de prófugo de las prisiones de los Países Bajos! A propósito de “la anomalía holandesa”, vid. A. Negri, *La anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milán, Feltrinelli, 1981, pp. 21-42. Esta singularidad histórica la describe con enorme precisión Huizinga, en su libro sobre el Siglo de Oro holandés [del que tanto se ha nutrido, por cierto, el trabajo de Negri, según confesión propia: “chiedo scusa... di aver forse troppo facilmente ceduto alle lusinghe di Huizinga e Kossmann nell’interpretazione del ‘secolo d’oro’ (ma con che cosa sostituire la loro lettura?)”, *op. cit.*, p. 19], en un concluyente fragmento: “Chi può ricordare un altro popolo che, appena nato, abbia raggiunto il vertice del suo sviluppo civile? Il nostro stupore per questo fatto sarebbe forse minore se la civiltà olandese del seicento fosse perfetta e purissima espressione della forma di civiltà allora dominante in Europa. Ma a ben guardare non è così. Al contrario, pur trovandosi tra la Francia, la Germania e l’Inghilterra (prescindiamo qui dall’Italia e dalla Spagna), la terra dei nostri padri, più che un esempio e un modello, rappresentò una deviazione rispetto al tipo generale di civiltà dell’epoca, un caso speciale sotto molti rispetti”, (J. Huizinga, *Nederland’s Beschaving in de Zeventiende Eeuw*, trad. italiana, *La civiltà olandese del Seicento*, Turín, Einaudi, 1967, pp. 5-6).

1.1.

En un primer sentido, el más general de todos, la palabra “Derecho” designa una cualidad de las acciones y significa “lo que es justo”, predicado que debe ser considerado en un sentido negativo más que positivo²⁰, definiéndose seguidamente “lo que es injusto” como *quod naturae societatis ratione utentium repugnat* (IBP, I, I, III, 1). La formulación negativa de esta acepción, extraña al *dikaion* de Aristóteles²¹, cuya idea general pretende evocar, se explica, quizá, por su origen estoico, explícitamente subrayado por los reenvíos a Cicerón, Florentino y Séneca (IBP, I, I, III, 1). La distinción complementaria entre dos tipos de sociedades, con o sin desigualdad, de la que resultan dos tipos de *iustum*, *rektorium* y *aequatorium*, en la que se puede reconocer —no sin alguna deformación— la oposición aristotélica, re trabajada por los escolásticos, entre el Derecho en sentido estricto, que existe únicamente entre ciudadanos iguales, y el Derecho *secundum quid*, que gobierna las relaciones entre el jefe de familia, por una parte, y su mujer, sus hijos y sus esclavos, por otra (IBP, I, I, III, 2), no contribuye a clarificar, empero, el carácter impreciso de un concepto que parece designar, simplemente, la ausencia de una relación de inadecuación. Hasta aquí este primer sentido de la palabra “Derecho”, en el que *ius* se presenta como sinónimo de *iustum*.

1.2.

En un segundo sentido, derivado del precedente, designa una cualidad personal²². Grocio lo define como *Qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum* (IBP, I, I, IV). Se trata, ciertamente, de una verdadera definición del derecho subjetivo, pero parece un exceso atribuir a Grocio la autoría del concepto, particularmente cuando se comprueba su estrecha analogía con algunas de las definiciones formuladas por los teólogos de la escolástica tardía²³, cuyos textos han ejercido una notable influencia sobre el

²⁰ *Nam ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat: idque negante magis sensu, quam aiente, ut ius sit quod iniustum non est* (IBP, I, I, III, 1).

²¹ Sobre el Derecho natural en Aristóteles, cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954; Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Montchrétien, 1975⁴, pp. 36-68; Villey, M., “Abrégé du droit naturel classique”, en *Leçons d'histoire de philosophie du droit*, París, Dalloz, 1962, pp. 109-165.

²² *Ab hac iuris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur* (IBP, I, I, IV).

²³ Cfr., p. e., Francisco Suárez, *Ex iuxta posteriorem et strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habere ius in re et operarius dicitur habere*

jurista holandés²⁴. Es cierto que esta “cualidad moral” se divide, según su mayor o menor grado de perfección, en *facultas* y *aptitudo*²⁵, pero también lo es que sólo la primera merece la condición de *ius proprie aut stricte dictum*, pues no en vano los jurisconsultos apelan a ella —según el jurista holandés— mediante el adjetivo *suum*, en inequívoca referencia a lo que pertenece a cada uno²⁶, de tal suerte que este es concebido, en relación con la *aptitudo*, como el acto y la potencia en materia de cosas físicas: la facultad es a la aptitud, lo que el acto a la potencia (*IBP*, I, I, IV). Se comprende, entonces, el nuevo sesgo imprimido

ius ad stipendium ratione eius dicitur dignus mercede sua [“Según el último y más estricto significado de derecho (*ius*), suele darse con toda propiedad este nombre a cierto poder o facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe. En este sentido decimos que el dueño de una cosa tiene derecho sobre ella, y que el trabajador tiene derecho al salario, y por ello afirmamos que *es merecedor de su paga*”] (*De legibus*, I, II, 5: 1-6; edición crítica bilingüe dirigida por L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971; “*Corpus Hispanorum de Pace*”, Vol. XI; pp. 24-25. Ni que decir tiene que la referencia suareciana de esta célebre definición de la compilación romana es exacta: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (*Digesta*, 1, 1, 10 [I 29]). A diferencia del teólogo español, Grocio —como es bien sabido— suele hacer un uso abusivo, y en numerosas ocasiones incorrecto, de los textos clásicos.

²⁴ En relación con la influencia que sobre Grocio han ejercido los jesuitas españoles que le precedieron, véase J. Basdevant, “Hugo Grotius”, en A. Pillet (ed.), *Les fondateurs du droit international. Leurs oeuvres - leurs doctrines*, París, V. Giard & E. Brière, 1904, pp. 125-267; R. Feenstra, “L’influence de la scolastique espagnole sur Grotius en droit privé: quelques expériences dans des questions de fond y de forme, concernant notamment les doctrines de l’erreur et de l’enrichissement sans cause”, en *Fata Iuris Romani. Etudes d’histoire du droit*, Leyden, Presse Universitaire de Leyden, 1974, pp. 338-363; así como G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bolonia, N. Zanichelli, 1955. El comentarista italiano explica los rasgos característicos de la concepción grociana del *ius naturale* en virtud de su progresiva evolución desde posiciones manifiestamente protestantes, propias de sus textos de juventud, como el *De Iure Praedae Commentarius*, hasta su virtual aproximación a las tesis de la escolástica española en sus obras de madurez, como el *De Iure Belli ac Pacis*, lo que explicaría la coexistencia en su *opera maior* de elementos presuntamente “contradictorios”.

²⁵ *Qualitas autem moralis perfecta, Facultas nobis dicitur; minus perfecta, Aptitudo* (*IBP*, I, I, IV).

²⁶ *Facultatem Iurisconsulti nomine Sui apellant: nos posthac ius proprie aut stricte dictum appellabimus* (*IBP*, I, I, V). También aquí Grocio sigue muy de cerca a Suárez, quien —unas líneas más abajo del texto anteriormente transcrito— escribe: *Atque hoc modo sumi videtur ius in lege iustitia, ff. De iustitia et iure, cum dicitur iustitia esse virtus quae ius suum unicuique tribuit, id est, id tribuens unicuique quod ad illum spectat. Illa ergo actio seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam vel ad se aliquo modo pertinentem vocatur ius, et illud proprie videtur esse obiectum iustitiae* [“En este mismo sentido parece que se toma también esta palabra en el Digesto, cuando se afirma que la justicia es la virtud que *da a cada uno su derecho*, esto es, que da a cada uno lo que le corresponde. Por tanto, la acción o facultad moral que cada persona tiene respecto a lo suyo o a lo que en alguna manera le pertenece, recibe el nombre de derecho, y ése parece ser propiamente el objeto de la justicia”] (*De legibus*, I, II, 5: 16-22; ed. cit., p. 25).

a la distinción aristotélica, reelaborada por los escolásticos, entre justicia conmutativa y distributiva²⁷. Mientras la *iustitia expletrix* tiene por objeto la *facultas*, mereciendo la denominación de “justicia propiamente dicha”, la *iustitia attributrix* se ocupa de la *aptitudo* (*IBP*, I, I, VIII, 1), designando el mérito y la dignidad (*IBP*, I, I, VII), aunque sus contornos no son suficientemente precisados. En cualquier caso, la diferencia entre ambas no reside, ni en los diversos usos de proporción (como consideraba el estagirita²⁸), ni en la naturaleza, pública o privada, de su objeto²⁹. En rigor, puede decirse que Grocio tan sólo se interesa por la *facultas*, mostrando una clara tendencia a excluir la justicia atributiva del *ius proprie aut stricte dictum*, siendo consciente, al parecer, de que por ello se aparta de Aristóteles (*IBP*, I, I, VIII, 2).

Ahora bien, ¿qué derechos comprende la *facultas* grociana? Bajo este concepto incluye tres grandes categorías de poderes jurídicos susceptibles de engrosar las competencias de un sujeto de derecho: la propiedad (*dominium*), el poder (*potestas*) y el crédito (*creditum*).

“Facultatem Iurisconsulti nomine Sui appellant: nos posthac ius proprie aut stricte dictum appellabimus: *sub quo continentur Potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios*, ut patria, dominica: *Dominium*, plenum sive minus pleno, ut usufructus, ius pignoris: *et creditum*, cui ex adverso respondet debitum” (*IBP*, I, I, V).

Como puede apreciarse, aunque el texto establece con toda claridad una clasificación trimembre de los derechos subjetivos, suministra una información completamente insuficiente sobre ellos. Sorprendentemente, Grocio tampoco

²⁷ Según Grocio, la justicia expletiva, que tiene por objeto el *ius proprie aut stricte dictum*, Aristóteles la denominaba (inadecuadamente) “contractual” y también (más acertadamente) “correctiva” (*IBP*, I, I, VIII, 1). Para una información crítica sobre las inexactitudes de orden filológico y conceptual que caracterizan la reinterpretación grociana de la distinción aristotélica entre justicia conmutativa y distributiva, puede verse el comentario que Barbeyrac consagra a este pasaje en una largísima nota de su célebre traducción francesa, cuya conclusión final es la siguiente: “D’ailleurs, il est certain que la ‘Justice Corrective’ ou ‘Permutative’ d’Aristote, ne repond pas exactement à la ‘Justice Expletive’ de notre Auteur, non plus que la ‘Justice Distributive’ du premier, à la ‘Justice Attributive’ du dernier: & qu’il y a une grande différence entre ces deux distinctions, tant par rapport à leur fondement, que par rapport à l’étendue de chaque membre” (J. Barbeyrac, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, par Hugues Grotius, Caen, Publications de l’Université de Caen, 1984, “Bibliothèque de philosophie politique et juridique. Textes et documents”, 2 Vols.; reimpression de la ed. original [Amsterdam, P. de Coup, 1724]; Vol. 1, pp. 43-44, nota 1 del § VIII; respetamos su ortografía).

²⁸ Grocio refuta nuevamente aquí a Aristóteles, para quien —siempre según el jurista de Delft— la diferencia entre la justicia expletiva y la atributiva residía en que, mientras la primera seguía una proporción simple o “aritmética”, la segunda obedecía a una proporción “geométrica”, la única a la que los matemáticos confieren propiamente el nombre de proporción (*IBP*, I, I, VIII, 2).

²⁹ Grocio no comparte la opinión de quienes estiman que, mientras la justicia atributiva se ocupa de las cosas relativas a la comunidad, la expletiva tiene por objeto aquellas que son propias de los particulares (*IBP*, I, I, VIII, 3).

consagra, en adelante, ningún pasaje de su vastísima obra a precisar el modo en que concibe cada una de estas facultades, de las que no proporciona ninguna definición, ni a explicar su peculiar naturaleza, a pesar de que todo el texto gravita sobre ellas³⁰. Podría pensarse, empero, que la economía textual responde, desde la perspectiva del autor, a la presunta convicción de que su obra se dirige, fundamentalmente, a un público de cultura y formación jurídica, es decir, a lectores perfectamente familiarizados con el Derecho romano y, en particular, con la compleja trama de su reactivación a partir de la baja Edad Media. Sin embargo, esta hipótesis no parece muy verosímil para quien, desafiando a la fatiga, recorre sus innumerables páginas, estudiando paciente y sistemáticamente los tres libros que integran esta pesadísima *summa*: ¿cómo se puede tomar Grocio tantas molestias en justificar detalladamente cuestiones secundarias, por su obviedad, desde el punto de vista jurídico, recurriendo, cuando lo estima preciso, a una amplísima literatura y, por el contrario, soslayar casi por completo otras sobre las que descansa todo su discurso? Acaso, porque los tiempos están cambiando y, bajo los viejos principios, asoman incipientemente novísimos conceptos. Sea como fuere, la enorme relevancia que adquieren los derechos subjetivos —como ya se ha apuntado— a la largo del tratado, permite establecer, al menos provisionalmente, algunas conclusiones y perfilar —en lo posible— sus rasgos más característicos.

El texto no suministra ninguna definición del *dominium*, aunque desempeña —con toda certeza— el rol de paradigma en relación con las otras clases de facultades: tan sólo sabemos, inicialmente, que puede ser pleno o menos pleno (*IBP*, I, I, V). Pero resulta sencillo constatar que el derecho de propiedad³¹, que faculta a disponer de las cosas, es concebido en un sentido muy amplio, englobando el conjunto de los derechos reales³². Junto a la propiedad plena coexisten, desde luego, los derechos reales inalienables, aunque su tipología no presenta unos rasgos suficientemente definidos: entre ellos se encuentran, sin duda, los

³⁰ Quizá eso explique el que más de un comentarista no les haya atribuido la importancia que merecen, conformándose con sobrevolar sus páginas, en la confianza de que la aplicación del principio de economía a su “lectura” le reportaría además pingües beneficios: los de una “interpretación” del texto, coincidente con los resultados de una larga tradición historiográfica (particularmente ansiosa por atribuir al jurista holandés, bien la fundación del Derecho Internacional, bien la paternidad del iusnaturalismo moderno), de la que muy difícilmente sería cuestionada la verdad de su “saber”.

³¹ Sobre el derecho de propiedad en Grocio, cfr. R. Feenstra, “Grotius et le droit privé européen”, *Recueil des Cours*, collected courses of the Hague Academy of International Law, Vol. 182, 1983, pp. 453-469.

³² Sobre la compleja problemática de los derechos reales en tiempos de Grocio, cfr. R. Feenstra, “Controverses sur la classification des droits réels au XVIIe siècle”, *Revue historique de droit français et étranger*, 4^a serie, Vol. 57, 1979, pp. 714-716.

usufructos, así como un conjunto de derechos que, contrariamente a estos últimos, no pueden ser poseídos más que temporalmente (*IBP*, I, I, V)³³. En cuanto a las servidumbres, parecen estar virtualmente comprendidas en la propiedad plena, como un punto en un segmento de recta, manifestándose como tales solamente a partir del momento en que el propietario ha alienado una parte de su derecho; sin embargo, dicha transferencia no representa, en ningún caso, la pérdida del derecho de propiedad, conservando su titular —a pesar de este abandono que restringe la extensión de su derecho— la facultad de disponer de su bien en cualquiera de sus otros posibles usos (*IBP*, II, III, II). Esta distinción, entre la extensión de un derecho y el modo de poseerlo, establecida en un pasaje del capítulo tercero (*IBP*, I, III, XI), permite colegir qué es lo que define, negativamente, los derechos de servidumbre y, positivamente, el conjunto de los demás derechos reales (alienables e inalienables): mientras el *dominium*, en cualquiera de sus modalidades, es un derecho que permite infinidad de usos, facultando a su poseedor a disponer de cualquier manera de una determinada cosa (aunque sea en el interior de ciertos límites, susceptibles de variación, según los casos), la servidumbre autoriza a su titular solamente para hacer un uso determinado —o un número determinado de usos— de ella (p. e., el derecho de paso sobre un predio), con exclusión de cualquier otro (*IBP*, I, III, XI, 1). De ahí que la clasificación grociana de los derechos reales, en nuestra opinión, se presente articulada en función de un doble criterio: en primer lugar, según su modo de posesión, que califica a todas estas facultades, gradualmente, desde la propiedad plena a otras modalidades menos plenas y, en consecuencia, inalienables; y, en segundo lugar, según la extensión del derecho, que define, negativamente, las servidumbres como una clase muy particular de *ius in rem* y, positivamente, todos los demás derechos reales. En cualquier caso, lo que no ofrece la menor duda es que el jurista holandés incluye, entre los derechos reales, los derechos de servidumbre. No se trata, en este caso, de una interpretación propia, porque es el propio Grocio quien así lo indica, explícitamente, en un pasaje del parágrafo cuarto de este primer capítulo, en relación con el significado del lexema *ius*, considerado en su segundo sentido, es decir, como “una cualidad moral personal”. En efecto, inmediatamente después de formular su definición, declara que este Derecho compete a la persona, aunque a veces se predique también de las cosas, como en las servidumbres de los predios, que se denominan —en contraposición a los derechos puramente personales— derechos reales, pero no porque no incumban o correspondan también a la persona, sino porque competen únicamente a quien posee una determinada cosa.

³³ Cfr. asimismo *IBP*, I, III, XI, 1.

“Personae competit hoc ius, etiamsi rem interdum sequatur, ut servitutes praediorum quae iura realia dicuntur comparatione facta ad alia mere personalia: non quia non ipsa quoque personae competant, sed quia non alii competunt quam qui rem certam habeat” (*IBP*, I, I, IV).

Es verdad que Grocio, en este texto, se propone clarificar que el Derecho, considerado en este segundo sentido, comprende tanto los derechos reales como los derechos personales, distinción clásica que el jurista holandés asume como propia, enfatizando, ante todo, la naturaleza —en su criterio— inequívocamente personal de ambos tipos de derechos: también son personales los derechos que facultan a disponer de las cosas, que generalmente se denominan derechos reales, en oposición a los derechos que se poseen sobre las personas (como, p. e., el que el acreedor posee sobre su deudor), comúnmente denominados derechos personales. Existe —podríamos decir— un *factum*: no todas las personas poseen cosas. Pero, de este *factum* no se sigue, en ningún caso, que los derechos reales no sean personales: son también derechos personales, aunque no todas las personas sean, ciertamente, titulares de esos derechos. Sin embargo, al mismo tiempo, resulta extraordinariamente significativo y esclarecedor que, con objeto de ilustrar qué es un derecho real, aduzca, precisamente, las *servitutes praediorum*: la ejemplificación esgrimida permite reconocer con suma facilidad que, en la clasificación grociana de los derechos reales, también están comprendidos los derechos de servidumbre (algo, por lo demás, que podría confirmarse con el auxilio de múltiples pasajes).

La *potestas* tampoco es objeto, propiamente, de ninguna definición directa. Sabemos, sin embargo, que el poder es concebido como el derecho, bien de gobernarnos a nosotros mismos (*potestas in se*), bien de gobernar a otros (*potestas in alios*) (*IBP*, I, I, V). Si el poder se ejerce sobre uno mismo se denomina *libertas*; cuando se ejerce sobre otros puede adoptar un sinfín de modalidades: desde el poder del padre sobre su hijos (*patria potestas*), hasta el poder del señor sobre sus esclavos (*dominica potestas*) (*IBP*, I, I, V). Aunque se trata, ciertamente, de una distinción capital, este primer capítulo no suministra ninguna información complementaria sobre este nuevo tipo de facultad. Rastrear sus articulaciones fundamentales constituye uno de los objetivos centrales que persigue este estudio: pero es pronto, todavía, para acometer esta importante tarea. Basta, por el momento, con enunciar una advertencia adicional, que cualquier lector atento puede comprobar con suma facilidad: la *potestas* es concebida a imagen y semejanza del *dominium*. Grocio, en el *De Iure Belli ac Pacis*, aborda el poder exactamente del mismo modo que la propiedad, planteándose, en relación con estas dos clases de derechos, el mismo género de problemas, a los que confiere, siempre y en todo momento, idénticas soluciones. Se explica así, perfectamente, cómo puede tratarse de un derecho inequívocamente alienable (*IBP*, II, XXII, XI). La condición analógica del tratamiento que

les dispensa autoriza a definir el poder como la propiedad de la dirección de nuestras propias acciones o de las ajenas.

Grocio concibe el *creditum* como una categoría independiente del *dominium*, a la que ha resultado —en ocasiones— impropriamente asimilado³⁴. Es justo reconocer que algunas ediciones del texto latino han podido inducir al lector a pensar lo contrario; pero, con fundamento o sin él, la clasificación grociana de las facultades, sin duda alguna, es —como ya se ha apuntado— trimembre, comprendiendo, además de la *potestas* y el *dominium*, el *creditum*. Así lo revela, no sólo el pasaje en cuestión, sino también el propio título que ilustra el párrafo del texto: *Facultatis sive iuris stricte dicti divisio in potestatem, dominium, creditum*.

Es verdad que, a simple vista, resulta difícil dilucidar su concepto, porque muy poco es lo que sabemos, con certeza, sobre esta tercera clase de facultades,

³⁴ Es el caso, p. e., de la primera versión francesa, realizada por De Courtin (París, Arnould Seneuze, 1687), a cuya crítica se entrega J. Barbeyrac, no sólo en el prólogo de su traducción, sino también en muchas de sus notas, con el ánimo de justificar la necesidad de una nueva traducción del texto latino y, en consecuencia, la tarea por él emprendida. En lo que se refiere a esta cuestión, la razón le asiste plenamente, porque su predecesor incorpora el *creditum* al *dominium*, confundiendo ambos conceptos, como lo demuestra claramente la traducción de este pasaje, en el que Grocio enumera las diversas clases de facultades, que Barbeyrac transcribe en una de sus notas: "...& la Propriété moins parfaite, telle qu'elle est dans l'Usufruit, dan l'Hypothèque, & dans une chose empruntée, c'est-à-dire, dans le Prêt & c." (texto tomado de J. Barbeyrac, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 41-42, nota 6 del § V); sentenciando, inmediatamente, a continuación: "Mais quel rapport y a-t-il entre le Contract de Prêt, & le droit d'Usufruit ou d'Hypothèque? Et n'est-ce pas montrer visiblement, qu'on n'entend ni l'Auteur qu'on traduit, ni la matière? Cela soit dit en passant, & pour donner un petit échantillon de tant de bevuës grossières, par lesquelles cet Ouvrage avoit été defiguré dans la ancienne Traduction" (*ibidem*). Para una información más equilibrada y desapasionada sobre las características de esta primera versión francesa del *De Iure Belli ac Pacis*, cfr. J. Ter Meulen P. J. J. et Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1950, n° 650, pp. 280-281. Una reciente traducción castellana, en razón de su deficiente puntuación, parece también asimilar el crédito a la propiedad: "Los juriconsultos llaman a esta facultad con el nombre de 'lo suyo'. Nosotros, en adelante, la llamaremos Derecho propia y estrictamente dicho. En él se comprende la facultad sobre sí mismo, que llamamos libertad, y sobre otros, sea paternal o señorial. El dominio es pleno, o menos pleno, como el usufructo o la prenda y el crédito al que se contraponen la deuda" (H. Grocio, *Del Derecho de Presa. Del Derecho de la Guerra y de la Paz*, edición bilingüe, trad., introd. y notas de P. Mariño Gómez; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. 54; del segundo texto contiene sólo los prolegómenos y el cap. I del libro I). No es éste el caso de la antigua versión de Torrubiano Ripoll, que ni es completa, ni —desde luego— ejemplar, aunque traduzca muy bien este pasaje: "Los juriconsultos llaman a la facultad con el nombre 'de lo suyo'; nosotros, en adelante, la llamaremos derecho propio y estrictamente dicho: en el cual se contienen la potestad, ya en sí, la cual se llama libertad, ya en otros, como la patria, la señorial; el dominio, pleno o menos pleno, como el usufructo, y el derecho de pignorar; y el crédito, al que corresponde como contrario la deuda" (H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, 4 Vols., trad. de Torrubiano Ripoll, Madrid, Editorial Reus, 1925, col. "Clásicos jurídicos", Vol. 1, p. 48).

de la que el texto apenas nos suministra información. Únicamente indica —como sabemos— que al crédito (*creditum*) le corresponde como su contrario el débito (*debitum*): *et creditum, cui ex adverso respondet debitum* (IBP, I, I, V). Eso es todo. Demasiado poco para establecer, con un cierto rigor, cualquier analogía con los denominados, por algunos romanistas, derechos de obligación o de crédito³⁵, en los que Grocio, acaso, podría haberse inspirado. Desde luego, el fundamento de esta clase de facultades reside, generalmente, en un contrato, razón por la cual, con toda probabilidad, Kelsey prefiere designarlos, conforme al uso de la lengua inglesa, como “contractual rights”³⁶, a los que “on the opposite side contractual obligations correspond”. Sin embargo, ¿puede decirse, en rigor, que el *De Iure Belli ac Pacis* atribuya a estos derechos un origen exclusivamente contractual? Barbeyrac, que vierte esta categoría jurídica por “la faculté d’exiger ce qui est dû par autrui”, incorpora aquí, junto a los derechos que emanan de un contrato, aquellos que facultan al acreedor para exigir del deudor la reparación de los daños que le haya ocasionado, ampliando, por tanto, en un doble concepto, el fundamento de los derechos “de crédito”, como puede apreciarse en su traducción del breve enunciado del texto latino³⁷, que explica en una de sus notas: “On peut même dire, à mon avis, sans hésiter, qu’il faut entendre ici par *Creditum*, non seulement le droit qu’on a d’exiger tout ce qui nous est dû en vertu de quelque Contract, de quelque Convection, de quelque Promesse, ou de quelque Loi; mais encore le droit qu’on a d’exiger la réparation du dommage causé & des injures reçues”³⁸.

En ausencia de fuentes clásicas de referencia, a las que el autor reenvía frecuentemente, no tanto para exhibir su amplia erudición, como para autorizar y refrendar sus conceptos con las opiniones de los antiguos (muchos comentaristas entienden, no sin razón, que la búsqueda sistemática de “argumentos” de autoridad, propio de los juristas tradicionales, define el modo de proceder característico de este particular —según confesión propia— admirador de Galileo, en el que puede advertirse, empero, un tímido e inci-

³⁵ Sobre los denominados derechos de obligación o de crédito, cfr. J. Arias Ramos, *Derecho Romano*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1951⁵, Vol. 1, pp. 269-270; J. Iglesias, *Derecho Romano. Instituciones de Derecho Privado*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1972⁶, pp. 238-244.

³⁶ H. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis Libri tres*. Volume two: a translation of the text, by F. W. Kelsey, with the collaboration of A. E. R. Boak, H. A. Sanders, J. S. Reeves, and H. F. Wright, with an introduction by J. Brown Scott. Oxford, at the Clarendon Press, 1925 (col. “The Classics of International Law”, n° 3), pp. 35-36. El primer volumen contiene una reproducción fotográfica de la edición latina publicada en Amsterdam en 1646 (Carnegie Institution of Washington, 1913).

³⁷ “A la faculté d’exiger ce qui est dû par autrui, répond l’obligation où les autres sont de rendre de qu’ils doivent, ou de souffrir qu’on l’exige d’eux” (J. Barbeyrac, *op. cit.*, Vol. 1, p. 41).

³⁸ J. Barbeyrac, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 41-42, nota 6 del § V, sn.

piente racionalismo³⁹), que podrían paliar, al menos parcialmente, los efectos negativos de la economía textual, únicamente es posible colegir que el *creditum* grociano es concebido como la facultad de exigir aquello que se nos debe⁴⁰, pudiendo adeudarse algo, bien en virtud de un contrato⁴¹, bien en concepto de reparación de un daño⁴².

Sin embargo, aunque la clasificación grociana de los derechos subjetivos sea trimembre y, en consecuencia, el *creditum* sea presentado como una categoría independiente del *dominium* y de la *potestas*, es fácil percatarse —si nuestra interpretación es correcta— que no puede serlo verdaderamente *ab ovo*: mientras en el primer supuesto el crédito no representa —como veremos— más que una derivación de las otras facultades, en el segundo se encuentra, en rigor, incluido en su propio concepto (en el que Grocio atribuye, análogamente, tanto al *dominium* como a la *potestas*), pues no en vano el *damnum* es definido, precisamente, como la acción consistente en privar a otro de lo que es suyo, de aquello que le pertenece (*IBP*, II, XVII, II, 1): quien posee un derecho (propiedad o poder), goza al mismo tiempo de la facultad adicional de exigir su restitución si éste resulta vulnerado. De ahí que, en puridad, las dos facultades fundamentales sean la de disponer de las cosas y la de dirigir las acciones de las personas.

Una última distinción completa el marco de referencia de esta segunda acepción, porque la *facultas* grociana comprende, no solamente los derechos de los particulares, sino también las competencias públicas del Estado. Denominándolos, respectivamente, *vulgaris* y *eminens*, les atribuye, sin embargo, una naturaleza común.

³⁹ Así, p. e., N. Bobbio: “Aun prescindiendo de las influencias que éste recibió de la neo-escolástica española inmediatamente anterior —que, mediante un cotejo difícilmente rebatible, han sido puestas de relieve en repetidas ocasiones— *el estilo de su obra*, especialmente si se le compara con el de un Hobbes, o un Spinoza, o un Locke, *es aún el estilo del jurista tradicional que se abre camino y avanza a través de las opiniones de los juristas precedentes y no da un paso sin apoyarse en la autoridad de los clásicos*. (...) No se puede negar, sin embargo, que también Grocio rindió un homenaje, aunque discreto y sin efectos visibles en el desarrollo de su trabajo de jurista, al modo de proceder de los matemáticos, cuando, en los *Prolegómenos* al *De Iure Belli ac Pacis*, afirma que pretende comportarse como los matemáticos que al examinar las figuras geométricas hacen abstracción de los cuerpos reales (§ 60)” (Bobbio, N., “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de Historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Editorial Debate, 1985, pp. 78-79).

⁴⁰ En relación con el doble concepto que opera como fundamento de esta clase de derechos, somos deudores de los análisis y comentarios, anteriormente referidos, del célebre traductor y divulgador, durante el siglo XVIII, de las obras de Grocio y Pufendorf en lengua francesa.

⁴¹ Sobre las promesas y contratos, cfr., respectivamente, *IBP*, II, XI (*De Promissis*) y *IBP*, II, XII (*De contractibus*).

⁴² Respecto a la obligación de reparación del daño, cfr. *IBP*, II, XVII (*De damno per iniuriam dato, et obligatione quae inde oritur*).

“Sed haec facultas rursus duplex est: Vulgaris scilicet quae usus particularis causa comparata est, et Eminens, quae superior est iure vulgari, utpote communitati competens in partes et res partium boni communis causa. Sic regia potestas sub se habet et patriam et dominicam potestatem: sic in res singulorum maius est dominium regis ad boum commune, quam dominorum singularium: sic reipublicae quisque ad usus publicos magis obligatur quam creditori” (IBP, I, I, VI).

Aquí, ciertamente, es establecida la primacía del Derecho público sobre el privado⁴³. Pero la verdadera importancia del texto reside en que permite constatar que ambos no constituyen sino especies de un mismo género. De ahí que todo lo que se predica del uno, se predique también necesariamente del otro: nada tiene, pues, de extraño el que Grocio conciba, en puridad, una teoría patrimonial de la soberanía (*imperium*)⁴⁴.

1.3.

Existe, finalmente, un tercer sentido de la palabra “Derecho”, en apariencia completamente tradicional, según el cual designa una cierta regla y significa *lex* (IBP, I, I, IX, 1). Se trata, en suma, de lo que en terminología jurídica moderna, comúnmente aceptada, se denomina Derecho objetivo. Grocio lo define como *Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est* (IBP, I, I, IX, 1). La ley es aquí concebida en un sentido muy amplio (IBP, I, I, IX, 1), incluyendo toda regla de acción obligatoria desde el punto de vista, no solamente de la justicia, sino también de otras virtudes, razón por la cual prefiere designar el objeto de estas normas como *rectum*, y no simplemente como *iustum*, terminología ciceroniana⁴⁵ que recuerda al mismo tiempo la idea aristotélica de la justicia en tanto que virtud general⁴⁶. Nada podría sorprender al lector de la formulación propuesta, por mor de la cual *ius* se presenta como sinónimo de *lex*, sino fuera por la explicación que la acompaña:

“*Obligationem requirimus: nam consilia et si qua sunt alia praescripta, honesta quidem sed non obligantia, legis aut iuris nomine non veniunt. Permissio autem*

⁴³ Superior al Derecho ordinario, que ha sido dispuesto para el uso particular, es el Derecho eminente, que “compete a la comunidad sobre las partes y sobre las cosas de las partes, en razón del bien común”. En este sentido, el derecho regio (*regia potestas*) prevalece sobre los derechos paterno (*patria potestas*) y señorial (*dominica potestas*); pero todos ellos, simplemente, son derechos subjetivos, facultades que pertenecen a esa modalidad que adquiere el poder cuando se ejerce, no sobre uno mismo, sino sobre las demás personas (*potestas in alios*).

⁴⁴ Cfr. IBP, I, III. Respecto a esta problemática, véase S. Goyard-Fabre, *Philosophie politique XVIe-XXe siècle (Modernité et humanisme)*, París, P.U.F., 1987, pp. 182-189; así como P. Hagenmayer, *op. cit.*, pp. 529-547.

⁴⁵ Cfr. M. T. Cicerón, *De officiis*, I, (3) 8; III, (3) 14; *De finibus*, V, (23) 65.

⁴⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética*, V, 1129 b-1130 a.

proprie non actio est legis, sed actionis negatio, nisi quatenus alium ab eo cui permittitur obligat ne impedimentum ponat. Diximus autem, ad rectum obligans, non simpliciter ad iustum, quia ius hac notione, non ad solius iustitiae, qualem exposuimus, sed et aliarum virtutum materiam pertinet. Attamen ab ho iure, quod rectum est, laxius iustum dicitur” (IBP, I, I, IX, 1).

Más allá de toda presunta filiación, este importante pasaje merece ser examinado con un cierto detenimiento. Dos cuestiones, al menos, llaman poderosamente la atención: por una parte, la ley no tiene por objeto, exclusivamente, el cumplimiento de la justicia (sino también de otras virtudes); por otra, la permisión no es una acción de la ley (sino una negación de la acción).

Veamos la primera cuestión: las obligaciones que la ley prescribe, ¿son siempre jurídicas o, en ocasiones, pueden ser puramente morales? La problemática formulación de esta acepción del lexema *ius*, que “obliga a lo que es recto, no simplemente a lo que es justo”, plantea serias dudas sobre el estatuto que debe atribuírsele. Sabemos, desde luego, que tan sólo la *iustitia expletrix* merece la denominación de “justicia propiamente dicha”, porque el jurista holandés únicamente se interesa por la *facultas*, mostrando una clara tendencia a excluir la *iustitia attributix* del *ius proprie aut stricte dictum*. De ahí que el concepto de justicia, construido sobre categorías semánticas estrechamente asociadas al uso anteriormente establecido de la palabra “Derecho”, por su marcado carácter individualista, no privilegie aquellas razones que, otrora, integraban la noción misma de justicia y que, ahora, se presentan de suyo bajo el rótulo de “morales”. Pero es ahí, precisamente, donde radica el problema: en la reaparición de la justicia expletiva, que induce a Grocio a designar el objeto de estas normas como *rectum*, no simplemente como *iustum*. Porque, aunque la concepción grociana de la ley se ocupe también de esas otras virtudes cuya competencia los antiguos asignaban a la justicia distributiva, nada hace pensar que les atribuya el mismo rango que a las facultades. Y, en estas condiciones, ¿no existen indicios razonables para sospechar que esta tercera noción del lexema *ius*, la más importante para la tradición clásica, ha sido reinterpretada subjetivamente? La cuestión tiene que permanecer por ahora abierta: tan sólo después de examinar la relación establecida, en el *De Iure Belli ac Pacis*, entre las acepciones objetiva y subjetiva del lexema *ius*, dispondremos de la información precisa para articular una respuesta suficientemente argumentada.

Pasemos, entonces, a la segunda cuestión: ¿cómo valorar la condición no permisiva de la concepción grociana de la ley? La exclusión de la permisión como acción de la ley confiere, ciertamente, un matiz diferencial sumamente problemático al concepto, que no ha pasado desapercibido para algunos comentaristas⁴⁷: todo aquello a lo que la ley no nos obliga directamente, nos está

⁴⁷ Barbeyrac comenta ampliamente este importante pasaje en su versión francesa, subrayando

permitido, pero no porque la ley lo autorice, sino porque no nos ha impuesto ninguna obligación que nos lo impida. Resulta evidente que, desde una perspectiva técnico-jurídica, la obligación jamás puede ser pensada como el único efecto de la ley. Del mismo modo que pensar la rotación de un semicírculo en torno a su centro, representa *de facto* concebir una determinada figura geométrica, establecer límites a la actuación de los hombres, cuyos umbrales no deben ser quebrantados, representa *de iure* instaurar márgenes de actuación tolerados. De ahí que la ley, al tiempo que prescribe aquello que obliga, determina necesariamente aquello que autoriza: *ius et obligatio sunt correlata*. No parece ser esta, empero, la perspectiva privilegiada en esta tercera noción de la palabra “Derecho”, como revela la formulación apuntada, donde la *obligatio* ocupa el lugar central, en perjuicio de la permisión. Sin embargo, la exclusión de la permisión como acción de la ley tiene que obedecer, necesariamente, a un propósito deliberado de su autor, porque no puede atribuirse una inconsistencia técnica de tal magnitud a un jurista profesional. Y existe, al menos, una razón que permite comprenderlo: la asunción radical por parte de Grocio de un subjetivismo jurídico que reivindica el fortalecimiento de las facultades mediante la afirmación de su preexistencia respecto a la ley. Porque, ¿en qué se traduce una concepción de la ley que, excluyendo las permisiones, establece únicamente obligaciones preceptivas y prohibitivas?: en que la ley jamás funda derechos. Ni más, ni menos. Avanzamos aquí, como en la cuestión precedente, esta hipótesis de trabajo, que deberá ser confirmada —en su caso— más adelante.

los problemas que presenta la concepción grociana de la ley: “*L’Auteur se trompe ici, à mon avis. La Permission est un effet aussi reel de la Loi, prise dans toute son étendue, que l’Obligation la plus forte & la plus indispensable. (...) Ce n’est point-là una simple inaction, comme le prétend nôtre Auteur; mais un acte très-positif, quoi que tacite pour l’ordinaire, par lequel le Supérieur ou le Legislatateur se relâche de son droit. De sorte que, comme les Actions ordonnées ou défendûes sont réglées positivement par la Loi, entant qu’elle impose une nécessité indispensable de faire les premières & de s’abstenir des autres: les Actions permises sont aussi positivement réglées par la Loi à leur manière & selon leur nature, entant que la Loi ou donne originairement le pouvoir de les faire ou de ne pas les faire, comme on le juge à propos, ou confirme & laisse cette faculté, qu’elle auroit pû ôter, ou en tout, ou en partie. (...) En un mot, quiconque détermine certains limites au delà desquelles il declare que l’on ne doit point aller, marque par cela même jusqu’où il consent & permet que l’on aille, si l’on veut. Cela est d’autant plus vrai, que, comme nôtre Auteur le reconnoit, la permission qu’une Loi donne à quelcun, impose aux autres l’obligation de ne lui causer aucun obstacle, quand il lui prendra envie de faire ce que la Loi permet. Or cette obligation est produite & doit être produite necessairement par un droit attaché à celui que la Loi laisse dans la liberté d’agir à sa fantaisie: car, dans toutes les Obligations où l’on est par rapport à autrui, il y a quelque droit qui y répond; & ce n’est point parce qu’on est obligé de faire telle ou telle chose, que quelcun a droit de l’exiger, mais au contraire c’est parce que quelcun a droit d’exiger, mais au contraire c’est parce que quelcun a droit d’exiger telle ou telle chose, qu’on est obligé de la faire. D’où vient donc ici le droit? Il ne peut certainement venir que de la permission de la Loi” (J. Barbeyrac, *op. cit.*, Vol. 1, p. 47, nota 5 del § IX).*

El lexema *ius*, considerado bajo esta tercera acepción, se divide en dos categorías generales, *ius naturale* y *ius voluntarium* (IBP, I, I, IX, 2), en las que se reconoce con suma facilidad la pareja escolástica formada por el Derecho natural y el Derecho positivo, cuya paternidad —a despecho de las justificadas reservas de Barbeyrac⁴⁸— el jurista de Delft atribuye a Aristóteles⁴⁹. Al Derecho natural Grocio le confiere un valor moral intrínseco, positivo o negativo, desvelado por su relación de conformidad o disconformidad con la naturaleza racional del hombre (IBP, I, I, X, 1)⁵⁰. El Derecho voluntario, por su parte, integra diversas familias de normas, dividiéndose, en virtud de la naturaleza de la autoridad legislativa, en divino y humano (IBP, I, I, XIII). El Derecho positivo humano comprende, además del Derecho civil, otras dos clases de reglas, de las cuales una es más restringida y la otra más amplia que éste (IBP, I, I, XIV). El *ius civile* emana del poder civil, que gobierna el Estado (*civitas*), el cual es concebido como una asociación perfecta de hombres libres, unidos para gozar del Derecho, en razón de una utilidad común (IBP, I, I, XIV, 1). El Derecho menos extenso que el civil, aunque está subordinado al Derecho del Estado, no emana del poder civil, sino de instituciones privadas, como la *patria potestas* y la *dominica potestas*, comprendiendo preceptos extremadamente diversos. Más amplio que el Derecho civil es el *ius gentium*, porque vincula a todos los pueblos o, al menos, a muchos de ellos (IBP, I, I, XIV). Finalmente, el Derecho positivo divino puede ser universal o propio de un sólo pueblo (IBP, I, I, XV).

Recapitulemos, muy brevemente, respecto a las tres sentidos que Grocio atribuye al lexema *ius*. Inicialmente, se presenta como sinónimo de *iustum*, aunque adoptando una formulación negativa. En un segundo sentido, relativamente nuevo a principios del siglo XVII⁵¹, el lexema *ius* significa, fundamen-

⁴⁸ J. Barbeyrac, *op. cit.*, Vol. 1, p. 48, nota 8 del § IX.

⁴⁹ *Iuris ita accepti optima partitio est quae apud Aristotelem exstat, ut sit aliud ius naturale, aliud voluntarium* (IBP, I, I, IX, 2).

⁵⁰ Sobre la concepción del *ius naturale*, cfr. también IBP, I, I, X, 2-7; I, I, XI; I, I, XII.

⁵¹ Cfr. M. Villey, "Les origines de la notion de droit subjectif", en *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, París, Dalloz, 1962², pp. 221-250. Vidal Peña ("Espinoza: Categorías jurídicas y Ontología dinámica", *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 5 [Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1995], pp. 01-28) ha trazado una densa, rigurosa y precisa exégesis (en siete apretadísimas páginas: cfr. *op. cit.*, pp. 08-14) de la revolución histórica que representa esta novísima corriente doctrinal frente a concepciones jurídicas más "clásicas". Dicha exégesis principia recordando al lector una información histórica —es verdad— bien conocida: el arte del derecho se circunscribe en la Europa continental, hasta bien entrado el siglo XIX (con el trabajo romanístico del pandectismo germánico), a la exposición y comentario del derecho romano, que encuentra en el *Corpus iuris civilis* su obra más emblemática, porque suministra a la ciencia del derecho buena parte de los materiales que precisa para la elaboración de sus categorías jurídicas (la analogía, aquí, con la importancia que, para la filosofía, ha representado el *Corpus aristotelicum*, como propone Vidal, resulta particularmente oportuna y persuasiva, aunque el transcurso

talmente, *facultas*, que Grocio denomina *ius proprie aut stricte dictum*. Sabemos, además, que existen diversas clases de facultades: la de disponer de las cosas, la de gobernar las acciones propias o ajenas de las personas, y la de exigir la restitución o reparación de lo que se nos adeuda, en virtud de un contrato o a título de compensación de un daño. De ahí que el lexema *ius*, considerado bajo esta acepción, se diversifique, al tiempo, en diversos conceptos, precisándose todavía más su campo semántico: en ocasiones significa *dominium*; en algunas otras, *potestas* (bien *potestas in se*, bien *potestas in alios*); a veces, incluso, *creditum*. Finalmente, en un tercer sentido, completamente tradicional, el lexema *ius* se presenta como sinónimo de *lex*, comprendiendo dos grandes categorías de normas jurídicas: *ius naturale* y *ius voluntarium*.

II

La cuestión que debemos encarar seguidamente es la de examinar la relación establecida entre las tres acepciones del lexema *ius*, con objeto de determinar cuál de ellas es la que Grocio privilegia en su obra. Sólo así podremos reconocer los rasgos constitutivos del sistema de Derecho concebido en el *De Iure Belli ac Pacis* por el jurista holandés.

de los siglos haya mermado en menor grado —me parece— la influencia del trabajo de Triboniano). Sin embargo, a esta primera constatación de orden histórico le sigue, inmediatamente, una importante hipótesis interpretativa —que compartimos plenamente— que prueba los amplios conocimientos de su autor en esta materia: el comentario de la compilación justiniana es la historia, simultáneamente, de un culto y una degradación. Aquí, *el elogio de Roma* debe ser contemplado, por consiguiente, desde esta doble perspectiva histórica, aparentemente “contradictoria”: veneración y deformación. Pero es precisamente en razón de su “deformación”, como el derecho romano persevera en su ser o, al gusto de Vidal, “halla —dialécticamente— su fecundidad histórica” (Vidal Peña, *op.cit.*, p. 8). Vidal Peña exhibe aquí su excelente formación jurídica, propia de un jurista —como es su caso— que ha continuado reflexionando sobre un saber que no siempre se administra en las Facultades de Derecho, porque un gran número de los textos de romanistas e historiadores que pueden leerse en nuestra lengua, como en tantas otras, cuando no omiten esta problemática, explican la evolución de la ciencia jurídica como la historia de una transformación que no desprecia, ni abandona, el espíritu del derecho romano clásico. Pero, como ha escrito un célebre romanista francés, “nous manuels ne nous transmettent plus qu’un droit romain falsifié parce que vu sous une autre optique, sous des catégories nouvelles. Le développement du droit romain n’est pas un progrès continu. Il a subi, à partir du XVIIe siècle, une grave déviation” (M. Villey, *Le droit romain*, París, P.U.F., 1987⁸, p. 48).

2.1.

Respecto a la relación establecida entre las dos primeras acepciones de la palabra “Derecho”, la posición de Grocio es muy clara. Sabemos que el lexema *ius*, en su primer sentido, se presenta como sinónimo de *iustum*, aunque bajo una formulación negativa, por mor de lo cual *ius* designa una relación o, más propiamente, la ausencia de una relación de inadecuación: *Est autem iniustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat* (IBP, I, I, III, 1). Qué debe entenderse por tal fórmula es algo que Grocio no explica en el capítulo consagrado a las fuentes del Derecho, pero sí lo hace en el siguiente, al establecer que es contrario a la sociedad lo que revierte en perjuicio de las facultades ajenas (IBP, I, II, I, 5), reenviando de este modo al lector al segundo sentido del lexema *ius*⁵², precisamente aquel —como hemos visto— por el que va a ser definida positivamente la justicia propiamente dicha. De ahí que podamos concluir —como era nuestro propósito— que el primer sentido de la palabra “Derecho” se encuentra, en rigor, inexorablemente subordinado al segundo.

2.2.

Seguidamente, debemos centrar nuestra atención en la relación establecida, en el *De Iure Belli ac Pacis*, entre el segundo y el tercero de los sentidos del lexema *ius*, con objeto de esclarecer si nuestros derechos nacen como resultado de las obligaciones que constriñen a los demás o si, por el contrario, nuestras obligaciones resultan de las facultades que los otros poseen. ¿Cuál de estos dos sentidos del lexema *ius* es privilegiado en su obra más célebre por el jurista holandés?, ¿a cuál de ellos le asigna un rol preponderante?: ¿Acaso a esa acepción, completamente tradicional, que concibe el *ius* como sinónimo de *lex* o regla de acción obligatoria?; o, por el contrario, ¿a esa otra, novísima y emergente, que Grocio denomina *facultas* o *ius proprie aut stricte dictum*? De lo que aquí se trata, en suma, es de determinar —en lo posible— si las facultades tienen o no su origen en la ley; es decir, si es el Derecho objetivo quien funda los derechos subjetivos o si sucede, por el contrario, a la inversa. No resulta sencillo, desde luego, proporcionar una solución satisfactoria a este dilema, porque Grocio, entre otras razones, no ofrece ninguna respuesta directa a una

⁵² El que Grocio —como veremos en seguida— conciba la sociedad, simplemente, como un conjunto de individuos poseedores de derechos, además de revelar cuál es el verdadero significado y alcance del primer sentido del lexema *ius*, explica perfectamente por qué no puede ser concebido más que bajo una formulación negativa: una acción es justa si, y sólo si, no perjudica las facultades ajenas.

cuestión —como la que nos ocupa— que ni tan siquiera se plantea de un modo explícito: no lo hace, ni en el capítulo consagrado a las fuentes del Derecho, como podría esperarse, ni en ningún otro lugar de su vastísima obra. Sin embargo, a pesar de estas dificultades, pensamos que es posible articular, *en los textos*⁵³, una propuesta de solución sólidamente argumentada. A tal efecto, examinaremos, sucesivamente, dos importantes pasajes del tratado. Su propósito y contenido, en razón del lugar que ocupan en la estructura de la obra, son muy diversos. Poseen, sin embargo, un denominador común, de capital importancia para la satisfacción de los objetivos que nos hemos trazado, porque el *ius naturale* ocupa, en ambos, el centro de la escena: su protagonismo nos permitirá, en consecuencia, hacer extensivas también a él las conclusiones de esta exploración.

El capítulo segundo del libro primero del *De Iure Belli ac Pacis* es consagrado —como lo indica su título: *An bellare unquam iustum est*— a determinar si existen guerras justas, cuestión que es calificada de *prima ac generalissima*, comprendiéndose fácilmente por qué Grocio le atribuye un estatuto privilegiado: si la licitud de la guerra pudiera ser cuestionada, la problemática de la *iustitia belli*, que gobierna el tratado, se vería privada de todo fundamento (*IBP*, I, II, I, 1). Se explica, entonces, el interés de Grocio por demostrar que, lejos de ser ilícita en todos los casos, la guerra no siempre es contraria al Derecho natural. A tal efecto, evocando la distinción ciceroniana entre *prima naturae* y *quaedam consequentia*, claramente manifestada por los reenvíos al *De finibus bonorum et malorum*⁵⁴ formula la existencia de dos niveles de Derecho natural (*IBP*, I, II, I, 1). Del primero, más elemental, se sigue el establecimiento de una ley, característica de todos los seres vivos, que principia a cualquier otra: el deber de autoconservación. Del segundo, posterior desde el punto de vista lógico y genético, se sigue la institución de otra ley natural, más excelsa que la anterior, por cuanto consiste en el conocimiento de la conformidad de las cosas con la razón (*IBP*, I, II, I, 2). Es verdad que, mientras el fundamento del carácter obligatorio de los *prima naturae* reside en el instinto de conservación, que rige la vida individual, el de los *quaedam consequentia* radica en el instinto de sociabilidad, que gobierna las relaciones entre los hombres. Pero es necesario subrayar que, incluso cuando los últimos prevalecen en el hombre, éste permanece sometido, al menos parcialmente, al Derecho natural primario (*IBP*, I, II, I, 2), por lo que resulta demasiado simple, a pesar de su abierta oposición con Hobbes, apelar exclusivamente a la sociabilidad natural, olvidando —como

⁵³ Mucho es lo que debemos, en esta difícil cuestión, al formidable estudio de A. Matheron, “Spinoza et la problematique juridique de Grotius”, en *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, (*Etudes sur Spinoza*), París, J. Vrin, 1986, pp. 81-101.

⁵⁴ M. T. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, (5) 16 ss. y V, (9), 24 ss.

suele hacerse con demasiada frecuencia— este importante aspecto de la concepción grociana. Un olvido que, a buen seguro, se revelará particularmente significativo cuando hayan sido constatadas las verdaderas implicaciones del socorrido y pretextado instinto de sociabilidad.

En cualquier caso, si en relación con la primera ley natural, Grocio no encuentra en ella nada que condene la guerra, sino que, contrariamente, todo parece favorecerla, porque resulta plenamente legítimo, en conformidad con “los primeros principios de la naturaleza”, recurrir al empleo de la fuerza, no solamente para conservar la vida y la integridad corporal, sino también para mantener o adquirir la posesión de las cosas útiles para ella (*IBP*, I, II, I, 4), podría esperarse que, inmediatamente después de exhortar la recta razón y la sociabilidad, principios a cuya luz han de examinarse con posterioridad las cosas, la segunda ley natural condenaría toda violencia. Mas, lejos de condenar toda violencia, la ley natural interhumana sólo prohíbe el uso de la fuerza que es contrario a la sociedad porque atenta contra los derechos del prójimo: repugna, sí, a la sociedad; pero exclusivamente porque revierte en perjuicio de las facultades ajenas, es decir, en razón de la amenaza que representa para los derechos subjetivos de los individuos.

“Recta autem ratio ac natura societatis, quae secundo ac potiore loco ad examen vocanda est, *non omnem vim inhibet, sed eam demum quae societati repugnat, id est, quae ius alienum tollit*. Nam societas eo tendit ut suum cuique salvum sit communi ope ac conspiratione” (*IBP*, I, II, I, 5).

Gracias a este importante pasaje sabemos, al menos, con certeza dos cosas: primero, que la ley natural que gobierna las relaciones entre los hombres no siempre prohíbe recurrir al empleo de la fuerza: “no prohíbe toda fuerza”; pero, además, que ley natural interhumana prohíbe únicamente el uso de la fuerza que, sustrayendo el derecho ajeno, es contrario a la sociedad: “no prohíbe toda fuerza, sino sólo [*demum*] aquélla que se opone a la sociedad, esto es, la que toma el derecho ajeno”. Sabemos, en suma, que la obligación prohibitiva que la ley natural prescribe en relación con el uso de la fuerza, lejos de poseer un alcance universal, apunta exclusivamente en una dirección muy precisa, porque posee un ámbito de aplicación determinado. El mayor interés de este pasaje radica, precisamente, en que permite esclarecer, de un modo definitivo, cuál es el verdadero ámbito de aplicación de la ley, distorsionado y oculto bajo el sobredimensionado —por un importante sector de la crítica— *appetitus societatis*, en el que reside —es verdad— el fundamento de su carácter obligatorio. Además, cuando esta cuestión haya sido oportunamente esclarecida, se comprenderán de inmediato las verdaderas razones que impiden al iusnaturalismo grociano asignar a la obligación prohibitiva un alcance universal: ¿por qué la ley natural interhumana no siempre prohíbe recurrir al empleo de la fuerza?

Por necesidades del análisis, debemos centrar nuestra atención, inicialmente, sobre el segundo enunciado, en el que se establece una relación de identidad (*id est*), extraordinariamente significativa, entre la fuerza *quae societati repugnat* y aquella *quae ius alienum tollit*, que nos autorizaba a concluir, en el apartado precedente, la completa subordinación del primer sentido grociano del lexema *ius* respecto del segundo. Entonces consideramos conveniente demorar hasta aquí el análisis de este pasaje porque, en razón de su contexto, donde el Derecho natural ocupa el centro de la escena, resultaba imprescindible para el estudio de la relación establecida, en el *De Iure Belli ac Pacis*, entre las acepciones objetiva y subjetiva del lexema *ius*. Ahora, por consiguiente, en su contexto natural, ha llegado el momento de proceder a su examen, con objeto, no sólo de dilucidar la cuestión central, anteriormente referida, sino también de establecer algunas conclusiones complementarias, de inestimable valor, que este pasaje, singularmente rico en implicaciones conceptuales, permite colegir cuando se contempla desde el interior de la problemática discursiva en la que propiamente se inscribe.

Respecto a la referida relación de identidad es necesario clarificar, ante todo, que la fórmula *quae ius alienum tollit* determina aquí, con toda claridad, cualquier acción encaminada a apropiarse del derecho ajeno y, por tanto, a privar a otro de lo que es suyo, de aquello que sólo a él le pertenece, porque es un derecho de su exclusiva propiedad. A partir de aquí se comprende muy bien la verdadera significación que Grocio confiere a la obligación prohibitiva que establece la ley natural interhumana: prohíbe el uso de la fuerza porque, atentando contra los derechos del prójimo, repugna a la sociedad. Es decir, en tanto que el uso de la fuerza revierta en perjuicio de las facultades ajenas, la ley reconocerá dicho uso como contrario a la sociedad; pero, recíproca e inversamente, en tanto que no revierta en detrimento de las facultades de los otros individuos, la ley no reconocerá el uso de la fuerza como contrario a la comunidad. Esto es: si, y sólo si, el uso de la fuerza constituye una amenaza para los derechos que los demás individuos poseen, la ley natural que gobierna las relaciones entre los hombres reconoce el peligro que representa para la sociedad y, en consecuencia, prohíbe a los miembros del cuerpo social recurrir a estas prácticas que infringen los derechos que —naturalmente— poseen los demás individuos de la comunidad. Y se comprende, también, perfectamente que sea así, en la medida en que, desde la perspectiva grociana, el único límite al libre ejercicio de las facultades individuales reside, precisamente, en quebrantar las ajenas. De ahí que la identidad expresada en el segundo enunciado de este pasaje (*quae societati repugnat, id est, quae ius alienum tollit*) constituya, en rigor, una especificación precisa y directa de los rasgos subyacentes a la concepción grociana de la sociedad: en la perspectiva de un individualismo voluntarista y posesivo absoluto, Grocio concibe la sociedad, simplemente, como un conjunto

de individuos poseedores de derechos, que pueden disponer de ellos a voluntad, con la condición, claro está, de respetar las facultades ajenas. Una restricción que exige, ciertamente, el instinto de sociabilidad, en el que reside —como ya sabemos— el fundamento del carácter obligatorio de la ley natural interhumana.

Esclarecida la verdadera significación del segundo enunciado de este pasaje, subsisten, empero, algunos interrogantes que es preciso resolver. Sabemos que la obligación prohibitiva posee un alcance muy preciso, porque la segunda ley natural reconoce como contrario a la sociedad, exclusivamente, el uso de la fuerza que tiene por objeto apropiarse del derecho ajeno. Sin embargo, ¿por qué limitar la prohibición del uso de la fuerza a un dominio determinado, por importante que este sea (y ya sabemos hasta qué punto lo es para Grocio)?; es decir, ¿por qué la ley natural interhumana no prohíbe, más sencillamente, todo uso de la fuerza? Para resolver estas cuestiones es preciso regresar a los textos y, sin olvidar lo que hasta aquí ha sido esclarecido, centrar nuestra atención sobre el primer enunciado de este pasaje.

Es evidente que, si la obligación prohibitiva atañe solamente al uso de la fuerza que representa una amenaza para los derechos del prójimo, la ley natural no prohíbe toda fuerza. Pero esta respuesta, que nos reenvía al primer enunciado del pasaje, lejos de resultar satisfactoria, no representa más que un desplazamiento del problema: ¿por qué, entonces, *non omnem vim inhibet*? Resulta sencillo comprenderlo cuando, examinando la complementariedad lógica de ambos enunciados, se deduce, a partir de ella, su consecuencia directa: el virtual reconocimiento de la licitud del uso de la fuerza que tiene por objeto la protección y defensa de aquellas facultades individuales que puedan ser ilícitamente amenazadas. Así lo confiesa el propio Grocio al término de este parágrafo del capítulo segundo.

“Non est ergo contra societatis naturam sibi prospicere, atque consulere, dum ius alienum non tollatur: ac proinde nec vis quae ius alterius non violat iniusta est”
(IBP, I, II, I, 6).

Esto es: del mismo modo que no puede considerarse como contrario a la naturaleza de la sociedad (y ya sabemos lo que esto significa) cuidar de sí mismo y atender a lo propio, mientras sea respetado el *ius alienum*, tampoco puede estimarse injusto el uso de la fuerza, en tanto no infrinja el derecho de otro. Lo que significa, por consiguiente, que no es injusto recurrir a la fuerza cuando se hace uso de ella, no para quebrantar las facultades individuales, sino para defenderlas. Esta constituye, contra lo que pudiera creerse, la problemática central del *De Iure Belli ac Pacis*, en torno a la cual se articulan, subsidiariamente, todas las demás cuestiones: como, p. e., la del Derecho natural, que ahora nos ocupa. Se explica así, perfectamente, que la ley natural interhumana, al tiempo que prohíbe el uso de la fuerza que atenta contra las facultades ajenas, no prohíbe

todo uso de la fuerza: porque —piensa Grocio— ¿cómo podrían, en caso contrario, salvaguardarse eficazmente los derechos subjetivos de los individuos? Es lo que expresa, según Grocio, el aforismo ciceroniano esgrimido a la conclusión de este párrafo: *Quid est quod contra vim fieri sine vi posset?* (IBP, I, II, I, 6).

Una vez examinado el primer pasaje consagrado al Derecho natural, ¿qué podemos concluir sobre la relación establecida entre las acepciones objetiva y subjetiva del lexema *ius*? La primera ley natural, obvio es mentarlo, aunque no está exenta de un contenido normativo, no se trata de una ley jurídica, porque rige exclusivamente la vida individual: es una ley puramente moral, cuyo fundamento radica en el instinto de conservación. La cuestión, aquí, reside en determinar en qué momento la segunda regla de acción obligatoria, cuyo fundamento radica en el instinto de sociabilidad, produce efectos jurídicos: ¿cuándo se transforma en jurídica la ley natural que gobierna las relaciones entre los hombres?

Hasta ahora sabemos que, cuando el uso de la fuerza no representa una amenaza para los derechos subjetivos de los individuos, la ley natural no prescribe ninguna obligación prohibitiva en relación con dicho uso, porque no lo reconoce como contrario a la sociedad. Y sabemos, también, que la ley natural interhumana únicamente prescribe una obligación jurídica cuando el uso de la fuerza revierte en perjuicio de los derechos del prójimo, porque el único límite que el iusnaturalismo grociano impone al libre ejercicio de las facultades individuales reside, precisamente, en quebrantar las ajenas. Sabemos, por consiguiente, que la ley natural interhumana no siempre produce efectos jurídicos: los produce, exclusivamente, en el preciso instante en que el uso de la fuerza tiene por objeto sustraer el derecho de otro individuo, apropiándose ilícitamente del bien ajeno. El capítulo segundo del libro primero, en suma, permite reconocer, con suma facilidad, la naturaleza inequívocamente jurídica de la obligación prohibitiva que prescribe esta segunda regla de acción obligatoria en relación con el uso de la fuerza que se propone apropiarse ilícitamente del bien ajeno: un reconocimiento, desde luego, que posibilita entrever el verdadero rostro de la relación establecida en el *De Iure Belli ac Pacis* entre el segundo y el tercero de los sentidos del lexema *ius*. Sin embargo, como contrapartida negativa, este pasaje, precisamente en razón de su contexto, que persigue obstinadamente la fundamentación de la licitud de la *iustitia belli*, no permite determinar con claridad qué otros contenidos tiene por objeto el Derecho natural. Para esclarecer esta cuestión resulta imprescindible examinar un segundo pasaje, que permitirá comprenderlo finalmente todo.

Aunque Grocio no se plantea de un modo explícito —como ya ha sido advertido— el problema de la relación entre las nociones objetiva y subjetiva del lexema *ius*, proporciona una respuesta indirecta a esta importante cuestión

en los *Prolegomena* (*IBP*, Proleg., n. 6)⁵⁵ que preceden al tratado, a propósito —nuevamente— del Derecho natural. Después de proclamar el *appetitus societatis* como fundamento del Derecho natural, objetivamente considerado, distingue cuidadosamente entre dos acepciones del mismo⁵⁶. Existe, en primer lugar, una acepción propia o estricta, “*quo pertinet alieni abstinentia, et si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, et poenae inter homines meritum*” (*IBP*, Proleg., n. 8). El Derecho natural objetivo, propiamente llamado, se expresa por tanto en tres únicas leyes, que nos prescriben, respectivamente, (L1) respetar el bien ajeno (es decir, la propiedad y el poder), (L2) mantener nuestras promesas y (L3) reparar aquellos daños de los que somos responsables, de tal suerte que su incumplimiento —el incumplimiento de cualquiera de ellas— merece ser castigado por los hombres, como corresponde a la transgresión de cualquier obligación rigurosamente jurídica. Tres reglas de acción obligatoria —como se ha advertido⁵⁷— que constituyen la contrapartida exacta de las facultades enumeradas en el capítulo consagrado a las fuentes del Derecho⁵⁸: la primera ley (L1) se corresponde con las dos primeras facultades (el *dominium* y la *potestas*) y, las dos siguientes (L2-L3), con las dos subdivisiones de la tercera (el *creditum* que nace, ora en virtud de un contrato, ora en concepto de reparación de un daño). De esta primera acepción, que se ocupa exclusivamente de la justicia expletiva (*IBP*, Proleg., n. 8), nace otra más amplia, de la que no puede predicarse propiamente dicho concepto, que comprende, tanto lo que constituye el objeto de algunas otras virtudes (*IBP*, Proleg., n. 9), como la justicia atributiva (*IBP*, Proleg., n. 10)⁵⁹. De donde se sigue, necesariamente, que las obligaciones que prescribe la ley natural interhumana pueden ser, bien jurídicas (ahora sa-

⁵⁵ Cfr. también *IBP*, Proleg., n. 7.

⁵⁶ En relación con la distinción grociana entre una acepción propia o estricta y otra más amplia del Derecho natural, cfr. J. Barbeyrac, *op. cit.*, Vol. 1, p. 9, nota 7 del § 10.

⁵⁷ A. Matheron, *op. cit.*, pp. 81-101.

⁵⁸ Sobre la reinterpretación voluntarista que Grocio realiza de las tres reglas procedentes del estoicismo, cfr. los siguientes trabajos de M. Villey: “Les fondateurs de l'école du droit naturel moderne au XVIIe siècle”, *Archives de philosophie du droit*, Vol. VI, 1961, pp. 73-105; “Morale et droit (Sur un texte de Grotius)”, en *Seize essais de philosophie du droit*, París, Dalloz, 1969, pp. 107-120; “Metamorphoses de l'obligation”, en *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, París, Dalloz, 1976, pp. 201-217.

⁵⁹ Obsérvese que esta distinción de los Prolegómenos es paralela a la establecida en el capítulo primero, a propósito de la segunda acepción del lexema *ius*. Allí, Grocio parece interesarse exclusivamente por la *facultas*, que merece la condición de *ius proprie aut stricte dictum*, en detrimento de la justicia atributiva. Aquí, el Derecho, en sentido propio, se reduce a la justicia expletiva (n. 8), y se opone a una acepción más amplia de “*ius*”, que comprende, tanto algunas otras virtudes (n. 9), como la justicia atributiva (n. 10), incluyéndose el conjunto en el Derecho natural (n. 11 y ss.). Esta distinción es nuevamente evocada por Grocio en la última parte de los Prolegómenos (*IBP*, Proleg., n. 41).

bemos cuáles: la obligación de abstenerse de lo ajeno, de cumplir las promesas, de reparar los daños causados culpablemente), bien puramente morales (sin sanción humana posible⁶⁰): la obligación de agradecimiento hacia un benefactor (p. e., la de un hijo adulto hacia su padre) es una obligación moral, pero no jurídica, porque el benefactor —aduce, significativamente, Grocio— no tiene el derecho, en el sentido subjetivo, de exigir su gratitud (*IBP*, II, V, III). Lo que significa que la ley natural que gobierna las relaciones entre los hombres lejos de proporcionar, por sí misma, facultades a nadie (adviértase que, de no ser así, esto es, si el fundamento de los derechos subjetivos tuviera su origen, siempre y bajo cualquier circunstancia, en la ley natural interhumana, esta los produciría en todos aquellos casos en los que impone una obligación; pero sabemos perfectamente que no es así, porque —de ser correcta esta hipótesis— la ley natural no sólo prescribiría una obligación puramente moral al hijo adulto respecto de su progenitor, sino que facultaría también a éste para exigirle su gratitud), tan sólo se transforma en jurídica cuando reencuentra frente a sí derechos subjetivos preexistentes, de tal suerte que el Derecho natural objetivo, propiamente llamado, consiste —simplemente— en la obligación de respetar las facultades ajenas, que no han sido producidas por él: limitación, desde luego, en nombre del instinto de sociabilidad, de las facultades de los unos por las de los otros. Una conclusión, finalmente, se impone: estamos en presencia de una verdadera teoría de los derechos naturales⁶¹.

III

Los hombres son titulares, por consiguiente, de derechos subjetivos, de tal suerte que el Derecho objetivo no constituye más que su contrapartida. Ahora bien, si los derechos subjetivos no tiene su origen en la ley natural interhumana,

⁶⁰ Como la violación de una obligación moral no puede ser sancionada por los hombres, se comprende perfectamente por qué la *lex grociana* no siempre produce efectos jurídicos.

⁶¹ No siendo un experto, lamento doblemente tener que discrepar del bueno de Bobbio, quien ha escrito que “el acuerdo de los investigadores en este punto es unánime: la teoría de los derechos naturales nace con Hobbes. En Grocio no hay el menor rastro de ella...” (N. Bobbio, “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1989, p. 155). Ciertamente en ocasiones es difícil encontrar el rastro, aunque ese aducido “acuerdo”, esgrimido por el notable filósofo e historiador italiano, está muy lejos de ser una realidad. Porque en la dirección que aquí defendemos apuntan los estudios, entre otros, de Y.-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, París, Vrin, 1987, pp. 311 ss.; R. Tuck, *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 58-81; Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Montchrétien, 1975⁴, pp. 597-704. A esta lista podrían incorporarse muchos otros investigadores para “refrendar” con “argumentos” de autoridad la interpretación que aquí sostenemos: pero no parece lo más sensato desafiar todavía más la paciencia del lector.

¿de dónde proceden? Examinemos, por tanto, la genealogía de los derechos naturales.

Sabemos, desde luego, que la mayor parte de ellos han sido adquiridos. No son facultades propiamente originales: su posesión procede de la transmisión de su titularidad. El poseedor precedente, por su parte, adquirió la titularidad de ese derecho de un tercero. Y así sucesivamente... Sin embargo, como no es posible remontarse, regresivamente, *ad infinitum*, es preciso que en algún momento los hombres poseyesen derechos cuya titularidad no les hubiese sido transferida, es decir, derechos naturales. Parece evidente que los hombres debían poseer derechos con anterioridad a toda convención, es decir, naturalmente. De lo contrario, la infinidad de transmisiones posteriormente realizadas se verían privadas de todo fundamento: si los hombres no poseyeran originariamente algunas facultades, jamás podría haberse iniciado la ilimitada sucesión de transmisiones de derechos, de donde proceden todas las relaciones de propiedad y de poder que existen. ¿Cuáles son esos derechos? Grocio los enuncia con gran claridad.

“Quod facile intelligi potest locum habiturum, etiamsi dominium (quod nunc ita vocamus) introductum non esset. *nam vita, membra, libertas sic quoque propria cuique essent*, ac proinde non sine iniuria ab alio impeterentur” (*IBP*, I, II, I, 5).

El texto, como puede observarse, determina de un modo extremadamente preciso cuáles son esos derechos naturales: mientras, en relación con la propiedad, el derecho del que los hombres gozan por naturaleza es el que poseen sobre su vida e integridad corporal, es decir, sobre su persona física; en lo que concierne al poder, el derecho que poseen por naturaleza es el de gobernar sus propias acciones (*potestas in se*), que Grocio -como sabemos- denomina, significativamente, *libertas*. En consecuencia, resulta sencillo colegir cuáles son los derechos subjetivos adquiridos: la propiedad de las cosas y el poder de gobernar las acciones, no de uno mismo, sino de las demás personas (*potestas in alios*).

La hipótesis *Etiamsi dominium*, aquí esgrimida, precisa claramente el importante papel que Grocio atribuye a los derechos reales, aunque este pasaje tenga por objeto, prioritariamente, subrayar la condición natural de la propiedad del cuerpo y de la dirección de las propias acciones, en oposición a los derechos adquiridos, entre los que se encuentra la propiedad de las cosas. Apenas unas líneas antes del texto arriba transcrito, el jurista de Delft sitúa en un mismo plano el derecho de defender la vida y la integridad corporal con el derecho de conservar o adquirir la posesión de las cosas, haciendo abstracción de la diversidad de su origen y fundamento (*IBP*, I, II, I, 4). Nada tiene de extraño su modo de proceder, porque todo el libro segundo del *De Iure Belli ac Pacis* se orienta a la construcción de un sistema general de competencias y derechos

subjetivos que permitan engrosar el amplio inventario de materias susceptibles de determinar la *iustitia belli*. Basta recordar tan sólo, a modo de ejemplo, el título que ilustra el capítulo primero: *De belli causis, et primum de defensione sui et rerum*. Sus párrafos III, VI y XI están dedicados al derecho de conservar, respectivamente, la vida (*Pro vita defendenda bellum esse licitum*), la integridad corporal (*Item pro integritate membrorum*) y la propiedad de las cosas (*Pro rebus defendendis interfectionem non esse illicitam ire naturae*). La justas causas de guerra son deducidas siempre *a contrario*, porque nacen, precisamente, de la violación de estos derechos.

Recuperemos, en fin, el hilo conductor de nuestra argumentación sobre la genealogía de los derechos naturales. Pues, en efecto, aquí aún tenemos que dilucidar un nuevo problema. Veámoslo. Los hombres son, ciertamente, propietarios de su persona en un doble concepto: de sus acciones, porque son naturalmente libres, y de su propio cuerpo (vida e integridad corporal). Pero mientras el derecho de propiedad de la dirección de sus propias acciones es pleno y, por consiguiente, alienable, el derecho de propiedad de su persona física, contrariamente, no es pleno y, por consiguiente, resulta manifiestamente inalienable. La condición alienable que aquí se atribuye a la libertad explica, en efecto, cómo ha podido principiarse, con anterioridad a toda convención humana, la infinita cadena de transacciones de esta clase de facultades, de donde proceden todas las relaciones de poder que actualmente existen. Sin embargo, en relación con la propiedad, la cuestión presenta mayores problemas: de una parte, el derecho de propiedad que los hombres poseen sobre su cuerpo no es susceptible de transferencia alguna⁶²; y, de otra, aunque lo fuese, no daría cuenta, en rigor, de la constitución de la propiedad de las cosas. De ahí que, para explicar su genealogía, Grocio se remonte hasta los derechos subjetivos de Dios, que a fin de cuentas es el propietario natural de todas las cosas (*IBP*, I, I, X, 1). Su interpretación, obviamente muy libre, del relato del *Génesis*, contenida en un importante párrafo del libro segundo, intitulado *Proprietatis exordium et progressus*, que da cuenta del origen y evolución de la propiedad (*IBP*, II, II, II), a la que los jurisconsultos llaman *dominium* (*IBP*, II, II, I), le permite —finalmente— explicarlo todo. Inmediatamente después de la Creación, Dios, que poseía por su excelsa condición el derecho de transferir la propiedad a quien quisiera, confirió de un modo efectivo la Tierra en propiedad indivisa al género humano. Gracias a esta propiedad indivisa —que no colectiva— de bienes

⁶² La inalienabilidad de este derecho se manifiesta en las cuestiones más dispares a lo largo de toda su obra, evidenciándose, incluso, en su concepción de la *servitus perfecta*: quien dispone de un derecho de propiedad sobre todas y cada una de las acciones del *servus*, no posee sin embargo derecho alguno sobre la propiedad de su persona física; el esclavo aliena completamente, y sin reservas, su libertad, pero no la disposición de su cuerpo (si su vida o integridad corporal es amenazada, está facultado para emprender la fuga).

muebles e inmuebles, cada uno poseía el derecho de tomar para sí todo cuanto apetecía, disponiendo a su antojo de lo que caía en sus manos (*IBP*, II, II, II, 1). Sin embargo, la invención de las artes (la agricultura, la ganadería,...), el origen de la industria y la división del trabajo siembran —con el transcurso del tiempo— la discordia entre los hombres, quebrando la armonía originaria que caracterizaba su estado de natural simplicidad (*IBP*, II, II, II, 2-4). De ahí que, para remediar los inconvenientes del indiviso, los hombres, que disponían del derecho que originariamente Dios les había conferido, decidieron, de mutuo acuerdo y a través de un pacto (bien expreso, bien tácito), repartirse entre ellos las tierras que ocupaban de un modo efectivo (*IBP*, II, II, II, 5), pero sobre las cuales —hasta entonces— no poseían, empero, el derecho de propiedad⁶³. Se comprende, ahora, cómo Grocio puede dar cuenta de la constitución de la propiedad de las cosas, sorteando el escollo de la inalienabilidad del derecho de propiedad de la persona física. Lo que explica perfectamente, de nuevo, el origen de la ilimitada sucesión de transacciones de esta importante clase de facultades, de donde proceden —igualmente— todas las relaciones de propiedad que existen.

De este modo, explicadas todas las transferencias de derechos que han podido *legítimamente* realizarse, y de donde proceden todas las relaciones de propiedad y de poder, se comprende cuál es la verdadera tarea asignada al Derecho natural (*ius naturale*), objetivamente considerado (*lex*): la de obligar, moral y jurídica-mente, a respetar todos los derechos subjetivos (*facultas*) que resultan de la infinidad de transmisiones para las cuales los hombres han sido *naturalmente* facultados⁶⁴.

⁶³ Sobre la introducción de la propiedad de las cosas como resultado de la acción de la voluntad humana, cfr. *IBP* I, I, X, 4; I, I, X, 7.

⁶⁴ Aunque desde hace ya cinco décadas se dispone de la *editio maior* de la obra más célebre del jurista de Delft que, aparecida —a propuesta de la Koninklijke Akademie van Wetenschappen de Amsterdam— bajo el patrocinio de la Unión Académica Internacional (cfr. *Grotiana*, III, 1930, pp. 13 ss.) y auspiciada por C. van Vollenhoven y P. C. Molhuysen, dos de los mayores especialistas en Grocio de este siglo, fue preparada por B. J. A. de Kanter - van Hettinga Tromp y publicada en Leyden en 1939, su manejo y consulta representa un propósito tan obligado e inexcusable (sobre todo cuando no se dispone de la edición crítica preparada por Molhuysen en 1919, la mejor hasta entonces según el criterio común de los expertos), como sembrado de obstáculos y dificultades, porque sólo parecen disponer de ejemplares las bibliotecas de algunas universidades e instituciones académicas de los Países Bajos. La perentoria necesidad de una reedición facsimilar del texto, de la que deseamos dejar aquí constancia, ha sido reiteradamente señalada en los últimos años por numerosos investigadores que también han padecido esta insuficiencia en sus estudios. En este sentido, p. e., R. Feenstra, profesor de la Facultad de Derecho de Leiden, Universidad responsable de la publicación, que no puede resultar —por consiguiente— sospechoso para el lector de ligereza de juicio o indolencia científica, explicando su proyecto de traducción al neerlandés de los capítulos 2 al 17 del libro II del *De Iure Belli ac Pacis*, que conciernen sobre todo a los problemas de derecho privado (para facilitar el aprendizaje —en sus

IV

¿Cuál es el interés que posee este nuevo dispositivo jurídico para la comprensión de la filosofía política moderna? Observémoslo, por el momento, desde la perspectiva individualista de Grocio, para quien la sociedad tiene que ser concebida, fundamentalmente, como un conjunto de individuos poseedores de derechos, que pueden disponer de ellos a voluntad, con la única condición —por supuesto— de respetar las facultades ajenas. Sabemos que *para el jurista* los derechos naturales se presentan, simplemente, yuxtapuestos entre sí. *¿Es posible repensar la relación entre la propiedad de la persona física y el poder de gobernarse a sí mismo en otros términos que los de Grocio?* Tal parece ser el interrogante que ha de formularse el *filósofo político*.

De las respuestas que se articulen ante esta importante encrucijada van a depender las posibilidades de refundación de la filosofía política en la modernidad. Y dos soluciones, al menos, pueden concebirse, porque la referida relación puede ser repensada, bien en términos instrumentales, bien en términos de identidad. Explorar el rastro de esta arquitectura conceptual es la tarea a la que se entregan *Ius sive libertas* y *Ius sive potentia*, con objeto de completar *la genealogía e historia de la metamorfosis...del poder*. Porque es del poder, efectivamente, de lo que se trata: “...dans le cas de la théorie juridique classique du

clases sobre historia del derecho— a los estudiantes que ya no leen en latín), enfatiza la urgencia de publicar la referida versión holandesa conjuntamente con una reimpresión anastática de estos capítulos según la *editio maior* de 1939, porque “malheureusement cette édition est devenue extrêmement rare” (R. Feenstra, “Quelques remarques sur les sources utilisées par Grotius dans ses travaux de droit naturel”, in: *The World of Hugo Grotius (1583-1645). Proceedings of the International Colloquium organized by the Grotius Committee of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Rotterdam, 6-9 April 1983*, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press, 1984, p. 72, n. 32). Se ha escrito incluso, por insólito que pueda parecer, que la edición preparada por la discípula de Vollenhoven “is probably less generally available than copies of the 1625 edition” (R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 73, n. 31), afirmación que podría entenderse como una exageración propia del historiador que ignora el privilegio que comporta para su trabajo tener a su disposición la vetusta biblioteca de Cambridge; resulta sencillo constatar, no obstante, la veracidad de sus palabras cuando se ha investigado en las bibliotecas de las viejas universidades europeas, ricas en fondos antiguos, en las que con frecuencia puede manejarse, bien la edición parisina de 1625, bien alguna de las amstelodamas publicadas por el mismo Grocio antes de su muerte, pero en las que muy raramente puede hacerse uso de la controvertida edición definitiva del texto. La cuestión tan sólo puede resultar ociosa para quienes desprecian la importancia de la crítica textual y/o desconocen —como sucede a menudo— las dificultades relativas a la historia del libro en sus dos primeras décadas de existencia (a este respecto, véase el apartado que le hemos dedicado a esta cuestión en nuestro *proemium*). Sea como fuere, nos sumamos aquí a las voces que, en el reducido círculo de los investigadores de estos temas, han reivindicado obstinadamente la necesidad de una reimpresión urgente de la mejor edición realizada hasta el momento del *De Iure Belli ac Pacis*.

pouvoir, le pouvoir —ha escrito M. Foucault— est considéré comme un droit dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit [...] qui serait de l'ordre de la cession ou du contrat. Le pouvoir, c'est celui, concret, que tout individu détient et qu'il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer un pouvoir, une souveraineté politique. La constitution du pouvoir politique se fait donc dans cette série, dans cet ensemble théorique auquel je me réfère, sur le modèle d'une opération juridique qui serait de l'ordre de l'échange contractuel. Analogie, par conséquent, manifeste, et qui court tout au long de ces théories, entre le pouvoir et les biens, le pouvoir et la richesse"⁶⁵.

Post-scriptum

Nada resulta más enojoso que verse obligado a incorporar un pequeño escrito posterior como anexo a un texto que se presenta como el resultado de un trabajo hace tiempo concluido. Ni nada puede resultar tampoco más embarazoso para su autor que apelar a su persona —aunque sea indirectamente— para explicar la historia *interna* de ese texto, el proceso durante el cual fue concebido y escrito. Pero todas las composiciones —por modestas que sean— poseen su propia *intra-historia*, aunque no sean del interés del lector (ni falta que hace, por cierto): cuando su autor decide hacerlas públicas sabe que —en el mejor de los casos— adquieren autonomía y cobran vida propia, perteneciendo a quien se toma el tiempo de leerlas. *Ius sive facultas*, sin embargo, es en esto una excepción, porque hasta ahora no había sido entregado a la imprenta, a pesar de haber sido elaborado, en una primera versión, hace bastantes años. Mas, nunca llego a ver la luz: su suerte —en fin— parecía echada, condenado a conservarse en la más estricta privacidad. En su infortunio, se sabía víctima de su autor, incapaz de sustraerse a la poderosa influencia de lo que alguien ha denominado “dictadura social de la imagen” o “servicio social obligatorio”, porque no parece que exista forma de librarse de *alguna* imagen. Perseguir emanciparse de *toda* imagen implica, por principio, sentirse preso de alguna: una representación individual (subjetiva) de una imagen social (presuntamente objetiva) de la representación de uno. Y significa también, lo que es más grave, no encontrarse todavía internamente persuadido de que todo esfuerzo por emanciparse de una determinada imagen representa (no sólo de hecho, sino también por derecho) un esfuerzo

⁶⁵ M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Gallimard & Seuil, 1997, p. 14. La traducción castellana, bajo el título *Genealogía del racismo* (Madrid, La Piqueta, 1992), apareció cinco años antes que la edición francesa.

inútil. No existe forma de emanciparse de la pesada carga que una imagen comporta. Porque pretender, ilusoriamente, librarse de *toda* imagen representa, en rigor, *proyectar ya una imagen* (aunque sea la imagen estoica de “cancelar” toda imagen). Espinosa da mucho de sí: él, un óptico experto, perito en imágenes... Y también —claro— Hegel, que continúa distribuyendo (que se le niegue —se sabe— forma parte del programa) las cartas de esta interminable partida. Pero basta, en fin, de excusas... Vamos con lo que teníamos que apuntar.

No es imposible (aunque sí improbable) que algún lector pueda recordar algunos rasgos de la arquitectura de este texto inédito, concebido y escrito (en una primera versión, muy diferente de la que ahora publicamos) durante los meses de julio y agosto de 1989, pero cuya redacción definitiva, sin embargo, no fue realizada (después de sucesivos encuentros con el texto) hasta finales de 1995, porque en 1991 habíamos publicado un pequeño fragmento de aquella primera versión⁶⁶, más tarde reescrita en su totalidad.

Los expertos reconocerán con facilidad las deudas que *Ius sive facultas* tiene contraídas. Sin ir más lejos, la agudeza del título, que cobija el tríptico que denominamos “Un iusnaturalismo irónicamente perverso”, persigue el reconocimiento público del excelente trabajo del profesor Vidal Peña, autor de la feliz expresión, a quien tuve la fortuna de escuchar en la Universidad de Salamanca en noviembre de 1994, en donde pronunció una magnífica lección sobre “Categorías jurídicas y Ontología dinámica”, publicada poco tiempo después en los *Cuadernos del Seminario Spinoza*⁶⁷: “Como debe decir un ‘iusnaturalista’ (aunque sea de una especie como la de Espinosa, cuyo iusnaturalismo podría estimarse irónicamente perverso), el derecho natural es el último fundamento de todo derecho... Por tanto, su concepto de derecho natural alude al concepto fundamental y genuino de *ius*, aunque, desde una concepción clásica, se trate de una noción que altera las cosas hasta el punto de poder ser tildada de ‘antijurídica’”⁶⁸. Una lectura reposada de este artículo me animó a retomar y concluir mi propio texto, que todavía permanecía inédito. No puedo silenciar tampoco la importancia que, para mi propio trabajo, han tenido los estudios de laboratorio del prof. Alexandre Matheron (sobre todos, las pequeñas piezas de su formidable repertorio⁶⁹, que me han reafirmado en mis convicciones o me han proporcionado pistas sólidas para continuar mis propias pesquisas), a quien

⁶⁶ J. Blanco-Echauri, “Hugo Grocio y los sortilegios del individualismo”, en F. Quesada (ed.), *Filosofía Política: Razón e Historia*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 89-91 (monografía temática nº 28 de *Suplementos Anthropos*; en formato 20x30 cms., a doble columna).

⁶⁷ Vidal Peña, “Espinosa: Categorías jurídicas y Ontología dinámica”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 5, 1995, 01-28.

⁶⁸ Vidal Peña, *op. cit.*, pp. 21-22 (las cursivas son mías).

⁶⁹ Como, p. e., las reunidas en su *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. (Etudes sur Spinoza)*, París, Vrin, 1986. Una bibliografía completa de sus trabajos puede encontrarse en el

tan justamente se acaba de homenajear como representante de la mejor escuela francesa de historia de la filosofía⁷⁰, así como los estudios de un romanista y filósofo del derecho tan maltratado en nuestro país —por muy lejos que uno se encuentre de sus convicciones teóricas— como M. Villey, en cuyos libros uno ha aprendido bastantes más cosas que en otros presuntamente menos “conservadores”⁷¹. Desde finales de 1995, en fin, *Ius sive facultas* no ha experimentado ninguna transformación, a pesar de que —entre tanto— se han publicado nuevos e interesantes trabajos y hemos tenido acceso a textos que desconocíamos anteriormente. Pero, salvo pequeñas enmiendas de estilo, y alguna observación (o referencia bibliográfica olvidada) en alguna de las notas, no hemos reescrito su texto. En cualquier caso, debemos consignar que, felizmente, se ha producido la reedición de la *editio maior* (Leiden, Brill, 1939) del *De Iure Belli ac Pacis*, que reclamábamos en una de nuestras notas, pero cuyas nuevas anotaciones (Aalen, Scientia Verlag, 1993) no hemos tenido todavía tiempo de consultar⁷². Tan sólo el *proemium* que precede a *Ius sive facultas*, incorporado con el ánimo de contextualizarlo debidamente (en particular porque nos veíamos obligados —como explicamos en su momento— a hurtar al paciente lector la posibilidad de tener aquí acceso al texto completo), ha sido escrito recientemente.

apéndice que cierra la obra P. F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 316-318.

⁷⁰ P. F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 1996.

⁷¹ Cfr., entre otros, M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, París, Dalloz, 1962²; *Seize essais de philosophie du droit*, París, Dalloz, 1969; *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, París, Montchrétien, 1975; *Critique de la pensée juridique moderne (Douze autres essais)*, París, Dalloz, 1976.

⁷² De ahí que hayamos decidido, a fin de cuentas, no podar nuestro estudio, eliminando alguna de sus “viejas” notas.



ESPINOSA E OS SISTEMAS IDEOLÓGICO-PRÁTICOS DE OBEDIÊNCIA

ANTÓNIO BORGES COELHO

Universidade de Lisboa

Os filósofos movimentam-se no mundo dos conceitos e das doutrinas. “Complexo de doutrinas universais”: é deste modo que Leibniz caracteriza a Filosofia. Olha as coisas do ângulo da eternidade e do todo. E dessas alturas, como cantou Lucrécio, como que se apagam o tempo, a mudança, o particular. Certamente também o tempo e a mudança são categorias filosóficas mas despidas já da canga terrena dos acontecimentos, despidas da multiplicidade nunca inteiramente classificável do concreto. E esta essência do saber filosófico marca profundamente o seu discurso.

Desculpai-me, pois, se abro demasiadamente a porta do concreto, se não consigo, preso pelos singulares da História, passar o umbral da visão *sub specie aeternitatis* de que falava o filósofo que aqui nos trouxe e aqui nos reúne, senão como seus discípulos, pelo menos como admiradores da sua personalidade e da sua doutrina.

Máscaras e conflitos

Somos o rosto e a máscara. Mesmo quando não queremos esconder a face mas tão só apagar o riso e a fala que sustentaram o dia. Mas o século XVII é, por excelência, o século das cabeleiras postiças, o século do complexo, por vezes trágico, jogo dos mascarados. Não se trata de pecados da contradição mas de assumir diferentes personagens, com a boca a negar o que os passos afirmam.

No século XVII, um homem definia-se pela capa da religião. Gabriel ou Uriel da Costa indignava-se com os gritos da multidão: “esse não tem religião; não é nem judeu, nem cristão, nem maometano”¹. E Espinosa escrevia: “há muito que as coisas chegaram a tal ponto que é quase impossível saber se alguém

¹ Uriel da Costa, *Exemplo da Vida Humana*, trad. portuguesa de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Seara Nova, 1937, p. 42.

é cristão, turco, judeu ou pagão, a não ser pelo seu vestuário, pelo culto que pratica, por frequentar esta ou aquela igreja...”².

E os clérigos doutores, os teólogos e fariseus na designação de Espinosa, revolviam os actos e as palavras, particularmente dos novos filósofos em busca da heresia e do que eles designavam como ateísmo. Giordano Bruno pereceu na fogueira. Campanella passou a maior parte da vida no cárcere. Galileu morreu sob prisão domiciliária. Kepler teve de defender a mãe acusada de bruxaria. Nas biografias dos eruditos, partidários das ciências naturais, repetiam-se as acusações e condenações, os exílios e as perseguições movidas pelos crimes de heresia e de ateísmo³.

Nos armários sobravam as máscaras prontas para todas as circunstâncias. E no jogo do gato e do rato, os novos políticos e alguns filósofos escudavam-se por trás do poder laico e defendiam que a este competia ser o “guardião e o intérprete não só do direito civil como do direito sagrado”⁴ ou como escrevia Leibniz: “preocupo-me mediocrementemente com as doutrinas: sempre pensei que era mais assunto dos políticos que dos teólogos”⁵.

Na nova Europa, reorganizada pelo Tratado de Westfália de 1648, o político triunfava sobre o religioso. Apesar da oposição do papa, a religião do príncipe tornava-se obrigatória para o súbdito. E na sociedade, elevavam-se as vozes que defendiam a tolerância civil, o direito à controvérsia, a liberdade de pensamento e da sua expressão, tudo sob a capa da mais estrita obediência.

A gente do comércio internacional, que criava uma nova ciência, a Economia Política, os novos pensadores, os defensores das ciências da Natureza tinham a seu favor os extraordinários progressos operados pelo conhecimento científico e as suas aplicações práticas, sobretudo no conforto da vida e nas artes da guerra. Em 1563, Garcia da Orta afirmava que “se sabe num dia mais pelos Portugueses que em cem anos pelos Romanos”⁶. No afã da descoberta, Leibniz considerava que se um grande príncipe patrocinasse as descobertas científicas, avançar-se-ia mais “em dez anos do que em cem ou talvez em mil”, deixando as coisas entregues ao seu curso ordinário⁷.

Em Portugal, no século XVII e durante o chamado Antigo Regime, pelo menos três quartos dos alunos matricularam-se em Direito Canónico e torna-

² Baruch de Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, trad. portuguesa de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, Prefácio.

³ Wilhelm Dilthey, *Leibniz e a sua Época*, (trad. portu.), Coimbra, Arménio Amado, 1947, p. 22.

⁴ Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

⁵ Citado por Yvan Belaval, *Leibniz. Iniciação à sua Philosophie*, Paris, Vrin, 1962, p. 175.

⁶ Garcia da Orta, *Colóquios dos Simples e das Drogas da Índia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, fac-simile da ed. do conde de Ficalho de 1891, I, p. 210.

⁷ C. I. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, ed. fotomecânica da edição de 1875, V, p. 370.

ram-se quase automaticamente clérigos de ordens maiores ou menores⁸. Boa parte dos funcionários do Estado e do que hoje designamos como serviços eram clérigos. Nas freguesias do morro antigo de Lisboa, havia, nos meados do século XVI, um clérigo de missa para 8, até um máximo de 50 famílias⁹. Era uma comunhão religiosa extremamente vigiada. E o espectáculo da fé saía das igrejas, tomava as ruas e as praças, condenava a multa ou prisão os que ignoravam ou não se integravam no espectáculo. O ar favorecia a auto-flagelação pública e o afivelamento das máscaras.

Por outro lado, como país periférico, as novas ideias e as mais ricas mercadorias chegavam, na máxima medida, por mar onde as esperavam o controle régio e os oficiais do Santo Ofício. A somar a tudo isto, o movimento das pessoas, das ideias e das mercadorias voltava-se, na Península Ibérica, preferentemente para os Novos e Velhos Mundos banhados pelos oceanos. Creio mesmo que o crescente poder dos mercadores do Norte europeu nas rotas do Mar do Norte e o dos genoveses nas rotas do Mediterrâneo não provinha apenas do livre jogo do comércio mas da quarentena exercida pelo poder eclesial dos ibéricos.

Por outro lado, a imposição de uma religião obrigatória desenvolvia, desde os finais do século XV, toda uma sabedoria de ocultação. E a Inquisição não se limitava a “administrar a fé”. Nos sermões, nas abjurações, nos autos ditos da fé procurava perpetuar, na sociedade e nos cristãos-novos, a lembrança da origem social e ideológica diferente, mantendo assim aberto um território de caça que justificava a sua própria existência.

Não é fácil hoje adivinhar o pensamento que se oculta. À vista de todos, os cristãos-novos cumpriam as cerimónias católicas, dotavam generosamente as igrejas, as confrarias e os altares e, ao alcançarem as terras de exílio, chegavam numa grande proporção como católicos.

Mas não havia marranos, não havia, sob o sinal da cruz, os tais judeus no coração? Com toda a certeza. Contudo, não podemos fiar-nos cegamente nas confissões arrancadas pela tortura e pela ameaça da fogueira. No *Tratado Político*, Espinosa lembra que quando a confiscação dos bens se faz em proveito do rei, não se tem em conta, no processo, o direito e a verdade mas o montante das fortunas. E as delações são frequentes designando como vítimas os mais ricos¹⁰.

Na fuga da Península, os homens de negócio cristãos-novos e judeus alar-

⁸ Vitorino Magalhães Godinho, *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*, 2ª ed. ampliada, Lisboa, Arcádia, 1975, p. 252.

⁹ António Borges Coelho, *Quadros para uma Viagem a Portugal no século XVI*, Lisboa, Editorial Caminho, 1986, p. 77.

¹⁰ “Tratado Político”, em *Spinoza Opera*, III, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsbuchhandlung, 1972, VII, p. 21.

gavam, à escala europeia e mesmo mundial, a sua rede comercial e financeira. E assumiam diferentes nomes que sugeriam outros tantos personagens: o nome católico, o nome judaico e um ou mais nomes de mercador.

Tempo de clandestinidade e de risco. O trato das mercadorias mantinha abertas as portas dos oceanos para os Novos Mundos, pois se não houvesse um valoroso a expor a vida e a fazenda entre dois lenhos, oculta nos fora a sua notícia. A esperança de ganho fazia vencer tantos impossíveis, tantos riscos espantosos¹¹.

Vejamus mais de perto um exemplo de risco, no tal jogo do gato e do rato. Paulo Garcês, natural do Porto e morador em Amesterdão, de 22 anos, primo de Maria Nunes, avó de Espinosa, é preso pela Inquisição de Lisboa em 1620. Paulo sabia latim e falava muito bem o flamengo, melhor até do que o próprio português. Aprendera o flamengo em Amesterdão, no escritório de seu tio Duarte Fernandes, bisavô de Espinosa. Há nove ou dez anos o tio mandara-o como intérprete, numa embaixada dos Estados de Holanda, à Berberia. Tratava-se de vender armas a troco de ouro. Dois anos antes da sua prisão, veio clandestinamente ao Porto e aí visitou uma meia-irmã. Do Porto desceu a Lisboa com intenção de passar ao Brasil. Antes homiziara-se em Brémen por duas vezes. Esteve em Londres¹².

Um outro ponto a reter no contexto do mundo ibérico é que, ao manter viva a lembrança da diferente origem ideológica e social, ao mear e oitavar o sangue dos cristãos-novos, ao impedir-lhes o acesso às honras, como lembra Bento de Espinosa no *Tratado Teológico-Político*, o poder eclesial impelia os mais cultos à leitura do Velho Testamento, como aconteceu com Gabriel da Costa. Outros, na fuga à questão ideológica, caíam em condutas que os processos inquisitoriais classificavam como ateias, mas que estariam provavelmente mais próximas das posições dos chamados libertinos. De qualquer modo, desde o século XVI que o catálogo das heresias, intitulado Édito da Fé, erguia a espada contra os que afirmavam que “não havia mais que nascer e morrer”.

O Senhor B. d. S.

O teatro da fé marcava o quotidiano de Lisboa e de outras cidades ibéricas. No entanto, embora com dificuldade, as novas ideias entravam também em Portugal e Espanha através dos contactos com a Europa do Norte e a França.

¹¹ Capitan M. F. de Vila Real, *Epítome Genealógico del Eminentísimo Cardenal Duque de Richelieu y Discursos Políticos sobre algunas acciones de su vida*, Pamplona, en Casa de Juan Antonio Bardem, 1641, p. 154.

¹² Arquivos Nacionais-Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa*, processo nº 3292.

O escritor luso-castelhano Manuel Fernandes Vila Real, cristão-novo, quatorze anos mais velho que Espinosa, defensor português da Restauração, queimado no Terreiro do Paço em 1 de Dezembro de 1652, era acusado de defender a controvérsia, a liberdade de consciência e, simultaneamente, escândalo dos escândalos, considerar que o poder civil se deveria sobrepor ao poder religioso.

Mas o que importa sublinhar aqui é que a repressão exercida sobre os cristãos-novos, propiciava um caldo político fomentador, no jogo da cabra cega, da negação do poder estabelecido e de adesão a ideias que abrissem um novo curso. A recusa do velho sistema e a adopção de um novo explodia quando os fugitivos alcançavam os países do Norte onde não chegava o chapéu negro da repressão eclesiástica peninsular. E não é por acaso que os dois homens que marcaram inicialmente o pensamento de Bento de Espinosa vinha um, o seu parente¹³ Gabriel ou Uriel da Costa, de Portugal e da Universidade de Coimbra, e o outro, o também português¹⁴ Juan del Prado, de Sevilha e da Universidade de Alcalá de Henares e de Sevilha.

As raízes do filósofo ligam-se, pelo lado paterno, a Lisboa e à vila alentejana da Vidigueira e, pelo materno, ao Porto e a Ponte de Lima. Um bisavô materno o tal Duarte Fernandes ou Manuel Tomás ou Pinchas Abravanel¹⁵ era accionista da Companhia Holandesa das Índias Orientais e estava envolvido no tráfico comercial com os países ibéricos e os seus impérios. Um bisavô paterno Manuel Álvares era mercador, escrivão dos órfãos na vila da Vidigueira e servidor do conde daquela vila, um neto de Vasco da Gama¹⁶. O pai, Miguel Espinosa, dirigente da comunidade portuguesa e amigo dos homens que haveriam de expulsar o filho da Sinagoga, situava-se, a avaliar pelo depósito de 61.833 florins no Banco de Empréstimos, entre as três centenas dos mais ricos moradores de Amesterdão¹⁷.

Também Bento de Espinosa, filho, neto e bisneto de mercadores, foi mercador, “mercador português”¹⁸, como o designam os registos notariais de Amesterdão. Nos dois anos que se seguiram à morte do pai, dirigiu os negócios da família. Por exemplo, em 17 de Novembro de 1655, quase na morte de D. João

¹³ As ligações familiares dos ascendentes de Gabriel da Costa e de Bento de Espinosa foram estabelecidas por I. S. Révah, *L'Annuaire du Collège de France*, 67^o Année (1967-1968), 519.

¹⁴ I. S. Révah, *L'Annuaire du Collège de France*, 72^o Année (1971-1972), 644.

¹⁵ Arquivos Nacionais-Torre do Tombo, *Inquisição de Lisboa*, processo n^o 3292.

¹⁶ A. M. Vaz Dias e W. G. van der Tak, Joaquim de Carvalho e principalmente I. S. Révah descobriram os caminhos que levaram à identificação da família paterna de Bento de Espinosa. Ver António Borges Coelho, “Os antepassados de Espinosa”, *Inquisição de Évora*, Lisboa, Editorial Caminho, 1987, I, p. 438.

¹⁷ Lucien Muguier-Pollet, *La Philosophie Politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, p. 28

¹⁸ A. M. Vaz Dias e W. G. van der Tak, *Spinoza Mercator & Autodidactus*, Hague, Martinus Nijhoff, 1932, p. 31.

IV, transferia, sobre a praça de Lisboa, 780 cruzados portugueses. Essa origem burguesa está à vista no *Tratado Político* quando advoga que a propriedade imobiliária deve ser monopólio do Estado e principalmente quando permite como profissão lucrativa principal o comércio das mercadorias e do dinheiro¹⁹.

A sua queda na estrada de Damasco ocorreu a 27 de Julho de 1657 quando foi excomungado e expulso da Sinagoga com todas as maldições da Lei pelas “horrendas heresias que praticava e ensinava”. Frei Tomás Solano y Robles vai encontrá-lo em Amesterdão em 1658 trilhando já o novo caminho que o conduzirá ao *Tratado Teológico-Político*. Na sua denúncia à Inquisição de Madrid, o frade acusa Espinosa e Juan del Prado: tinham sido expulsos da Sinagoga por terem “dado em ateístas”. Sentiam falta da esmola que davam na sinagoga e da comunicação com os outros judeus mas estavam “contentes por ter o horror do ateísmo porque sentiam que não havia Deus senão filosoficamente, que as almas morriam com os corpos e não havia necessidade da fé”²⁰.

Filho, neto, bisneto, tataraneto de cristãos-novos que mudaram de crença, Bento de Espinosa passou a vida a ousar e a ocultar-se. Esconde-se por trás do próprio nome: Bento, Baruch, Benedictus. Usou os três nomes. Não podemos renegar o Bento. Em 21/5/1655, testemunhou perante um notário de Amesterdão e assinou com o seu punho “Bento despinoza”. No mesmo ano, na participação contra os seus devedores e agressores, António Álvares e Manuel Duarte, o notário escreveu: “Bento d’Espinosa” (duas vezes) e “Bento de’Espinoza” (uma vez)²¹. Também o nome paterno Espinosa (Espinosa) vai sofrer metamorfoses. O “E” cai e torna-se Spinoza. E cada vez mais se oculta: B. de Spinoza, B. d. S. e B. de S. No *Tratado Teológico-Político* nem B. nem d. nem S. É um homem sem nome.

Mas não é só no nome que o filósofo se esconde. Toda a vida pisou território minado. *Caute* era a sua divisa. Não admira que usasse os adereços e disfarces próprios do clandestino e se ocultasse no jogo das palavras. Tem uma admiração sem limites pelos mistérios da Escritura mas, através da filologia e da desmontagem da Bíblia como discurso, negava e destruía logicamente o seu carácter divino. Não acreditava em Cristo mas considerava que ele é o caminho da salvação e não negava o que as Igrejas sobre ele afirmavam. Usa as palavras de S. João Evangelista: “conhecemos nisto que permanecemos em Deus e que Deus permanece em nós: que ele nos deu do seu espírito” para negar a transcendência e colorir com roupagens de sagrado o seu *Deus sive Natura*. Subverte as ideologias dominantes em que se apoia o poder do Estado mas declara que “pus todo o meu cuidado em não me enganar e em primeiro lugar em nada

¹⁹ Espinosa, *Tratado Político*, VI, p. 12.

²⁰ I. S. Révah, *Spinoza et Juan del Prado*, Paris, Mouton, 1959, p. 64.

²¹ A. M. Vaz Dias e W. G. van der Tak, *op. cit.*, p. 27.

escrever que não se acordasse perfeitamente com as leis da pátria, da piedade e dos bons costumes”²².

A funda de David

Segundo a tradição, Rembrandt pintou Espinosa na figura de David dedilhando a harpa enquanto uma lágrima corre pelo rosto de Saúl. Não o pintou a levantar a funda contra Golias. E afinal o *Tratado Teológico-Político* é bem a terrível pedra que o pequeno David projecta. Nenhuma das obras do filósofo teve maior impacto teórico, cultural e político. Valeu-lhe o cognome de *Maledictus*. Contra o Gigante, figurado pelo obscurantismo clerical, o pequeno David armou a funda e disparou a pedra. O Gigante rugiu e estremeceu mas não caiu. E durante séculos, a maldição perseguiu David. Proibido em toda a Europa, o livro seguiu o seu curso subterrâneo e sobre ele se teceram contraditórios comentários. Creio que ainda hoje muitos não conseguem ler o que nele está escrito. Porque continuam de pé, associados ao poder, os tais sistemas ideológico-práticos de obediência.

Que visava o *Tratado Teológico-Político*? Nas suas palavras, submeter o Teológico ao Político. Só pela intervenção deste era possível libertar a Filosofia da Teologia e abrir espaço à liberdade de pensamento e à sua livre expressão, essenciais para a criação científica e filosófica. O desenvolvimento científico interessava às novas camadas sociais que influenciavam o poder do Estado. E segundo o filósofo, a paz social só era possível com a liberdade porquanto, por sua natureza, o homem não pode deixar de pensar e expressar o seu pensamento.

O *Tratado Teológico-Político* dirigia-se a um círculo mais vasto do que a *Ética*. Os teólogos jogavam com a superstição do vulgo e assumiam-se como guardiães do Livro Sagrado onde se conteria a verdade de que eles eram os únicos intérpretes. Mostrando que o conhecimento profético era um conhecimento *ex auditu* e que o Livro Sagrado era a história, as leis e as crenças do povo de Israel, Espinosa desferia um golpe, pleno de consequências, nas concepções e no poderio de teólogos e fariseus.

Vejamos mais de perto o conteúdo do *Tratado Teológico-Político*.

Na introdução, explana as linhas teóricas fundamentais do livro. Depois, nos treze primeiros capítulos, fala dos profetas, dos milagres e analisa os livros da Escritura procurando demonstrar que foram escritos a várias mãos humanas e não divinas e em diferentes tempos e contextos. Num segundo momento, capítulos XIV e XV, considera indispensável separar a Fé da Filosofia. No terceiro momento, capítulos XVI a XX, escreve sobre os fundamentos do Estado, o

²² Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

Direito Natural, o Direito Civil e o Direito do Soberano para concluir que ninguém pode ser privado da liberdade de pensamento e de palavra sem forte perturbação da paz do Estado e da piedade.

As ideias sistêmicas subjacentes ao *Tratado Teológico-Político* vêm de trás. Estão expostas sistematicamente e com todo o rigor na *Ética* e já nos outros textos, em particular, no magnífico *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*. Deus é a Natureza. O governo de Deus, para os reformados do Entendimento, não é mais que a ordem fixa e imutável da Natureza. Conhecê-la é conhecer Deus. Por isso amar a Deus é conhecer e amar a Natureza. E assim o bem supremo consiste na perfeição do Entendimento que as coisas invisíveis só podem ser vistas por demonstração. Quem não demonstra, comporta-se como um papagaio ou um autômato. (No papagaio é o Brasil que assoma).

Antes de Espinosa, outros autores como João de Barros, Giordano Bruno, Gabriel da Costa ou Galileu tinham tropeçado nas contradições, escândalos e obscuridades da Escritura. Mas a grande novidade do *Tratado Teológico-Político* consiste em atrever-se, pela primeira vez, a uma análise sistemática. Para essa análise forja um método que, na sua invenção, se aplica a todo o discurso e faz dele não só um precursor da exegese bíblica como um fantástico leitor de discursos.

À luz da Razão, as falas da Escritura nem são a verdade nem o pensamento de Deus pois nos seus livros Deus não tem estilo próprio mas o dos diferentes profetas relatores. Moisés subiu a montanha para se encontrar com Deus: não sabia que estava em toda a parte. Josué acreditou que o Sol se movia. O Pentateuco foi escrito por Esdras e não por Moisés. Miqueias viu Deus sentado; David sob a forma de um velho vestido de branco; Ezequiel como um grande fogo, etc. E no final das contas, os textos dos livros sagrados tinham sido escolhidos, entre outros escritos, pelos teólogos e os fariseus.

Os teólogos não eram apenas os guardiães do Livro. Alimentavam-se e alimentavam o vulgo com a superstição e o medo. Reservavam para si a administração do milagre, arma de arremesso contra o conhecimento natural, e que não era mais que a ignorância das causas.

Mas os teólogos e fariseus não se contentavam com guardar os livros da Arca da Aliança. Pretendiam submeter à Teologia revelada o pensamento filosófico. E era ridículo o seu esforço patético na procura de conciliar a Escritura com Platão e Aristóteles. Mas não eram eles gentios e portanto cegos para a luz da revelação? Este esforço indiciava a pouca fé dos teólogos na verdade revelada. E afinal a Escritura não era uma Filosofia nem os Teólogos constituíam uma Academia.

Finalmente, na esteira das ideias de Gabriel da Costa e dos judeus saduceus, afirmava que o Antigo Testamento ameaçava apenas com castigos terrenos. Só no livro de Daniel, sob influência das Crônicas caldaicas, se falava na ressurreição dos mortos.

Método para a leitura do discurso

O método de interpretação da Escritura não diferia do método que se deve seguir no estudo e na compreensão da Natureza e que consiste em considerá-la, antes de mais, como historiador. Dito de outro modo, para ler, temos que reconstituir a história do livro como objecto: saber como foi recolhido, em que mãos caiu, quantas lições são conhecidas, que homens o admitiram no cânone. E não só a história do livro, também a história do seu autor, a sua vida, os seus costumes, os fins que se propôs, a ocasião, o tempo e a quem o texto se destinava²³.

Depois é fundamental conhecer a língua em que o texto foi escrito. Para lá dos alçapões das palavras, quantos desvios de sentido de língua para língua?

Uma outra regra sustenta que se não deve confundir o sentido do discurso com a verdade das coisas. Esta regra espinosana vem na linha expressa do *Tratado da Reforma do Entendimento*, uma coisa é Pedro, outra a ideia de Pedro, e que já o português Garcia da Orta anunciara nos *Colóquios dos Simples e das Drogas*: saber “é dizer o que é”. Ou: “E pois somos certos da cousa não nos mantemos pelos nomes”. E ainda: “Todos estes erraram? Sim, se chamais errar dizer o que não é”²⁴. Esta regra é expressa num momento histórico em que as correntes do Barroco convergiam numa escrita “a que interessava menos a representação do real do que a arte criada pelo puro engenho”²⁵.

O filósofo adverte-nos ainda que, “nas suas crónicas e nas suas histórias, os homens contam mais as suas próprias opiniões que os factos realmente acontecidos”²⁶. Ora, para não confundir o que realmente aconteceu com as coisas imaginárias, temos não só de conhecer as opiniões do narrador como de utilizar todo um conjunto de reagentes objectivos.

Nesse sentido, para uma maior adequação das ideias e dos factos relatados, diferentes dos realmente acontecidos, há que encontrar os primeiros narradores orais, depois os primeiros que passaram a escrito os relatos orais, distinguindo a representação sensível do conhecimento intelectual. Finalmente agrupar os enunciados de cada livro e reduzi-los a um certo número de temas principais para reunir os que se ligam ao mesmo objecto; distinguir os ambíguos ou obscuros; e os contraditórios.

Mas a regra de ouro do método, proposto pelo filósofo, consiste na ideia de que o conhecimento da Escritura deve ser tirado da própria Escritura. O texto é um todo. Nele está a chave da sua explicação e demonstração.

Mabillon publicou o seu *De Re Diplomatica*, um marco da historiografia,

²³ *Ibidem*, Cap. VII.

²⁴ António Borges Coelho, “Garcia da Orta”, *Questionar a História*, Lisboa, Editorial Caminho, 1986, p. 166.

²⁵ António José Saraiva, *Iniciação na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Gradiva, 1996, p. 73.

²⁶ *Tratado Teológico-Político*, Cap. VI.

em 1681, mas o método para a leitura do texto, exposto por Bento de Espinosa, está ainda na nossa linha de fogo.

Os sistemas ideológico-práticos de obediência

As religiões do Livro são, na concepção do filósofo, sistemas ideológico-práticos de obediência. *Sistemas ideológicos*, porque congelam pela história e o dogma uma certa visão do mundo, a única verdadeira; e *práticos* porque estabelecem os ritos, as cerimónias e as condutas a que todos devem *obediência* e, através delas, obediência ao poder estabelecido. O termo não é usado por Espinosa mas o conceito opera e desenvolve-se plenamente no *Tratado Teológico-Político*.

Medo, superstição, credulidade, preconceito, fé. Neste caldo vivem e se desenvolvem as religiões. Não existem no estado natural porquanto o estado de Natureza é anterior à religião. Ninguém sabe de Natureza que é obrigado à obediência a Deus. O estado da Natureza é estranho à religião e à lei e, portanto, ao pecado e à violação do direito. Pela razão não se alcança a obediência, só pela Revelação, confirmada por sinais, acrescenta no seu jogo de luz e sombra²⁷.

As religiões nascem com o poder de mando estabelecido pela vida em sociedade. E quer sejam religiões reveladas pela luz natural quer pela profética só possuem força de obediência por decreto dos detentores do poder do Estado. O inquisidor geral de Portugal, Fernão Martins Mascarenhas confirmava as ligações estreitas entre a religião e o Estado, quando a 23 de Janeiro de 1629, escrevia a Filipe IV: “é o tribunal do Santo Ofício como um forte e baluarte da fé, da qual dependem em grã parte a união do reino e fidelidade dos vassallos para com seu rei”²⁸. Só que Espinosa considerava que o Estado deveria submeter e reduzir os teólogos reservando para si o papel de guardião e intérprete das coisas divinas e humanas.

Descendo um pouco mais à análise do conceito. Através dos discursos históricos da Escritura, violentados para neles caberem Platão e Aristóteles, os profetas, depois os fariseus e teólogos, estabeleceram uma visão obrigatória do mundo e determinaram o que se deve crer, ter e fazer. A base dessa mundividência não assentava no conhecimento natural mas no profético que não tem outro objecto senão a obediência.

Mas não há crença que possa subsistir sem cerimónias, sem actos rituais. Por isso, às histórias explicativas do mundo, acrescentavam diferentes cerimónias de culto cujo fim não era outro “senão fazer com que os homens ajam, não

²⁷ *Ibidem*, capítulo XVI.

²⁸ António Borges Coelho, *Inquisição de Évora*, II, p. 41.

segundo o seu próprio decreto, mas sempre sob o mando de outrem e reconheçam em todas as suas acções e em todas as suas meditações que em nada se pertencem mas estão inteiramente submetidos a uma regra colocada por outrem”²⁹.

Subjacentes às palavras do filósofo, quase ouvimos a oração hebraica “ouve, Israel, Adonai, nosso Deus Adonai, um só”. A oração ordena: lerás estas palavras aos teus filhos, em casa, pelo caminho, quando te deitares e levantares, e as trarás por sinal sobre a tua mão e as escreverás sobre os limiares da tua casa e das tuas portas. Nas suas palavras ouvimos também os ecos da sua própria excomunhão: maldito sejas de dia e maldito sejas de noite, maldito sejas em teu deitar e maldito sejas em teu levantar, maldito em teu sair e maldito em teu entrar.

A concepção das religiões como sistemas ideológico-práticos de obediência não assenta em afirmações acidentais. A par e passo Espinosa repete que a Escritura, base sagrada das religiões do Livro, não pretende ensinar as ciências, só a obediência. O dogma fundamental da Teologia é o de que os homens são salvos pela só obediência³⁰. Entre a Fé ou a Teologia e a Filosofia não há nenhum comércio, nenhum parentesco. O fim da Filosofia é a verdade; o da Fé apenas a obediência e a piedade. A Fé não exige tanto a verdade como a piedade e é piedosa na proporção da obediência, por isso só condena como heréticos e cismáticos os que ensinam opiniões próprias e espalham entre os homens a insubmissão, o ódio, o espírito combativo e a cólera.

A religião, aparelho voltado para a obediência, intimamente unida ao Estado, é necessária ao mesmo Estado se se quiser que os homens vivam em paz e em concórdia. Mas só tem força por decreto do Soberano. Deus não tem reino singular entre os homens, só por intermédio daqueles que detêm o poder. Neste horizonte se inscrevem as palavras do português João de Barros, escritas em 1532 na *Ropica Pnefma*: até ao fim do Mundo há-de haver Marte, Baco, Príamo e todos os outros deuses que “os príncipes da terra foram os deuses dela”³¹.

Estabelecido por experiência e razão, que o direito divino apenas depende do decreto do soberano, segue-se que o soberano é o seu guardião e intérprete.

Por uma nova religião de Estado

Bento de Espinosa não advoga a destruição institucional dos sistemas ideológico-práticos de obediência mas o seu controle. Para isso, importava colocar no seu devido lugar os teólogos, retirando-lhes o seu papel de guardiães e

²⁹ Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, capítulo V.

³⁰ *Ibidem*, capítulos XIII, XIV.

³¹ J. de Barros, *Ropica Pnefma*, ed. de I. S. Révah, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955, II, 57.

intérpretes da Escritura. Mas propõe mais, o estabelecimento de uma nova religião de Estado, a religião da pátria, que liberte da sujeição da Teologia a nova atitude ideológico-científica, a dos emendados do Entendimento.

A nova religião do Estado, religião da pátria ou nacional, como lhe chama no *Tratado Político*³², não só libertaria a Filosofia da opressão da Teologia como daria livre curso ao desenvolvimento da ciência e, através dela, ao surto de uma nova visão do mundo, sem dogmas, sem cerimónias, sem clérigos, a dos emendados da Entendimento.

Não parece haver dúvida que a constituição comum dos homens é diversa. Por isso nem todos encontram repouso nas mesmas ideias e as opiniões diferentes levam uns à devoção, outros ao riso e ao desprezo. Assim, na nova religião do Estado, não haverá lugar para especulações filosóficas e não conterà dogmas que provoquem a controvérsia. Deve, pelo contrário, assumir a verdadeira fé católica ou universal.

Esta ideia de fé universal está no horizonte das palavras de Gabriel da Costa: “o melhor da lei de Moisés ou de qualquer outra é justamente na lei natural que está compreendido”³³. Também nesta preocupação se integram os esforços de Leibniz quando intenta escrever um “padre nosso” que conviesse a todas as religiões.

Para Espinosa, os dogmas desta fé universal, que não provocariam controvérsia, seriam a ideia de que existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade. Aliás, pelas histórias que conta e pela experiência, a Escritura demonstra que só há um Deus embora não dê a sua definição. Esse ser supremo ou Deus é único. Está em toda a parte e tudo vê. Tem direito e poder supremo sobre todas as coisas. O culto que se lhe deve assenta somente na justiça e na caridade. Deus perdoa os pecados aos arrependidos. Todos os que seguem esta regra estão salvos. E para apreciar da piedade ou impiedade de uma fé só temos que considerar a obediência ou insubmissão daquele que a professa e não a verdade ou falsidade da própria fé³⁴.

Mais tarde, no *Tratado Político*, considera que a religião da pátria, a que deverão pertencer os patrícios, não deve ficar apenas pela prática da justiça e da caridade mas rodear-se de culto. As igrejas da nova religião deverão ser amplas, magníficas em contraste com as das religiões tradicionais. Estas poderiam manter e construir novas igrejas, mas de pequena dimensão e só com o dinheiro dos seus fiéis. E não deveriam ser permitidas assembleias ou reuniões com número elevado dos seus crentes³⁵.

³² Espinosa, *Tratado Político*, VI, p. 46.

³³ Uriel da Costa, *op. cit.*, p. 44.

³⁴ Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, capítulo XIV.

³⁵ Espinosa, *Tratado Político*, VIII, p. 46.

Na religião da pátria, os senadores, e só eles, deteriam o direito de baptizar, celebrar sacramentos e impor as mãos. Também só eles seriam reconhecidos como padres da Igreja e defensores e intérpretes da religião nacional. Mas para pregar, para tratar das finanças e para os negócios correntes, o Senado poderia designar alguns plebeus.

A “fé” dos emendados do Entendimento

A Escritura e o conhecimento profético são respeitáveis e úteis para conter as multidões mas não constituem o conhecimento verdadeiro. O Deus rei e legislador não passa de uma criação humana. O conhecimento e o amor intelectual de Deus não pertence à fé nem à religião revelada. Também não é pela Escritura que se alcança o conhecimento das coisas naturais e espirituais, que as coisas invisíveis só podem ser conhecidas por demonstração.

Mas a Lei Divina existe. Na esteira de Gabriel da Costa, sustenta que ela é universal ou católica e comum a todos os homens. Mas não é a da Escritura nem exige fé nos relatos históricos. Essa lei é a Lei da Natureza. Por isso não exige cerimónias rituais. Os ritos que servem para honrar publicamente a Deus não têm o menor efeito, favorável ou desfavorável, sobre o conhecimento e sobre o amor de que este conhecimento necessariamente se acompanha.

O amor de Deus não se confunde com o medo do suplício ou com o prazer como defendem as religiões do Livro. Na *Ropica Pnefma* de João de Barros, uma das personagens afirmava que lhe não metiam medo gadanhas pintadas. Gabriel da Costa falava nos papões com que se amedrontavam as crianças. Mas, certamente, quem nega as histórias da Escritura porque não acredita que há um Deus é ímpio. Também o que ignora a Escritura e nada sabe pela luz natural é senão ímpio, um insubmisso e está fora da Humanidade. Mas o que ignora a Escritura, como os emendados do Entendimento, e crê em Deus pela luz natural e por uma vida verdadeira, esse, alcança a beatitude³⁶.

O poder e o governo de Deus são a ordem fixa e imutável da Natureza. Os seres naturais envolvem e exprimem a ideia de Deus. Ignorar as causas naturais é ignorar o poder de Deus. Não há sobrenatural. Deus é a Natureza. Aperfeiçoar o Entendimento constitui, pois, na esteira da filosofia árabe peninsular³⁷, o supremo bem e só por ele se atinge o espinosano amor intelectual de Deus ou da Natureza.

³⁶ Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, capítulo XIII.

³⁷ “Pois bem, é evidente que esta visão do Entendimento em si mesmo constitui o fim a que por natureza estamos destinados...”, Ibn Baja, “Carta do Adeus”, em António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, Lisboa, Seara Nova, 1975, IV, p. 124.

No *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*, porque é necessário viver, entende falar ao alcance do vulgo e assim encontrar orelhas amigas para ouvir a verdade. Depois, no *Tratado Teológico-Político*, elogia o regime democrático. Mas no *Tratado Político*, escrito depois do assassinato dos irmãos de Witt, confessa que não acalantar a ilusão de poder induzir a massa e os que se envolvem nos negócios públicos a viver segundo a disciplina exclusiva da razão. Seria sonhar com a fábula da idade de ouro³⁸.

Os emendados do Entendimento constituem um pequeno grupo ou “seita” na expressão sibilina e maliciosa com que Leibniz designou os discípulos do filósofo. Mas o próprio Espinosa reconhecia que “todos podem obedecer e só uma parte muito pequena do género humano atinge o estado de virtude pela só conduta da razão”³⁹.

Notas finais

Até aqui, expus a minha leitura das ideias de Espinosa sobre o que chamo “sistemas ideológico-práticos de obediência”. Usei este conceito para subverter a arquitectura dos textos originais e tentar penetrar nas ideias do sistema. Face ao alerta, lançado pelo filósofo, de que no discurso histórico inevitavelmente transportamos as nossas próprias opiniões, procurei, tanto quanto me foi possível, deixá-las à porta e adequar estas ideias com as ideias do autor do *Tratado Teológico-Político*. De qualquer modo, cabe-me a responsabilidade inteira das palavras e da arquitectura do texto.

Resta-me um comentário final.

A utopia acompanha e ilumina os nossos passos, são o nosso resplendor, mesmo quando a negamos e proclamamos o fim das utopias. Também elas iluminaram o filósofo que procurava emendar o entendimento.

Em primeiro lugar, a utopia marcou a sua “fé” no poder ilimitado da razão, da “sã” razão. Todos os homens são insolentes quando dominam e todos se tornam terríveis quando mantidos no medo, mas acredita que a razão é capaz de conduzir o combate contra os sentimentos e moderá-los.

Subscrovo a utopia de que o homem é livre na medida em que é conduzido pela razão pois, como escrevia Leibniz nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento*, falar contra a razão é falar contra si mesmo. Mas nestes trezentos anos muitas crises se abateram sobre ela. E se o nosso guia é a luz natural, “o lume da consciência”, na expressão de João de Barros, ou a verdade espinosana demonstrada pelo entendimento não podemos esquecer que essa luz não impediu e por

³⁸ Espinosa, *Tratado Político*, I, p. 5.

³⁹ Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, capítulo XV.

vezes projectou a Humanidade, para só falar no nosso século, em catástrofes aterradoras.

Em segundo lugar, Espinosa reserva ao Estado, monárquico ou aristocrático, o papel de guardião e intérprete quer das religiões estabelecidas quer da nova religião da pátria. Na Península Ibérica, o Estado eclesial guardava, interpretava e impunha a lei mas o filósofo tem na sua mira o Estado holandês. Nesse Estado, o poder estaria nas mãos dos homens do capital financeiro, nos homens do comércio e da ciência. Mas não estaremos ainda no reino da utopia? Como conciliar a concepção de um Estado guardião e intérprete da Escritura com a concepção do mesmo Estado como garante do direito absoluto à liberdade de pensamento e da sua expressão?

Num terceiro ponto, relativo à cidadania e às relações Estado/cidadão, saliente-se a modernidade extrema posta na defesa da liberdade de pensamento e de palavra. É um direito que não pode ser negado sob pena de graves perturbações porque ninguém, dos mais hábeis ou da multidão, consegue calar-se.

Ainda no plano da liberdade, é possível encontrar, na conduta do filósofo e nos textos, uma linha evolutiva no sentido de progressiva descrença no comportamento do homem comum.

No provável auto-retrato, conservado por Colerús, assume a figura de Masaniello, um herói popular do levantamento de Nápoles contra Filipe IV. Esta atitude está conforme com a conduta que propõe aos emendados do Entendimento no *Tratado da Emenda*: seguir os costumes da cidade que não se oponham ao nosso objectivo ou lendo-se, pela negativa, não acatar as leis da cidade que se oponham aos nossos objectivos. Em 1670, no *Tratado Teológico-Político*, elogia a democracia, caracterizada pela união dos homens num todo, e que tem o direito soberano colectivo sobre tudo o que está em seu poder⁴⁰. Mas depois dos ataques que levaram à proibição do *Tratado Teológico-Político*, depois do assassinato dos irmãos de Witt, Espinosa, mantendo embora a ideia de que o regime democrático é afinal o único em que todos os cidadãos podem reivindicar os seus direitos, não deixa de afirmar que, se os patrícios fossem conduzidos pela só preocupação da causa pública, o que a experiência nega, nenhum regime seria comparável ao aristocrático⁴¹.

No estado espinosano existem duas categorias de cidadãos, os patrícios e os plebeus. Os primeiros devem distinguir-se pelas suas funções e pelo vestuário nobre. Os plebeus reconhecem-lhes a superioridade cedendo-lhes a passagem. Só os senadores, entre os patrícios, exerceriam as funções de pastor na religião do Estado. As mulheres, por sua pretensa fraqueza natural, os servos e escravos não gozavam de direitos políticos.

⁴⁰ *Ibidem*, capítulo XVI.

⁴¹ Espinosa, *Tratado Político*, XI, p. 2.

O fim do Estado espinosano é a garantia da liberdade mas, ao reservar-lhe o direito absoluto de regular as coisas sagradas e civis, rapidamente pode desembocar num estado totalitário. Na verdade, mesmo que, no seu foro íntimo, escreve no *Tratado Político*, o cidadão considere uma lei absurda poderá ser obrigado a cumpri-la. E não há acção ímpia para com o próximo que não tome o carácter piedoso se for acompanhada pela conservação do Estado⁴². Espinosa, que na sua vida prática sempre escolheu o lado da Antígona, declara-se também teoricamente contra a morte do tirano porquanto o povo só pode ser sustido pela autoridade real.

Uma última nota sobre a acusação de ateísmo. No tempo do filósofo, confessar o ateísmo era correr para a morte. O Tratado de Westfália aceitara a prática das diferentes religiões mas omitia as práticas ateístas.

Mas, segundo os teólogos, em que consistia afinal o ateísmo? Para Frei Tomás Solano y Robles, ser ateísta era considerar que as almas morriam com os corpos, que não havia Deus senão filosoficamente e que a fé não era necessária.

Muitos dos seus contemporâneos, designadamente Bayle, consideraram a doutrina do filósofo como um ateísmo de sistema. No entanto ele repetiu constantemente que não era ateu e devolveu mesmo a acusação aos teólogos que acreditavam em milagres.

Ao longo da sua obra, particularmente no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa não se cansa de afirmar que a verdade só é alcançável pelo conhecimento natural, que as Escrituras são obra humana, que não são necessárias as cerimónias que a fé impunha, que Deus não é sobrenatural e só existe filosoficamente, isto é, que Deus é a Natureza.

O filósofo nega afirmando o que na prática da vida nega. E a par e passo chocamos com textos perturbadores. Por exemplo: “ainda que muitos digam duvidar se Deus existe, eles nada têm além do nome ou formam a ficção de qualquer coisa a que chamam Deus, o que não convém à Natureza de Deus, como mostrarei depois no seu lugar”⁴³. Espinosa brinca literalmente com o fogo. Na lógica fria da Razão, o Deus do composto *Deus sive Natura* não é mais que um nome. Só a Natureza fica de pé.

⁴² A grandeza e modernidade de Espinosa manifesta-se de corpo inteiro quando considera a liberdade de pensamento e de palavra intrínseca à nossa própria natureza e nos adverte, no próprio título do *Tratado Teológico-Político*, que esta liberdade não pode “ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade”. No entanto, ampliada na época contemporânea por organizações e Estados que visavam, na sua óptica, o bem social, este carácter piedoso, atribuído a acções ímpias desde que acompanhadas pela conservação do Estado, levariam a aberrações terrificantes.

⁴³ Bento de Espinosa, *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*, trad. portuguesa de António Borges Coelho, Lisboa, Livros Horizonte, 1971, parágrafo 54, nota 19.

De qualquer forma, não podemos tirar a palavra Deus do sistema. Ela está lá. Como máscara? Como concessão ao costume, usando a expressão de Leibniz? Como expressão do amor intelectual face à infinita e misteriosa grandeza do Universo perante a qual não somos mais, no dizer do poeta, que “um bicho da terra vil e bem pequeno”?





SENTIDO ÉTICO DE LA POLÍTICA DE SPINOZA*

ATILANO DOMÍNGUEZ
Universidad de Castilla-La Mancha

El problema de las relaciones entre ética y política es tan actual como permanente. Que es actual lo ponen de manifiesto las noticias diarias sobre la corrupción política en diversos países. Que es permanente lo mostraré, citando dos textos célebres, cuyos autores serán por todos adivinados antes de mencionarlos.

El primero se refiere a nuestro país; pero no es de nuestros días. “Se oye hablar a menudo de la ‘inmoralidad pública’ y se entiende por ella la falta de justicia en los tribunales, la simonía en los empleos, el latrocinio en los negocios que dependen del Poder Público. Prensa y Parlamento dirigen la atención de los ciudadanos hacia esos delitos como a la causa de nuestra progresiva descomposición (.) En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de todos los españoles (.) Los políticos actuales son fiel reflejo de los vicios étnicos de España”¹.

El segundo es más antiguo y se refiere directamente a la corrupción política. “Las ventajas que proporcionan el poder y la administración de los intereses generales, inspiran a todos los hombres el deseo de perpetuarse en el ejercicio del cargo (.) Buscar el poder por todos los medios, no sólo justos, sino también inicuos, es trastornar todas las leyes, porque el mismo triunfo puede no ser justo (.) Todo despotismo es ilegítimo”².

Como el lector habrá adivinado, el primer texto es de Ortega y lo publicó en 1922, en *España invertebrada*. El segundo es de Aristóteles y lo escribió en

* Algunas ideas de este trabajo están incluidas, en otro contexto, en el artículo “Die Ethik Spinozas: zwischen Aristoteles und Kant”, que será publicado en las Actas del Congreso sobre “Von Gott, dem Menschen und seinem Glück. Die Aktualität der Spinozas Ethik” (Hannover, Loccum: 3-6 octubre 1996).

¹ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, en *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, III, pp. 94 y 80.

² Aristóteles, *Política*, III, 6, 1279c y VII, 2, 1324e, trad. de Patricio de Azcárate, Madrid, Espasa Calpe, 1974, pp. 86 y 114.

la *Política*, tres siglos antes de nuestra era. Ambos están de acuerdo en que la política no sólo no es independiente de la ética, sino que la falta de ésta corrompe a aquélla y la conduce a la ruina. Aristóteles observa que la corrupción es un peligro permanente para quien ejerce el poder, y denuncia que es ilegítimo y perverso adquirirlo o conservarlo a cualquier precio. Ortega va más lejos y matiza que, cuando esa corrupción es generalizada, no se limita a la clase política y a los funcionarios públicos, sino que alcanza a toda la sociedad.

Se trata sin duda de un problema grave, especialmente en nuestros días. Y ello por dos razones. La primera es que la socialización progresiva hace que la intervención del Estado en la vida de los ciudadanos alcance límites antes insospechados. La segunda es que la técnica pone hoy en manos de los gobiernos medios poderosos con que pueden controlar y adoctrinar a los súbditos en orden a conseguir sus votos; y, al mismo tiempo, facilita a algunos ciudadanos esquivar los controles y las obligaciones legales, con grave perjuicio para toda la sociedad.

He ahí por qué nuestra época echa en falta un mayor sentido moral, muy especialmente en el ámbito de las instituciones públicas, y gran dificultad en hallarle un fundamento teórico. Así parece confirmarlo el hecho de que algunos pensadores, cuya perspicacia y honestidad nadie pone en duda, tales como Rawls, Habermas y MacIntyre, acuden a los dos grandes teóricos de la ética clásica, Aristóteles y Kant, en busca de una salida³.

A primera vista, se diría que Spinoza no tiene nada positivo que aportar a este problema, y ello por dos razones poderosas. Primera, porque su determinismo universal eliminaría de raíz una verdadera ética⁴. Segunda, porque su idea del Estado como poder absoluto, inspirada en Hobbes y, según otros, más bien, en Maquiavelo⁵, subordinaría la moral a la política y reduciría ésta a una

³ J. García Leal (*op. cit.*, pp. 418, 419, 424) resume la opinión de K. O. Apel (*La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2º Vol., pp. 341-413) diciendo que “la escisión entre moral y política” radica en que, como el contrato de tipo hobbesiano carece de todo valor moral, la política en él fundada se ha hecho puramente pragmática y la moral exclusivamente individual. Ensayos de solución en: J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978 (ed. 1971); J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 (ed. 1981). Breve síntesis de estos y otros pensadores, con alusión directa a nuestro tema, en V. Camps (*op. cit.*, Vol. 3º), a cargo de F. Vallespín (Rawls), A. Cortina (Habermas) y F. J. Laporta (teoría del derecho). La oposición entre la concepción antigua (aristotélica) y la moderna (Hume, Kant, Nietzsche) es la idea central de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 (ed. 1985); una visión de conjunto en J. L. del Barco (*op. cit.*).

⁴ Como es obvio, esta objeción está presente en casi todos los estudios sobre la ética de Spinoza, por ejemplo, en S. Zac (*op. cit.*, pp. 1-11), cuya clave son los modos o grados del conocimiento. Otras referencias en nota 15 y en nuestro “Die Ethik Spinozas”, ya aludido.

⁵ Negri (*op. cit.*), apoyándose en los estudios de Gueroult y Deleuze, de Matheron, Macherey y Hecker, frente a los de Wolfson y Alquié, e incluso de los neomarxistas Della Volpe y Bobbio, cree descubrir en Spinoza un pensador materialista, demócrata y revolucionario, en la línea que iría de Maquiavelo a Marx, y no en la de Hobbes, Rousseau y Hegel, aunque ello sea a costa de

mecánica de las pasiones⁶. Frente a esta lectura de Spinoza, nos proponemos demostrar, como sugiere el título elegido, tres cosas: 1ª) que la ética de Spinoza tiene un sentido positivo y social; 2ª) que su política se orienta al mismo objetivo que la ética; 3ª) que la ética tiene la primacía sobre la política.

1. Dimensión social de la ética de Spinoza

Es evidente que Spinoza quiso dar a su sistema la forma de una ética. Tanto su obra juvenil, *Tratado breve*, como su obra cumbre, *Ética demostrada en orden geométrico*, pretenden exponer una doctrina de la libertad, la virtud y la felicidad, conceptos claves de toda ética. Él intenta, además, fundar esos conceptos sobre una metafísica o teología determinista, una epistemología o antropología paralelística, una psicología de los afectos o “patología” mecanicista. Su ética no quiere ser, pues, subjetivista como todas aquellas que se inspiran en Hume, sino objetiva o, si se quiere, naturalista, en cuanto que, como la de Aristóteles, tiene como referencia permanente la naturaleza.

Baste recordar que la psicología de las pasiones y las acciones se funda en la epistemología de la imaginación y la razón, y que ésta se deriva de la metafísica de la sustancia y los modos. La metafísica es, pues, la clave de toda su filosofía, ya que funda aquella doble ley, de la que nos habla el *Tratado breve*: una que liga al hombre con Dios y funda la razón y la acción; otra que le liga al mundo de los modos y funda la imaginación y la pasión⁷.

Ahora bien, la gran antinomia del sistema de Spinoza es que aquello mismo que debiera fundar su ética, parece hacerla imposible. Pues, como la acción de Dios es totalmente necesaria, por el mismo acto con que hace posible la libertad humana como poder, parece hacerla imposible como elección, ya que todo está determinado “*a priori*” y “*ab aeterno*”. Tal es la objeción que plantearon a Spinoza todos sus corresponsales a medida que iban conociendo sus obras: Blijenbergh a los *Pensamientos metafísicos*; Velthuysen al *Tratado teológico-político*; Tschirnhaus a la *Ética* todavía inédita. Una buena síntesis de todas

introducir una ruptura, difícil de justificar (Matheron, pp. 23-25), no sólo en su vida, sino en su obra cumbre: entre *Ética* I-II y *Ética* III-V (pp. 29-34, 43-44, 47-48, 61-64, 133-7, 143-4, etc.). Con razón A. Tosel (*op. cit.*, p. 160) critica a Negri de dejar escaso margen a la razón y a la ética en la política, entre las cuales existe, en su opinión, cierta circularidad.

⁶ A. Matheron (*op. cit.*) hace para ello algunas aserciones no muy convincentes: que los deseos racionales no tienen privilegio alguno sobre los demás; que en TTP, Caps. 4 y 16 Spinoza no había alcanzado el inmanentismo de su madurez; que 4E37e es una digresión; que incluso en el interior del TP existen ciertas discordancias; y, en fin, que existiría un “efecto perverso de la racionalidad del Estado” (pp. 344, 348, 350-351, 352-353; en Negri, p. 21).

⁷ 2KV, 24, 7; Ep 12, 53-55; Ep 32, 173.

ellas es la que le hace Oldenburg, refiriéndose a los lectores de sus escritos: “parece implantar usted la necesidad fatal de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión, y se hacen inútiles todas las remuneraciones y penas”. Y en su última carta le da la razón de ellas: “la salud del cuerpo depende de principios mecánicos, en cambio la salud del alma depende de la ‘*proáiresis*’ y de la deliberación”⁸. Aunque su amigo Jarig Jelles intentó responder a ellas con textos del propio Spinoza en el célebre prefacio a las *Opera posthuma*, serán siempre motivo de análisis y discusión⁹.

Lo más sorprendente es la respuesta que Spinoza ha ofrecido a estas objeciones y que todo el mundo conoce por estar plasmada en ejemplos célebres. En algunos de ellos, de carácter psicológico o antropológico, subraya que el hombre no tiene dominio de sus instintos o pasiones, sino que es arrastrado por ellos. En esta línea van las alusiones al niño que tiende la mano hacia el sonajero tan pronto oye su sonido¹⁰; al sonámbulo y al borracho que deambulan sin rumbo, al vaivén de sus imágenes¹¹; al vulgo que, arrastrado por el dolor, el miedo o la ignorancia, se refugia en la voluntad divina o busca la protección del líder político de turno¹². La conclusión es ésta: “No deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, al contrario, juzgamos que es bueno porque lo deseamos”¹³. En otros casos, de carácter más bien metafísico, va a la raíz, ya que afirma que el hombre, por ser un modo finito, está en el poder de Dios como el barro en manos del alfarero¹⁴; si se cree autónomo, es porque, cual piedra lanzada al aire, ignora que Dios le mueve e impulsa¹⁵. En uno y otro caso, concluye Spinoza, “los hombres se creen libres por la sencilla razón de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”¹⁶. A veces, va incluso más lejos, ya que apoyándose en la noción occamista de libertad divina según la cual Dios podría interrumpir su decreto y su acción en cualquier instante, cada ser individual se reduciría a lo que es en sí

⁸ Ep 18-27, Ep 41-42; Ep 57-60; citas en Ep 74 (1675) 319; Ep 79 (1676) 329.

⁹ Opinión de J. Jelles en A. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Ed., 1995, p. 51, n° 18.

¹⁰ 2KV17, 4; Cfr. 2E49e.

¹¹ 3E2e.

¹² TTP, pref. 5-7; 6, p. 96; 18, p. 204; 1Eap.

¹³ 3E9e.

¹⁴ 2CM8, 265/306; Ep 75, 313/415n; TTP 16, 198/34n.

¹⁵ Ep 58, 266. De Dijn (*op. cit.*, pp. 32-33) cree explicar la coherencia del sistema transformando descripciones en prescripciones, en cuyo caso éstas “son simplemente perspectivas racionales sobre ciertas conexiones causales transformadas en imperativos”. Más sutil todavía es la distinción entre derivar y deducir mediante la cual Frankena (*op. cit.*) intenta fundar la ética en la metafísica introduciendo nuevas definiciones.

¹⁶ 3E2e, 143/30-32.

mismo¹⁷, sin relación alguna ni con otras cosas ni con su propio pasado o futuro. En cuyo caso, el ser de Adán no tendría nada que ver con el de Pablo; y, lo que es más sorprendente, la vista no pertenecería más a un ciego que a una piedra, puesto que cada cosa es lo que es y nada más¹⁸.

Pero, en nuestra opinión, éste no es el verdadero Spinoza, ya que, si así fuera, no tendrían sentido alguno los conceptos fundamentales de su sistema ético. Los textos que acabamos de mencionar, tienen más bien un carácter polémico o de argumento “*ad hominem*”. Su verdadero objetivo es rechazar las dos tesis clave de la filosofía clásica: que el hombre sea sustancia y causa libre, es decir, un ser autónomo y con capacidad plena de decisión. Frente a ellas, Spinoza sostendrá que el hombre es un modo de Dios y que su libertad consiste en ser norma de la propia vida y en la aceptación racional de lo necesario. Por eso, después de criticar los conceptos básicos de la ética tradicional, los reintroduce con otro significado para construir la suya.

Estos cambios los anuncia Spinoza, de forma explícita, en varias ocasiones. Uno de ellos se refiere a la posibilidad ontológica y se halla en el *Tratado teológico-político*. Después de introducir, al lado de la ley natural o divina, totalmente inviolable, la ley humana o positiva, que se puede infringir, dice: “para el uso de la vida nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles”¹⁹. Otro cambio fija como pauta de su método y como norma del bien moral la conformidad de una cosa con el modelo o ideal de hombre perfecto: “en lo sucesivo entender por bien aquello que sabemos con certeza que es un medio para que nos aproximemos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos proponemos”²⁰. Este texto, que se halla al final del prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, otro paralelo de la segunda parte del *Tratado breve*, y un tercero, del final del prefacio de la *Reforma del entendimiento*, dejan claro que los conceptos de modelo y de posible no son una simple concesión al sentido común, sino un recurso teórico necesario para elaborar la doctrina moral. Así lo confirma el hecho de que esa misma expresión, “*ad usum*

¹⁷ Ep 19, 89/1-4: “in se consideratum, sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere”; Cfr. 1KV6, 7-9; 1CM6, 248/1-27; 4Epref.

¹⁸ Ep 21, 128/22-28: “quum Dei decretum ejusque natura consideratur, non magis de illo homine quam de lapide possumus affirmare eum visu orbatum esse, quia illo tempore non magis sine contradictione illi homini visus quam lapidi competit”.

¹⁹ TTP, 4, 58/20-26: “adde quod nos ipsam rerum coordinationem et concatenationem, hoc est, quomodo revera ordinatae et concatenatae sunt, plane ignoremus, adeoque ad usum vitae melius, imo necesse est, res ut possibiles considerare”; Cfr. *IE*, § 53; *1PPCax6*; *1CM3*, 242-3; *2CM9*, 266; *1E33e1*, *4Ed4*.

²⁰ 4Epref, 208/18-20: “per bonum itaque in sequentibus intelligam id quod certo scimus medium esse ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus”. Esta es también la opinión de Curley (*op. cit.*, pp. 119-123) contra Bennett: “we are told what kind of person to be”.

vitae”, es la utilizada por Spinoza al final de la segunda parte de la *Ética* para subrayar la utilidad práctica, es decir, ética y política, de su doctrina de la necesidad metafísica y racional²¹. Y así lo ratificará la marcha de todo su discurso.

Su punto de partida es el conato, ya que constituye, a la vez, la esencia de toda cosa singular y el fundamento de toda virtud²². Con esta noción, análoga a la “*physis*” aristotélica y que está clara desde el *Tratado breve*, Spinoza incorpora a su ética la teleología immanente, ya que cualquier cosa singular, como participación de la “*essentia actuosa*” de Dios, no sólo implica la tendencia a conservarse, sino también a perfeccionarse²³. Aún más, puesto que el hombre es un ser finito, no puede conseguir su pleno desarrollo sin relacionarse con las cosas que le rodean y servirse de las que le son útiles. Y, por tanto, el conato se transforma necesariamente en amor: “si no quisiéramos amar nada, sería necesario que antes no conociéramos nada, lo cual no depende de nuestra libertad: porque, si no conociéramos nada, sin duda que tampoco seríamos nada”²⁴.

Si proyectamos ahora estas nociones, de conato y de amor, sobre las dos coordenadas del sistema, a saber, la diferencia ontológica de sustancia y modos, y la diferencia existencial de razón e imaginación, no sólo cobra pleno sentido la acción humana como vía hacia la perfección, sino que se dibujan las líneas maestras de la misma.

La clave es que el hombre es un ser activo y relativo. Por ser activo, tiende al propio desarrollo. En ese sentido, su virtud consistirá sin más (*absolute*) en actuar conforme a la razón o a sus ideas adecuadas, en producir acciones que tienen en nosotros el principio²⁵. Por ser relativo, el hombre dice relación esencial a Dios, a otros modos del mismo atributo e incluso a modos de distinto atributo. En este sentido, su virtud consistirá en que esa relación sea la adecuada, es decir, conforme a nuestra naturaleza: “una cosa es necesariamente buena, en tanto en cuanto conviene con nuestra naturaleza”²⁶. Y así, será bueno aquello

²¹ 2E49e, 135/32-33, 2KV4, 5; TIE, 13.

²² 4E22: “nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi”; Cfr. 3E6-8.

²³ 1KV5, 1: “cada cosa tiene en sí misma un conato (*poginge*) de garantizar (*bewaren*) su propio estado (*stand*) y de mejorarlo (*tot beter te brengen*)”; Cfr. 3E12-13. La idea de Dios como “*essentia actuosa*” o potencia esencial en: 2CM11, 275/2; 2E3, 87/26.

²⁴ 2KV5, 5; Cfr. 3E13e; 4E18e, 222-3/33-5. El amor, como “*aptitudo seu proportio ad finem*”, y por tanto como “*complacentia boni*”, es la pasión fundamental para Sto. Tomás (*S. Theol.* 1-2, 25, 2c; 26, 1c; 27, 4c); y, en sentido similar, para Aristóteles: “el ser es para todos objeto de preferencia y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), y el creador (*poiêsas*) en acto es en cierto modo su obra, y ama la obra, porque ama el ser” (*Ética a Nicómaco*, IX, 7, 1168a5-9; 9, 1170a 34-b14).

²⁵ 4E24.

²⁶ 4E31; 4E18e, 223/5-6: “*ex his (cosas exteriores) nulla praestantiora excogitari possunt quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt*”; 4E35-37.

que favorece nuestro conocimiento y, sobre todo, el conocimiento de Dios; aquello que favorece la convivencia pacífica con los demás hombres; aquello, en fin, que aumenta la armonía y actividad de nuestro cuerpo²⁷.

Es obvio que todas esas virtudes no se excluyen, sino que más bien se refuerzan, puesto que constituyen dimensiones del mismo ser humano. La dificultad no está, pues, en su armonía, sino en su efectividad, es decir, en que el hombre alcance el conocimiento verdadero de sí mismo, del mundo y de Dios, y, al mismo tiempo, la salud del cuerpo y la convivencia pacífica con los demás. Después veremos que el resultado es sólo relativo. De momento baste completar lo dicho señalando el ideal al que tiende el hombre, sus virtudes supremas.

Como hemos dicho ya, la virtud radical de todo ser y, por tanto, también del individuo humano, es el conato. Pero su virtud por antonomasia (*absolute*) es, según Spinoza, el conocimiento racional. Ahora bien, para él como para Aristóteles, al lado de las virtudes intelectuales o dianoéticas, están las virtudes morales o éticas. Aquellas las resumió todas en lo que él llama “*idea adaequata*” o “*ratio*”, “*actio rationis*” o “*ex ductu rationis*”²⁸; éstas las sintetiza en la fortaleza de espíritu (*fortitudo animi*). En efecto, así como la razón supera la imaginación, porque descubre en los encuentros fortuitos de los cuerpos externos y de los propios afectos un orden interno y necesario, así también la fortaleza de ánimo, dice Spinoza, es la única fuerza capaz de superar o al menos de moderar las pasiones supremas: la voluptuosidad, la avaricia y la ambición. Pues, como el ansia de placeres, de bienes, de fortuna y de gloria no tienen límite, ni están por tanto compensadas por afectos contrarios, sino que constituyen algo así como una enfermedad del espíritu, que Spinoza califica de “delirio”, el único remedio verdaderamente eficaz contra ella es la fuerza o esfuerzo de la propia razón, el conato en su forma suprema de esfuerzo racional, la fortaleza del espíritu, en sus dos dimensiones: individual o “*animositas*” y social o “*generositas*”²⁹.

La “*animositas*” u optimismo, como deseo racional de autosuperación, abarca la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo; y es la fuerza interior que nos impulsa a superar las dificultades, a no dejarnos vencer por el desánimo y la depresión, ni arrastrar por el ansia desmedida de placeres³⁰. La “*generositas*” o altruismo como deseo racional de abrirnos a los demás, incluye virtudes tan diversas y poco estudiadas como la modestia, la clemencia y la humanidad³¹,

²⁷ 4E27 y 29, 38 y 40.

²⁸ 3E3; 4Ed8; 4E52d: “vera hominis agendi potentia seu virtus est ipsa ratio”.

²⁹ 3E59e, 188/22-32; 3Eap48, 202-3/29-15.

³⁰ 4E69, 262/23-24; 5E10, 288/16ss; 5E41, 306/26-29; lo mismo Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak 380: el valor como oposición decidida a las inclinaciones es la fortaleza o la virtud misma, “*virtus, fortitudo moralis*”.

³¹ 3E59e, 188/32s; 3Eap48, 202/30; 4Eap25; 5E4e (modestia); 3Eap43 (“*humanitas seu modestia*”); 3Eap38 (clemencia); 3E29e; 4E37e1, 236/16; 4E70 (“*humanitas*”).

la religión y la piedad³², la honradez (*honestas*) y la amistad³³. Y es el esfuerzo racional y desinteresado por comprender al otro y estimarlo en su justo valor, ayudarle y amarlo. Pues sólo así lograremos superar el odio y la envidia, y, por encima de todo, la ambición como deseo, casi siempre disimulado, de imponer el propio criterio a los demás y de ser alabados por todos ellos³⁴. Y es que la filosofía de Spinoza es una invitación a meditar en la vida más que en la muerte, es decir, a vivir y a alegrarse. Mas no tanto con los placeres parciales cuyo prototipo es la sensación de cosquilleo que experimentamos en una zona del cuerpo (*titillatio*), cuanto con esa alegría más difusa, pero también más plena y permanente, que consiste en gozar de buena salud y de sentirse bien (*hilaritas*), y más todavía con la convicción de pensar el bien, amarlo y hacerlo. La primera es de algún modo provocada desde el exterior y la soportamos más bien que la gozamos; la segunda resulta de una venturosa coincidencia de circunstancias y conduce a un estado de bienestar general, como cuando decimos que a alguien le sonrío la vida; la tercera surge, en cuanto nuestro poder lo permite, de nosotros mismos, ya sea porque nuestras ideas guían o moderan nuestros afectos y acciones, ya sea porque sabemos asumir y hacer nuestro el orden general de la naturaleza del que no somos más que una parte³⁵.

Imposible analizar aquí los mecanismos concretos que utiliza la razón para aplicar su fuerza a las pasiones y señalar en qué medida logra superarlas. Baste apuntar la respuesta a ambas cuestiones. El mecanismo ético no puede ser otro que el conocimiento mismo. Y su principio es claro: puesto que las pasiones son ideas inadecuadas, se convertirán en acciones a medida que formemos de ellas ideas adecuadas³⁶. Labor difícil, sin embargo, puesto que las pasiones están ligadas a lo concreto, donde reina el azar, mientras que la razón, que es el reino de la necesidad, se mueve en lo abstracto o común. La consecuencia es que sus ideas, las ideas de las virtudes que acabamos de describir, se le presentarán al hombre sometido a los afectos como una norma externa (*dogmata, dictamina, praescripta*)³⁷, que su imaginación contempla como un ideal tan difícil de alcanzar que coexiste siempre con cierta zozobra interior: “*non sine animi fluctuatione*”³⁸.

³² 4E37e1, 236/18-21; Cfr. 2E49e135-6, 1º; 4E41e; 4Eap15-16, 24-26; 5E4e, 283/23-27.

³³ 4E37e1, 236/22-23; 4Eap15.

³⁴ 3E29e; 4E73e; Cfr. 1Co, 13, 4-13.

³⁵ 3E11e, 3Eap3-4, 4E42-44; 4E50e, 247/17-21; 4E73e (“*bene agere et laetari*”). Según Cicerón (*De nat. deorum*, I, 40, nº 113), el término “titulare” lo aplica Epicuro a los sentidos (*Ateneo*, 12, 546).

³⁶ 5E4d.

³⁷ 5E10e, 288/13-14. En este contexto, Spinoza asocia la razón a la idea de ley en S. Pablo (2KV21, 2-3; 22, 1*; TTP, 16, 190, 198n) y de precepto o norma en general (3E59e; 4E18e, 35, 37d, 50d, 54e, 58e, 62, 67d, 73d, 4Eap13 y 25; 5E4e, 10e, 20d, 41d-e).

³⁸ 5E10e, 288/13-14.

El poder humano, concluye Spinoza, es sumamente limitado y siempre superado por las cosas externas. No puede llegar jamás a conocer ni a controlar plenamente las pasiones. No obstante, el progreso en el conocimiento y el esfuerzo por mantener presente al espíritu las virtudes positivas, lograrán que éstas afecten cada vez más a nuestra imaginación, las tengamos más a nuestra disposición (*in promptu*) y que transformemos así paulatinamente las pasiones en acciones³⁹. Mas, como durante esta vida la victoria sobre las pasiones nunca será plena⁴⁰, Spinoza nos brinda como último recurso el contemplar las cosas en Dios, bajo la perspectiva de su eternidad y necesidad, que es la idea central de su metafísica y de su ética. Si así lo hacemos, no sólo evitaremos el remordimiento, sino que sentiremos la paz interior del deber cumplido: “*nos functos nostro officio fuisse*”. “Pues, si entendemos esto clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, es decir, nuestra parte mejor reposará plenamente en ello y se esforzará por mantenerse en ese reposo. Ya que, en cuanto entendemos, no podemos desear sino lo que es necesario ni descansar en absoluto más que en lo verdadero. Y por tanto, en la medida en que entendemos correctamente esto, el conato de nuestra parte mejor conviene con el orden de la naturaleza total”⁴¹.

2. Dimensión ética de la política de Spinoza

Las alusiones que ya hemos hecho al cuerpo, a la sociedad y a las virtudes sociales hacen suponer que para Spinoza ética y política son distintas, mas no ajenas la una a la otra. Pero nuestro objetivo va más allá, ya que nos proponemos demostrar que la política tiene un sentido ético, es decir, que las dos van en la misma dirección y que, además, la actividad pública, política o ciudadana no sólo implica actitudes éticas y las refuerza, sino que contribuye a realizar el ideal de naturaleza humana, al que cada individuo tiende. A fin de que nuestra exposición sea más breve, la abriremos con un texto que se refiere a los bienes humanos en su conjunto y que incumben a la ética y a la política.

“Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo, residen en la

³⁹ 5E10e, 287/28-29: “ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur et nobis in promptu sint semper”.

⁴⁰ 4E4e: “hinc sequitur hominem necessario passionibus esse semper obnoxium”; 5E4e, 20e, 39e; TP, 1, 5; 2, 14; 6, 1.

⁴¹ 4Eap32e. La expresión, de sabor estoico, la hizo clásica Cicerón en su *De officiis*; Cfr. 2KV18, 2 y 9; 2KV26, 9; 2E49e, 135/34ss.; 5E42e; S. Zac, *op. cit.*, pp. 56-58.

misma naturaleza humana; su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana (.). En cambio los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas; precisamente por eso se llaman bienes de fortuna: porque dependen sobre todo del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos”⁴².

En este texto del *Tratado teológico-político*, como en otros antes citados, se incluye entre los bienes honestos, no sólo el conocimiento de la causa primera o Dios (*religio*) y el dominio de las pasiones o virtud moral en sentido amplio (*honeste*), sino también la seguridad y la salud del cuerpo. Al contraponer los dos primeros bienes, que dependen de nosotros mismos, al tercero, que depende más bien de la buena o mala fortuna, es decir, la virtud a la seguridad, Spinoza está distinguiendo ética y política. Al afirmar, en cambio, que también los bienes externos y corporales son honestos, está suponiendo que todos ellos caen dentro del ámbito de la ética y que, por lo mismo, unos y otros deben contribuir a la perfección del individuo. A este mismo resultado nos conducirá el análisis de la teoría política, cuya clave es la constitución de la autoridad estatal y la obediencia a las leyes civiles.

He aquí el hilo de su discurso. El hombre es un modo finito, que necesita de las cosas que le rodean para subsistir. Muchas, sin embargo, no le resultan inmediatamente útiles, sino más bien indiferentes o incluso contrarias. Necesita, pues, de la ayuda de sus semejantes para transformar unas y adquirir otras, ya que sin ellos su vida sería miserable y bárbara⁴³. Ahora bien, es aquí donde surgen las dificultades, que hacen de la vida política una tarea tan necesaria como difícil.

En efecto, los hombres son los seres más semejantes a nosotros y quienes, por tanto, más pueden ayudarnos⁴⁴. Pero las pasiones pueden introducir entre ellos diferencias tan profundas que lleguen a convertirlos en nuestros máximos enemigos, tanto más temibles cuanto más inteligentes⁴⁵. Y la razón de ello no está sólo en que las pasiones les aíslan, porque son tan variadas como los cerebros y tan cambiantes como los caprichos humanos. Está, sobre todo, en que el egoísmo trastruca el orden de la naturaleza e introduce en las relaciones humanas el desvarío, ya que no otra cosa es aquello que nos hace odiar lo que amamos⁴⁶.

⁴² TTP, 3, 46-47/28-6.

⁴³ 4E2-4, 29-31, 38-39, ap1-3, ap7-9; TTP, 5, 73: “videmus enim eos qui barbare sine politia vivunt, vitam miseram et paene brutalem agere”; 16, 191/19-20: “homines absque mutuo auxilio miserrime ... vivere”.

⁴⁴ TTP, 5, 73/13-27; 4E18e, 223/8-9: “homini igitur nihil homine utilius”.

⁴⁵ 4E32-34; TP, 2, 14: “eo plus timendi quo plus possunt magisque callidi et astuti sunt quam reliqua animalia”.

⁴⁶ 1Eap, 83/5-8: “non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina (.) homines pro dispositione cerebri de rebus judicare”; 2E17-18 (imaginación subjetiva); TTP, 16, 191/25, 193/2,

En principio, la ley esencial de nuestra naturaleza, la tendencia a la propia conservación, nos inclina a unimos a todo aquello que nos es más afín y nos causa alegría, es decir, que genera en nosotros simpatía y benevolencia, compasión y gratitud: en una palabra, amor. Pero esa misma tendencia, por no tener límite y tender a poseerlo todo, se transforma en soberbia propia y deseo de gloria ajena. Y, como todos deseamos lo mismo, es decir, ser los primeros en todo y dominar a los demás, la tendencia al amor se transforma en ambición y degenera en envidia y celos, es decir, en enemistad mutua y guerra de todos contra todos⁴⁷. He ahí por qué, quienes debiéramos ser compañeros de ruta y auxilio mutuo, nos convertimos en feroces enemigos: en vez de facilitarnos la vida, la ponemos en peligro, puesto que el odio se transforma en ira y ésta en acción, es decir, en amenaza y deseo de venganza⁴⁸.

A nivel psicológico, o más bien jurídico, comprobamos, pues, lo que antes hemos descubierto a nivel metafísico: que el individuo, cuyo derecho natural, visto en sí mismo o, si se quiere, a partir de Dios, parece absoluto, es más bien relativo a cuanto le rodea, y finalmente aparente y nulo, puesto que no es reconocido y respetado por los demás, ni el individuo tiene poder para hacerlo respetar⁴⁹. Para Spinoza es evidente que esta situación, de inseguridad y de miseria, resulta insoportable y que, por lo mismo, todos los hombres desean y consideran necesario salir de ella⁵⁰. Y esto no pueden lograrlo sino formando una sociedad, en la que exista un poder coactivo, que garantice un orden en el que sea posible el progreso y la libertad⁵¹.

Es evidente que el llamado pacto social, original o primitivo, que fundamenta el Estado y la convivencia, no es un acto que tuvo lugar, de forma explícita o implícita, de una vez para siempre, sino una actitud permanente, que renovamos día a día, y especialmente cada vez que un hecho grave nos hace dudar de la utilidad y eficacia del Estado. Pues bien, ese pacto no puede consistir en otra cosa que en hacer las paces, es decir, en la decisión de vivir en común y en concordia, y no aislados o en guerra⁵². Mas como esa unión no es eficaz por

194/29: "ex lege enim appetitus unusquisque diverse trahitur"; 17, 203/15-29; TP, 2, 6, 278/8 (pasiones opuestas); 3E14-17 (fluctuación de ánimo).

⁴⁷ 4E31: "dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt"; TP, 2, 14: "sunt ergo homines ex natura hostes".

⁴⁸ 4E37e2, 237/31-33: "saepe diverse trahuntur atque sibi invicem sunt contrarii, mutuo dum auxilio indigent"; 3E40 (el odio provoca sucesivamente en el odiado miedo, odio, ira y venganza). Por eso, el tirano y sus súbditos se temen mutuamente (4E54e; TTP, 4, 74/5-13; TP, 5, 7, 297/1-9).

⁴⁹ TP, 2, 15: "hinc sequitur, quandiu jus humanum naturale unusquisque est, tamdiu nullum esse, sed magis opinione quam re constare, quandoquidem nulla ejus obtinendi est securitas".

⁵⁰ TTP, 16, 191/17-19: "nullus est qui inter inimicitias, odia, iram et dolos non anxie vivat, quaeque adeo, quantum in se est, non conetur vitare".

⁵¹ TTP, 5, 73/13-27; 4E37e2, 237/33ss.

⁵² TTP, 16, 191/22/28-29: "pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine omnia dirigere";

las virtudes morales, antes aludidas, es necesario añadirles algo nuevo, distinto de ellas y de cualquier afecto individual. Esa fuerza, advierte Spinoza, no puede ser otra cosa que un afecto común y más fuerte que aquel que empuja a los individuos a la dispersión y la guerra⁵³. ¿Cuál es, sin embargo, ese afecto capaz de unir a los hombres de forma estable? De la respuesta dependerá en buena medida la relación entre ética y política.

Citemos, también aquí, un texto de Spinoza, que nos da la clave definitiva de su teoría política. “Hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los 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 suerte los asuntos del Estado que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie”⁵⁴.

En el texto con que habíamos abierto este apartado Spinoza distinguía la política como gobierno de las cosas externas de la ética como dominio de las pasiones. En el que acabamos de citar va más lejos, ya que proclama la autonomía de la política, señalando que su eficacia no reside en la buena voluntad individual, sino en la buena organización política; no en la fortaleza de ánimo, sino en la fortaleza de las leyes⁵⁵. Ahora bien, el tenor del texto es ambiguo, ya que parece poner en el mismo plano los gobernantes y los gobernados; las acciones hechas por la fuerza, por la necesidad y por la propia iniciativa. Desde nuestra perspectiva, la pregunta planteada consiste en saber si, en política, es indiferente o igualmente eficaz que los súbditos y gobernantes actúen por la fuerza, el temor y la esperanza, o por convicción, es decir, por motivos puramente coactivos y legales o también por motivos persuasivos y morales.

Spinoza no deja lugar a dudas. Para él la política no es el reino de la violencia ni tampoco de la plena libertad, sino que se sitúa a medio camino entre ambas, es decir, en el mundo de las pasiones y, en concreto, en el juego del temor y la esperanza. Pero la razón y la fortaleza de ánimo nos parecen ser, también aquí, su última referencia.

Desde luego, la violencia no es nunca, para Spinoza, un móvil humano. Un

4E37e2, 194/18/24/29/35; 4Eap14-15; TP, 2, 15 y 16 (“una veluti mente”).

⁵³ TTP, 16, 193/6-8: “nisi promisso aliud accedat, de fide alterius potest esse certus (,) nisi spe majoris boni vel metu majoris mali”; 4E37e2, 238/7-8/9: “nisi affectu fortiore et contrario”.

⁵⁴ TP, 6, 3; 10, 6; TTP, 17, 212/5-6: “tam eos qui regebant quam qui regebantur ita continere ut neque hi rebelles neque illi tyranni fierent”; 203/3/17: “omnes namque, tam qui regunt quam qui reguntur, homines sunt, ex labore scilicet proclives ad libidinem”.

⁵⁵ 4E37e2, 238/10-15: “Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo ipsa (.) potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi legesque ferendi easque, non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi”; TTP, 16, 193/11-14/23-24: “vel ex libero animo vel metu summi supplicii”; ver nota 60.

régimen fundado en la fuerza no haría a los hombres súbditos, sino esclavos o más bien animales, ya que, suprimida la libertad, su vida se reduciría a la pura subsistencia o, como él dice, a la circulación de la sangre. Ahora bien, eso es imposible. A ello se opone, no sólo la ley suprema de todo ser, la tendencia a la propia conservación y desarrollo, sino también la esencia misma del individuo humano, ya que, por ser idea de un cuerpo concreto, tiene una conciencia individual, en la que consiste su identidad personal. Ahora bien, “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”⁵⁶. De ahí que un gobierno tiránico sería el más débil y de más corta duración, puesto que provocaría la indignación general⁵⁷. Spinoza no admite la tiranía bajo ninguna de sus formas: ni como derecho de guerra ni como dictadura provisional para salir de la anarquía ni como gobierno despótico o sin control de las leyes.

Por el mismo motivo que rechaza la violencia, desecha Spinoza el temor o el miedo como motivo, único o predominante, de gobierno. Pues el miedo es un afecto negativo, que indica más bien impotencia e impulsa a huir de un mal, y no a buscar un bien. No conduce a los hombres a unirse y colaborar en una tarea común, como exige la sociedad⁵⁸. Bien al contrario, si el miedo es causado por la violencia interna, es decir, por el control de las opiniones, que es la peor de todas, provocará la protesta de los espíritus más nobles y empujará a la masa a la rebelión⁵⁹.

En consecuencia, un gobierno sólo será eficaz, si logra que el pueblo (*multitudo*) se asocie (*societas*) y conviva (*civitas*) para colaborar en una tarea positiva (*pax*) en virtud de un común sentir (*una veluti mente*)⁶⁰. Ese sentimiento no es otro que el miedo a la situación de miseria e inseguridad, en que consiste el estado natural, y la esperanza de riqueza, honor y seguridad, de cultura y libertad, puesta en el estado político. La diferencia entre esos dos estados es lo que llama Spinoza la utilidad, es decir, un mal menor y un bien mayor, la cual constituye la ley primaria del ser humano: tendencia a conservarse, a alegrarse, a perfeccionarse. Y esa ley, añade, es tan clara que todos pueden percibirla, puesto que es una verdad eterna⁶¹.

El Estado de Spinoza es, pues, una especie de balanza, cuyo buen funciona-

⁵⁶ TTP, 20, 239/10-12; Cfr. 2E11-13; TP, 3, 8; 5, 4-6; TTP, 17, 201/9-31.

⁵⁷ 3E22e, 4E51e; TTP, 5, 74; 16, 194/15-16; TP, 4, 4/fin y 6.

⁵⁸ 4Eap16: “solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde quod metus ex animi impotentia oritur”; TTP, 5, 74/6: “quod maxime nolunt, faciunt”; TP, 10, 8.

⁵⁹ TTP, 18, 225, 2º; 20, 240/15-24; TP, 2, 10-11; 3, 8-9; 4, 4, 293/7-28.

⁶⁰ TP, 10, 9: “anima enim imperii jura sunt. His igitur servatis servatur necessario imperium. At jura invicta esse nequeunt, nisi et ratione et communi hominum affectu defendantur; alias, si scilicet solo rationis auxilio nituntur, invalidae sane sunt facileque vincuntur”; 7, 2.

⁶¹ TTP, 16, 191/11; 192/5; 4E18-22; TP, 3, 6.

miento exige el equilibrio entre el poder del gobierno y el del pueblo⁶², entre la política o poder externo y la ética o poder interno. Ese equilibrio se reguló inicialmente en forma de pacto o consenso, de unión o transferencia de poder. Pero lo difícil es conseguir que el afecto común, que lo hizo surgir, se mantenga firme en adelante⁶³. Es obvio que la promesa o palabra dada no es suficiente, puesto que la misma ley de la propia utilidad inducirá a romperla tan pronto cambien las circunstancias que la hacían útil y firme⁶⁴. La ley o prescripción común tampoco basta, porque se debilita a medida que aumenta el número de los perjudicados o discrepantes⁶⁵. Al fin, lo único que puede mantener ese equilibrio tan difícil e inestable, es la conjunción de varios factores: la utilidad efectiva del gobierno, la aceptación de la autoridad y la obediencia de las leyes y, como último recurso, el temor al castigo⁶⁶.

La política de Spinoza no existe, pues, sin una actitud ética, tanto en los gobernantes como en los gobernados, puesto que exige no hacer daño, sino bien a otro, es decir, practicar la justicia y la equidad⁶⁷. A los gobernantes no sólo les impide acceder a cargos si han cometido un crimen infamante, sino que les exige que sus costumbres no sean corruptas, que gobiernen conforme a las leyes y que no practiquen la tortura⁶⁸. A los súbditos les obliga a cumplir las leyes y, si es posible, mediante la obediencia interna; pero advierte que ésta les será imposible, si las leyes son contrarias a la razón o los gobernantes no les merecen confianza (*fides*) y respeto (*reverentia*)⁶⁹.

Pero, como existe la posibilidad de que esa actitud falle, porque suele ser más ventajoso gobernar que ser gobernado y no siempre se gobierna bien, el Estado debe ser previsor en su organización y estar siempre vigilante para que los gobernantes busquen el bien común antes que el suyo propio y, como condición previa, que no se perpetúen en el poder, a fin de que todos los súbditos

⁶² TP, 4, 4, 293/10; 6, 8; 7, 30, 322/28s; 7, 31; 8, 24.

⁶³ 4E37e2, 237-8/33-2: “ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est ut jure suo naturali cedant et se invicem securos reddant se nihil acturos quod possit in alterius damnum cedere”; TP, 2, 16; 3, 9; 4, 6.

⁶⁴ TTP, 16, 192; TP, 2, 12.

⁶⁵ TTP, 17, 201/22-5; TP, 2, 13-14; 3, 3 y 9; 5, 2.

⁶⁶ TP, 6, 1: “sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire et una veluti mente duci velle, nempe vel ex communi spe vel metu vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi”.

⁶⁷ 4E37e2, 238-9/17-3; 4Eap15; TTP, 16, 191/31-32, 196-7; TP, 2, 23; 3, 5.

⁶⁸ 4Eap15: “nam homines, praeter id quod injustum et iniquum est, etiam aegre ferunt quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur”; TP, 4, 4, 293/7-28 (no leyes inhumanas ni desprestigio personal); 6, 26; 8, 41, 342/28 (no tortura).

⁶⁹ TTP, 16, 192/35: “fidem, summum Reipublicae praesidium”; 17, 202/16-19: “sive (quod quidem magis frequens) ex spe et metu simul, sive ex reverentia, quae passio est ex metu et admiratione composita”; 17, 203/12-16; TP, 4, 4, 293/18-22 (*reverentia*); 7, 1 (desobedecer a lo absurdo es obedecer).

tengan facilidad de acceder a él. Por eso, Spinoza arbitra, entre otras muchas cosas, que los miembros de los Consejos sean numerosos, que la duración del cargo sea corta, que casi ninguno tenga sueldo fijo y que, en cambio, su contribución al Estado sea proporcional a sus ingresos⁷⁰. En este contexto, se comprende que el máximo crimen, crimen de *lesa majestad*, no sea dar muerte al rey o al príncipe, sino que el jefe del ejército se perpetúe en el cargo o que el número de miembros del Consejo general o legislativo disminuya⁷¹. A lo cual se añaden otras medidas en orden a aproximar el poder al pueblo y la política a la ética, como la supresión de cargos personales y del secreto de Estado, ya que ambos tienden a convertir a los gobernantes en tiranos y a los gobernados en esclavos⁷².

Spinoza contempla, pues, la política como una actitud que es tanto más perfecta cuanto más tiende a la democracia total y directa, ya que sólo entonces el poder público es absoluto y el pueblo libre⁷³. Lo cual significa que, en esa hipótesis ideal, el poder público es nulo, ya que el Estado se identifica con la suma del poder de todos los ciudadanos, cada uno de los cuales se obedece a sí mismo, como dice Spinoza y repetirá con él Rousseau⁷⁴. A ese nivel, la política se convierte, pues, en ética, ya que sólo la práctica de la virtud, en cuanto comportamiento acorde con la razón común, haría posible la concordia y colaboración espontánea y permanente entre los hombres. Por el contrario, en la hipótesis opuesta, de la tiranía, el poder público es total; pero el súbdito es más bien un esclavo. En consecuencia, la ética y la política se mueven entre dos extremos y se condicionan mutuamente: la una aumenta a medida que la otra disminuye. Pero una política humana es inconcebible sin alguna ética, ya que el pacto supone el respeto a los demás o sentido de la justicia y la convivencia en el Estado exige la obediencia a las leyes dictadas en beneficio de todos.

3. Primacía de la ética sobre la política

Intentemos ahora responder a la pregunta que preside este estudio: si es más correcto hablar del sentido político de la ética de Spinoza o más bien, como nosotros creemos, del sentido ético de su política. Para que nuestra respuesta fuera clara,

⁷⁰ El lector hallará abundantes referencias en el índice analítico y en la introducción a nuestra traducción del *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 35-48.

⁷¹ TP, 6, 10; 7, 17 (ejército); TP, 8, 1 y 25/fin; 10, 1; 11, 2/fin (número de consejeros); Cfr. TTP, 16, 197-8; 18, 226-8.

⁷² TP, 7, 29: "qui imperii negotia secretò agitare possunt, idem absolute in potestate habent et, ut hosti in bello, ita civibus in pace insidiantur".

⁷³ TP, 8, 3, 235/26s.; 11, 3.

⁷⁴ TTP, 5, 74, 1º; J-J Rousseau, *Contrato social*, 4, 2.

debería cotejar la opinión de Spinoza con otros modelos mejor conocidos. Ahora bien, ésta es una tarea tan importante como compleja y todavía sin realizar. Como alguien ha dicho comentando a Hobbes, “de aquí nace la perplejidad que ha acosado a la filosofía política desde Hobbes a Rawls”⁷⁵. Con el único objetivo, pues, de dejar más clara nuestra interpretación de Spinoza, sugerimos que sobre las relaciones entre ética y política han existido los modelos siguientes: de colaboración en Platón y Aristóteles, de autonomía de la política en Maquiavelo y Hobbes, y de autonomía de la ética en Kant. En nuestra opinión, Spinoza se aleja de Maquiavelo y de Hobbes y se sitúa a medio camino entre Aristóteles y Kant.

Sobre los dos primeros, que son decisivos para comprender nuestro planteamiento, el mismo Spinoza expresó sus diferencias. En cuanto a Hobbes, le hace dos reproches: que separa el estado civil del natural y que desconfía del poder de la razón en orden a establecer la paz⁷⁶. Cabe discutir hasta qué punto son exactos esos reproches, puesto que también el autor del *Leviatán* admite que la razón aconseja la paz y que el pacto posee cierto carácter moral de utilidad. Pero lo cierto es que el autor del *Tratado político* otorga mayor poder a la razón y a la moral dentro y fuera de la política, y justamente por eso subraya que entre el estado natural y el político no se produce corte alguno, ya que el hombre sigue siendo el mismo y su poder principal reside en la razón. “Así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa aquella sociedad que es fundada y regida por la razón”⁷⁷.

Más problemática parece resultar su actitud ante el autor de *El príncipe*, ya que se les llega a alinear a ambos en una misma tradición, llamada tradición revolucionaria, que conduciría a Marx. Es cierto que Spinoza admira el realismo y habilidad de Maquiavelo; pero lo es también que rechaza su recurso a la tiranía y a la dictadura. Si alguna duda se atisba en este contexto, se refiere a cuál sea la convicción profunda del florentino, no a la suya propia⁷⁸.

En efecto, el autor de *El príncipe* fue el primero, en la época moderna, en sostener la autonomía de la política en su forma más radical de pragmatismo político o razón de Estado. Según él, para quien quiera formar o conservar un Estado, “los medios serán siempre honorables”, si son eficaces, hasta el extremo de que “un príncipe no debe preocuparse porque le acusen de cruel”. La tiranía y la dictadura caen, pues, dentro del juego legítimo de la política; la ética queda, en cambio, al margen de ella⁷⁹.

⁷⁵ F. Vallespín, “Tomás Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa”, en *Idem* (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, II, 1990, p. 287.

⁷⁶ TTP, 16, 198n; Ep 50 (1974) 238-9; Cfr. S. Zac, *op. cit.*, pp. 87-93.

⁷⁷ TP, 3, 7; 2, 11; Cfr. 4E18e, 223/5-18; 4Eap9: “nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur quam homo qui ratione ducitur”.

⁷⁸ TP, 1, 2-3; 5, 7; 10, 1.

⁷⁹ Maquiavelo, *El príncipe*, Cap. 18 (trad. México, Porrúa, 1976, p. 31) y Cap. 17 (*ibid.*, p. 28).

Por el contrario, el autor de la *Ética*, aunque también admite la autonomía de la política, le señala claros límites, todos ellos orientados al objetivo final, que no es otro que la libertad y la paz de todos. En el *Tratado teológico-político* confiere al pacto una neta dimensión moral, ya que su objetivo es “frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender finalmente el derecho ajeno como el suyo propio”⁸⁰. Y, en consecuencia, pone la eficacia del Estado en que sus acciones no sean sólo conformes a derecho, sino también buenas o útiles: “no discutimos aquí sobre lo que es derecho, sino sobre lo que es útil”⁸¹. Y en el *Tratado político* recoge esas dos ideas. La primera, al afirmar que su poder es el de la razón, y reconocer, por tanto, que “la sociedad peca cuando hace algo contrario al dictamen de la razón”⁸²; la segunda, al repetir, casi literalmente, que “una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho, y otra distinta gobernar y administrarla muy bien”⁸³.

No se suele advertir que es justamente en este último contexto donde Spinoza se refiere a la doctrina del pragmatismo político. La formula así: “Maquiavelo ha mostrado con gran sutileza y detalle de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar el Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro”. Es evidente que Spinoza no admite que la ambición sea un móvil razonable para nada, y tampoco, por tanto, para la política. Si su actitud frente a Maquiavelo parece dubitativa, es porque no ve cómo conciliar su habilidad y prudencia con la sabiduría y rectitud moral, que hay que suponer en todo hombre sensato (“*ut de viro sapiente credendum est*”), ni con otros textos en que manifestó una actitud favorable a la libertad (“*pro libertate fuisse constar*”). En todo caso, la única solución eficaz que él hace suya en ese mismo contexto, no es cambiar un tirano por otro, sino superar la tiranía eliminando sus causas, es decir, la ambición como único móvil de gobierno, ya que, de lo contrario, su propia debilidad empuja al tirano a perseguir a los ciudadanos, más bien que a gobernarlos⁸⁴. Dicho en otros términos, el pragmatismo político oculta, bajo la pretensión de eficacia, su carencia de moral y de humanidad y, por tanto, su propia debilidad e ineficacia. La verdadera eficacia política reside en tratar a todos los súbditos, por ignorantes que sean, como verdaderos hombres, que tienen sus

⁸⁰ TTP, 16, 191/30-32.

⁸¹ TTP, 16, 191/28-32; 20, 240/7-10: “sed nos de ipsarum jure jam non disputamus, sed de eo quod utile est; concedo enim easdem jure posse violentissime regnare et cives levissimis de causis ad necem ducere, at omnes negabunt haec salvo sanae rationis judicio fieri posse”.

⁸² TP, 4, 4, 293/3; 2, 11.

⁸³ TP, 5, 1.

⁸⁴ TP, 5, 7, 297/4-7: “ostendere forsam voluit quantum libera multitudo cavere debet ne salutem suam uni absolute credat, qui (...) multitudini contra insidiari magis quam consulere cogitur”.

propias ideas y deseos, y hacerse apreciar por ellos. El sentido de la humanidad, de la piedad y de la honradez parecen, pues, virtudes esenciales de todo régimen político que merezca el nombre de tal⁸⁵.

En la medida en que Spinoza se aleja de Maquiavelo y de Hobbes, se acerca a Platón y Aristóteles. También ellos integran la ética en la política, en cuanto que la política es una actividad más general y arquitectónica que la ética; y subordinan la política a la ética, en cuanto que la ética es más radical y original que la política. Lo decisivo es que, para ellos como para Spinoza, el fin último de ambas es la educación del individuo para la libertad y la felicidad, y que su valor supremo son las virtudes, intelectuales y morales⁸⁶.

Algo similar cabe decir de Kant, quien tuvo la perspicacia y el valor de levantar la voz, después de tres siglos de monarquías absolutas en Europa y a la vista de la Revolución francesa, para reclamar la autonomía de la razón, tanto teórica como práctica, frente a toda heteronomía, y la primacía del individuo frente al Estado, de la moralidad frente al derecho. Lo cual no significa, sin embargo, que se trate de dos actitudes separadas, como si formaran dos esferas, la de lo interno y lo externo. Este equívoco ha podido surgir de la oposición entre moralidad y legalidad, que se establece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788), en cuanto que la primera tiene por móvil el respeto interno a la ley, mientras que la segunda es la conformidad externa a la ley. Sin embargo, en la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde Kant analiza de forma directa sus relaciones, establece con claridad que son dos esferas distintas, mas no aisladas. En efecto, el móvil de la acción moral es interno, pero su objeto puede ser también externo y jurídico; por el contrario, el objeto de la acción legal es externo, pero su motivo puede ser también interno y moral. En consecuencia, aparte de la acción moral, puramente interna o también externa, y de la acción legal, puramente externa, es posible una acción legal, que tenga también una motivación moral o interna y que posea, por tanto, una “moralidad jurídica”⁸⁷.

⁸⁵ 4E37e1, 236/16-8: “non impetu, sed humaniter et benigne”; 4E70e: “nam, quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt”. J. Peña ha advertido bien la función social de estas y otras virtudes en Spinoza, alineándose con Montesquieu frente a Maquiavelo y a Hobbes, aunque, al fin, deja la cuestión abierta por pensar que el fin del individuo es “externo a la relación social misma”.

⁸⁶ Platón, *República*, 4, 4, 425b: “todo se apoya en la educación y es a la vez un resultado de ella”; 4, 6, 427e: “pienso que nuestra ciudad, si está fundada como es debido, será completamente buena (:) habrá en ella prudencia, valor, templanza y justicia”; 4, 16, 441c: “en el alma de cada uno de nosotros se hallan los mismos principios y en el mismo número que en la ciudad” (trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1988); Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094a18-b10; X, 9, 1180; Pol, I, 2, 1259b29-1260a25.

⁸⁷ Kant, *Fundamentación*, Ak 389-90, 400-2; *Crítica de la razón práctica*, A 143-5; *La metafísica de las costumbres*, Ak 218-221 (trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos,

Si estos brevísimos análisis son correctos, Spinoza se aparta de Hobbes y más quizá de Maquiavelo, en cuanto que no admite que la política y el Estado puedan surgir ni desenvolverse al margen de la ética, es decir, de la razón y la libertad individual. Pero se distancia igualmente de Platón y Aristóteles, en cuanto que no integra la ética en la política, sino más bien al revés: el fin directo del Estado es la seguridad y la abundancia, pero se subordina y orienta al fin moral del hombre, que es la libertad, la felicidad y la virtud⁸⁸. Por el contrario, Spinoza y Kant coinciden en admitir la autonomía de la ética y de la política; pero el mayor papel que atribuye Spinoza al cuerpo y a las cosas externas, hace que también sea más relevante la función ética que él concede a la política.

Así lo confirman dos textos de Spinoza, que suelen ser olvidados y que, en nuestra opinión, constituyen la clave del problema por nosotros planteado. Los dos se refieren a los “fundamentos del Estado” y están en clara relación a otros textos paralelos, de los que hemos hecho frecuente uso, en los que se mencionan la ética y la política, situando la primera en la acción interna y la segunda en la actividad externa.

El primero pertenece al primer escolio de la célebre proposición 37 de la 4ª parte de la *Ética*, en el que Spinoza explica la necesidad y naturaleza de ciertas virtudes morales de carácter cívico o social, relacionadas con la generosidad, e introduce el tema del Estado, cuyo origen y naturaleza analizará en el 2º escolio. Nuestro texto se limita a esta breve frase, introducida entre ambos temas: “además de esto, he mostrado también cuáles son los fundamentos del Estado”. Su importancia, sin embargo, es decisiva precisamente porque deja claro que el fundamento de la ética y de la política es el mismo, a saber, la capacidad de la razón de establecer un orden tanto sobre las pasiones como sobre las cosas externas. Esta es la idea que preside esos dos escolios, que completan las ideas introducidas en el célebre escolio de 4E18, sobre la distinción entre impotencia y potencia de la razón y sobre la necesidad que tenemos de las cosas exteriores y de nuestros semejantes, es decir, de la sociedad y del Estado, para desarrollar nuestra vida y alcanzar la virtud. Todo ello significa que, según Spinoza, es la razón la que fundamenta tanto la actitud ética de la generosidad como la actitud política del pacto y la paz, es decir, de la justicia por respeto a la ley⁸⁹.

1989, pp. 23-26). La cita es de A. Cortina, *Introd.*, p. XLI; Cfr. A. Truyol, *Historia de la filosofía del derecho*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, II, 303, 306.

⁸⁸ H. F. Hallet (*Creation, emanation and salvation. A spinozistic study*, La Haya, Nijhoff, 1966, pp. 196-199) señaló bien esa diferencia con Platón y Aristóteles, aunque su actitud hacia éstos sea demasiado negativa.

⁸⁹ 4E37e2, 236/25ss. Bennett (*op. cit.*, pp. 300-306) advierte que Spinoza introduce aquí (4E18-37) una ética comunitaria anterior a la política; pero cree que fracasa, porque su discurso sería incoherente por confundir, al parecer, lo empírico con lo metafísico. Nuestra opinión con más detalle en: *Spinoza, op. cit.*, pp. 47-50.

Esto mismo, pero de forma más clara y directa, es lo que afirma un texto paralelo del *Tratado teológico-político*. Spinoza acaba de explicar por qué el conocimiento intelectual de Dios es nuestro sumo bien y último fin, y por qué los medios que a él nos conducen, pueden llamarse mandatos divinos. En ese contexto añade esta frase que aclara la que acabamos de comentar de la *Ética*: “cuáles, sin embargo, sean estos medios y cuál la forma de vida que dicho fin exige; en qué sentido los fundamentos de un Estado perfecto y las relaciones entre los hombres persigan ese fin, es algo que pertenece determinar a la *Ética* general”⁹⁰.

Así, pues, si es la ética la que determina el sentido del Estado, la política debe tener un sentido ético⁹¹. Esta es, en nuestra opinión, una de las ideas centrales que presiden la filosofía de Spinoza.

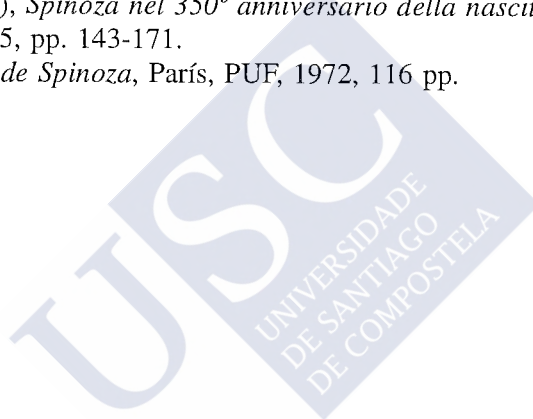
Bibliografía

- BARCO, J. L. del, *Virtud e interés. Fundamentos de la polis clásica y de la sociedad civil moderna*, Pens 46, (1990), 75-102.
- BELAIEF, G., *Spinoza's philosophy of law*, La Haya-París, Mouton, 1971, 151 pp.
- BENNETT, J., *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, 396 pp.; trad. México, F.C.E., 1990.
- CAMPS, V. (dir.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 3 Vol., 1988, 592 pp.; 1992, 616 pp.; 1989, 652 pp.
- CURLEY, E., *Behind the geometrical method*, Princeton U.P., 1988.
- DE DIJN, H., “An ethic in a deterministic system”, en J. Wetlesen, *Spinoza's philosophy of man*, Oslo, 1978, pp. 27-35.
- DEREGIBUS, A., *La filosofía etico-política di Spinoza*, Torino, Giappichelli, 1963, 320 pp.
- DOMÍNGUEZ, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, 521 pp.
- DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza*, Madrid, Ed. del Orto, 1995, 94 pp.
- FRANKENA, W. K., “Spinoza's new motality. Notes on book IV”, en E. Freeman y M. Mandelbaum, *Spinoza, essays in interpretation*, Illinois, Open Court, 1975, pp. 85-100.

⁹⁰ TTP, 4, 60/24-27. A. Tosel (*Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, París, 1985, p. 167) ha visto bien la importancia de este texto.

⁹¹ G. Belaief (*op. cit.*, p. 68) formula así una tesis similar: “en medida limitada, pero muy importante, la moral está en la base del estado civil”. Más indeciso se muestra García Leal (*op. cit.*) por dejar en segundo plano la razón y la dimensión social del individuo: aunque la moral juzga la política, es impotente sin ella, por lo que Spinoza estaría más próximo de Hobbes que de Rousseau.

- GARCÍA LEAL, JOSÉ, “Relaciones entre moral y política en Spinoza”, en A. Domínguez (ed.), 1992, pp. 417-426.
- GUADALUPE, B., *Ética y política en Platón*, Logos 10, (1982), 49-74.
- MATHERON, A., “Etat et moralité selon Spinoza”, en E. Giacotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.
- NEGRI, A., *L'anomalie sauvage*, trad. franc. con prólogos de G. Deleuze (pp. 9-12), P. Macherey (pp. 13-17) y A. Matheron (pp. 19-25), París, PUF, 1982.
- PEÑA, JAVIER, “Virtudes cívicas y democracia en Espinosa”, en A. Domínguez (ed.), 1992, pp. 427-435.
- Studia Spinozana* 7 (1991): “The ethics in the ‘Ethics’”.
- TOSEL, A., “Quelques remarques pour une interprétation de l’Ethique”, en E. Giacotti (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 143-171.
- ZAC, S., *La morale de Spinoza*, París, PUF, 1972, 116 pp.





ESPINOSA: POTENCIA, AUTOCONCIENCIA, ESTADO

VIDAL PEÑA
Universidad de Oviedo

Mi agradecimiento a los organizadores de este encuentro hispano-portugués de filosofía en torno a Espinosa (y muy señaladamente al prof. Blanco-Echauri) por haber contado conmigo. Es un honor hablar ante una audiencia como esta, y sólo lamento no estar a su altura. El prof. Blanco-Echauri, al invitarme, me incluía amablemente (y, tal vez, hiperbólicamente) en la clase de los pioneros españoles de los estudios espinosianos para justificar su invitación; mucho me temo que, de serlo, yo sea un pionero en el sentido en que hoy evocaríamos a aquellos otros del *Far West*, tan cinematográficos. Quiero decir que, evocados desde hoy (desde un mundo de ordenadores y satélites espaciales), aquellas perezosas carretas, aquellos azadones y picos y aperos rudimentarios en general serían objetos de museo, y no de uso. Aunque por eso mismo quizá no esté del todo mal que yo hable aquí el primero. Así lo que yo diga podrá olvidarse pronto, como mero arcaísmo llamado a esfumarse ante las palabras de personas más al día en nuestro asunto. Como quiera que sea, insisto en mi gratitud.

Y paso a mi charla. No es de las relaciones entre ética y política en Espinosa de lo que me siento más capaz de hablar, y así se lo dije al prof. Blanco, pero insistió y me dijo que hablara de lo que quisiera; hago uso de esa licencia para tratar aquí de ontología, más que de cuestiones ético-políticas. Aunque ya ven que en mi título se menciona al Estado, y así no me desconecto del tema de estas jornadas (aunque advierto que repetiré aquí, con algunos matices añadidos, lo que ya dije hace mucho). De todas formas, las cuestiones ontológicas no están ausentes del programa, según veo, así que no estoy solo. Parece que estoy disculpándome, pero en realidad creo que ontología, ética y política no podrían separarse, en la obra de Espinosa. Y aunque fuera posible (y lo es) aislar abstractamente los asuntos de ética y política, la ontología habría de mencionarse como marco.

En efecto, la ontología es expresamente fundamental en la filosofía de Es-

pinosa, al menos si la contemplamos desde la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, que sigue siendo su obra central. No hará falta recordar, precisamente aquí, que la *Ética* es un tratado filosófico general, donde la ontología precede, en el orden de razones, a la ética, y también a la política (pues también la *Ética* trata de alguna cuestión política, y ya veo que el “Seminario de textos” se ha fijado, claro está, en ese escolio segundo de la Prop. 37 de la parte IV, tan enormemente significativo). Según ese orden formal del saber, ética y política se subordinarían a la ontología, y habría que hablar de ellas tras haberlo hecho de Dios o la Naturaleza o la Substancia, de los atributos, de los modos y clases de éstos, etc. Además, ese *hombre* con el que tienen que ver ética y política no es un ente excepcional, aunque sí sea peculiar. Baste recordar aquello de que de los afectos humanos se habla “como de líneas, superficies o cuerpos”, o aquello otro de que el hombre, dentro de la Naturaleza, “no es como un imperio dentro de otro imperio”. Así, ni la ética ni la política de que trata la *Ethica ordine geometrico* son autónomas ni nucleares (o “troncales”, como dirían los planes de estudio); son heterónomas y derivadas, y las ideas de que ellas tratan no desmentirían, sino que confirmarían, las ideas ontológicas básicas, aunque —desde luego— planteen problemas peculiares.

Reconocer ese orden de saberes no quiere decir negar la importancia de ética y política, en Espinosa. Ya sabemos que, desde el *Tractatus de intellectus emendatione*, procuraba Espinosa para su filosofía la obtención del sumo bien y la alegría permanente, y declaraba ser designio del sabio la formación de una sociedad propicia al conocimiento y, *por tanto*, al bien y la alegría. Pero eso no quita que, lo primero, haya que entender el ser o la realidad; es decir, entender *lo que hay*, y “lo que hay” es la *perfección*, que vale tanto como *realidad*, según la definición sexta de la segunda parte.

Ahora bien: siempre podría decirse que en el entendimiento de esa realidad no dejarán de influir circunstancias ligadas, p. e., a la sociedad y a la política, precisamente. Influencia, ahora, en la génesis de una filosofía, más que según su exposición justificada, racional-formal. Quizá habría primacía de la política (y hasta de la ética) en la *inventio*, aunque hubiera subordinación en la *expositio*... Claro que esto podría decirse de cualquiera, y no sólo de Espinosa. Pero también de él, y yo mismo, en alguna ocasión (que tal vez recuerden los miembros del Seminario Spinoza) hablaba de componentes políticos (y hasta, más en concreto, jurídicos) que habrían ocupado en la génesis de la filosofía de Espinosa un puesto tan relevante al menos como el de la geometría o la física. Así, en la básica concepción espinosiana de la *esencia* como *potencia* podríamos, desde luego, buscar inspiraciones directamente procedentes de ciertas metafísicas históricas (p. e., las de algunas filosofías judías que, aunque sea “a través de la niebla”, piensan a Dios como realidad-energía, al modo de una infinita “fuente de vida” universal); ésas u otras inspiraciones serían posibles.

Pero si las ideas filosóficas no brotan sólo de otras ideas filosóficas, sino también de las categorías mundanas del conocimiento y la práctica (como creemos que sí brotan), Espinosa no pudo ser ajeno ni a las ciencias de su época ni a la práctica política de su época. Y en este punto tuvo que ser más decisivo lo que favorecía, precisamente, la consideración de la esencia como potencia (como esencia dinámica) que aquello otro que propiciaba la visión estática de lo real.

Por ello, tal vez las matemáticas a secas no habrían decidido ciertos rasgos de la ontología espinosiana. En todo caso, de la geometría habría tomado Espinosa, como se sabe bien, la versión genética de sus conceptos (como en Hobbes): aquella idea genética de definición que asimilaba el mundo de las *razones* geométricas al mundo de las *causas*, ya que una definición genética (como la de esfera, o la de cono de revolución) contendría “la causa eficiente de lo definido”: *ratio sive causa*... Y así, para Espinosa, la geometría no sería tanto figuración racional estática cuanto repertorio de nociones dinámicas.

Muy coherentemente con eso, criticaba Espinosa la mecánica cartesiana, pautada precisamente por un geometrismo estático, con su reducción del movimiento a variaciones de figuras, sin auténtico dinamismo, y donde la Extensión quedaba mal definida como *moles quiescens*, como masa en reposo... Pero Espinosa no elaboró una doctrina física propiamente científica, y sí sólo aludió a ciertos supuestos ontológicos globales de ella. Por tanto, tampoco se inspiró en una física preexistente para su ontología de la potencia, sino que más bien invocó cierta ontología para criticar la física preexistente (la cartesiana).

En suma, y como decíamos, las categorías que habrían inspirado (o tal vez tan sólo *reforzado*) su metafísica de la esencia como potencia probablemente habrían sido las relacionadas con aspectos prácticos del mundo, en los que la capacidad de obrar se manifestaba con claridad inmediata. A saber, los afectos humanos y la política... aunque después, en la síntesis teórica ontológica, esos aspectos pasaran a ser casos particulares de aplicación de la doctrina ontológica global, según una justificación racional-conceptual, demostrativa. De ese modo, la génesis se habría reabsorbido en la estructura de su pensamiento, y ésta habría pasado a dar cuenta de la génesis.

Desde luego, eso no tiene nada de particular ni es privativo de la filosofía de Espinosa, sino que ocurre sin cesar en la historia del pensamiento, y no sólo del filosófico. Para quienes recibimos, hace ya tiempo, el influjo de ciertas maneras de ver la historia de la filosofía que tenía Gustavo Bueno (cuando la explicaba), nos vienen en seguida a las mentes casos célebres de esa reabsorción de la génesis en la estructura. Recordemos alguno. En la “análisis de los principios” según la *Crítica de la razón pura* kantiana, rigen para los juicios según la relación y sus categorías correspondientes (substancialidad, causalidad y reciprocidad) unas “analogías de la experiencia”... tales que parecen directísimamente “inspiradas” por la física de Newton y sus “tres leyes”; pero la

reexposición sistemática de Kant reabsorbería formalmente, a su vez, las leyes de Newton como si fueran *casos*, justificados por principios necesarios *a priori* en la construcción de la realidad. Yendo mucho más atrás, hasta Aristóteles, la tabla de las diez categorías aristotélicas podría verse, genéticamente, en un contexto que incluye la existencia de un derecho procesal, con sus trámites (procesales) de identificación: quién es el sujeto activo o pasivo de un delito, qué rasgos o cualidades tiene, cómo viste, qué socios o cómplices se le relacionan, en qué tiempo y lugar realizó o padeció la acción, etc. A fin de cuentas, *categoréo* es “acusar”, y un *catégoros* es un “acusador”. Pero una vez sentada la lista de las categorías, aquel contexto procesal de su posible génesis pasa a ser caso particular de aplicación de esas categorías. Y por irnos a contextos teóricos ya no estrictamente filosóficos: también podemos pensar que el sistema de numeración decimal se generaría en la pentadactilia humana y los diez dedos de las dos manos, pero la “decena”, en cuanto noción organizadora, no se disuelve en el hecho de los diez dedos, que pasan a ser ellos mismos un caso de decena, dentro del sistema...

De manera que la ontología espinosiana sería marco teórico de la ética y la política, aunque ciertos rasgos muy importantes de esa ontología hubieran podido inspirarse, p. e., en categorías políticas, o político-jurídicas: así, la *experiencia del Estado*, como ejemplo eminente de “realidad potente”, o el concepto de *ius* en sentido subjetivo (como *facultas agendi* o capacidad de obrar, más que como derecho objetivo estático). Y así el Estado pasaría a ser caso particular de ciertos principios ontológicos establecidos para la Naturaleza en general.

Yendo, por fin, a alguno de esos principios ontológicos, destaquemos aquí el de la convertibilidad de esencia y potencia. Dios, como *natura naturans*, es infinita potencia, que obra “infinitas cosas de infinitos modos”, y esa potencia está unida a su esencia. Pero también los seres de la *natura naturata* tienen una *essentia actuosa*, inseparable del *conatus in suo esse perseverandi*. Las cosas *son* lo que *pueden*. Pero también es verdad en la doctrina espinosiana (aunque eso se olvide hoy un poco, de tanto insistir en el dinamismo, por otra parte innegable) que, viceversa, la potencia es esencia. Al menos dentro de la *natura naturata*, la potencia obra según causas y estructuras racionales, necesarias, ordenadas. Es cierto que la conversión “esencia-potencia” no “suena” lo mismo, en Espinosa, en el caso de la *natura naturans* y en el de la *naturata*. La Substancia infinita es una *potentia absoluta*, de tal manera que parece, en ella, que la esencia se reduce a potencia (más bien que ser ambas “convertibles”). Porque de ella brotaría, sí, este mundo ordenado que conocemos, pero la esencia de la Substancia no se agota en él; es más, a esa esencia no pertenecen, en

realidad, el orden ni la confusión (como tampoco el bien o el mal), y no hará falta recordar aquí, a este respecto, el Apéndice de la parte I. En cambio, en el mundo de los *modos*, la *potentia* es *ordinata*, organizada según *ordo et connexio*, tanto de las esencias formales como de las esencias objetivas (de las “cosas” o de las “ideas”). Por ello, atribuir “razón” a la Substancia infinita quizá no podría hacerse en el mismo sentido que en el caso de los modos. Tal vez la manera que tendría la Substancia de ser “racional” sería ... siendo como es, y *fuera ello como fuese* (ya que, en rigor, desconocemos cómo es, al toparnos con la infinitud absoluta). En cambio, en la *natura naturata*, y si *ordo et connexio idearum est idem, ac ordo et connexio rerum*, entonces parece que “cosas” e ideas se ajustan; habría orden en lo *real modal*; todo lo real (*modal*) sería racional, y además los modos componen, al parecer, *sistemas*.

Así que en la *natura naturata* que conocemos (y la conocemos como extensa y como pensante) la *potentia* se ordena. Es decir, que los modos despliegan sus potencias (que son sus esencias) pero “dentro de un orden” (esencial); su capacidad de obrar tiene límites, y dentro de esos límites son conocidos. Así, las realidades del mundo modal son definidas (a diferencia de la Substancia infinita, cuya esencia —cuya definición— es indefinición). Se definen, aunque sea por definición genética; o sea, que un cono es un cono, aunque “surja” de un triángulo rectángulo girando sobre un cateto. Una esencia es una esencia, aunque sea pensada a partir de sus partes; un individuo compuesto surge a partir de sus partes, pero posee una estructura estable que lo hace ser lo que es (y un Estado —anticipemos— es generado por los individuos que lo integran, pero éstos son sustituibles, y el Estado podrá conservar su estructura, “como una sola alma”). Pero no corramos demasiado.

La potencia, pues, sigue un orden en los entes de la *natura naturata*. Acerca de ese orden Espinosa dijo bastantes cosas, unas más claras que otras, y algunas (creo yo) muy confusas. Los entes del mundo modal *dependen* de la Substancia, o de Dios en cuanto infinito. Siendo modos, no son —ni al parecer tampoco son concebidos— por sí, sino por otro, y a la postre serían, y serían concebidos, por la Substancia con sus atributos... Pero eso es lo primero que no está nunca demasiado claro. Espinosa, desde el *Tratado breve*, se habría movido dentro de una problemática metafísica que podría llamarse “neoplatónica” (puesto que trata, en general, con una “jerarquía de realidades”); pero la jerarquía de realidades nunca se deja explicar del todo en los usuales términos de la emanación, de la procesión, tal vez ni siquiera de la teofanía (pese a esa idea de “expresión” en que tanto insistió Deleuze). A pesar del aparente escalonamiento continuo y ordenado de “Substancia-atributos-modos infinitos-modos finitos”, la continuidad parece rota por una escisión radical entre Substancia y modos, que puede hacer recordar a la que habría entre el fenómeno y el noúmeno kantianos, o incluso entre la Voluntad y la Representación de Schopenhauer (o, como ya

hemos dicho al menos implícitamente, a la escisión occamista entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, que recluiría la racionalidad en el mundo pensado por el hombre).

A toda prisa, y como recordatorio de problemas, diremos que, por ejemplo, la Substancia no parece que pueda ser un Todo del que los modos (a través de los atributos) fueran partes. Lo *absolutamente* infinito no podría, en rigor, totalizarse (“totalidades infinitas” sólo podrían serlo las que lo son “en su género”: p. e., la de los modos de la Extensión). Hay al menos un sentido de Substancia según el cual no puede decirse que esté “formada por modos”, y eso *aunque* se diga que es “causa inmanente” de ellos. En una totalidad absolutamente infinita siempre ignoraremos cómo se conecta cada parte con el todo (lo reconocía Espinosa en la carta 32). Además, “todo” y “parte” son entes de razón, y en la naturaleza (*naturans*) no hay *realmente* ni todo ni partes ... ni siquiera considerándola como extensa (KV I, c. II, 19, concordante con E 1, P 15 S). Por eso, cuando Espinosa dice que “cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios” (E 5 P 24), eso será en todo caso cierto de Dios como *natura naturata*, pues al Dios que es Substancia infinita (y no está en realidad formado por modos) no podríamos conocerlo “más” a partir de esos modos, por la misma razón que Alicia le decía al Sombrero Loco que no podía tomar *más* té, no habiendo tomado nada...

Pero tampoco la relación Substancia-modos sería la de un *orden*: ni real, ni lógico-deductivo, ni ambas cosas a la vez. Dios no es ni ordenado ni confuso, ni actúa según fines, y es tan perfecto al producir lo que estimamos “malo” como lo que estimamos “bueno”. Y tampoco es un principio lógico-deductivo del cual (o a través del concepto de cuyos atributos) se dedujeran los modos. Ya sé que Espinosa sí parece haber pretendido que hay tal deducción, sobre todo al definir el “tercer género” de conocimiento en el segundo escolio de la Proposición 40 de la segunda parte; pero me sigue pareciendo que Tschirnhaus tenía razón al sospechar que ese proyecto deductivo no se cumplía nunca en Espinosa. Sólo de un modo —diríamos— *logikós kai kenós* (“verbal” y vacío) habría (o mejor “debería haber habido”) un concepto de los atributos del que se obtuvieran “todas sus propiedades” y del que, por tanto, se dedujeran los modos respectivos. Como razonaba Tschirnhaus, la *varietas rerum* no sale del concepto del atributo, o al menos no se deduce de él según el sentido normal de “deducir”, o sea, según cierto orden deductivo. De que “todo sea en Dios y se conciba por Dios” sólo parece poder concluirse que de Él sale todo ... indistintamente, indiferenciadamente. Pero para saber *cómo*, en concreto, se deducen *precisamente* unas ideas de otras, habrá que ir (como el propio Espinosa no deja de reconocer, en la Prop. 9 de la segunda parte), no a Dios “en cuanto infinito” (por tanto, tampoco a sus atributos), sino a los procesos concretos en que se engranan unas con otras las ideas particulares ... en este mundo de los modos que conocemos.

Así, sólo entenderíamos ordenadamente dentro de la *natura naturata*. Para emplear expresiones de H. A. Myers (en una obra ya vieja que tenía el mérito de cuestionar el aparente “monismo” de Espinosa), diríamos que es ahí donde el “pluralismo absoluto” de la *formalmente* “única” Substancia se trocaría en “pluralismo sistemático”, dentro de las dos grandes clases de modos accesibles: los de la Extensión y los del Pensamiento. Ahí es donde “conoceríamos más a Dios” (racionalmente), aunque un conocimiento absoluto nos esté *críticamente* vedado por la propia idea de Substancia infinita. Esa idea (cuya esencia dice Espinosa que “conocemos adecuadamente”, en un alarde, creo yo, de “formalismo irónico”) tiene por contenido la indeterminación y pluralidad ... muy poco susceptibles de conocimiento “adecuado”, o sea, completo. Por eso, y como afirma en el escolio segundo a la Prop. 33 de la 1ª parte, el Dios-substancia se parecería más a algo caprichoso que a algo ordenado ... aunque tampoco sea exactamente eso, pues tampoco podría haber ni siquiera “capricho” en lo que de ninguna manera es personal ni autoconsciente.

Recordamos esto para insistir, una vez más, en que la razón de la potencia se daría en el mundo modal. Pero este mundo modal ha sido *representado* por Espinosa de manera bastante oscura (aunque tal oscuridad pueda ser —no digo que no— efecto de mi falta de luces).

En el *Tratado breve* había al menos cierta sencillez. Los modos se organizaban así: la *natura naturata* se dividía en una naturaleza “universal” y otra “particular”. Los modos universales (o inmediatos) eran el Movimiento en la Extensión y el Entendimiento en el Pensamiento (el “Entendimiento” ... o tal vez mejor el “Entender” —*verstaan*—, y traducirlo de un modo u otro no es indiferente: esa terminología apunta ya a un problema, del que hablaremos en seguida). A esos modos universales o inmediatos los llamaba Espinosa “hijos de Dios” (con expresión que recuerda de cerca el vocabulario de la subordinación hipostática neoplatónico-cristiana), y decía que eran realidades eternas, y además “causas del orden” de las realidades finitas (en ello insiste —si es que se puede decir “insiste” por ser obra posterior, contra lo que creen Mignini u otros— en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, 101). Pero de esa naturaleza universal pasaba directamente a la particular (a las cosas finitas e ideas finitas), sin distinguir entre modos universales inmediatos y mediatos, como sí hará luego, cuando el léxico de la teoría se complique después del *Tratado breve*.

Y llegamos así a la célebre sistematización posterior de esos modos (sistematización aparentemente muy útil para rellenar, p. e., silencios de la *Ética* en este punto): la contenida en la carta 64, a Schuller. Vamos a recordarla, por si hiciera falta (aunque creo que no). En la Extensión, los modos *infinitos* se dividen ahora en uno inmediato y otro mediatos. El inmediato es el *Motus et quies*, y el mediatos es la *Facies totius universi* (y luego, claro, están los modos

finitos: los cuerpos simples “no-estructurados”, diríamos). En el Pensamiento, Espinosa nombra a un *Intellectus absolute infinitus* como el modo infinito inmediato, pero guarda silencio acerca del posible modo infinito mediato (también aquí hay, claro está, modos finitos, “ideas” particulares ... que ya veremos lo que podrían ser).

Permítaseme ahora hablar un poco de mí. Yo considero ya casi del todo impresentable mi libro de 1974 (escrito en el 73 y pensado en el 72) acerca de la ontología de Espinosa, pero algo de él sigue “haciéndome ilusión” (la ilusión de no estar muy equivocado), y tiene que ver con este asunto del que estamos hablando. Se trata de lo que yo sostenía allí acerca de esa clasificación de los modos de la carta 64 y de su lugar vacío; sigo creyendo que ese silencio es muy elocuente como *indicio* de ciertos problemas ontológicos de Espinosa, que podrían desarrollarse comentando, precisamente, ese silencio. No me han hecho mucho caso que digamos: que yo sepa, sólo Atilano Domínguez habló *in illo tempore* de ello en un artículo de *Sefarad*, donde me criticaba con toda cortesía y seguramente con buenas razones; pero no puedo rememorar ahora aquel artículo porque hace muchísimo tiempo que no lo tengo; lo presté y ocurrió eso que tanto preocupaba (no sé si sigue preocupando) a los éticos analíticos: el problema de la “devolución de los libros prestados” (bueno: aquí de los artículos prestados) como gran cuestión ética; así que aprovecho la ocasión para pedirle a Atilano un ejemplar. Bien: ya digo que no me han hecho mucho caso, pero insistiré en el asunto, que además tiene mucho que ver con lo que diremos al final acerca del estatuto ontológico del Estado. Hablaremos ahora, entonces, de ese orden de los sistemas modales.

Tal vez en estos temas (como también a propósito de otras cuestiones espinosianas) sea preferible hablar en términos muy genéricos, más bien que intentar perseguir al por menor el léxico espinosiano y los problemas que plantea su comprensión literal y la relación precisa de unos términos con otros. Quizá si nos adentrásemos en un análisis minucioso y escrupuloso, nos encontraríamos con uno de esos lugares donde, para decirlo con F. Alquié, Espinosa “deja de ser inteligible”... O quizá más bien nos encontraríamos con un lugar en el que pueden ensayarse varias explicaciones históricas, incluso muy eruditas, para tratar de entender por qué Espinosa dice lo que dice (o no dice lo que no dice), sin que esas explicaciones (por impresionantes que pudieran ser filológicamente) nos bastaran para “salvar” racionalmente a Espinosa, por bien dispuestos que estuviéramos hacia él. Con todo, diré algo, sin muchas esperanzas de claridad definitiva.

Los modos serían producidos por la *natura naturans*, o, para decirlo más precisamente, por los atributos respectivos. Esto ya es un problema: ¿cómo es eso de que los atributos “produzcan” los modos, si tenemos en cuenta que “los modos no pueden constituir un atributo”, como ya decía Espinosa en el *Tratado*

breve (*Diálogo segundo*, 8) y no desmiente luego nunca, que yo sepa? En el mismo lugar dice que “los modos no aumentan con ello la esencia de Dios”; la esencia de Dios, como Substancia infinita, se “concibe” al margen de los modos. Para decirlo con palabras del Hegel de la *Fenomenología*, Dios no bebería su infinita esencia en el “cáliz del reino de los *modos*” (ni siquiera en los del Pensamiento), apurando cuyo cáliz, a través del despliegue racional de la *natura naturata*, Dios resultara ser en sí y para sí, “digiriendo” ese mundo; Dios no bebe ni digiere, la Substancia infinita no es un Sujeto, y, literalmente hablando, al Mundo *no hay Dios que lo entienda* (sólo procuran entenderlo los hombres)... puesto que “ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios” (E 1, P 17 S). Ahora bien, *tampoco* es que Dios sea causa separada o “trascendente”; es inmanente a los modos ... sin que los modos lo constituyan.

La cosa es peliaguda de entender, como se ve. En fin, y como quiera que sea, los modos dependerían, tanto en su ser como en su conocimiento, de los atributos divinos respectivos, o sea Extensión y Pensamiento. Desde luego, Extensión y Pensamiento, aunque pertenezcan a la naturaleza de Dios, no son *toda* la naturaleza de Dios (por lo cual ya es problemático, dicho sea de paso, afirmar que “Dios”, así en absoluto, “produce” sus modos; los producirá, en todo caso, “determinándose” —o sea, “falseándose”— en dos de sus atributos...). Pero es que, además y sobre todo, esos *conceptos* de Extensión y Pensamiento en cuanto atributos (tan importantes al parecer para entender a través de ellos la “producción” de los modos) no están muy claros, ni en sí mismos como tales conceptos ni en su relación con los modos. Serían dos maneras de “expresar” la esencia divina, entre las que hay a la vez diversidad y unidad (lo que es *otro* problema). Deberíamos dar por ciertas dos cosas: 1^a), que lo que se expresa por la Extensión hay que concebirlo por la Extensión, y lo que se expresa por el Pensamiento hay que concebirlo por el Pensamiento; y 2^a), que ambas modalidades expresan lo mismo, aunque de dos maneras. No está claro cómo pueda entenderse eso; por ejemplo, cómo lo extenso, no ya sólo “sea” por lo extenso, sino que “se conciba” por lo extenso ... cuando eso de “concebir” parece remitir sin más a algo “pensante”... En el siglo pasado, Pollock (que era uno de aquellos extravagantes ingleses idealistas de la época de Bradley y Mac Taggart, etc.) sacó de esa observación argumento para decir que Espinosa tenía que ser idealista, pues la propia Extensión era extensión *concebida*, y así el Pensamiento sería el atributo decisivo. Pero, por desgracia, Espinosa también niega esto tajantemente: la esencia divina no se expresa “mejor” a través del Pensamiento que a través de cualquier otro atributo...

En términos muy globales y genéricos, y sin meternos en muchos dibujos, nosotros creemos que Espinosa, con todo ello, tendería precisamente (contra lo que Pollock creyó) a negar el idealismo. No hay legalidades racionales —conceptuales— del Mundo, si no es “encarnadas” en la corporeidad; por eso los

dos sistemas modales expresarían lo mismo. El Pensamiento no “diría” otra cosa que lo que “dice” la Extensión ... aunque eso de “decir” parezca cosa pensante, y aunque podamos pensar que el *orden* común a Pensamiento y Extensión no es nada corpóreo, sino entidad “ideal” (de Pensamiento), aunque “ideal” no quiera decir ficticia, sino real y efectiva. Pero la idealidad está encarnada en la corporeidad, y no “por encima” de ella. En fin: nos contentaremos con decir aquí que la complicación espinosiana, en estos temas, se resolvería en una doctrina anti-idealista y próxima al materialismo (a un materialismo, desde luego, no corporeísta), sin que podamos aclarar más.

Pero es que, además, la cuestión de la relación entre los modos de la Extensión y del Pensamiento (y la cuestión de su propia naturaleza) se complica por otro lado. A saber, porque me parece claro (esto *sí* que me parece claro) que Espinosa dice “Pensamiento” de dos maneras. De una manera, “Pensamiento” sería correlato racional de la Extensión: esencias racional-ideales de las realidades corpóreas. En este sentido, todo lo corpóreo tendría su correlato “pensante”, y lo tendría en un mismo sentido: todo lo corpóreo es racional, según un “pensamiento” intemporal, impersonal e inconsciente que lo estructura. Es decir, un “pensamiento” *no pensado* por ningún sujeto (y Dios no es un sujeto, aunque haya “pensamiento en-Dios”), sino pensamiento objetivo, “noemático” (diríamos). Conforme a este sentido, los modos del Pensamiento se distribuirían desde lo más universal a lo singular: desde el orden universal, racional-impersonal-objetivo, a las singularidades como Pedro, Pablo, este caballo o esta piedra; en su lado “pensante”, todas ellas tienen sus esencias unidas a sus cuerpos, esencias que conllevan capacidad o potencia para producir efectos (unas más que otras), pero que no son “pensadas” en procesos (diríamos) “noéticos”.

Pero hay otra manera de “Pensamiento” y, según ella, otros modos que remitirían a lo que Espinosa llama a veces *modi cogitandi* (“modos del pensar”, donde “pensar” es actividad o proceso, a diferencia de la impersonalidad e intemporalidad objetiva de los que podríamos llamar *modi Cogitationis*). En este sentido, “pensar” no es sólo tener ideas (verdaderas o falsas), que sí lo es, pero, además, es sentir odio, desear, etcétera. Nada de eso es “extenso”, claro, pero tampoco sería “pensante” en el primer sentido ... aunque hubiera una razón (en ese primer sentido) también de ello.

Esto complica la ontología de Espinosa. Introduce un pensamiento dado en el reino de la subjetividad, junto a un pensamiento dado en el reino de la objetividad (o del “ser ideal”). Y así la ontología especial de Espinosa sugeriría tres géneros, más bien que aquellos aparentes *dos* géneros (“Ideas” y “cosas”) de, p. e., la Prop. 7 de la segunda parte. Y además, las entidades objeto de la *ética* y la *política* estarían especialmente conectadas con ese segundo sentido de “Pensamiento”.

Digo que esto complica la ontología de Espinosa porque esa dimensión *subjetiva, temporal y autoconsciente* del Pensamiento es real, junto al mundo

objetivo, eterno e "inconsciente" (el de la pura Extensión y el puro Pensamiento "en-Dios", o "en-sí"). Ciertamente, un designio importante de la filosofía de Espinosa es la aspiración a la objetividad y a la visión *sub quadam specie aeternitatis*; ahora bien, eso no quiere decir que la aspiración a la objetividad tienda, además, a la anulación de la consciencia en la inconsciencia, más o menos místicamente. Aquella especie de "unión con Dios" que el conocimiento procuraría no consiste, como dijo elocuentemente Misrahi, en "subir al monte Carmelo", ni en disolverse en la Noche apaciguadora en que todos los *modos* serían pardos (como creyó Hegel que Espinosa pretendía). Al contrario, el sabio ha de permanecer "muy consciente de sí y de las cosas", como se dice al final de la *Ética*. Precisamente "consciente", o sea, precisamente lo que Dios, en-sí, no es (Dios es un *inconsciente*), aunque se trate de "captar a Dios" en cierto modo; pero ya se sabe que el que ama a Dios no puede esperar que Dios lo ame a él, pues Dios, en cuanto *natura naturans*, "no se entera" de ese amor. Y tampoco Dios sería autoconsciente en cuanto *natura naturata* considerada en su conjunto. Es verdad que, a diferencia de lo que ocurre con la *natura naturans*, podemos considerar a la *naturata* (precisamente y sólo a ella) como un solo ser "totalizable" por sus modos (según apuntaba ya Espinosa en los *Cogitata metaphysica*, al final del capítulo 7 de la parte II); pero esa totalidad no incluye la autoconciencia como propiedad absoluta, ni en general ni en las totalidades que son los sistemas modales; la autoconciencia surge, sí, *dentro* de la *natura naturata* como algo *real*, pero no es una "propiedad absoluta" que la constituya (Victor Delbos vio esto muy bien en su espléndido curso de la Sorbona de 1912-13), y esto acaba por distanciar (y meritoriamente en nuestra opinión, pero no es hora de juzgar aquí) a Espinosa de Hegel... La autoconciencia no será, claro, propiedad del sistema global de la Extensión, pero tampoco lo es del sistema global de los modos del Pensamiento, como tal sistema, y de ahí procederán, como veremos, problemas muy característicos.

Decimos, pues, que hay "pensamiento" en sentido subjetivo, temporal y autoconsciente. Ahora bien, por lo que vamos viendo, ese pensamiento no puede ser más que el humano: no es el de Dios en ningún sentido, y en el mundo no hay "otras mentes" que las humanas (no hay ángeles, no hay espectros o lémures, y creer en ellos sería ridículo, como queda claro por lo que Espinosa, rebosante de sarcasmo, le decía a Hugo Boxel). Por eso, cuando hablamos del hombre, su potencia-esencia se cualifica en él de manera que, sin privilegiarlo dentro del orden natural, sí lo peculiariza. En el hombre, el *conatus* unido a la esencia de cualquier ser adopta la forma del *deseo*. Por un lado, ese deseo no es nada de particular, ya que el apetito humano es una realidad "como cualquier otra" en cuanto que es cumplimiento, en el hombre, de una ley natural general de potencia-esencia; pero, por otro lado, al ser autoconsciente del deseo, posee el hombre un rasgo especial.

Así pues, los modos del Pensamiento se desdoblarían en dos clases: los *modi Cogitationis* (objetivos, ideal-impersonales) y los *modi cogitandi* (donde entran “afectos” humanos en general, o ideas subjetivas verdaderas o falsas). Y así el pensamiento humano está unido al cuerpo en un doble sentido. Primero, como correlato ideal de la corporeidad (correlato que representa la organización del cuerpo, unida a sus órganos, mediante relaciones que establecen su unidad y conservación). Segundo, como repertorio de “afectos” que no se dan sin el cuerpo (pues la noción de “afecto” comprende a la vez cuerpo y alma), pero que, en cuanto hechos de pensamiento, no son ya estructuras objetivas, sino precisamente manifestación de la subjetividad, que es una dimensión del ser tan real como la corporeidad, o como la objetividad de las ideas, esencias o estructuras. Creo, además, que Espinosa habría recogido *formalmente* (y no sólo “materialmente” o de manera efectiva, pero implícita) esas dos modalidades de “Pensamiento”, al asignar al enunciado *homo cogitat* el lugar formal de un *axioma*, es decir, no deduciéndolo de haber “pensamiento” en general en la Naturaleza, sino independizándolo (como axioma) de este último.

Pero entonces, si hay dos sentidos de Pensamiento, ¿cómo entender ese *único* orden del sistema modal que se le adscribe, sistema modal que Espinosa no ha “desdoblado”, ni en la carta 64 ni en ninguna otra parte, según aquellos dos sentidos, que parecen sin embargo efectivos en su obra?

En esa carta 64, el sistema modal de la Extensión parece bastante claro, si además lo ponemos en relación con los Lemas que siguen a la Prop. 13 de la segunda parte de la *Ética*. La posición de Espinosa (posición ontológica, no “científica”) ante los modos de la Extensión es bien conocida. El modo infinito inmediato (*Movimiento y Reposo*) sería la determinación más universal de la Extensión: todo lo extenso, en último término, o se mueve o está en reposo; a través del movimiento y el reposo, los cuerpos simples se distinguen entre sí, y los compuestos se relacionan según estructuras de diverso grado de complejidad. Ese modo es infinito (en su género) porque las leyes del movimiento serían indefinidamente ampliables a toda corporeidad. Y es inmediato porque no está “mediado” por ninguna otra realidad modal (esto es lo que entiendo bien por “inmediato” —que no sea mediato—, y entiendo peor que se diga que es inmediato por “proceder directamente” del atributo; porque entre una Extensión que, en cuanto atributo, no está compuesta de cuerpos, ni es divisible, ni mensurable ... ni nada —según el Escolio de la Prop. 15 de la 1ª parte— y un modo infinito que es el que permite el orden, la división, la medida y, en suma, la organización de lo extenso, no veo qué conexión inteligible podría haber: ya dije que me pasa lo que a Tschirnhaus). En todo caso, el “Movimiento y reposo” es el que *media* para constituir el otro modo infinito —el mediato—, o sea, la *Facies totius universi*, totalidad actual de los cuerpos, regida por las leyes del movimiento (y reposo), y que se estructura (ver Lemas arriba citados) según la

noción de “*individuo compuesto*”: la realidad es siempre individual para Espinosa (el género es ente de razón), pero formada por individuos de diverso grado de composición y complejidad. En todos ellos, se da una ley o proporción de movimiento y reposo que conserva la forma del todo individual aunque se substituyan sus partes, con tal de que dicha relación se conserve, y el individuo persevera así en su ser o poder. Hay una sucesiva integración de individuos de diverso orden, hasta llegar a *toda* la Naturaleza (extensa), configurada como *Facies* total, o estructura de estructuras. No entraré aquí en si esa doctrina es organicista o en si puede todavía sostenerse su mecanicismo: lo primero parece más comúnmente aceptado hoy. Bien: y el sistema modal de la Extensión se completa con los cuerpos simples, como modos finitos.

Pero el sistema modal del Pensamiento parece más extraño, en la carta 64, y tampoco creo que ningún otro texto lo aclare bien. En parte, creo que ya podemos saber por qué no es claro: a saber, porque “Pensamiento” remitiría a dos tipos de entidades, que sin embargo ese único sistema modal habría de “totalizar”. Y así, en la carta 64 se menciona expresamente el modo infinito inmediato: *Intellectus absolute infinitus*. Pero, a diferencia de lo que ocurriría en la Extensión, nada se nos dice del posible modo infinito mediato, que parece exigido al menos por la “buena forma” (paralelística) de la clasificación, y acaso también por la correspondencia “*ordo idearum-ordo rerum*” ... aunque esto último sea más oscuro.

¿Qué es lo que pasa ahí? Si razonamos por analogía dentro de la *natura naturata*, diríamos que el *Intellectus absolute infinitus* sería la determinación más universal del Pensamiento. Así como todo lo extenso remite en último término al Movimiento y Reposo, todo lo pensante... Todo lo pensante, ¿qué? ¿Qué significaría ahí “determinación más universal”? H. H. Joachim pareció verlo claro en su gran comentario a la *Ética* del primer año de este siglo: lo que querría decir Espinosa es que los modos del Pensamiento, en último término, se ajustan a la forma de un *Intellectus*, es decir, a algo que no consiste en otros modos (del pensar) como podrían ser la *voluntas* o la *cupiditas*... Si ello es así, Espinosa sentaría, en ontología especial, un postulado racionalista (así como era crítica, y no racionalista absoluta ingenua, su posición en ontología general, donde la Substancia infinita nunca cancelaba la *omnitud o realitatis* en términos “inteligibles absolutos”). Pero en ontología especial, toda realidad de pensamiento poseería, en el fondo, estructura racional ... incluidas realidades pensantes como los afectos humanos que sean pasiones, o ideas inadecuadas ... que “se siguen *con la misma necesidad* que las ideas claras”, como afirma Espinosa.

Ese *Intellectus*, por supuesto, no sería *intellectio*: no sería el “hecho de entender” propio de un sujeto pensante (como tampoco lo era aquel “Entendimiento universal” de los filósofos musulmanes, o de los averroístas, con cuya doctrina, por cierto, Leibniz emparentó a Espinosa; aunque tampoco parece que,

no siendo un entendimiento subjetivo desde luego, ese *Intellectus* espinosiano sea una especie de hipóstasis neoplatónica como aquél ... si bien acerca de este punto habría mucho que hablar). Se trataría de un orden objetivo, impersonal, de ideas. Aquí surgirían problemas de interpretación más que arduos, si, por ejemplo, intentáramos relacionar este modo infinito inmediato con aquella *infinita idea Dei* de la que Espinosa habló oscuramente entre las Props. 3 a 9 de la parte II de la *Ética*, en el que es uno de los tramos más intrincados y extraños —creo yo— de la obra. No vamos a entrar en esas cosas. Lo más claro que aquí se me ocurre es esto: modalmente considerado, y en su modo más universal, el Pensamiento es un orden de ideas trabadas entre sí, y “Dios” sería ahí una misma cosa con el orden de las ideas, de tal manera que cada idea tiene por causa o razón a otra, y no a Dios en cuanto que es infinito. Esa articulación no es el producto de una “mente” (o de una “providencia”); el modo infinito inmediato, como tal, *tampoco* contiene la autoconciencia, sino que sería un orden de ideas objetivas, racional-impersonales ... en el que ha cuajado en este mundo (sin que la agote desde luego) la potencia infinita de la naturaleza.

Pero la autoconciencia es una realidad modal del Pensamiento, también. Y lo son toda clase de afectos humanos, incluidas las pasiones o ideas inadecuadas... ¿No habría que meterlas en algún sitio, esas realidades? Y al pasar a una totalidad actual como sería (por paralelo con la Extensión) la del modo infinito mediato, ¿no sería ése su sitio? Quizá sí, pero está claro que eso está oscuro, porque los *modi cogitandi* son de varias clases y no se ve muy bien cómo habrían de ser totalizados.

A veces se ha dicho que el modo infinito mediato del Pensamiento, simplemente, no haría falta en la construcción ontológica espinosiana, y que por eso —por no hacer falta— Espinosa lo habría omitido en la carta 64 (esto lo dijo, p. e., H. A. Wolfson). La *Facies* sería un modo común a ambos sistemas. Pero la *Facies* está tan expresamente ligada por Espinosa a la Extensión que sostener eso parece difícil; además, la legalidad de la *Facies*, mediada por el movimiento en sentido físico, explicaría mal realidades como el amor o el odio, que sólo serían “movimientos” en sentido metafórico (y Espinosa podría también preguntar aquí, como cuando le criticaba a Descartes la “solución” de la glándula pineal como punto de contacto entre cuerpo y alma, que “con cuántos grados de movimiento” movería el cuerpo al alma “amante”, etc.). Lo que podríamos “pedirle” a ese modo, puestos a reconstruir el silencio de Espinosa, sería que fuese una realidad comprensiva de *ambos* aspectos de la realidad pensante: el subjetivo y el objetivo, ya que una totalidad actual de los modos del pensamiento tiene que contar con ambas clases de entidades.

Desde luego, Espinosa no solucionó este asunto, y tal vez no podía hacerlo: su ontología quizá embarrancaba en este punto. Una entidad infinita actual, en el ámbito del Pensamiento, que fuese a la vez objetiva y subjetiva, planteaba la

existencia y temporalidad de unos objetos que, por otra parte, eran vistos esencialmente *sub specie aeternitatis*. Y, en suma, planteaba la inclusión de la humanidad en un mundo de Pensamiento que, en sí, era extra o sobrehumano.

Pues bien: aquí es donde creemos que la ontología espinosiana podría conectar, desde sus propios problemas ontológicos, con la teoría política de Espinosa, y en concreto con su teoría de la *Civitas* o Estado. Y concluiremos diciendo algo acerca de la posibilidad de esa conexión.

Insistiremos en algo que ya hemos dicho en otras ocasiones, y que consiste, en parte, en una especie de reconstrucción del vocabulario filosófico espinosiano. No debe entenderse esto como si, de manera más bien grotesca, intentáramos algo así como “enmendarle la plana” a Espinosa, diciendo mejor lo que él habría dicho mal ... pero sirviéndonos de su léxico. Lo que deseamos subrayar aquí, al reconstruir los problemas de ese modo infinito mediato, es que éste nos sirve como indicio de las dificultades de la ontología de Espinosa, y de en qué sentido podría haberse desarrollado ... si se hubiera desarrollado, o sea, si Espinosa hubiera llevado más adelante ciertas cuestiones que, eso sí, estarían implícitas en los temas con cuya exposición “lucha”. Dicho de otro modo, estaríamos hablando de qué filosofías futuras estaba preludiando esa ontología ... aunque muchos historiadores tuerzan el gesto ante ese vocablo “preludiar”. De ello hablaremos aquí por vía de simple apunte

La ontología de Espinosa presenta la eternidad como la atmósfera en que respira la razón, pero cuenta entre sus realidades con unas que no son eternas, sino que se dan en la existencia o duración, y, por tanto (tratándose del hombre) en la historia. El modo infinito mediato del Pensamiento plantea una infinitud actual ligada a hechos de pensamiento: un *intellectus* universal que ha de incluir *intellectiones* y, en general, modos (noéticos) del pensar. Ya hemos aventurado en otras ocasiones alguna hipótesis, de difícil defensa si quisiéramos hacerla pasar por “tesis espinosista”, pero que, al menos, intenta “redondear” la estructura del sistema modal del Pensamiento, de tal manera que, a la vez, se manifiesten los problemas internos de éste ... problemas que hacen, precisamente, que su cierre como sistema no pueda ser perfecto. Con ello pretendemos entender mejor la filosofía de Espinosa, lo que a su vez implica que se requiera quizá otra filosofía para pensar esos problemas.

Hemos razonado (y volvemos a hacerlo ahora), de manera sin duda discutible pero creemos que no del todo disparatada, que cierta entidad mencionada por Espinosa en la *Ética* (el *intellectus infinitus actu*), y poco precisada por él (pero sí mencionada en todo caso), podría aproximarse a cumplir los requisitos estructurales del modo infinito mediato silenciado en la carta 64. En las Props. 30 y 31 de la parte I aparece esa entidad citada como un *modo* (dice que “*ad naturam naturatam ... referri debe[n]t*”), y se le llama precisamente “infinito”: o sea, que es un modo infinito. Tiene por objeto “los atributos y afecciones de

Dios”, o sea que es un entendimiento del mundo, de la realidad. Pero un entendimiento que no sería (como el *intellectus absolute infinitus*) eterno y objetivo; tendría que ver con la subjetividad humana porque, cuando habla de él, en el Escolio de la Prop. 31, Espinosa afirma que es “en acto”, no porque haya ningún entendimiento en potencia (y, en efecto, aquel entendimiento absolutamente infinito tampoco es potencial, sino eternamente actual, como orden de esencias eternas reales, según lo hemos interpretado), sino porque, al decir que es “en acto”, se ve mejor que está refiriéndose a algo “percibido por nosotros” (“*de re nobis ... percepta*”), a saber (*scilicet*), al hecho mismo de entender (“*de ipsa intellectione*”). ¿No habría ahí base suficiente para interpretar que Espinosa alude, con más o menos precisión, a una realidad modal pensante supraindividual (ya que es modo *infinitus*) pero humana, pues sigue teniendo que ver con *intellectiones* aunque sea “infinito”, como también remite a *intellectiones* el entendimiento en acto *finito* singular?

No insistiré en esta interpretación; ya sé que es discutible, aunque creo que no carece de lógica. Me parece que, con mayor o menor solidez “técnica”, Espinosa habría pensado en una entidad modal de pensamiento cuya “subjetividad” es a la vez “objetividad”. Se colocaría así en la línea de la noción de “Espíritu Objetivo”: lugar humano de pensamiento —pues sólo en el hombre hay “hechos de pensamiento”— pero no protagonizado por la subjetividad. Concepto que está llamando a Espinosa (por así decir) desde el futuro: desde el idealismo clásico alemán. Los *modi cogitandi* humanos se insertarían en un entendimiento suprasubjetivo, que además está dado, de hecho, en la existencia humana. Un entendimiento que representa la perspectiva humana sobre la realidad (sobre Dios y sus afecciones), perspectiva no eterna, y que es una importante realidad a su vez, aunque —como todo— también tenga sus causas o razones inteligibles, no representando por ello una “instancia decisiva”, como no la representa en general el hombre...

Ahora bien, esa noción todavía parece demasiado inconcreta, y también hemos mantenido ya alguna interpretación acerca de cómo se concretaría algo más esa entidad supraindividual humana. No se trataría (creemos) del “género humano” (la “Humanidad”) sin más: todo género es, para Espinosa, una construcción ficticia. La realidad está en la individualidad, simple o compuesta. Pues bien, los hombres, desde ese punto de vista espiritual-objetivo, se hallan insertos en la *Civitas*: ésta consta de pensamientos subjetivos de muchas clases, pero es a la vez una entidad objetiva por respecto de ellos. La forma del Estado representaría la entidad que podría satisfacer, a la vez, los requisitos de subjetividad y objetividad propios de aquel entendimiento infinito en acto (mediato) de que venimos hablando.

Es curioso que Espinosa llegue a hablar de *Facies imperii*, empleando la misma metáfora de “*facies*” (TP, VII, 25) para la estructura estatal que la que

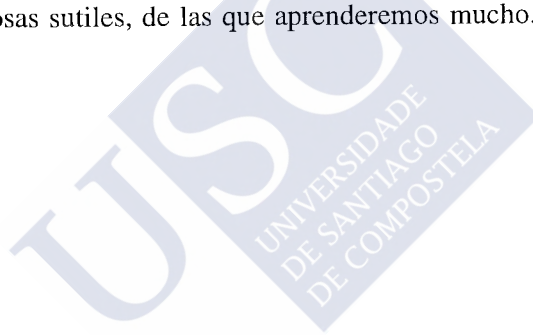
emplea para el modo infinito mediato de la Extensión. Sin duda, para que los requisitos de la infinitud se cumplieran con precisión, deberíamos poder hablar de una totalización del conjunto de los Estados, y no ya sólo de éstos en cuanto aislados. Pero justamente el problema del modo infinito mediato del Pensamiento (tal como vamos viéndolo) es que no puede estar “dado”, pues su totalización incluiría un proceso *histórico*, más que la perspectiva de la eternidad. Una unión de Estados acaso pudiera ser un ideal para Espinosa, pues prolongaría el esquema ontológico “normal” del incremento de potencia como incremento de perfección, común a toda realidad. Y así como los individuos humanos reunidos en un Estado son más potentes que aislados (y más potentes según la forma de ese estado asegure mejor aquella unión), así la máxima potencia se daría en la máxima unión, que sería la unión universal. Pero de hecho, en la existencia de los Estados que Espinosa contempla, ellos están entre sí como están los individuos humanos en el estado de naturaleza o ante el derecho natural; es decir, que su derecho se extiende hasta donde lo hace su poder, y los unos se combaten a los otros. Así que el individuo compuesto universal de Estados podrá ser un ideal ... pero no existe; quizá podría decirse que no existe “todavía”, pero entonces ese mismo “todavía” es lo que no puede pensarse *sub specie aeternitatis*; de ahí una dificultad decisiva para la sistematización ontológica de estos modos, dificultad que corre pareja con la cruda situación efectiva de las realidades políticas.

Pero, eso sí, cada Estado es un individuo compuesto, no ordenado —claro— por el movimiento y el reposo, pero sí por una legalidad estructural supraindividual (su derecho, que es su poder), que le hace perseverar en su ser a través del cambio de sus partes (como los individuos compuestos extensos). El Estado no será nada sin sus partes, pero esas partes son sustituibles, y a la vez son conformadas según la ley de la totalidad. Porque el Estado, como dice Espinosa en varias ocasiones (ver TP, II, 16 y 21; III, 2 y 7; IV, 1 ó VI, 1) funciona *veluti una mens*, como *una sola* mente (o alma), y así su carácter de *realidad pensante supraindividual* y “objetiva” (a la vez que *subjetiva*) ha sido expresamente reconocido por Espinosa. “Como una sola alma”, compuesta de individuos desde luego. A esos individuos no puede la *Civitas* mudarles de naturaleza (hasta ahí no llega, pero tampoco el individuo compuesto extenso muda de naturaleza a sus partes componentes), pero lo que sí puede es modificar de muchas maneras los afectos de esos individuos y disponer de sus pensamientos según la ley de la totalidad (véase el Cap. 17 del *Tratado teológico-político*). Pues, a fin de cuentas, “no es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma la que hace al súbdito”, y sean cuales fueren los motivos individuales por los que los hombres se someten al Estado, el caso es que se someten, y ésa es la realidad (la “objetividad” del Estado por encima de las subjetividades).

Las pautas ontológicas “normales” seguirían aquí vigentes. Hay un individuo compuesto “pensante”, hay una “personalidad espiritual” (una sola mente hecha

de mentes, con autoconciencia modal subjetivo-objetiva) que prolonga la idea ontológica central de la esencia como potencia, y la de acumulación de potencia como acumulación de realidad o perfección. Y precisamente en virtud de eso se “ordenan” los Estados, a saber, por su menor o mayor “absolutes” como poderes; y si la democracia es más perfecta lo será porque perseveraría mejor en el ser al integrar mejor (según cree Espinosa) las potencias de los individuos componentes en la potencia del individuo compuesto (o sea, que no es “mejor” porque en ella los individuos sean más “buenos”, aunque ese resultado pudiera darse por añadidura, pero eso no es lo que constituye la “bondad” —o la “perfección”— del Estado como tal).

Que el Estado, como un ente que es, responda más o menos a esos principios, sin duda tendrá mucho que ver con lo que en estas jornadas se diga acerca de la política de Espinosa y de su relación con la ética. Creo que no es fácil olvidar el objetivismo y “organicismo” estatal de Espinosa, ni su crudo realismo general. Pero estoy seguro de que, valga lo que valga lo que yo he dicho aquí, se dirán muchas más cosas sutiles, de las que aprenderemos mucho.



ESPINOSA E A QUESTÃO DO REALISMO POLÍTICO

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

Universidade de Lisboa

I. Aproximação ao significado do conceito de realismo político

O melhor começo para a caminhada intelectual que nos permita aceder à compreensão da concepção espinosana do conceito de realismo em política, parece-me estar contida logo nas primeiras linhas do incompleto *Tratado Político*, e coincide com uma duríssima crítica ao modo visto como habitual de filosofar sobre o lugar dos afectos na condição humana.

O erro de perspectiva dos filósofos residiria na consideração dos afectos como vícios moralmente negativos, como se eles fossem o resultado de uma escolha livre dos indivíduos, e, por isso, condenável no seu resultado concreto.

Ora, para Espinosa, o equívoco dos filósofos consiste em rejeitarem o que não compreendem em troca de algo que sendo desejável em tese, i. e. numa essência imaginada é, todavia, desprovido de existência.

O resultado traduz-se na insistência com que os filósofos se afadigam em louvar uma natureza humana inexistente, denegrindo aquela que é efectiva e real¹.

O primeiro elemento que Espinosa nos convida a integrar numa concepção de realismo político é o da necessidade de respeitar a natureza humana tal como ela é, como ela se oferece repetidamente na experiência, sob pena de em vez de Éticas se escreverem Sátiras, ou em vez de Políticas se escreverem Quimeras e Utopias².

A vibração laconicamente poderosa da letra de Espinosa está cheia de ressonâncias e semelhanças que nos dão matéria para o pensar em diálogo com outros grandes autores, quer orientemos o nosso olhar, a partir de Espinosa, tanto em direcção ao passado, como para o futuro.

¹ *Tractatus Politicus* (TP), I, § 1, G. III, 273. Todas as citações são relativas à edição de referência, *Spinoza Opera* (4 volumes) de Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925.

² TP, *idem*.

Um olhar retrospectivo facilmente nos habilita a detectar a enorme afinidade das afirmações de Espinosa com o núcleo central de *O Príncipe* de Maquiavel, mais precisamente com o capítulo XV onde se encontra contido o núcleo mais consistente do olhar do Florentino sobre a Política³.

Mas não é somente Espinosa que se mostra firme na resolução de seguir Maquiavel no propósito de “ir direito à verdade efectiva do assunto [em vez de tombar nos] desvarios da sua imaginação”. Também Nietzsche, muitas gerações mais tarde, parece querer glosar o autor de *Mandrágora*, e ao fazê-lo recupera o modelo da fórmula espinosana de crítica aos filósofos.

Num fragmento do Outono de 1887 escreve o pensador Alemão:

“Um niilista é o homem que julga que o mundo tal como é não devia ser, e que o mundo tal como devia ser não existe” (*Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht*)⁴.

Na verdade, Nietzsche só reproduz o modelo formal da asserção de Espinosa, pois o conteúdo da definição de Nietzsche não constitui uma recuperação por imitação, mas um retomar aprofundante da problemática do autor da *Ética*.

Com efeito, o niilista de Nietzsche tem consciência de que as Sátiras são Sátiras, e não Éticas, que as Quimeras são Quimeras, e não Políticas. O niilista é o filósofo a quem, finalmente, retiraram o véu protector da auto-ilusão, da crença num mundo ideal.

³ Na verdade a melhor definição da teoria política é-nos apresentada pelo Florentino nos seguintes termos: “Mas como é minha intenção escrever coisas proveitosas para aqueles que as entenderem, parece-me mais conveniente ir direito à verdade efectiva do assunto do que os desvarios da sua imaginação [daquela que se projecta sobre os assuntos políticos]. Alguns imaginaram repúblicas e principados que nunca foram vistos nem conhecidos por verdadeiros. É tão grande a diferença entre a maneira como se vive e a maneira como se deveria viver que quem trocar o que se faz pelo que se deveria fazer aprende mais a perder-se do que a salvar-se, pois quem quer viver exclusivamente como homem de bem não pode evitar perder-se entre tantos outros que não são bons. Portanto é necessário a um príncipe que queira manter a sua posição aprender a não ser bom, e a servir-se ou não disso de acordo com a necessidade” (*Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso piú conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero: perché egli é tanto discosto da come si vive a como si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quelle che si doverrebbe fare impara piuttosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessitá*), *Il Principe, Opere*, ed. Antonio Panella, Milano/Roma, Rizzoli & C. Editori, 1939, Vol. II, XV, 57). Sobre o realismo político em Maquiavel ver o meu ensaio, *A Era da Cidadania. De Maquiavel a Thomas Jefferson*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996, pp. 25-30.

⁴ Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. G. Colli e M. Montinari, Vol. 12, 9[60], p. 366.

Contudo, o que existe de comum entre o niilista retratado pelo caminhante de Sils Maria e o filósofo criticado no *Tratado Político* é a comum profissão de fé contra o mundo e a natureza humana tal como existem. O que os une não é apenas a incompreensão dessas realidades, como sobretudo a sua visceral recusa e rejeição.

O niilista de 1887 tal como o filósofo criticado por Espinosa em 1677 são anti-realistas militantes.

Recuperemos, agora, as peças da complexa arquitectura do realismo em Espinosa, que até agora, foi possível recolher:

a) Importa respeitar e compreender a natureza humana tal como por ela (e nela) somos surpreendidos, contendo a tendência para a sua repressão condenatória.

b) O elemento mais flagrante dessa natureza humana são os “afectos que se combatem entre si” (*affectûs, quibus conflictamur*), os mesmos que são facilmente identificados e reprovados pelos filósofos como vícios.

c) Conhecer a natureza humana, dominada pelos afectos em conflito, é uma tarefa decisiva para poder pensar a Política como ciência aplicada. Só a raridade desse conhecimento explica que a Política seja de entre todas as ciências aplicadas aquela em que a teoria passa por “diferir” (*discrepare*) mais da prática⁵.

II. O realismo político na interpretação espinosana de Maquiavel

Se a sombra de Maquiavel espregueira, até mais do que a de Hobbes, na determinação do que possamos considerar como os elementos fundamentais da concepção de realismo político em Espinosa, a verdade é que a identidade, a especificidade dessa concepção, só é claramente apreensível no quadro da própria demarcação que Espinosa efectua relativamente às linhas interpretativas dominantes da obra do Florentino.

Recordemos a vetusta passagem do *Tratado Político* onde Espinosa condensa essa interpretação:

“De que meios um príncipe, orientado pelo desejo de mando, deve servir-se para consolidar e conservar o seu domínio, foi abundantemente demonstrado pelo subtil

⁵ Os afectos e paixões na política são essencialmente conflituosos pois prendem-se com a expansão, com o desejo de poder que leva à conquista, à disputa de bens materiais e simbólicos (glória) escassos. Também aí o pensamento de Espinosa não deixa de reflectir a matriz de Maquiavel, embora sem ofuscar a mediação hobbessiana: Para Maquiavel “é uma coisa verdadeiramente muito natural e comum desejar conquistar” (*È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare*), *Il Principe*, Vol. II, III, p. 18. Para Hobbes o homem é dominado por um “perpétuo e incansável desejo de poder e mais poder” (*perpetual and restless desire of power after power*), *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir W. Molesworth, London, John Bohn, 1839, Vol. III, XI, pp. 85-86.

Maquiavel; no entanto, no que respeita à finalidade, não se vê que ela seja suficientemente considerada. Contudo, se propôs uma boa [finalidade], como é de esperar de um homem sábio, parece ver-se que demonstra de que imprudência muitos dão prova quando suprimem um tirano, enquanto não podem suprimir as causas que fazem com que um príncipe seja um tirano, mas, pelo contrário, quantos mais motivos houver para temer o príncipe, tantas mais causas haverá para o temer; o que acontece quando a multidão proclama o príncipe como exemplo e glorifica como um alto feito um atentado contra o soberano. Talvez [Maquiavel] tenha querido demonstrar que a multidão deve precaver-se de entregar de um modo absoluto a sua salvaguarda a um só, o qual, se não for frívolo a [ponto de] acreditar que pode agradar a todos, deverá constantemente ter medo de traições; e por tal facto é obrigado a defender-se mais a si e a atraçoar a multidão em lugar de ocupar-se dela; e sou tanto mais levado a pensar isto deste homem prudentíssimo, quanto mais ele é tido como um defensor da liberdade, e quanto mais deu conselhos muito salutareos para a defender”. (*Quibus autem mediis Princeps, qui solâ dominandi libidine fertur, uti debet, ut imperium stabilire, & conservare possit, acutissimus Machiavellus prolixè ostendit; quem autem in finem, non satis constare videtur. Si quem tamen bonum habuit, ut de viro sapiente credendum est, fuisse videtur, ut ostenderet, quàm imprudenter multi Tyrannum e medio tollere conantur, cum tamen causae, cur princeps sit Tyrannus, tolli nequeant, sed contrâ eò magis ponantur, quò principi major timendi causa praebetur: quod fit, quando multitudo exempla in principem edidit, & parricidio, quasi re bene gestâ, gloriatur. Praeterea ostendere forsân voluit, quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem suam uni absolutè credat, qui, nisi vanus sit, & omnibus se posse placere existimet, quotidie insidias timere debet; atque aded sibi potiùs cavere, & multitudini contrâ insidiari magis, quàm consulere cogitur; & ad hoc de prudentissimo isto viro credendum magis adducor, quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit*)⁶.

O eixo da interpretação espinosana de Maquiavel consiste na recusa da leitura tradicional de um Maquiavel como instrutor dos príncipes nas técnicas da manipulação. Essa recusa não repousa sobre uma suspensão da tese central que confere aos afectos e paixões um papel fundamental na constituição da natureza humana em geral, e mais acentuadamente ainda no que desta se manifesta na esfera política. Pelo contrário, a nova leitura da finalidade de *O Príncipe* sugere pelo autor da *Ética* só é possível a partir de um aprofundamento dessa concepção realista da natureza humana.

A esta luz, a aparente benevolência de Espinosa para com Maquiavel resultaria da extensão até às últimas consequências do alcance universal da concepção de uma natureza humana dominada pelos afectos em conflito.

O realismo político de Espinosa, funda-se nas consequências no plano do conhecimento de uma onto-antropologia. Trata-se de um realismo gnosiológico e não manipulatório. A aceitação das dimensões complexas da finitude humana

⁶ TP, V, § 7, G. III, pp. 290-291 (Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira). Maquiavel volta a ser citado favoravelmente por Espinosa, a propósito dos *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, em TP, X, § 1, G. III, p. 353.

implica a universalidade do conflito dos afectos e paixões, do primado dos interesses individuais e particulares, do egoísmo das representações como grau zero e tema construtor da realidade política.

Ora, segundo Espinosa, o que Maquiavel realiza melhor do que ninguém é o revelar do carácter universal dos afectos. Ao exhibir as técnicas manipulatórias do tirano, Maquiavel está justamente a reduzi-lo à sua dimensão humana, a denunciar que o aparente estatuto de excepção que todos os tiranos para si reclamam não passa de dissimulação, i. e., de um simples rearranjo de afectos egoístas, mais uma vez apenas e só ao serviço do interesse próprio⁷.

Em sùmula, a tese de Espinosa consiste na consideração de que uma teoria da manipulação, como é interpretada predominantemente a obra de Maquiavel, não seria congruente com uma finalidade manipulatória que fosse imputável ao seu autor. Por outras palavras: uma teoria da tirania não poderia estar ao serviço dos tiranos, mas, pelo contrário, visaria constituir uma sistemática e preventiva advertência em favor e para vantagem das suas vítimas potenciais ou efectivas.

A nova interpretação da finalidade de *O Príncipe*, avançada por Espinosa, reconduz-nos ao tema fulcral para a determinação da concepção de realismo político que é o das relações entre teoria e prática.

O ponto de diferenciação que constitui o *quid est* da postura realista de Espinosa reside, assim, no modo como o reconhecimento do carácter universal da natureza polémica dos afectos humanos vai afectar radicalmente a tradicional incongruência nos escritos políticos entre teoria e prática.

Com efeito, se há um ponto de encontro entre “maquiavélicos” e “antimaquiavélicos”, no sentido em que convencionalmente esses termos são usados, esse é, indubitavelmente, a ocorrência, em ambos os casos, embora por motivos diversos, de uma contradição entre teoria e práxis.

A contradição cometida pelos anti-maquiavélicos assenta, como já vimos, no facto de eles recusarem a natureza humana e o mundo efectivos, sendo, pois, incapazes de fazer coincidir a sua teoria, que não é mais do que uma representação fantasista da condição humana, por que esta representação do homem como deveria ser não possui à partida raízes suficientemente profundas para se segurar à terra concreta.

Se o defeito dos anti-maquiavélicos clássicos consiste, então, na *impotência*, na incapacidade em realizar as suas teorias, o limite insuperável dos “maquiavélicos”, entendidos, repito-o, na acepção tradicional recusada por Espinosa, situa-se na impossibilidade de estes últimos poderem teorizar a sua prática. A manifestação pública e discursiva dos reais motivos que os movem, não sendo impensável, é por definição *indizível*, sob pena de malograr os seus empreendimentos fundamentais.

⁷ Sobre a universalidade dos afectos egoístas ver ainda: TP, VII, § 4, G. III, p. 309.

A verdadeira teoria do maquiavélico tradicional surgiria, se fosse exposta em toda a sua magnitude, como um “Alpe coberto de neve no deserto” (*snow-covered Alp in the desert*), na curiosa expressão usada por Kissinger a propósito de um maquiavélico clássico, o cardeal Richelieu⁸.

Nesse sentido, no mesmo gesto em que nos sugere uma nova leitura de Maquiavel, Espinosa revela-nos um traço suplementar do seu realismo. Ao afirmar com transparência e rigor a universalidade dos afectos conflituais, comuns a todos os humanos e por todos partilhados, Espinosa propõe-nos uma coerência entre teoria e prática que só pode traduzir-se na defesa do direito de todos a manifestarem e perseguirem os seus interesses, i. e., a teoria do realismo político transforma-se numa defesa da liberdade como valor construtivo central tanto do pensamento como da acção políticas.

Porém, a raiz ontológica que separa Espinosa de uma leitura tradicional de Maquiavel, dessa imagem amarga de um Príncipe manipulador da natureza humana, obriga também a contrariar a correspondente separação da política e da ética. Com efeito, na unidade e na integridade racionais visadas pela meditação espinosana não há lugar para a fragmentação e o estilhaçamento. A política não é independente da ética, mas sim da “sátira”, assim como a ética não se reconhece, não no campo da política, mas no da “utopia”.

O realismo político de Espinosa na medida em que repousa numa antropologia mergulhada numa ontologia do todo, recusa, em síntese, a figura do maquiavelismo, na sua recepção tradicional, que rebaixa as possibilidades do humano, ou seja que escamoteia os frutos positivos da procura de uma articulação mais harmoniosa dos interesses de todos e cada um, que, mesmo na sua divergência são comuns, e nessa medida, com avanços e recuos, mistura de violência e de argumentos, acaba por convidar à procura de um “consenso comum” (*communis consensus*), base indispensável para a fundação de sociedades politicamente democráticas⁹.

Mas a matriz ontológica desse realismo político conduzirá, igual e prospectivamente, a uma recusa firme de toda a paixão entusiástica, de toda a *Schwärmerei*, que tende a deslocalizar o homem do seu nicho ontológico, e que gera na política o entusiasmo apaixonado pelas esperanças salvíficas de teólogos *engagés* e *enragés*, ou os sonhos milenaristas de algumas lojas maçónicas e de muitas correntes políticas que o futuro abrigaria.

⁸ H. Kissinger, *Diplomacy*, New York/Singapore, Simon & Schuster, 1994, p. 62. Sobre a questão das relações entre teoria e prática na reavaliação de Maquiavel nos debates de filosofia política do final do século XVIII, ver o meu livro: *História e Política no Pensamento de Kant*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1995, pp. 138 ss.

⁹ Ver Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento, FLUL, 1993, p. 472.

É que se a lógica do egoísmo dos afectos, prevalecente na condição humana, implica que cada um veja o todo sempre a partir do seu prisma, o mesmo é verdade para o “direito natural” —o lugar comum das filosofias políticas modernas— relativamente ao curso total da natureza no seu conjunto. Assim, esse direito não expressa univocamente as leis de “Deus ou da natureza” (*Deus sive natura*), reveladas aos homens, ou reflectidas por eles, mas tão só o mundo visto da perspectiva humana.

Pedindo de empréstimo a fórmula de Ernst Bloch, dirigida a Kant e Fichte, poderíamos afirmar que também em Espinosa, e num modo que lhe é totalmente próprio, nos encontramos face a um direito natural sem natureza (*Naturrecht ohne Natur*), por esse direito natural não coincidir com a integralidade desta.

Nesse sentido afirma-nos Espinosa: “Nem é, aliás, para admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis, as quais contemplam a ordem eterna de toda a natureza, de que o homem é uma pequena parte”¹⁰.

A razão humana, de que a esfera política constitui um objecto de estudo e aplicação, reflecte apenas o interesse do homem num quadro global que nos escapa. E não se pense, confundidos sob a aparente afinidade dos conceitos e da problemática, que esta concepção conduz, inevitavelmente, à teodiceia de Leibniz. Pelo contrário, em vez de uma antecipação da teodiceia, esta espécie de perspectivismo ontológico de Espinosa constitui a sua negação logo à entrada.

Com efeito, embora Leibniz reconheça serem as questões da teodiceia labirínticas, não hesita em tecer no interior do labirinto um enorme tratado, o que para Espinosa constituiria uma empresa totalmente desajustada e inútil. Uma iniciativa condenada ao fracasso, entre outras razões, por pretender pensar a substância sob a analogia do modo finito do intelecto humano, por tombar no mais grosseiro finalismo ficcional e imaginário, e por convidar a reduzir toda e qualquer teleologia a simples variações de modalidades de antropocentrismo cada vez mais pueris¹¹.

¹⁰ Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1961, Vol. 6, p. 81. A tradução portuguesa do texto de Espinosa citado, e que a seguir se transcreve, é a constante na versão portuguesa de TTP de que é autor Diogo Pires Aurélio, Lisboa, IN-CM, 1988, pp. 309-310: “nec mirum, nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile, & conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particulae est, aeternum ordinem respiciunt” (TTP, XVI, G. III, pp. 190-191). Ver também: TP, II, § 8, G. III, p. 279.

¹¹ Ep XXIII a G. de Blyenbergh, G. IV, pp. 147-149.

III. A questão da tolerância religiosa como realismo político aplicado

Um dos campos onde mais facilmente nos podemos aperceber das virtualidades desse realismo político em acção será o da fundamentação da defesa da tolerância religiosa, em particular no TTP.

A postura de Espinosa não se confunde com nenhum dos grandes textos que sobre o mesmo tema se escreveram na Holanda alguns anos depois, em particular os escritos de John Locke e Henri Basnage de Beauvel. Por outro lado, as afinidades com o iluminismo têm também de ser explicitadas, sob pena de deixarmos na sombra a identidade inconfundível do pensar espinosano sobre esta temática política crucial¹².

Vejamos, em sùmula, alguns dos aspectos mais relevantes:

a) Para Espinosa o fundamental para justificar a tolerância religiosa não reside na separação das atribuições do Estado e da Igreja, como o faz Locke, mas essencialmente na integração da liberdade religiosa no interior da liberdade mais ampla de pensar publicamente. Dessa forma, Espinosa afasta-se tanto da posição restritiva de Locke, que deixava os ateus e os católicos fora da esfera da tolerância, como da de Beauvel, que procurava, tão somente, negociar com a monarquia gaulesa o prolongamento do Édito de Nantes para os huguenotes franceses.

b) Em segundo lugar, a separação epistemológica da *fé na revelação* —entendida como imaginação, como fruto do primeiro grau de conhecimento— relativamente ao exercício filosófico da razão não se confunde com duas tendências emergentes nas Luzes, em particular nas francesas.

b.1) Assim, contra o radicalismo anticlerical, Espinosa não autorizaria qualquer entusiasmo anti-religioso, qualquer redução da fé à órbita de um preconceito que deveria ser combatido até à transparência total, pelo simples facto de que as representações do imaginário religioso eram um resultado e não uma causa. As causas motoras da necessidade religiosa não seriam removíveis pela simples enunciação da verdade da revelação como autoprodução da imaginação, i. e., como obra imanente à história humana e não como parusia, como pretendido encontro do Homem com a esfera transcendente.

b.2) Por outro lado, não podemos confundir a doutrina espinosana contida no Cap. XX do TTP, que, no quadro do combate contra as pretensões seculares das diversas Igrejas, confere ao Estado a autoridade de decidir em matéria de culto externo, com a sugestão de Rousseau, tomada a sério por Robespierre, de construir uma profissão de fé civil.

¹² Henri Basnage de Beauvel, *Tolérance des Religions*, Rotterdam, Henry de Graef, 1684; John Locke, *A Letter concerning Toleration*, ed. J. Ebbinghaus, Hamburg, Felix Meiner, 1957.

Uma coisa é reconhecer a existência de justiça e caridade, concordantes com a luz natural e a razão, nas narrativas das religiões históricas reveladas. Outra coisa bem diferente é querer degradar a razão e a luz natural ao nível da imaginação, propondo a introdução na história, através de uma operação totalmente artificial, de uma religião abstracta, simulando os rituais exteriores das religiões reveladas, como ocorreria com a aprovação do decreto jacobino sobre o Culto do Ser Supremo.

c) A existir algum parentesco entre Espinosa e outros pensadores será sem dúvida com o Moses Mendelssohn e com o Kant do debate sobre a *Aufklärung* de 1784.

Com Espinosa coincide Moses Mendelssohn pelo sublinhar da existência de uma esfera de liberdade de consciência que permanece ontologicamente inviolável à sanha repressiva tanto das Igrejas como do Estado. Quanto ao segundo, a doutrina kantiana da discriminação entre uso público e uso privado da razão constitui um verdadeiro prolongamento da doutrina espinosana de que o único limite à liberdade de expressão só pode ser a *salus populi*, i. e., a liberdade de expressão apenas poderá ser restringida nos casos em que ponha em causa os outros direitos, liberdades e garantias fundamentais que é função do Estado defender.

Em síntese: a atitude de Espinosa antecipa, assim, a passagem da lógica da tolerância, como suspensão do uso repressivo de um poder soberano, para a lógica da consagração dos direitos constitucionais, i. e., o reconhecimento da existência de atributos não alienáveis da liberdade individual que seria missão do Estado garantir e preservar. A liberdade de pensar, e por inerência, a religiosa, seria um desses atributos.

IV. Algumas notas para concluir

Chegado o momento de terminar, necessário é responder, ainda com mais clareza, à pergunta: que realismo político é o de Espinosa?

Até agora temos assistido à sua predicação predominantemente negativa: tratar-se-ia de um realismo nem manipulatório, nem pessimista, nem entusiasmado. A nota mais positiva prende-se com a referência ao enraizamento onto-anropológico desse realismo. Mas o que significa isso?

De entre as numerosas determinações que uma conveniente resposta à pergunta implicaria destacaria as seguintes nove brevíssimas notas:

a) É um realismo do *conatus* individual, de um esforço para se ser aquilo que se é. Da acção cuja matriz é a do esforço individual para viver, e aumentar a potência do agir a todos os níveis, do trabalho mais prosaico, ao esforço do sábio para atingir o terceiro grau de conhecimento.

b) É um realismo do respeito e da afirmação radical do e pelo direito às diferenças e à pluralidade. As internas e as externas. Não só contra os excessos dos soberanos como contra as excessivas expectativas dos súbditos. Contra os perigos de uma política mínima, mas também de uma política que se pretenda máxima.

c) É um realismo que procura fundar uma gramática comum para a política na convivência dos afectos, das paixões e da razão. Contra os *enragés* religiosos e laicos, teológicos e filosóficos.

d) Um realismo que propõe uma política onde a esperança predominasse sobre o medo (embora não o pudesse anular).

e) Um realismo político da segurança ao serviço da liberdade e da liberdade como reforço da segurança. Contra a aparente necessidade de escolher entre uma e outra, a que, por vezes, nos parece obrigar Hobbes.

f) Um realismo partidário de uma política cujo sucesso não seria garantido por sábios e filósofos-reis, mas pelo processo dialógico e participativo, que só a democracia permite. Uma política em que nada é cedido sem a constante troca de um benefício mais ou menos equivalente. Uma política que evita os abismos dos pontos de não-retorno. Uma política da transparência e da possibilidade permanente de reforma.

g) Um realismo que aponta a cidadania como tarefa sempre incompleta, sempre aperfeiçoável, integrada numa concepção da política que não é da ordem da renúncia, nem da sublimação, mas do exercício alargado do poder. Se o realismo político é o que permite ao possível tornar-se concreto, então só se experimenta uma autêntica cidadania onde todos os súbditos já são ou tendem a tornar-se cidadãos de pleno e efectivo direito.

h) O realismo político de Espinosa não se confunde com o conservadorismo comum da *Realpolitik*, pois a realidade política obedece ao mesmo imperativo ontológico que consiste em que nenhum ser pode permanecer na sua existência se não contiver em si o poder de se abrir à dinâmica dos possíveis. O que em política significa a esperança na construção de uma sociedade mais livre e mais poderosa, mais segura e mais justa.

i) Por último, o realismo político de Espinosa coloca um ênfase particular sobre o carácter e o lugar sobredeterminado da acção humana. O autor do *Tratado Político* alerta-nos para o facto de que a *polis* e as suas leis são parte integrante da Natureza e do Mundo mais vastos.

Um dos aspectos mais interessantes e actuais da onto-política de Espinosa talvez resida precisamente aí: a Cidade não *deve* esquecer a Natureza, porque a Natureza não *pode* esquecer a Cidade.

COMUNICACIÓN S





STEVE BARBONE: *El status metafísico del Estado político*

FRANCISCO CARRASQUER LAUNED: *Ética y política en Spinoza:
inspiración de hoy y de mañana*

JULIÁN CARVAJAL CORDÓN: *La idea de soberanía en Spinoza*

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA: *Espinosa e Hobbes: implicações de uma divergência*

JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA: *Spinoza, entre la tradición republicana y el Estado moderno*

GLORIA SANTOS GÓMEZ: *Ética y democracia en el pensamiento de Spinoza*

EL STATUS METAFÍSICO DEL ESTADO POLÍTICO*

STEVEN BARBONE
San Diego State University

Se dice hoy que el libro *Individu et communauté chez Spinoza*¹ es uno de los trabajos más importantes sobre la filosofía spinozista², y que en nuestros días no se puede comenzar a comprender a Spinoza sin leer a Matheron. Su interpretación dicha “naturalista” es muy influyente³. Una interpretación opuesta que no juzga que el Estado político sea un verdadero individuo ha sido propuesta⁴, pero es escasa su aceptación. Esta nueva lectura se atiene a la idea de que el Estado político es un “quasi-individuo” y no tiene el status ontológico del individuo. Es importante, no obstante, precisar exactamente qué es, según Spinoza, un individuo y si tiene el Estado político este status metafísico. No se trata de un problema fútil; se trata de los derechos respectivos de los ciudadanos y de la autoridad que ejerce el Estado político sobre éstos.

Quizás la manera más apropiada de comprender lo que quiere decir Spinoza con la palabra “individuo” sería examinar el modo como la usa. La palabra “*individuum*”, incluyendo sus variaciones morfológicas, se encuentra 43 veces en la *Ethica*, 8 veces en el TTP, y solamente 3 veces en cada caso en el TP y

* Deseo expresar cordialmente mi agradecimiento al organizador del coloquio, Sr. Jesús Blanco, y al director del Seminario Spinoza, Sr. Atilano Domínguez. Agradezco también al padre Michael McNulty, S. J. y al Sr. Javier Ibáñez-Noé por su ayuda con el texto español, y al Sr. Lee Rice quien me ayudó a clarificar mis ideas. El error es mío si quedan faltas gramaticales o de razonamiento. He podido dar esta ponencia gracias a una subvención generosa del Fondo Charles M. Ross, en Fairbury, Illinois, EE.UU.

¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Editions de Minuit, 1969.

² L. Rice, “Tanquam Humanae Naturae Exemplar: Spinoza on Human Nature”, *Modern Schoolman* 68, (1991), 291-304 (296).

³ P.-F. Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, París, Presses Universitaires de France, 1994, p. 442. Ver también: C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, París, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 212-213, 298-303.

⁴ D. Den Uyl, *Power, State, and Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1983; R. McShea, “Spinoza on Power”, *Inquiry* 12, (1969), 133-143; L. Rice, “Individual and Community in Spinoza's Social Philosophy”, en E. Curley y P.-F. Moreau (ed.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leyden, E. J. Brill, 1990, pp. 271-285.

en las *Epistolae*⁵. De esos 67 trozos, se puede mantener que Spinoza se sirve de esta palabra para indicar no solamente una cosa aquí o allí, sino un ser unificado con una esencia específica. No es decir que exista en los trabajos de Spinoza una teoría explícita de la individuación, pero se puede encontrar en ellos evidencia de que hay una teoría que está en la base de todo lo que Spinoza dice sobre los cuerpos, las almas y los humanos.

El escaso espacio no permite investigar aquí cada caso en que “*individuum*” aparece. No obstante, se puede proponer una interpretación que explica los textos más significativos. Según E 2d7, es posible que un grupo de individuos pueda funcionar como una sola cosa, en un respecto (*eatenus*), si éstos operan juntos para efectuar un solo efecto. Este grupo, de todas maneras, no es un individuo (*individuum*), sino una cosa (*res*). E 2p13, por otro lado, ofrece una larga explicación de la idea del individuo. E 2p13I3ax2d da una definición del individuo: es algo que guarda cierta relación entre sus partes las cuales componen un cuerpo. Spinoza piensa que un individuo tiene partes que funcionan juntas y que éstas guardan entre sí cierta relación de movimiento y de reposo. Esto es diferente de la cosa de E 2d7 porque las partes de ésta no guardan tal relación. Por eso es una cosa y no un individuo. E 2p13I7s indica que hay muchos niveles (*genus*) de ser un individuo, de los *corpora simplicissima* hasta la *Facies totius universi*. Spinoza habla también en esta definición de un segundo género y un tercer género de individuos, diciendo que los individuos de los géneros más grandes se componen de los individuos de los géneros más pequeños (*tertium individuorum genus, ex his secundis compositum*). El próximo texto importante es el del E 2p21s. Todo individuo es un alma y es un cuerpo y es concebido sea bajo el atributo del pensamiento, sea bajo el atributo de la extensión. Decir que un individuo tiene un cuerpo y tiene una alma, y que es ambos, es diferente de decir que ambos son lo mismo concebidos sea en el pensamiento, sea en la extensión⁶. Sigue este texto E 2p24d diciendo que las partes que componen un ser humano son individuos en cierto modo, pero no dice qué son estas partes. Spinoza quiere decir que éstas son consideradas como

⁵ E 1p8s2 (4x), E 2def7, E 2ax3, E 2p11d, E 2p13s, E 2p13-13ax2def, E 2p13I3ax3 (2x), E 2p13I4 (2x), E 2p13I4d (2x), E 2p13I5 (2x), E 2p13I6 (2x), E 2p13I7, E 2p13I7s (6x), E 2p13post1, E 2p13-post2, E 2p13post3, E 2p15d (2x), E 2p21s, E 2p24d (3x), E 2p25d, E 2p27d, E 2p49s, E 3p57, E 3p57d (2x), E 3p57s (2x), E 4praef (4x), E 4p18s (2x), E 4a1, E 4a7, E 4a9, E 4a10; TTP 4/1 (134), TTP 16/2 (5x, 259), TTP 16/4 (259), TTP 17/15 (284); TP 2/4, TP 2/7, TP 2/8; Ep 34 (3x). “2x” quiere decir “2 veces”. TTP 16/4 (259) se refiere al párrafo 4 del capítulo 16 del TTP, página 259 de la edición de Van Vloten y Land (1916). Con respecto a algunas razones para preferir esta edición a la de Gebhardt, ver: P. Steenbakkens, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print: Studies on Text, Form, and Related Topics*, Assen, Van Gorcum, 1994.

⁶ M. Wartofsky, “Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology”, en M. Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Anchor Press-Doubleday, 1973, pp. 329-353 (334).

individuos de un género (al nivel de las partes mismas) y no de un otro género (al nivel de la persona). Este es un ejemplo de los géneros que Spinoza menciona en E 2p1317s. Aquí Spinoza identifica por primera vez a los hombres como individuos, y en realidad hay solamente dos objetos concretos a los que él llama individuos: el hombre y la naturaleza extensa. Falta solamente el texto E 4p18s. Hay comentaristas que deducen que este texto presenta la posibilidad de la fabricación de naturalezas universales⁷, mientras que hay otros que lo niegan⁸. Lo importante aquí es que se note que Spinoza habla de algunas naturalezas idénticas y no de las mismas ni de similares que se unen, y esta circunstancia —de que hay algunas naturalezas idénticas (*ejusdem prorsus naturae*)— no puede obtenerse⁹. Los textos políticos enseñan que los individuos existen y operan de acuerdo a leyes bien determinadas y que el derecho (*jus*) de cada individuo se extiende hasta donde se extiende su poder (*potentia*) de existir y operar (TTP 4/1 [134]; TTP 16/2 [258]; TP 2/4; TP 2/7; TP 2/8). Claro que Spinoza habla de individuos en términos más o menos generales. Un individuo tiene poder (*potentia*) y su poder es su derecho (*jus*). Un texto final dice lo que un individuo no es (TTP 17/15 [284]): “[A]n Naturâ? haec sane nationes non creat, sed individua...”.

Una lista de textos en los cuales Spinoza se sirve de la palabra “*individuum*” no dice lo que es, pero se puede comenzar el análisis de este término por los textos políticos. Según Spinoza, los individuos son cosas, cada una de las cuales tiene su naturaleza específica para existir y operar como tal individuo. No existir o no operar como tal individuo es ya no ser. Esta naturaleza no es otra que cierta manera de existir y operar “*ad certo modo existendum et operandum*” (TTP 16/2; TTP 16/3; TTP 16/4; TTP 20/4; TP 2/2; TP 2/3; TP 2/7; TP 2/8), y esto quiere decir que un individuo es una actividad (Matheron [1969], 12, 22)¹⁰, y se encuentra esta idea en E 1p36. No hay nada que no produzca efectos, y la totalidad de estos efectos es su operación sobre su ambiente, y la fuerza que ejerce sobre el ambiente es a la vez influida por otras fuerzas exteriores (E 1p28). J. Bennett sugiere la analogía de la “metafísica del campo”¹¹, que quiere decir que cada individuo es concebido como una fuerza que obra sobre y sobre

⁷ Matheron, 1969, p. 155; Gueroult, *Spinoza, II: L'Ame*, París, Aubier-Montaigne, 1974, p. 527.

⁸ D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza*, segunda impresión, Nueva York, Russell & Russell, 1962, pp. 146-147. L. Rice, “Le nominalisme de Spinoza”, *Canadian Journal of Philosophy* 24, (1994), 19-32 (29-30).

⁹ Ver F. Ablondi & S. Barbone, “Individual Identity in Descartes and Spinoza”, *Studia Spinozana* 10, (1996), 69-92.

¹⁰ Ver también A. Matheron, “Spinoza et le problème juridique de Grotius”, *Philosophie* 4, 69-89. Reimpresión en *Etudes sur Spinoza: Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, París, Vrin, 1984.

¹¹ La “field-metaphysic” se presenta en J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, pp. 91-106; J. Bennett, “Spinoza's metaphysics”, en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 61-88.

la que obran las otras fuerzas que la cercan. Tal operación sobre el ambiente es además el fundamento del derecho que el individuo tiene (TP 2/3; TTP 16/2; Matheron [1969], 23). En general, el ser de un individuo no es otra cosa que su operación sobre el ambiente (Ramond [1995], 212), es decir que no es otra que el derecho que él tiene por su poder (TTP 16/2 [258]; TTP 16/5 [260]; TTP 20/2 [305]; TP 2/3; TP 2/4; TP 2/8; TP 2/15; TP 2/17; TP 3/2; TP 3/6; TP 3/7; TP 3/9; TP 4/1; TP 6/5; TP 7/18; TP 7/25; TP 7/31; TP 8/39; TP 9/4; TP 11/4).

Ya se ha tornado claro que cada individuo tiene su propia naturaleza especial (TTP 16/2; Ramond [1995], 248-252; Rice [1991]; Rice [1994]) que se puede llamar la esencia del individuo. Dado que se puede concebir todo bajo el atributo de la extensión (E 1p21s), se puede usar el análisis de Matheron (1969) que está basado en un modelo físico¹². Los lemas de E 2p13 dicen sólo que el individuo es definido por cierta relación de movimiento y de reposo entre sus partes, y así hay un solo paradigma para definir al individuo “genéticamente” (Matheron [1969], 11, 38). Este modelo funciona como guía para arreglar las partes del individuo y la relación específica entre ellas¹³. Matheron propone que se conciba a los individuos como si fueran compuestos de dos elementos distintos: uno material y el otro formal (Matheron [1969], 38). El elemento material no es otro que las partes que se unen para componer al individuo en la medida en que guarden entre ellas el mismo paradigma de movimiento y de reposo; si no, no es el mismo individuo (Jonas [1973], 267). ¿Pero incluye esta idea de individuo ciertas colecciones? Por ejemplo, existe una relación cierta entre el Prado, el rey de España y este papel, pero no forman un individuo. El concepto del individuo evidentemente necesita algo más para diferenciar los individuos verdaderos de las meras colecciones. Por esto, Matheron propone el elemento formal que es el esfuerzo unificador del individuo como individuo para perseverar y preservarse¹⁴. Este esfuerzo no es otra cosa que el poder de existir y operar que cada individuo tiene, y éste se llama en latín “*conatus*”¹⁵. Aquí está

¹² Bennett, 1984, pp. 94, 107; A. Gabbey, “Spinoza’s Natural Science and Methodology”, en Garrett, 1996, pp. 142-191; W. N. A. Klever, “Ethique spinoziste comme physique de l’homme”, en A. Domínguez (ed.), *La Ética de Spinoza: Fundamentos y significado*, Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad, 1992, pp. 29-36; W. N. A. Klever, “Spinoza’s Life and Works” en Garrett, 1996, pp. 13-60; R. Misrahi, *L’Ethique*, París, Presses Universitaires de France, 1990.

¹³ E 2p13d; E 2lem4-6; Ablondi & Barbone (1996); H. Jonas, “Spinoza and the Theory of Organism”, en Grene, 1973, pp. 259-278 [265-267]; Matheron, 1969, pp. 40-42.

¹⁴ Matheron, 1969, pp. 38-42. Ver también M. Della Rocca, “Spinoza’s Metaphysical Psychology”, en Garrett, 1996, pp. 192-266 [207-208]; S. Zac, *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 99-101.

¹⁵ E 3p4d; E 3p7; E 3p7d; E 3p28d; TP 2/7; TP 2/8; Ep 64. Ver J. Carvajal, “‘Conatus’ y ser en la Ética de Spinoza”, en Domínguez, 1992, pp. 287-307 [298]; F. Haddad-Chamakh, *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza*, Túnez, Universidad de Túnez, 1980, pp. 31-35; Matheron, 1969, pp. 43-51.

la diferencia entre una mera colección y un individuo verdadero: un individuo tiene su propio *conatus* para continuar siendo este individuo específico. Dicho “individuo” compuesto del Prado, del rey español, y de este papel, no tiene un *conatus* que los una. El *conatus* es el elemento formal, el esfuerzo que marca cada individuo como individuo, y la definición del individuo por la cual Matheron juzga que el Estado político sea un individuo (Matheron [1969] 42). ¿Pero tiene ése un *conatus*?

La repuesta a esta pregunta se encuentra en los textos de Spinoza. Existen indicios que muestran que el Estado no tiene un verdadero status ontológico. Estos indicios se encuentran cuando se examina cómo Spinoza se sirve de las palabras “*potentia*” y “*potestas*”. Otra vez el escaso espacio no permite un análisis de cada uso, pero se pueden sacar algunas conclusiones.

“*Potentia*”¹⁶ se puede traducir como “poder”, y es evidente que esto es lo que quiere decir Spinoza cuando habla de “*potentia Dei sive naturae*” (E 1p36d; E 4p4d; TTP 3/3 [123]; TTP 16/2 [258]; TP 2/3). Es el poder del individuo

¹⁶ *Potentia* y sus variaciones morfológicas se encuentra en: PPC 1p6s; PPC 1p13d (2x); CM 1/1 (3x); CM 1/2 (3x); CM 2/3 (2x); CM 2/11 (2x); CM 2/12 (6x); E 1p11d3 (3x); E 1p11s (2x); E 1p15s; E 1p17s (9x); E 1p31s; E 1p33s2; E 1p34; E 1p34d; E 1p36d; E 1a; E 2p3s (6x); E 2p7c (2x); E 2p17s; E 2p49s (2x); E 3praef (6x); E 3def3; E 3post1 (2x); E 3p6d; E 3p7d (2x); E 3p8d; E 3p11 (2x); E 3p11s (2x); E 3p12; E 3p12d (3x); E 3p13; E 3p13d (2x); E 3p15d (3x); E 3p15cd; E 3p19d; E 3p20d; E 3p26s; E 3p28d (2x); E 3p37d (4x); E 3p53 (2x); E 3p53d; E 3p54; E 3p54d (2x); E 3p55; E 3p55d (3x); E 3p55s; E 3p55cd; E 3p56s (2x); E 3p58d; E 3p59d (2x); E 3ad3d; E 3ad25; E 3ad26; E 3ad26d; E 3ad38d; E 3ad48d; E 3ad-generalis definitio (3x); E 4praef (3x); E 4def8; E 4ax (2x); E 4p1s; E 4p3; E 4p3d (4x); E 4p4d (8x); E 4p5 (2x); E 4p5d (3x); E 4p6; E 4p6d (2x); E 4p7d; E 4p8d; E 4p15d (3x); E 4p17d (4x); E 4p18d (3x); E 4p18s (3x); E 4p20; E 4p20d (2x); E 4p29; E 4p29d (5x); E 4p30d (2x); E 4p32d (2x); E 4p32s (2x); E 4p33d; E 4p35c2; E 4p37s1 (3x); E 4p37s2; E 4p41d (2x); E 4p42d (2x); E 4p43d (2x); E 4p45s (2x); E 4p47s (2x); E 4p52d (4x); E 4p53d (9x); E 4p54; E 4p56; E 4p56d (2x); E 4p57s (4x); E 4p59d (3x); E 4p60d; E 4p68s (2x); E 4a2 (3x); E 4a3; E 4a7; E 4a13; E 4a25 (2x); E 4a32 (3x); E 5caput; E 5praef (4x); E 5ax2 (2x); E 5p4s; E 5p6; E 5p6s; E 5p7; E 5p7d (2x); E 5p9d; E 5p10d; E 5p20s (6x); E 5p23s; E 5p25d; E 5p29d (2x); E 5p41s; E 5p42d (2x); E 5p42s.

Y también en: TTP praef/5 (91); TTP 1/4 (94); TTP 1/17 (101); TTP 1/17 (102); TTP 1/19 (3x, 104); TTP 1/21 (7x, 106); TTP 2/1 (2x, 107); TTP 2/8 (4x, 116); TTP 2/10 (120); TTP 3/1 (122); TTP 3/3 (5x, 123); TTP 3/4 (123); TTP 3/5 (129); TTP 4/1 (3x, 134); TTP 4/2 (135); TTP 6/1 (4x, 156); TTP 6/2 (8x, 158); TTP 6/3 (3x, 159; 2x, 160; 5x, 161); TTP 4/4 (163); TTP 13/2 (3x, 240); TTP 14/1 (244); TTP 15/1 (254); TTP 16/2 (6x, 258; 259); TTP 16/3 (2x, 259); TTP 16/5 (260; 261; 3x, 262); TTP 16/6 (2x, 262); TTP 16/7 (264; 265); TTP 17/1 (3x, 269; 270); TTP 17/2 (271); TTP 17/4 (2x, 273; 274); TTP 19/2 (301); TTP 20/2 (2x, 305); TTP adn34 (328); TP 2/2 (3x); TP 2/3 (6x); TP 2/4 (2x); TP 2/5 (2x); TP 2/5 (4x); TP 2/6; TP 2/7; TP 2/8; TP 2/11; TP 2/15; TP 2/16; TP 2/17; TP 2/18; TP 2/20; TP 2/24; TP 3/2 (3x); TP 3/3; TP 3/6; TP 3/7 (3x); TP 3/8; TP 3/9 (2x); TP 3/13; TP 3/14; TP 4/1; TP 4/4; TP 5/1; TP 6/3; TP 6/5 (2x); TP 6/6; TP 7/12; TP 7/14; TP 7/16 (4x); TP 7/18; TP 7/25 (4x); TP 7/27; TP 7/30 (3x); TP 7/31 (2x); TP 8/1; TP 8/3; TP 8/7 (2x); TP 8/8; TP 8/9; TP 8/11; TP 8/12; TP 8/20; TP 8/31; TP 8/39; TP 8/42; TP 8/44; TP 9/4 (7x); TP 9/6 (2x); TP 9/14; TP 9/15; TP 10/2 (2x); TP 11/4; Ep 19; Ep 21 (2x); Ep 32 (2x); Ep 35 (2x); Ep 36; Ep 37 (2x); Ep 40; Ep 43; Ep 58; Ep 64 (2x); Ep 75; Ep 78 (3x); Ep 81.

para existir y operar. Es decir que es la esencia del individuo (E 5p9d; TTP 6/2 [158]; Ep 64) que no es nada más que su *conatus* (E 3p7d; E 3p54d). El concepto de poder está directamente relacionado con el concepto de individuo. En los trabajos políticos se encuentra la misma significación con el concepto de derecho (TTP 16/2 [258]; TTP 16/5 [260]; TTP 20/2 [305]; TP 2/3; TP 2/4; TP 2/8; TP 2/15; TP 2/17; TP 3/2; TP 3/6; TP 3/7; TP 3/9; TP 4/1; TP 6/5; TP 7/18; TP 7/25; TP 7/31; TP 8/39; TP 9/4; TP 11/4). Spinoza repite que el derecho de cada uno se extiende hasta donde llegan los límites de su poder (TTP praef5 [91]; TTP 16/2 [258]; TP 2/4; TP 2/15). Se puede decir que el individuo es su poder y que el poder es lo que define a un individuo.

La cosa es diferente en lo que se refiere a la idea de “*potestas*”¹⁷, que quiere decir “autoridad” o “control”. Se comprende esto cuando dice Spinoza que estamos bajo la autoridad de Dios como la arcilla en las manos del alfarero (TTP adn34 [328]; TP 2/22; Ep 75; Ep 78), o cuando habla del control putativo del alma sobre el cuerpo (E 3p2s) o de los afectos (E 5p3c; E 5p10; E 5p10d; E 5p10s; E 5p39d; E 5p42s), o para ser razonable (TP 2/6; TP 2/8). Los sujetos están bajo el control de Moisés (TTP 17/5 [275]), de los sacerdotes (TTP 18/2 [289]), del papa (TTP 19/2 [301]), y todos están bajo el control de la fortuna (E 4praef). Mujeres, criados, y niños están bajo el control de sus hombres, amos, y padres respectivamente (TP 11/5; TP 11/6). No se encuentra ningún texto donde Spinoza relacione *potestas* con el individuo ni con la esencia ni con el *conatus*. Habla de *potestas* y de *jus* (TTP 17/1 [269-270]; TTP 17/2 [271]; TTP 17/5 [275-276]; TTP 19/2 [301]), pero se ve en los textos que estas ideas no tienen nada en común.

Es evidente que *potentia* no es lo mismo que *potestas*. Hay textos en los cuales Spinoza se sirve de los dos términos (CM 2/12; E 1p17s; E 1p33s2; E 2p3s; E 2p49s; E 4praef; E 4def8; E 4p37s2; E 4a32; E 5p4s; E 5p10d; E 5p29d; E 5p42d; TTP 1/17 [101]; TTP 2/1 [107]; TTP 16/7 [264]; TTP 17/1 [270]; TTP 17/2 [271]; TTP adn34 [328]; TP 2/8; TP 3/8; TP 4/4; TP 8/20; Ep 21; Ep 58; Ep 78), y se nota que *potestas* es un tipo de *potentia*; sólo lo que Spinoza llama *individuum*, es decir, sólo las personas o la naturaleza (TTP 16/2 [258], TP 2/4, TP 2/5, TP 2/15, TP 3/2, TP 3/6, TP 4/1, TP 7/6, TP 7/20), tienen poder,

¹⁷ CM 2/12 (6x); E 1p17s; E 1p33s2; E 1p35; E 1p35d; E 2p3d; E 2p3s; E 2p49s (3x); E 3p2s (6x); E 4praef; E 4def8; E 4p36s; E 4p37s2 (2x); E 4a32; E 5p3c; E 5p4s (2x); E 5p10; E 5p10d (2x); E 5p10s; E 5p29d; E 5p39d; E 5p42d; TTP praef/5 (90; 3x, 91); TTP 1/17 (101); TTP 2/1 (107); TTP 7/6 (179); TTP 16/6 (2x, 264); TTP 16/7 (264); TTP 16/8 (268); TTP 17/1 (2x, 270); TTP 17/2 (271); TTP 17/3 (272); TTP 17/5 (275); TTP 18/2 (289); TTP 19/2 (300; 301); TTP 20/4 (306); TTP adn34 (2x, 328); TP 2/6 (7x); TP 2/7; TP 2/8; TP 2/9; TP 2/10 (2x); TP 2/12; TP 2/22 (2x); TP 2/23; TP 3/3 (4x); TP 3/8; TP 3/10 (2x); TP 3/16; TP 4/4; TP 6/4 (2x); TP 7/1; TP 7/5, TP 7/14; TP 7/19; TP 7/29; TP 7/30; TP 8/2; TP 8/17; TP 8/20; TP 8/27; TP 8/44; TP 10/1 (2x); TP 11/3 (2x); TP 11/4; Ep 19 (2x); Ep 21; Ep 50; Ep 58 (2x); Ep 75 (2x); Ep 78 (2x).

pero nunca menciona el poder del Estado (la “*potentia imperii*”)¹⁸. Es seguro que Spinoza no dice nunca que el Estado político no tenga un status ontológico, pero hay algunos indicios. De todas maneras, la ausencia de un texto no es una prueba sino un indicio. No obstante, existen textos que dan una prueba segura de que el Estado político no es un individuo.

Cada individuo es un cuerpo y es un alma (E 2p13s; E 2p21s). Cuando Spinoza habla de Estado político, habla siempre *como si* tuviese éste un alma o un cuerpo. Se sirve casi siempre del modo subjuntivo. Es claro que habla de una condición no verdadera (E 4p18s; TP 2/2; TP 2/16; TP 3/5; TP 3/7; TP 4/1; TP 6/17; TP 8/19). En estos textos se encuentra sin excepción el “*quasi*” o el “*veluti*” que da a conocer que Spinoza habla de contrarrealidad. Gueroult nota que se trata siempre de un “*dictamen Rationis*” (Gueroult [1974], 170, nota 78).

Pero, para ser preciso, hay en realidad dos textos en los que Spinoza habla del cuerpo o del alma del Estado político sin utilizar el “*veluti*” ni el “*quasi*”. Se trata de TP 3/2 y TP 7/3. El primero no dice que el Estado tenga derecho, pero lo que contiene es, por así decirlo, el poder de la multitud como si ésta fuera un cuerpo o un alma. Nada obliga a decir que el Estado tiene por sí mismo este poder. Y más aún, el “cuerpo” y el “alma” que el Estado tiene no es otra cosa que el cuerpo y el alma de la multitud como si ella tuviese un cuerpo o un alma. Dicho cuerpo del Estado político es una mera colección de partes que no guardan entre sí relación de movimiento y de reposo. ¿Qué sería el “alma” de una tal masa confusa? En el segundo, Spinoza habla de un rey, y de cierta manera, se puede hablar del rey como el Estado. Es normal, pues, hablar del alma del Estado porque se habla verdaderamente del alma del rey. No obstante, ya se ha visto un texto en el cual Spinoza dice que el Estado no es un individuo (TTP 17/15 [284]). Hay otros textos que lo apoyan (TTP 3/5 [124]; TP 5/2). La naturaleza crea individuos, no naciones, y ¿qué es una nación sino el Estado político? Es claro, pues, que cualquier grupo o colección no es un individuo porque no tiene cuerpo, alma, *conatus*.

Finalmente, hay que considerar una vez más E 4p18s. Hay muchos que lo leen y piensan que aquí está la evidencia de que los seres humanos, quienes tienen una misma naturaleza, se unen para formar un individuo nuevo de un género más alto, por ejemplo, la “Humanidad” (Matheron [1969], 155; Moreau [1994]). El problema con esta lectura es que se basa en E 2p1317s que habla de individuos de naturalezas diferentes que se unen para formar un individuo de un género más alto. Claramente, estas dos condiciones no pueden obtenerse: que individuos tengan a la vez una misma y una diferente naturaleza. También parece que hay este otro problema: si un individuo de género más alto fuera destruido, sus partes (que son individuos de niveles más bajos) serían modifi-

¹⁸ Hay una sola excepción: TP 7/18.

cadadas o, por lo menos y por definición, la relación cambiaría entre ellas. Es claro que si un hombre, quien ciertamente tiene el status metafísico del individuo, fuera destruido, sus partes cambiarían su relación entre sí. Si el Estado político fuera destruido, no habría necesariamente un cambio entre sus partes (los ciudadanos)¹⁹. Más exacto es considerar a los individuos de géneros más altos del modo siguiente: las partes del hombre, el hombre, el planeta, el sistema solar, etc. éstos son individuos verdaderos que tienen sus propios cuerpos, almas, *conatus*, poderes y derechos. Las otras cosas, como el Estado político no tienen ni cuerpo, ni alma, ni *conatus*, ni poder ni derecho.

No se puede seguir leyendo a Spinoza con la idea de que el Estado político tenga el status metafísico de individuo. Puede parecer fútil e incluso necio hacer esta distinción, pero no lo es. Estamos siempre obligados por los individuos de los cuales somos partes (por ejemplo el sistema solar), porque ellos tienen poder (y autoridad) sobre nosotros. No estamos siempre obligados por los quasi-individuos (por ejemplo, el Estado político) que no tienen poder (sino sólo autoridad) sobre nosotros. Spinoza enseña que es el individuo el que tiene derecho sobre las cosas y que aquel se sirve de éstas. En lo que toca a la relación entre los ciudadanos y el Estado político, hay muchas implicaciones que se siguen.

¹⁹ Si los ciudadanos fueran las partes del individuo llamado "Estado", ¿cómo sería posible que existiere un anarquista? Hay que recordar E 3p4. Agradezco a M^a L. de la Cámara esta idea.

ÉTICA Y POLÍTICA EN SPINOZA

Inspiración de hoy y mañana

FRANCISCO CARRASQUER LAUNED
Universiteit Leiden

I. Reactualización de Spinoza

No es la primera vez que trato de reactualizar a Spinoza como pensador de la mayor importancia para nuestro tiempo (vid. bibliografía al final); pero esta vez se trata de hacerlo muy concretamente por la bifocal *Ética/Política*, que es el tema del Encuentro en Santiago de Compostela del Seminario Spinoza del 5 al 7 de marzo de 1997.

Como primera providencia, nos parece tan útil como inevitable aventurar la definición de ambos conceptos, ética y política, siquiera sea como provisional hipótesis de trabajo. Y así, *ética*, para nosotros, sería: la doctrina filosófica que funda, explica, justifica y orienta el comportamiento del hombre libre, solo o acompañado, desde su *bienser* hacia su *ser-mejor*.

Y *política*: la teoría y consecuente práctica del comportamiento *adecuado* del hombre en sociedad, desde un estar inestable hacia un estable *bienestar*.

La primera diferencia entre ambos conceptos es que el de ética parte de una entidad esencial —cuerpo y alma del individuo “sub specie aeternitatis” en tanto que increados—; y la política parte de un andar “a tâtons et par erreurs” por un camino contingente que lleva a una utopía imposible, pero siempre a la vista como alcanzable (bienser versus bienestar).

La segunda diferencia estriba en que la ética atiende al hombre en sociedad, pero también al hombre solo, mientras que la política no atiende más que al individuo en cuanto socio, o parte de la *res publica*, como miembro de un colectivo identificable como tal (familia, peña, grupo psicológico, cofradía, capillita, campanario, equipo, consejo, clase, casta, cooperativa, sindicato, comunidad, municipio, comarca, provincia, región, país y asociación internacional).

Pero llevados por el sano empeño reductor del autor de *Ethica*, nuestro maestro, tal vez podríamos unir ambos conceptos definidos en uno solo: *Filosofía Política*.

La verdad es que Baruch Spinoza le ha puesto el título de *Ethica* a todo su

universo filosófico. En este libro está todo lo más granado de su pensamiento: ontología, lógica, epistemología, psicología, antropología, sociología, moral, derecho y deber y hasta semántica (¡con cuánto cuidado no ha vertido en palabras precisas, justas y tan cargadas de sentido como rigurosamente acotadas por sus más idóneas acepciones para el concepto a punto y el discurso de alcance!).

Y si le damos otra vuelta a esa tuerca, podemos reducir la filosofía política de Spinoza a la ecuación: filosofía política = ética política, puesto que hemos sentido que en su *Ethica* está toda su filosofía, es como decir que Filosofía = Ética y Ética = Filosofía, que es mucho más importante. Y aunque ésta se aplique primordialmente a la “praxis”, no por eso hay que pensar que en política no ha de intervenir la teoría, porque si hay una actividad necesitada de teorías esa es la política. Sobre todo de teorías hechas *opiniones*, muy en especial formando opinión pública, ya que cada día se nos aparece éste como el medio más democráticamente eficaz para mejorar el mundo. Lo que recientemente hemos comprobado con tanta reiteración como ventajas políticas en una larga serie de acontecimientos históricos en que grandes crisis provocadas por la tiranía del poder han sido resueltas más o menos por la imposición de la gente que se ha echado a la calle a defender su razón y dignidad (sublevación del pueblo ruso con Eltsin a la cabeza ante la amenaza de vuelta a la dictadura, motines en Chile, Argentina y Uruguay hasta acabar con los “putschs” militares, cambio de régimen en la desaparecida Alemania Oriental a fuerza de la presión popular contestataria, insurrecciones contra el presidente serbio Slobodan Miloševi, contra el gobierno de Bulgaria y el de Albania, etc. etc.).

Lo único que puede y debe movilizarse es la opinión pública, el pueblo —que es su personalización—, nunca la masa.

Pero, por desgracia (para mí, al menos) no encuentro en Spinoza una concepción afín de *Pueblo*. O no lo toma en serio y hasta lo degrada al clásico “vulgo”, o cuando lo nombra, lo hace tomándolo como censo electoral y como público, cuando no por algo peor: *masa*. Cuando el pueblo se convierte en masa deja de ser pueblo, para convertirse en multitud peligrosa, como nos advierte Elías Canetti en su gran tratado *Masa y Poder* (véase bibliografía).

En Spinoza puede explicarse el prejuicio por estas razones:

1ª) Porque vive Spinoza en vísperas de la inauguración del despotismo ilustrado, y ya se sabe la consigna de este movimiento político: “para el pueblo pero sin el pueblo”;

2ª) Por este otro dato más importante: la tradición platónica, a la que tan sensible parece que fue Spinoza, como se rastrea en no pocos pasajes de su filosofía política la impronta de *La República* del creador de las ideas “creadoras”. Hasta la previsión tecnicista del gobierno platónico pasa en cierto modo a Spinoza cuando el filósofo griego aboga por un régimen mandado por sabios

con previo aprendizaje de especialidades tecnocráticas en su haber. Parece Spinoza optar por lo que hoy se llama una “clase política” formada por profesionales de la política, cuando el solo enunciado de régimen democrático supone imposibilidad de tal clase y de semejante profesión, lo uno y lo otro incompatibles con una ética democrática, con el libre y secreto sufragio para nombrar y destituir con la frecuencia más imprevisible. Pero la práctica política democrática estaba aún en mantillas en tiempos de Spinoza y sus ideas sobre régimen político tampoco estaban muy claras, oscilando entre monarquía con un monarca presuntamente ejemplar y una república de senadores probos y sabios. No parece que en tiempos de Spinoza se hubiese llegado a asociar muy ceñidamente “Senatus” con “Populusque”. Por entonces pudo fácilmente confundir Baruch pueblo holandés con masa fanática ceñida por manos del clero calvinista en su provecho y consiguiente perjuicio para los liberales y librepensadores, hasta el punto de que estas masas así agitadas pudieran acabar con altos comisionados (jefes de gobierno) representantes de la burguesía liberal como Oldebarneveld y el mismo protector y amigo de Spinoza Johan de Witt. Pero en mis ansias de emulación del maestro no cuentan en absoluto las posibles soluciones pragmático-políticas, sino única y exclusivamente los grandes principios de su ética siempre desarrollables según leyes de adaptación histórica e imperativos de utilidad general en un terreno abonado para la cultura y la felicidad. Como no se les puede reprochar a los filósofos de la Hélade que no hubiesen denunciado la inhumana trata de esclavos, ni más adelante la trata de negros en que tanto intervinieron los apacibles y tolerantes holandeses. Cada tiempo tiene algún horizonte cerrado que cuesta mucha sangre, mucho dolor y muchas lágrimas lograr abrirlo a la libertad y a la justicia. Ni aun el genio puede prever todas las reformas y cambios útiles para el bien del hombre. En cambio, sí logró Spinoza anunciar con sus temas tan lúcidamente tratados, todas las innovaciones probables, en sus principios implícitas, aún por desplegar.

II. Inspiración hasta hoy

Exploremos ahora algunos campos de anticipación filosófica (véase ética-política) y de ejemplaridad moral y cívica que nos brindan la biografía y la obra de Baruch Spinoza.

1. Demos constancia, para empezar, de una idea de H. G. Hubbeling expresada en su Introducción al *Briefwisseling* (epistolario) de Baruch Spinoza (Cfr. bibliografía), donde, resumiendo, viene a decirnos que nuestro Baruch es uno de los rarísimos ejemplares de la fauna “filosofera” que presenta una armonía perfecta entre su “vividura” estoica y su cosmovisión *real-izadora*. Con lo que nos apuntamos una primera nota de la mayor importancia: la consecuencia. De

ahí se deriva su discreción (“caute”), su sobriedad y llaneza, que son signo a su vez de seriedad y blasón de nobleza. En cuanto al estoicismo de Spinoza, ¿no le vendrá de su ascendencia ibérica, dada la enorme influencia que ha ejercido esta filosofía en España (incluso, o, ¡sobre todo! en el pueblo) y, en nuestro héroe, de Séneca más concretamente? En todo caso, ya tenemos una primera integración en Spinoza: la seriedad del holandés y la resistencia al dolor y a la adversidad de la escuela de Stoa tan arraigada en la ética peninsular a una profundidad superior a la media europea, clases ilustradas incluidas.

2. Bien conocidas son las tres vías de conocimiento para Spinoza: la 1ª es la *empírica*, la 2ª es la *racionalista* y la 3ª la *intuitiva*. De las tres, la tercera es la que más confusión ha levantado y armado más polémica. Porque no han faltado quienes han interpretado esta “scientia intuitiva” como un método específico para conocer las “res particulares”, puestas frente a las “notiones communes” en cuanto a categoría epistemológica que se daría ya en la segunda vía, pero no como aquí *generalizada*. Ahora, eso sí, con toda la carga posible de determinismo y materialismo —dialéctico o no—; mientras que otros han hecho derivar lo intuitivo hacia lo *numinoso* (*Das Heilige* [1917] de Rudolph Otto), o sea: hacia lo sagrado y pánico a la vez, lo misterioso o mistagógico, lo majestuoso y mayestático, lo sublime y absoluto, lo ascético, mítico, místico y mágico. La verdad es que entre esos dos polos ha venido dando bandazos la hermenéutica spinozista un poco al compás de las modas y según las creencias e ideologías de los hermeneutas con voz en el capítulo. Así en la misma Holanda cuando se encendió, allá por los años 30 de este siglo, la célebre pugna de los congregados en torno a la casa de Spinoza de Rijnsburg (“het Spinozahuis”), partidarios de la interpretación *dura*: un Spinoza ateo, determinista, materialista y hasta marxista *ante litteram*, siendo los que acudían a la “Domus Spinoziana” de La Haya más inclinados a interpretar a Spinoza como el filósofo que ha dado pie, desde un realismo radical, a estados que van acercándose más y más a Dios por el conocimiento, no por la enajenación, hasta alcanzar lo inefable de una plenitud psicossomática o un posible misticismo en ciernes. Pero todo eso ya ha pasado a la historia. Por los últimos estudios se ha ido afinando más y más el convencimiento de que la obra de Spinoza es una gran síntesis. Pero yo no diría síntesis, sino integración más bien, o *panhomeóstasis*. Porque aquí no hay una antítesis contra una tesis de cuya confrontación resulte síntesis alguna, sino que se trata de homogeneizar un caudal de río desde su fuente con el caudal que desemboca en el mar como entidad universal y eterna. (Y al hablar de integración me refiero a la acepción hoy tan adoptada para significar que un grupo étnico se pone al paso de otro sin perder su identidad —en casos de inmigración, discriminación o segregación). Pero ya que hemos aventurado el neologismo de “panhomeóstasis” veamos a qué me refiero. La noción “homeóstasis” procede del neurólogo y psicofisiólogo W. B. Cannon (1871-1945) estadounidense. La

homeóstasis, en cuanto se define como *tendencia al mantenimiento del equilibrio y la estabilidad fisiológicos*, tiene mucho que ver con el “conatus” spinoziano. Y si elevamos esta ley particular a ley universal y le antepone el término el prefijo “pan”, ¿no nos daría esta extrapolación un Cannon “spinoziano”?

Recuerdo que en 1982, al celebrarse los tres siglos y medio del nacimiento de Spinoza, la Universidad de Leyden organizó un ciclo de conferencias públicas, y que ya entonces se pusieron en primer plano dos conceptos spinozianos que se habían hecho de rabiosa actualidad: *utilismo* y *tolerancia*. Empezando por ésta, ¿cuándo no es de actualidad modernamente esta rara virtud de la que Holanda fue ejemplo, sobre todo en los tiempos de Spinoza y bajo el gobierno de su amigo y protector Johan de Witt, muerto por el fanatismo, precisamente? Recordemos que a Holanda fueron a refugiarse muchos judíos escapando de la quema inquisitorial que les amenazaba en España y en Portugal. Pero vayamos por partes. Para Spinoza, los dos enemigos fatídicos del hombre son el miedo y la superstición, porque por el uno y la otra se dejan manipular en manos del poder político y religioso, respectivamente.

El hombre sólo puede manumitirse de esa doble servidumbre por el pensar independiente y el uso de la razón. Y este derecho a la racionalidad y al libre pensamiento lo ha de garantizar la sociedad, dándole la necesaria libertad al ciudadano como condición única de buena convivencia. “No hay que aceptar jamás —amonesta Spinoza— convicciones religiosas o políticas por la autoridad de otro u otros”. Porque no puede haber autoridad en materia de convicción, como ya lo dice la palabra. (Persuadir con razones, no vencer por la fuerza). De la independencia y libertad de pensamiento, Spinoza nos lleva a exigir y exigirnos siempre y en todas partes: *tolerancia*.

Vayamos ahora a la otra noción reactualizada y rehabilitada de Spinoza: el *utilismo* (¡no confundir con el “utilitarismo”!). Nunca en la historia se había reivindicado como hoy la consideración que nos merecen los deficientes físicos y mentales, los inválidos, incapacitados o discapacitados, los discriminados y marginados, ilotas o parias. Pero no desde posiciones caritativas o de beneficencia, sino tratando de potenciar al máximo la utilidad, precisamente, de los que pasan por *inútiles* en nuestras sociedades. Todos los que han estudiado esta revalorización de los incompletos o defectuosos de cuerpo y mente se hacen lenguas de lo mucho que podemos aprender los que nos atrevemos a llamarnos normales. Se trata de una nueva dimensión humana llena de sorpresas enriquecedoras la que se abre al contacto de tullidos, idiotas, espásticos y dementes de todos los grados. Y lo mismo cabe decir de los ancianos, a quienes se les solía “aparcar” en asilos, pero que desde algún tiempo a esta parte se procura mantener en familia, o cerca, por estar comprobado que los viejos hacen mucha falta a jóvenes y niños, y viceversa.

Por otra parte, la idea de que todo es útil, incluso lo malo, forma parte de una gran tradición hispánica, empezando por el peregrino dicho de que “no hay mal que por bien no venga” (¡y al revés, que es lo bueno!) y acabando por el escritor Ramón J. Sender, seguramente el más cabal intérprete de esta idea en su obra de ficción y de ensayo. Un ejemplo: valerse del viento contrario para avanzar un velero. Por algo ha sido este novelista un fiel seguidor —como el anglo-hispano Santayana— del autor de *Ethica*. Sabido es también el modelo que fue Spinoza para Einstein. Pero más recientemente, los sabios de hoy, que pueden ser ya nietos de Einstein, están demostrando más y más la teoría de Spinoza de la unidad del Universo y de la armonía de todo lo que llamamos “Creación” y que no llama Spinoza. El profesor de física y Premio Nobel de Física 1976, Samuel Ting, explicaba en Madrid, como director de la construcción de la gran cámara de detección de las partículas conocidas como “muones”, que haciendo chocar partículas con cargas positivas y negativas —electrones y positrones— a grandes velocidades, se producen temperaturas tan altas que equivalen a las que producirían billones de soles como el nuestro y que, a estas temperaturas —añade Ting— la energía se convierte en materia, según la teoría de Einstein. Lo que, de paso, viene a darle la razón a Spinoza, quien postulaba la materia eterna como Dios mismo. Y por eso se le ha llamado “materialista”, porque, a diferencia de Descartes, Spinoza no separaba la materia del espíritu, ni el cuerpo del alma, sino que, para él, tanto la mente como el cuerpo (espíritu y materia) son atributos divinos o *modos* de la *substancia*, que es Dios. De ahí también las famosas fórmulas spinozianas: “Natura Naturans” y “Natura Naturata”, la primera como una creación-recreación continua (sin principio ni fin) y la segunda como el resultado permanente e inmanente de esa continua creación-recreación. Como dos caras de una misma medalla o —como dice H. G. Hubbeling, *loc. cit.*, p. 39— “dos esferas de un mismo reloj”. ¿Energía y materia alternándose y subsumiéndose eternamente? Si se llega a demostrar, experimentalmente, la teoría de la unificación, Spinoza habrá ganado su mayor batalla casi cuatro siglos después de su muerte. Y eso sí que es “reinar después de morir”.

En fin, la última campanada “neo-spinozista” en los últimos años la ha dado (¡y bien sonada!) Antonio Negri, ensayista y destacado intelectual de la izquierda italiana que en la cárcel tuvo ocasión de volver a Spinoza y esta vez quedó fascinado por su filosofía política y le dedicó un libro publicado en 1981 bajo el título: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre el Poder y la Potencia en Baruch Spinoza*. Negri nos presenta en ese ensayo la filosofía de Spinoza como una filosofía provocativa (¿remoto anuncio del movimiento “Provo” holandés —2ª mitad de la década de los 60— que a su vez anuncia el “Mayo del 68 de París”?). Lo que Negri revela en Spinoza es la modernidad de una filosofía afilosófica, primero porque evitó siempre aparecer como filósofo profesional, de oficio; y

segundo, porque prescindió de toda atadura mental, llevando realmente a las últimas consecuencias (como todo héroe, santo o genio) sus principios, como la duda metódica que lleva más allá de su propio maestro Descartes. Negri recomienda la atenta relectura del proyecto spinozista por estas tres razones:

1. La negación de toda orden que preceda al actuar humano o que venga dada del exterior, rechazando todo orden que no sea construido a partir del desarrollo mismo de la actividad del cuerpo y de la ideación de cada uno.

2. La eliminación de toda solución jurídica e idealista de la cuestión del Estado. El postulado de que no ha de haber distancia entre los que poseen la Potencia (el pueblo) y los que ejercen el Poder (el Gobierno), dice Negri que va desde Maquiavelo a Marx; pero cuándo y dónde se llevó a cabo como nunca esa receta spinoziana no fue con las doctrinas de Maquiavelo y Marx, sino en la efímera pero fulgurante comunión de Pueblo-Potencia *sin* Poder el 19 de julio de 1936 en Barcelona.

3. La definición de la Libertad como “potencia constitutiva de la transgresión”, es decir, la definición de la Libertad como necesidad que niega y erradica el orden de lo arbitrario, de lo impuesto (que viene a ser lo mismo, porque si no es impuesto no es arbitrario, y viceversa).

Como no hay más tiempo para explayar completamente los hallazgos de Negri, remito al artículo mío sobre el tema aparecido en la revista *Molinos*, (Amsterdam, nº 3, [198]4, 13-17).

III. Inspiración para mañana

Por último, me dispongo a confesar la inspiración que la obra de Baruch Spinoza me aportó a la elaboración de mi ensayo *El grito del sentido común. De los automatismos a la Libertad*. Se trata de un ensayo lanzado como globo-sonda de un futuro por mí pensado y repensado mil veces durante más de 40 años y con la fiebre propia del virus contraído en el caldo de cultivo de nuestra Guerra Civil (1936-1939). Al fin de 40 largos años de reflexión abierta a todos los aires del pensamiento socio-político y a todas las hipótesis de trabajo sugestivas e interesantes, volví al libro que fue de cabecera a mis 18 años: *Ethica* de Baruch Spinoza. Y releendo con mis acostumbradas acotaciones fui al fin a dar en la fórmula que constituye el subtítulo de mi ensayo: “De los automatismos a la Libertad”. Para mí, lo más importante era y sigue siendo acabar con la milenaria aporía que de siempre ha torturado a las izquierdas y que ha servido a las derechas para ponerlas a aquéllas en la picota: “Mucho prometer sueños, pero sin orden no se puede hacer nada y en cuanto queréis poner orden perdéis y hacéis perder la libertad” —les han reprochado siempre las fuerzas políticas del hígado a las del corazón. Luego, de lo que se trata y

se seguirá tratando quién sabe si siglos aún, es de superar esa aporía y llegar un día a *cohonestar orden con libertad*.

Pues bien, gracias a mis estudios de Psicología, tenía conocimientos sobre los mecanismos de repetición de nuestro organismo, del funcionamiento de los sistemas vegetativo y nervioso central y del maravilloso coordinador que de todos nuestros miembros y órganos es el cerebro; pero lo que me ofreció el cable de salvamento fue volver a estudiar el fenómeno filogenético, que consiste en liberar más y más las superestructuras a medida que, en la escala zoológica, se van automatizando las infraestructuras: ¡qué enorme paso el del ganglio al cerebro y qué salto prodigioso el del primate al *homo sapiens* al ganar la postura erecta, “bajar del árbol” y soltarse las manos!

Ya sólo faltaba una fórmula integradora. Y creí descubrirla en esta proposición de varias maneras reiterada en la obra de Spinoza: “Necesidad y Libertad no son conceptos contrarios; necesidad no se opone a libertad, sino a casualidad, azar (a lo arbitrario y gratuito). Actúa libremente aquel que obra de acuerdo con la necesidad de su propia naturaleza, no forzado por ninguna causa exterior a sí mismo”. La necesidad propia del hombre —como la de todo ser vivo— es subsistir (comer, dormir, vestir, todo eso que llamamos economía, esa filfa que tanto han complicado y que se puede simplificar al extremo: producir, distribuir y consumir; trabajar todos los que pueden y holgar los jubilados así como criar y educar a los bebés, niños y jóvenes). Toda esta posible automatización de la vida contable y colmenar daría lugar y tiempo para desarrollar la verdadera vida del hombre: la de la creación (científica, técnica, artística, aventurera, erótica, ética, estética y filosófica). Ya sabemos que la filosofía se cultiva en el ocio. Pero para toda esta dimensión vital de la mente y del corazón necesitamos ocio, libertad de movimientos, de expresión, de reunión, de enseñanza y de cultura, en fin.

No voy a exponer aquí en dos páginas lo que ya queda expuesto en 300. Sólo prevengo, y me curo en salud, que contra el muy probable reproche de simplificación, me defiendo alegando que lo simple siempre es lo esencial, como bien nos enseña el mismo Spinoza con su pensamiento geometrizado.

Bibliografía

- AKKERMAN, F.; HUBBELING, H. G.; WESTERBINK, A. G., *Spinoza. Briefwisseling* (Epistolario de Spinoza) (traducido del latín, editado según las fuentes más fidedignas y provisto de una Introducción, notas y repertorio crítico), Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1977, 544 pp.
- ALBIAC, GABRIEL, *La sinagoga vacía*, Madrid, Libros Hiperión, 1987, 570 pp.
- BERGUA, JUAN B., *Spinoza. Obras completas: Ética y tratados menores* (traducción, estudios preliminares y notas), Madrid, Clásicos Bergua, 1966.

- CANETTI, ELIAS, *Masa y Poder*, Barcelona, Muchnik Ed., 1981, 496 pp.
- CARRASQUER, FRANCISCO, *El grito del sentido común. De los automatismos a la Libertad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994, 296 pp. (con prólogo-presentación de Juan Goytisolo).
- “De Servet a Spinoza”, Almagro, *Actas del Seminario Spinoza*, 1992.
- CONSTANDSE, ANTON, *Spinoza en het atheïsme*, Amsterdam, Meulenhoff, 1976. Segundo capítulo de ensayos “Bevrijding door verachting” (Liberación por el desdén).
- CRESSON, A., *Spinoza. Sa vie et son oeuvre*, París, Coll. “Philosophies”, 1959.
- DELBOS, VICTOR, *Le Spinozisme*, París, 1964, IV edición.
- DOMÍNGUEZ, ATILANO, selección, traducción, introducción, notas e índices de las siguientes obras de Baruch Spinoza: *Tratado Teológico-Político*, *Tratado Breve*, *Biografías de Spinoza*, *Correspondencia*, *Tratado Político* y *Tratado de la reforma del entendimiento*. Todas editadas por Alianza Editorial, entre 1986 y 1990.
- *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Col. Estudios, Universidad Castilla-La Mancha, 1992.
- GEBHARD, C., *Spinoza Opera*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1924. Obra ésta tenida como “standard”.
- GURVITCH, GEORGES, *Les déterminismes sociaux et la liberté humaine*, París, Presses Universitaires de France, 1955, 298 pp.
- LORDA, FELIP, *Conocer Spinoza y su obra*, Barcelona, Dopesa 2, 1980, 128 pp.
- MISRAHI, ROBERT, *Spinoza*, Madrid, EDAF, 1975. Fragmentos de traducción.
- VIDAL PEÑA, introducción, traducción y notas de la edición última en español de la obra fundamental de Baruch Spinoza: *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1ª edición 1987 y 3ª reimpresión 1996.
- SEGOND, J., *La vie de Spinoza*, París, Librairie Académique Perrin, 1933, 230 pp.
- SENDER, RAMÓN J., *Ensayos del infrngimiento cristiano*, México DF, Editores Mexicanos Unidos, 1967, 184 pp.
- SUCHTELEN, NICO VAN, *Spinoza. Ethica*, (trad. del latín con notas aclaratorias y breve introducción), Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1979, 336 pp.
- VRIES, THEUN DE, *Spinoza, beeldenstormer en wereldbouwer* (Spinoza, iconoclasta y constructor de un mundo), Amsterdam, H.J.W. Becht.



LA IDEA DE SOBERANÍA EN SPINOZA *

JULIÁN CARVAJAL CORDÓN
Universidad de Castilla-La Mancha

1. Es una doctrina comúnmente aceptada que la Modernidad se define como un proyecto de liberación del hombre a través de la razón. Por ello no puede dejar de asombrarnos que sea también la Modernidad quien ha constituido la realidad de la soberanía y teorizado su concepto. Y nos asombra porque, al margen de todo tipo de mistificación, la soberanía del Estado es, en unas ocasiones, una limitación y, en otras, la anulación sin más de la libertad de los súbditos. Difícilmente se puede, por tanto, enmascarar la aporía presente en aquel proyecto; pues no se ve claro que, en el marco del Estado soberano, se pueda garantizar la libertad del individuo, su autonomía, sin convertirlo en un imperio dentro del imperio. Toda la filosofía política moderna está atravesada por esta tensión libertad (individual y colectiva) - soberanía política¹. La unidad del proyecto de la época moderna se nos aparece escindida y el desarrollo de su dimensión ética corre en sentido inverso al de su dimensión política: por un lado, conquista de la libertad del hombre; por otro, constitución del Estado totalitario. Los filósofos modernos fueron plenamente conscientes de esta aporía, pues difícilmente podían cerrar los ojos al obstáculo que suponía la soberanía estatal para la realización de su programa de emancipación humana. A continuación, intentaremos mostrar la salida que la filosofía política de Spinoza ofrece a esta aporía.

2. Spinoza elabora su concepción de la soberanía en discusión con Hobbes, cuya presencia en la obra de Spinoza es mucho más importante de lo que las referencias explícitas podrían hacer pensar. Spinoza reconoce, con Hobbes, el carácter constituyente y absoluto del poder soberano; no obstante, somete estos conceptos a una reformulación tal que acaba por situarse en los antípodas del absolutismo hobbesiano, y a favor de una defensa decidida de la libertad del individuo.

* Las referencias a las obras de Spinoza se incorporan al texto entre paréntesis, utilizando las siglas usuales e indicando tomo y página de la edición de Gebhardt. Las traducciones de los textos están tomadas generalmente de la edición de sus obras realizada por A. Domínguez y V. Peña para Alianza Editorial.

¹ Cfr. F. Vallespín, "Tomás Hobbes", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*. 2, Madrid, Alianza, 1990, p. 305.

En Spinoza, como en Hobbes, la soberanía es el elemento constituyente de la comunidad política. Al igual que Hobbes, tampoco Spinoza distingue dos momentos en el contrato social: el pacto de unión, por el que se renunciaría al ejercicio del derecho natural, y el pacto de sumisión, por cuya virtud se transfiere ese derecho. Para ambos, la soberanía surge del mismo pacto de unión civil (*pactum unionis civilis*) como un elemento constitutivo esencial de esa unión. En efecto, no se puede hablar con propiedad de plena unión civil sin soberanía, como lo prueba el hecho de que la falta o la debilidad del poder soberano implica la vuelta inmediata al estado de guerra: “ninguna sociedad —dice Spinoza— puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados” (TTP, V; G. III, 73-74). La soberanía no aparece en un segundo momento, una vez establecida la unidad política, sino que está en el origen de ésta, constituyéndola. En el TTP Spinoza explica el contrato social como sigue:

“Se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea observado con máxima fidelidad sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad toda la potencia (*potentia*) que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, el poder supremo (*summum imperium*), al que todo el mundo debe obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como asociación general de hombres que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo” (TTP, XVI; G. III, 193).

Este texto pone de relieve las diferencias entre la concepción hobbesiana y spinoziana del contrato social, así como entre las concepciones del Estado y de la soberanía que se derivan de aquellas.

En primer lugar, del citado texto se desprende que la constitución de la sociedad civil no suprime el derecho natural. Aquí reside, según Spinoza (Vid. Ep L a J. Jelles; G. IV, 238 ss.; Cfr. TP, III, 3; G. III, 285), su diferencia fundamental con Hobbes: éste no garantiza la conservación del derecho natural en la comunidad política; por el contrario, Spinoza entiende que él sí lo salvaguarda. Por una parte, carece de sentido establecer un corte radical entre estado de naturaleza y estado civil, pues el hombre sigue siendo el mismo en uno y otro: en ningún caso dejará de hacer lo que considere más útil para su conservación (TP, III, 3; G. III, 285). En consecuencia, al entrar en la sociedad, el hombre no renuncia a su derecho natural determinado por el propio poder, sino sólo a su ejercicio arbitrario, para atenerse así a un ejercicio racional del mismo regulado por normas comunes. El derecho político no es la supresión del derecho natural, sino su realización efectiva. Como en el estado natural el derecho del hombre se determina por el poder individual de cada uno y éste es demasiado limitado para oponerse con éxito a la opresión de otros, el derecho en tal estado

es, en realidad, inexistente, no pasa de ser una simple quimera. Es menester que el poder del individuo sea respaldado por el poder de los demás para que ese derecho se haga efectivo. “Concluimos, pues —escribe Spinoza—, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas sí puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes (...) y pueden vivir según el parecer común de todos” (TP, II, 15; G. III, 281), de forma que “todos son guiados como por una sola mente” (*ib.*, II, 16; *ib.*). Ahora bien, una colectividad no puede guiarse “como por una sola mente” mientras se deje arrastrar por las pasiones, las cuales por sí solas llevan al hombre a la discordia, sino sólo ateniéndose al “dictamen de la razón” (TP, II, 21; G. III, 283. *Etiám ib.*, III, 7; *ib.*, 287). Es la razón la encargada de establecer una norma común de vida que una a los hombres y establezca la paz entre ellos, de modo que, conviniendo todos en todo, “las almas y los cuerpos de todos formen en cierto modo una sola mente y un solo cuerpo” (E, IV, 18 *esc.*).

En segundo lugar, el texto que comentamos pone de manifiesto que la posibilidad de mantener el derecho natural en el seno de la sociedad (civil) se funda en una correcta interpretación del contrato social. En Hobbes, el contrato social consiste en la transferencia, por parte de la multitud, de los derechos individuales a un tercero, que no queda obligado por el contrato. Esta alienación de sus derechos naturales por parte del ciudadano introduce una quiebra en el seno del Estado, en la medida en que el soberano adquiere un estatus especial que le coloca por encima del resto de la sociedad, que queda sumida en una radical impotencia. En cambio, según Spinoza, el contrato social no consiste en una alienación de los derechos del individuo, puesto que la transferencia de los mismos no se efectúa en favor de un tercero, sino de la sociedad en su conjunto: “Sea cual sea el régimen de una sociedad —escribe Deleuze—, la delegación contractual según Spinoza se realiza siempre, no en beneficio de un tercero (como en Hobbes), sino en beneficio del Todo, es decir, de la totalidad de los contratantes”². Esta reformulación del contrato social repercute directa e inmediatamente en el concepto de soberanía. Como observa Préposiet, la soberanía en Spinoza es impersonal como lo es también la potencia divina: “la potencia del ser —escribe—, inmanente a la totalidad natural, es impersonal. Paralelamente, en el Estado, la soberanía se deriva de la masa entera, y no de un individuo o algunos solamente”³. La soberanía reside en la totalidad de la sociedad, y podemos explicarla como “ese derecho que se define por la potencia de la multitud” (TP, II, 17; G. III, 282). El poder soberano es, por tanto, la suma de los poderes de todos los ciudadanos⁴. Spinoza llama a menudo la atención

² G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975, p. 258, n. 29.

³ J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, París, Gallimard, 1967, p. 253.

⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 259.

sobre los peligros que encierra un poder personal, por cuanto acaba convirtiendo el Estado en un cuerpo separado de la sociedad y situado por encima de los individuos, que se convierten más en siervos que en súbditos (Vid. TTP, XVI; G. III, 194 ss.).

En tercer lugar, el texto en cuestión insiste en el carácter absoluto de la soberanía, que está por encima de la ley y exige obediencia plena. Sin embargo, este absolutismo de Spinoza sólo tiene en común con el de Hobbes el nombre. En efecto, el absolutismo asume en Hobbes la forma del dominio; en Spinoza, la del consenso. Para éste el poder soberano es absoluto porque engloba el poder de todos los ciudadanos. Si cuando dos hombres se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían antes por separado, entonces cuantos más hombres se pongan de acuerdo más poder y más derecho sobre todas las cosas tendrán todos unidos (TP, II, 13; G. III, 281); de donde se sigue que cuando la multitud une sus fuerzas en virtud de un acuerdo unánime (*ex communi consensu*) y se guía por una sola mente, entonces su poder es absoluto, de modo que cada uno de sus miembros sólo tiene aquel derecho que le otorga el derecho común “en virtud de un decreto general de la sociedad” (TP, III, 2; G. III, 285) y, por otra parte, cada uno de ellos “tiene que ejecutar todo lo que se le manda por acuerdo unánime, o puede ser forzado a ello” (TP, II, 16; G. III, 282). En la medida que la obligatoriedad de la obediencia se basa en el *communis consensus*, no puede afirmarse, según Spinoza, que anule la libertad individual; puesto que, al obedecer a la autoridad soberana, el hombre se está obedeciendo a sí mismo en cuanto parte de ella. Esta obediencia no es una actitud pasiva, sino una acción consistente en “la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer” (TP, V, 4; G. III, 296). La obediencia se sigue de la virtud de la fortaleza de alma consistente en el deseo por el que cada cual se esfuerza en conservar su ser (firmeza) y en ayudar a los demás y unirse a ellos amistosamente (generosidad), en ambos casos por el solo dictamen de la razón (Vid. E, III, 59 esc.). Así pues, la obediencia al poder soberano no suprime la libertad del súbdito, sino que la potencia, pues al hombre libre, o sea, al que se guía por la razón “no es el miedo el que le lleva a obedecer, sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón, esto es, en cuanto se esfuerza por vivir libremente, desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes, y, por consiguiente, desea vivir según el decreto general de la sociedad. El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes de la sociedad” (E, IV, 73 dem.; Cfr. TP, III, 6; G. III, 286). En Spinoza el soberano poder absoluto no puede entrar en contradicción con la libertad del súbdito sin destruirse a sí mismo. En efecto, si el poder del soberano es la suma del poder de todos los miembros de la multitud, coartar la libertad del ciudadano, limitando o suprimiendo su po-

tencia de obrar, implica una merma del poder soberano. Por otra parte, el carácter absoluto que Spinoza atribuye al poder supremo del Estado no debe confundirse con el despotismo: precisamente su fundamento consensual impone a la soberanía límites estrictos que impiden su deriva hacia el despotismo. Un acuerdo unánime (*communis consensus*) en el seno de una multitud sólo puede lograrse sobre la base de lo que “la sana razón enseña que es útil a todos los hombres” (TP, III, 7; G. III, 287). La razón constituye, por tanto, el fundamento del poder soberano y el límite del mismo; puesto que, por un lado, es imposible que una multitud logre ponerse de acuerdo sobre algo absurdo (Vid. TTP, XVI; G. III, 194) y, por otro lado, también es imposible que la autoridad política mande irracionalmente, pues de lo contrario provocará la apatía y dejadez de los súbditos o bien su indignación y rebelión (Vid. TP, IV, 4; G. III, 298; et *ib.* III, 9; *ib.* 288). En ambos casos, el resultado será el debilitamiento del Estado y hasta su disolución (Cfr. TP, IV, 4-6; G. III, 292-94). Así pues, Spinoza vincula a través de la razón el poder del Estado a la libertad del ciudadano. De la suerte de ésta depende la de aquél. Se demuestra la inviabilidad de la solución de Hobbes: garantizar la seguridad a costa de la libertad del individuo es desvirtuar el fin del Estado, que “no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad y que ellos se sirvan de su razón libre (...). El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (TTP, XX; G. III, 241).

Finalmente, nuestro texto señala que la sociedad estatal nacida del *communis consensus* debe llamarse “democracia”. “Ello significa —como escribe A. Domínguez— que la democracia es para él, antes que un régimen político o forma de gobierno, la esencia misma del Estado (...). Spinoza añade (...) que los fundamentos del Estado democrático (...) son también el fundamento de las otras dos formas de Estado, lo cual implica, una vez más, que el Estado democrático es el Estado sin más”⁵.

3. Y aquí es donde nos asalta la pregunta a la cual queríamos llegar: si la esencia misma del Estado es la democracia, ¿por qué no es siempre democrática la organización del Estado?, ¿por qué se produce esa disociación entre las exigencias de su esencia y la forma que adopta el ejercicio de la soberanía en el mismo? Al margen de cuántas sean las posibles formas de gobierno o de gestión de los asuntos públicos por parte del poder soberano, creo que la cuestión decisiva en el campo de la política, como en el ámbito de la ética, es precisamente ésta: aclarar por qué la dinámica de la vida humana y del proceso político no se ajusta a lo que constituye su esencia; con otras palabras, por qué no

⁵ A. Domínguez, “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, en *Fragmentos de Filosofía*, 2, (1992), 94.

explicitan plenamente su potencia; cómo es posible que se produzca esa inversión radical que transforma la constitución democrática del Estado en una organización despótica. ¿Por qué, a despecho de la raíz democrática del Estado, éste se organiza en regímenes monárquicos y aristocráticos?

Es claro que no puede considerarse una respuesta la obviedad de que la diferencia entre regímenes políticos viene determinada por el hecho de que la soberanía sea ejercida por uno (monarquía), por algunos (aristocracia) o por todos (democracia) (TP, II, 17; G. III, 282). Lo que hemos de explicar es precisamente por qué Spinoza admite tres posibles regímenes políticos, susceptibles de perpetuarse indefinidamente, aunque los tres no sean igualmente deseables. Por supuesto, siempre puede darse una respuesta histórica a esta pregunta y afirmar que Spinoza se limita a aceptar la doctrina clásica sobre las formas de gobierno. Sin embargo, esta respuesta, por un lado, no explica nada; por otro, no es históricamente demasiado exacta. En verdad, podemos afirmar consecuentemente que ésta es una doctrina clásica para nosotros; pero, creo que en tiempos de Spinoza las doctrinas realmente clásicas eran las de Platón y Aristóteles (o, por lo menos, eran mucho más clásicas), doctrinas que Spinoza conocía perfectamente; en cambio, la doctrina que reduce las formas posibles de regímenes políticos a tres, no es clásica para Spinoza, sino contemporánea suya o actual para él. Sus formuladores son: Maquiavelo, Bodino, Hobbes, los cuales, de acuerdo con el espíritu de la nueva ciencia moderna, reducen las diferencias entre los regímenes políticos a sus aspectos cuantitativos, al número de los que detentan el poder soberano, por lo que las posibilidades se reducen a tres: uno, algunos, todos. Las teorías clásicas de Platón y Aristóteles recurrían también a criterios cualitativos para diferenciar posibles regímenes políticos, razón por la cual sus clasificaciones son más ricas.

Ahora bien, la identificación de las fuentes históricas de la doctrina spinoziana ¿responde acaso a nuestra pregunta de por qué Spinoza distingue tres y sólo tres regímenes políticos? Evidentemente, no. La respuesta sólo puede venir de razones internas al propio sistema de Spinoza. Y no puede considerarse respuesta el afirmar que el poder sólo puede ser ejercido lógicamente por uno, varios o todos. Sólo habremos respondido adecuadamente a nuestra cuestión cuando hayamos determinado la causa de la génesis de cada una de estas formas de gobierno: sólo la explicación genética es satisfactoria.

La respuesta sólo puede hallarse en la ineludible mediación cognoscitiva de toda actividad constitutiva, también de la política. Creo que están en lo cierto los estudiosos que, como el Prof. Domínguez, ven en la filosofía de Spinoza un esfuerzo de emancipación del hombre a través del conocimiento. La filosofía de Spinoza es “conocimiento de salvación”, saber que busca la liberación del hombre por el conocimiento, y el Estado (la política), como ha mostrado Javier

Peña⁶, es una mediación necesaria en ese proceso de liberación. Bueno será, pues, aclarar el papel del conocimiento en los procesos de organización política. La respuesta a nuestra pregunta por la causa que provoca el que, siendo democrática la esencia de la sociedad que es el fundamento de todo régimen político, éste pueda derivar hacia constituciones despóticas (o aristocráticas), es simple: la razón es que, si bien la esencia de la sociedad es democrática, el hombre no lo sabe siempre, y es justamente esta ignorancia suya, esto es, la falta de un conocimiento adecuado de la naturaleza de la sociedad, la causa de que el Estado no se organice de acuerdo con su verdadera esencia. Y ¿por qué? Pues porque es el hombre quien lleva a cabo esa ordenación sobre la base del conocimiento que tiene de la realidad. Si el hombre tuviera siempre un conocimiento adecuado de la realidad (en este caso, de la naturaleza del Estado), organizaría siempre el Estado democráticamente; pero, como éste no es el caso, lo hará conforme al conocimiento más o menos adecuado que tenga de ella.

Esta mediación cognoscitiva de toda actividad constitutiva del hombre es el fundamento de la hipótesis que yo querría someter hoy a la consideración de Vds. Pero antes, me permitirán que haga constar que sólo pretendo proponer una clave de posible lectura y que lo hago con mucha cautela, teniendo plena consciencia de los dos peligros, que podríamos considerar como el Escila y el Caribdis de toda formulación de una hipótesis interpretativa. Como le recordara a Platón Aristóteles a propósito de su Calípolis, es prácticamente imposible que algo realmente posible no se haya hecho efectivo todavía, por lo que, si nuestra hipótesis fuera correcta, muy posiblemente ya la habrá desarrollado algún intérprete después de más tres siglos durante los que se han ocupado del pensamiento spinoziano los más agudos ingenios; por consiguiente, nos exponemos a hacer el ridículo descubriendo el Mediterráneo. Pero si el Escila nos expone al ridículo; no es mejor el Caribdis; pues, si nadie ha propuesto nunca nuestra hipótesis, ¿no será que es descabellada, falsa, insostenible? Con lo que salimos del ridículo para caer en el absurdo. Evitar el naufragio, por otra parte, no requiere sólo talento y destreza, sino también algo de suerte. Una vez hecha esta advertencia, paso a formular mi hipótesis que sería la siguiente: la causa de la diversidad de regímenes o constituciones políticas en Spinoza se encuentra en el género de conocimiento que interviene en el proceso de organización o constitución política de un determinado Estado: imaginación, razón o ciencia intuitiva. Si hay tres y sólo tres formas posibles de estructurar la mediación política —esto es, de construir el Estado— es porque hay tres y sólo tres géneros de conocimiento a través de los cuales se puede desarrollar la necesaria media-

⁶ Vid. J. Peña, "Espinosa: proyecto filosófico y mediación política", en *El Basilisco*, 1, (1978), 80-87. El mismo autor hace de esta tesis una de las líneas de fuerza de su libro *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

ción cognoscitiva de ese proceso de constitución⁷. Estoy convencido de que, si utilizamos la doctrina de los géneros de conocimiento como hilo conductor para la explicación de la génesis de los distintos regímenes, poniendo en relación la imaginación o primer género con la monarquía, la razón o segundo género con la aristocracia y la ciencia intuitiva o tercer género con la democracia, profundizaremos notablemente en la comprensión de la estructura y la dinámica de cada uno de los tres regímenes políticos.

3.1. La génesis de la monarquía y su funcionamiento se comprende bastante bien analizándola al hilo de lo que constituye el primer género de conocimiento: la opinión o imaginación. En efecto, el análisis racional prueba, como hemos visto, que el fundamento del Estado es siempre democrático; pero eso no lo sabe el hombre que no tiene de él un conocimiento adecuado —racional—, sino tan sólo un conocimiento inadecuado fundado en la imaginación. Como ésta no es un conocimiento adecuado de las cosas por sus causas, nos encontramos con que por las lagunas, las incoherencias, las generalizaciones abstractas de este nivel de conocimiento, se cuele la mistificación en que consiste el Estado monárquico. La monarquía es un régimen artificioso, barroco, fundado en el error, la ficción, la mentira y el engaño. Es un grave error creer que “es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad (...). Pues el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga” (TP, VI, 5; G. III, 298). Por tanto, pretendiendo ser la expresión más plena del poder absoluto a través de su concentración en un único individuo, la monarquía es más bien la absoluta impotencia. Por esta razón, podemos afirmar que la monarquía es una noción política contradictoria. Como es totalmente imposible que un hombre disponga de potencia suficiente para dirigir él solo un Estado, la monarquía o gobierno de uno solo no pasa de ser una ficción destinada a ocultar una realidad enteramente distinta, a saber: que el verdadero soberano no es el monarca sino el conjunto de generales, amigos o consejeros “que administran los asuntos más altos del Estado o que están más cerca del rey” (TP, VI, 5; G. III, 299). Hablando con propiedad, no existe el régimen monár-

⁷ Debo agradecer a María Luisa de la Cámara su indicación de que me encuentro más cerca del Escila que del Caribdis, pues Javier Echano ha formulado esta tesis en su artículo “Individuo, razón y comunidad en Spinoza”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 10, (1975), 91-99. Sin embargo, este autor se limita a afirmar que “el esquema de las sociedades posibles sigue el esquema de los géneros de conocimiento” (*loc. cit.*, p. 98) y remite a un pasaje de J. Préposiet en que éste resalta la posibilidad de establecer un paralelismo en el seno del sistema de Spinoza: “Ahora bien, si se es un poco sensible al espíritu sistemático de Spinoza, parece imposible que no se admita inmediatamente que el encadenamiento cronológico: monarquía, aristocracia, democracia, adoptado por el filósofo en su exposición, ha representado seguramente también para él un orden de perfección creciente, como sucede, en la Ética, para los tres grados sucesivos del conocimiento: *imaginatio*, *ratio*, *scientia intuitiva*...” (*op. cit.*, p. 218).

quico. La realidad política que se denomina monarquía es, en verdad, una aristocracia encubierta y, por ello mismo, pésima (*ib.*, G. III, 298). La monarquía es un régimen de mentira en que se trata de hacer pasar por seguridad, estabilidad y paz lo que no es otra cosa que esclavitud, barbarie y soledad (TP, VI, 4; G. III, 298). Finalmente, la monarquía es un régimen de engaño y astucia, en cuanto que el monarca, precisamente porque monopoliza todo el poder, ve en cada uno de los súbditos un enemigo y, por ello, les tenderá todo tipo de trampas (TP, VI, 6; G. III, 299). Con el fin de garantizar su propia seguridad, el monarca buscará el debilitamiento de los súbditos sin darse cuenta de que éste conlleva también el suyo.

El Prefacio de TTP afirma que el poder del monarca se apoya en la administración de la superstición y del miedo, que la origina, conserva y fomenta; puesto que la superstición es, como observara con tanto acierto Quinto Curcio (TTP Praef.; G. III, 5-6), el medio más eficaz para gobernar a la masa: “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 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” (*ib.*; G. III, 7). La superstición y el miedo, piedra angular de la monarquía, sólo tienen cabida en el conocimiento imaginativo, al igual que su legitimación ideológica por el recurso a Dios, asilo de la ignorancia, ya sea por el burdo procedimiento de divinizar a los reyes, considerándolos descendientes de los dioses inmortales (TTP, XVII; G. III, 204 ss.), o bien por el más sofisticado de atribuir al monarca la condición de vicario de Dios en los asuntos terrenales, de tal manera que se trata de hacer creer a los súbditos que “la majestad regia es sagrada y hace las veces de Dios en la tierra, que tiene su origen en Dios y no en los votos y el acuerdo entre los hombres, y que se conserva y se mantiene por una singular providencia y ayuda de Dios” (TTP, XVII; G. III, 205). La monarquía no puede prescindir de esta legitimación ideológica, porque es imposible que un solo hombre pueda dominar a una multitud de individuos mediante el empleo exclusivo de la mera fuerza física —el Estado no puede conservarse mucho tiempo por el solo recurso a la violencia—; es menester recurrir a un procedimiento más eficaz como es el de convencer al vulgo por todos los medios a su alcance de que posee algo superior a la naturaleza humana (TTP, V; G. III, 74).

No vamos a caer en la tentación de decir que la razón está totalmente ausente de esta forma de gobierno, porque ni siquiera lo está del estado natural; pero sí diremos que su intervención es mínima, puesto que la monarquía sólo puede perpetuarse administrando convenientemente la ignorancia de los súbditos y, para ello, el monarca no precisa de la razón más de lo que necesita de ella el

comerciante para llevar sus cuentas. En las decisiones del monarca, no representa gran papel el cálculo racional, sino que aquél toma sus decisiones sobre la base de la experiencia, de esa experiencia vaga que forma parte del primer género de conocimiento⁸, o bien, en el caso de que se rodee de consejeros, sobre la base de un mero conocimiento *ex auditu*, propio también del primer género. Por otra parte, la obediencia de los súbditos a las órdenes de la autoridad en el régimen monárquico se apoya en la pasividad de aquéllos, pasividad fomentada por el conocimiento imaginativo. La única manera de que los súbditos cumplan los mandatos por la mera autoridad de un individuo que acapara el poder sin límites, es educarlos “desde el comienzo a estar pendientes de la palabra del que manda” (TTP, V; G. III, 74). Para terminar, señalar tan sólo que el carácter imaginativo de su mediación cognoscitiva es, sin duda, causa de la debilidad y de la inestabilidad características del régimen monárquico.

3.2. La constitución y el funcionamiento de la aristocracia se comprende con mayor claridad a partir del segundo género de conocimiento: la razón. Ésta es el conocimiento por “naciones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas” (E, II, 40 esc. 2). La razón no conoce la esencia de las cosas singulares, sino las propiedades de las cosas, esto es, las características que les pertenecen necesariamente y que se expresan en las nociones comunes —ideas adecuadas de las propiedades comunes de las cosas que se encuentran tanto en la parte como en el todo— y en las ideas adecuadas que se siguen de esas nociones comunes que son “los fundamentos de nuestro raciocinio” (E, II, 40 esc. 1.). Las propiedades de las cosas expresadas por las nociones comunes son propiedades indivisibles, por lo que se encuentran íntegramente tanto en las partes como en el todo y pueden ser concebidas adecuadamente mediante ideas claras y distintas, verdaderas y ciertas por sí mismas.

Pero lo que a nosotros nos interesa aquí y ahora, es la importante dimensión práctica de las nociones de la razón. Esta dimensión práctica proviene del hecho de que son comunes a muchas cosas y a muchas personas. En la medida que las nociones comunes permiten conocer aquello en que los cuerpos concuerdan y se refuerzan mutuamente, la razón fomenta la comunicación organizando encuentros positivos entre los cuerpos, encuentros que incrementan, a su vez, la capacidad de percepción y comprensión de la razón y, por tanto, nuestra potencia de actuar (E, II, 39 cor.)⁹. Por otra parte, estas nociones, en cuanto son comunes a muchos hombres, representan un principio esencial de consenso y

⁸ P. F. Moreau analiza con detalle el papel de la experiencia en el establecimiento y conservación del Estado según Spinoza: vid. Spinoza, *L'expérience et l'éternité*, París, P.U.F., 1994, esp. pp. 421-426.

⁹ Cfr. G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 274-282; *etiam* G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984, pp. 123 ss., 155 ss.

el fundamento de una organización racional de la sociedad. La razón o segundo género de conocimiento desmonta todo el andamiaje de la justificación ideológica de la soberanía en el régimen monárquico elaborada por la imaginación: aquí no se intenta derivar de la divinidad la autoridad del soberano, sino que se explica que ésta procede del pueblo en virtud de una elección expresa: “Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios” (TP, VIII, 1; G. III, 323). Se acaba así con la mistificación del poder monárquico por parte de la imaginación.

La aristocracia es el régimen político en que la soberanía es detentada por los patricios, clase constituida en virtud de una elección y que, por consiguiente, puede considerarse como la plasmación de un acuerdo entre los ciudadanos. El poder soberano reside en el Consejo Supremo formado por todos los patricios y sólo este Consejo tendrá, pues, el derecho supremo de dictar y derogar las leyes (Vid. TP, VIII, 16-17; G. III, 330 ss.). De esta forma se garantiza que las leyes no sean mandatos basados en la autoridad de uno solo, sino en una discusión y consenso, cuya racionalidad está garantizada por el hecho de haberse producido en el seno de un grupo numeroso, por cuanto es imposible que muchos concuerden en algo absurdo, ya que —como leemos en la *Ética*— “los hombres sólo concuerdan necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (E, IV, 35). Los hombres que se dejan arrastrar por las pasiones pueden diferir en naturaleza e incluso ser contrarios entre sí (E, IV, 33 y 34. Cfr. TP, I, 5; G. III, 275). Las pasiones hacen a los hombres insolidarios y los conducen al enfrentamiento mutuo; la razón los hace solidarios y los lleva a la concordia. El fundamento de los acuerdos racionales plasmados en las leyes se halla en las nociones comunes, esto es, en propiedades que están a la vez de un modo íntegro en las partes y en el todo; por consiguiente, las leyes serán expresión del interés y del bien comunes si y sólo si lo son al mismo tiempo de los intereses y del bien de los particulares. En un Estado fundado en bases racionales, cada uno realiza su propio bien y, simultáneamente, contribuye al bien común de todos, de modo que se fortalecen mutuamente. En este Estado en el que los hombres persiguen el bien general al realizar el suyo propio, aquéllos resultan guiados de forma que les parece que no lo son, sino que creen vivir conforme a su propio ingenio y a su decisión libre; de este modo no es preciso refrenarlos por el miedo, pues les retendrá “el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado” (TP, X, 8; G. III, 356). Así el Estado aristocrático no se limita a evitar el vicio como hace el monárquico, sino que fomenta la virtud de los súbditos.

Ahora bien, el Estado aristocrático tiene también sus limitaciones y éstas proceden de las limitaciones propias del segundo género de conocimiento. Las nociones comunes permiten conocer las cosas como partes de un todo, pero no

conocerlas en su esencia singular. Lo común no es abstracto —como lo son los conceptos de “ser” y “cosa”, los géneros y las especies—; pero sí es universal y, en cuanto tal, lleva siempre consigo cierta coacción y homogeneización inherentes a los códigos lógicos y sociales¹⁰. Por otra parte, en el régimen aristocrático la ley no puede dejar de ser sentida por los ciudadanos como una imposición externa, en cuanto no proviene de la voluntad y la potencia de la multitud, sino de la voluntad y el poder del Consejo Supremo. Persiste una escisión en el seno del Estado aristocrático, que limita su soberanía. Ésta ha sido transferida por la multitud al Consejo de los patricios y ya nunca retorna a ella: a partir de entonces la multitud no es consultada jamás sobre los asuntos públicos y queda excluida de las votaciones (Vid. TP, VIII, 4; G. III, 325). Por tanto, si bien la aristocracia se acerca más al Estado absoluto que la monarquía, no obstante la soberanía del Consejo de patricios no es nunca del todo absoluta, porque al poder político detentado por los patricios se opone la potencia real que la plebe conserva siempre, aunque no le sea reconocida legalmente (TP, VIII, 4; G. III, 325 ss.). Por esta razón, “no nos cabe la menor duda —escribe Spinoza— de que el poder soberano está tanto menos en posesión de los patricios cuantos más derechos reclama para sí la plebe, como suelen hacer en la baja Alemania los gremios de artesanos, vulgarmente llamados *Gilden*” (TP, VIII, 5; G. III, 326). La exclusión de la plebe del ejercicio de la soberanía supone una fuerte restricción del poder soberano del Estado, de manera que el poder del Consejo de patricios no será un poder realmente absoluto en el sentido spinozista del término, a pesar de que pueda acercarse a él en la medida que aumente la proporción de los patricios en el Estado, “ya que, si existe realmente el poder absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud” (TP, VIII, 3; G. III, 325).

3.3. La democracia es, finalmente, el régimen político cuya génesis y estructura se explica en virtud del tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva. La *Ética* lo define como un conocimiento que “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E, II, 40 esc. 2). Éste no es un conocimiento mediato de las cosas por sus propiedades comunes, como el conocimiento de segundo género, sino un conocimiento inmediato de las cosas tal como son, en su esencia singular (TIE, 19; G. II, 10, et *ib.*, 29; G. II, 13). El modo de conseguir este conocimiento de las cosas es conocerlas directamente en su origen y razón de ser, y no sólo en cuanto elementos del orden común de la naturaleza. Conocer las cosas por su origen es el modo más directo de concebir su esencia concreta, pues la esencia no es una entidad abstracta, sino la propia

¹⁰ Vid. Á. Currás, “La doble articulación de la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 10, (1975), 56.

constitución surgida del proceso genético; por ello la esencia de una cosa particular sólo puede conocerse por una definición genética (Cfr. TIE, 93-97; G. II, 34-36). Esta definición da cuenta de la esencia singular de cada cosa en vez de limitarse a subsumirla bajo una noción común o un concepto abstracto. Ahora bien, esta explicación genética nos remite, en último término, a una única causa absoluta o causa *sui* (Dios). El tercer género de conocimiento siempre “va acompañado por la idea de Dios como su causa” (E, V, 32), puesto que, si todo es en Dios y se concibe por Dios, sólo partiendo de él se pueden explicar adecuadamente las cosas (E, II, 47 esc.). La ciencia intuitiva es un conocimiento creativo, sintético y concreto, que explica cómo se generan las cosas y cómo perseveran en el ser en virtud de su propia potencia. El conocimiento intuitivo es afirmación de cada cosa en su infinitud concreta y explicación de las mismas por su origen en la sustancia infinitamente creadora. Además, en este conocimiento intuitivo se da una unión inmediata con la cosa misma de la que brota un gozo de ella que, al ir necesariamente acompañado por la idea de Dios como causa suya, hace nacer el amor intelectual de Dios (Vid. KV, II, 2.2; G. I, 55; *etiam* E, V, 32 y dem., y 33). En este amor *intellectualis Dei* nacido del conocimiento intuitivo, se encierra toda la virtud y la suprema felicidad o beatitud del hombre, la cual nos da poder para reprimir todas nuestras pasiones, eliminando así toda perturbación del ánimo y otorgándonos la libertad con la plenitud de nuestra potencia (E, V, 42 y esc.; 38 dem. y esc.; KV, II, 19. I; G. I, 89).

Así pues, el tercer género de conocimiento posee una dimensión práctica de primera importancia, en cuanto nos saca de la pasividad y el aislamiento y forma un modo de vida nuevo definido por el ejercicio activo y gozoso de toda nuestra potencia, que “nos sitúa más allá del bien y del mal, del orden y la ley, de la concupiscencia y la represión, en la afirmación incondicional y creadora, en la instauración libre de valor y sentido”¹¹. El conocimiento intuitivo descubre que el auténtico ser de las cosas es su potencia, que su esencia es su *conatus*, esto es, su principio de actividad intrínseca. Esta ontología hace posible una política radical que desmonta todas las justificaciones ideológicas de la soberanía y reduce sin residuo el poder soberano a la potencia de la multitud de individuos reunidos¹².

El Estado democrático es auténticamente absoluto: en él no hay escisión interna entre el soberano y los súbditos, pues la soberanía es detentada por toda la multitud (Vid. TP, II, 17; G. III, 282). Su poder es absoluto porque articula las potencias de todos los individuos reunidos en una colectividad. El derecho

¹¹ E. Fernández, *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid, Ed. Complutense, 1988, p. 129.

¹² Vid. A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 329: “La soberanía, el poder, son así reducidos y aplanados en la ‘multitudo’: alcanzan donde alcanza la potencia de la ‘multitudo’ organizada”.

de gobernar en este régimen no deriva de una elección, como ocurre en el Estado aristocrático, sino de cierto derecho innato o adquirido por fortuna (TP, VIII, 1; G. III, 323) y sólo se le puede negar a un ciudadano por un crimen o una infamia (TP, XI, 1; G. III, 358). Y este Estado es también el que garantiza mayor libertad a los súbditos: el pueblo es libre en él precisamente porque es soberano. En la democracia el individuo recupera su poder de decisión gracias a la colectividad de que forma parte. Puesto que en el régimen democrático el individuo puede gozar de su potencia, éste es el régimen más natural, más próximo al estado de naturaleza. El Estado democrático es también el más estable, pues conjuga el absolutismo del poder soberano con la máxima libertad de los ciudadanos. Y también es el régimen más perfecto, ya que se basa sobre la participación activa de todos los ciudadanos y sabemos por la *Ética* que “cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, más perfecta es” (E, V, 40).

4. A modo de conclusión, diremos que la hipótesis interpretativa que hemos planteado, ayuda a resaltar, por un lado, la coherencia interna del proyecto spinozista, al enlazar el programa ético y el programa político por mediación del conocimiento, y, por otro, la viabilidad del proyecto de liberación del hombre mediante la razón en el seno del moderno Estado absoluto, al armonizar la soberanía estatal con la libertad ciudadana.

ESPINOSA E HOBBS: IMPLICAÇÕES DE UMA DIVERGÊNCIA

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

Universidade de Lisboa

1. Espinosa e Hobbes: uma aproximação com reservas

“Quanto à política, a diferença entre mim e Hobbes acerca da qual me interrogas, consiste nisto: é que eu dou larga cobertura ao direito natural e considero que, numa qualquer cidade, não cabe ao Supremo magistrado mais direito sobre os Súbditos do que a justa medida do poder, pelo qual supera os súbditos; o que tem sempre lugar no estado de natureza” (Ep L a Jarig Jelles)¹.

A aproximação entre Hobbes e Espinosa é um dado adquirido, sendo prática comum entre os comentadores assinalá-la nas suas diferentes concretizações². É uma concordância latente pois nenhum dos filósofos a manifesta de um modo explícito. No caso de Espinosa, há apenas duas passagens em que o filósofo inglês é referido: uma vez em nota apensa ao capítulo XVI do *Tratado Teológico Político*, outra na carta L a Jarig Jelles que acima citámos. Curiosamente, ambos os passos frisam demarcações e não convergências. No primeiro trata-se de uma dissidência que Espinosa acentua quando defende a possibilidade que o homem tem de ser livre, seja qual for o regime político em que viver. Para o filósofo judeu, a liberdade é inerente à razão e portanto “quanto mais livre for, mais inabalavelmente observará as leis do Estado e executará aquilo que ordena o poder supremo, do qual é súbdito”³. Hobbes é mencionado como discordando desta tese. No segundo caso, a demarcação face a Hobbes é provocada por Jarig Jelles, quando este pede a Espinosa que distinga o seu conceito de política

¹ “Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper fartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditis juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet” (Ep L a Jarig Jelles, G. IV, pp. 238-239).

² Para o confronto entre Espinosa e Hobbes lembramos o particular interesse de *Studia Spinozana*, 3, Alling, Walther und Walther Verlag, 1987.

³ TTP, Cap. XVI, G. III, p. 263 (sigo a tradução portuguesa de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988).

relativamente ao posicionamento hobbesiano. É sobre este extracto que nos iremos debruçar.

Uma leitura imediata do trecho da carta leva-nos a menorizar as diferenças, até porque Espinosa não parece dar-lhes grande relevo, resumindo-as em poucas linhas e centrando-as numa discrepância quanto ao poder atribuível ao Magistrado Supremo bem como à consequente liberdade dos súbditos. Contudo, uma observação atenta detecta uma ruptura maior, patente no diferente estatuto concedido ao “direito natural” e ao “estado de natureza”. Para Hobbes, que aspira a uma vida estável e pacífica, os homens deverão despojar-se do seu direito natural. Este é o inevitável causador de conflitos, devendo desaparecer na sociedade civil. Contrariamente ao filósofo do *Leviatã*, Espinosa defende a permanência do direito natural; chega mesmo ao ponto de considerar que o estado de natureza conserva o seu papel relevante numa democracia. A tese final do excerto citado é retomada e desenvolvida noutras obras, desvanecendo-se as dúvidas que um leitor menos prevenido poderá levantar à afirmação algo abrupta “o que tem sempre lugar no estado de natureza”. Assim, o capítulo XVI do TTP sustenta que:

“Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem, a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte, e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza”⁴.

É inegável que o capítulo onde este extracto se insere deve muito a Hobbes. Se o confrontarmos com os capítulos XIV a XVIII do *Leviatã*, detectamos um mesmo trabalho de exegese conceptual, o recurso a situações semelhantes e idênticas preocupações em apresentar o Estado como instrumento de humanização. No entanto, há divergências imediatamente visíveis, o que nos leva a desconfiar de uma possível homogeneização de perspectivas e a estar atentos a incompatibilidades maiores que aliás se acentuam no *Tratado Político*. De facto, enquanto Espinosa valoriza a democracia, Hobbes demonstra uma marcada preferência pelo regime monárquico. Enquanto Espinosa apela para a manutenção das liberdades individuais no estado civil, sendo o Magistrado Supremo detentor de uma “justa medida do poder” (“juxta mensura potestatis”), Hobbes defende a transferência de tais liberdades para um governo ou governador soberano, apenas salvaguardando a integridade física de cada um. Enquanto Espinosa aceita a rebelião dos súbditos quando o pacto com os governantes deixou de lhes trazer vantagens, Hobbes defende a fidelidade aos contratos como essencial à “salus populi”. Não se trata portanto de divergências pontuais mas de discordâncias fundas que nos levam a formular as seguintes questões:

1) Será lícito acentuar as semelhanças na teoria política dos dois filósofos,

⁴ TTP, Cap. XVI, G. III, p. 193.

considerando pouco significativos os pontos em que discordam? 2) Não serão estas divergências políticas representativas de um distanciamento noutros planos, nomeadamente nos planos ético e metafísico? 3) Poderemos integrar Espinosa e Hobbes numa mesma família política e filosófica?

Para ilustrar as divergências escolhemos dois conceitos cuja importância é relevada por cada um dos filósofos, sendo no entanto entendidos de um modo diferente. Referimo-nos aos conceitos de “esforço” (“conatus” em Espinosa e “endeavour” em Hobbes) e de salvação (“salus” em Espinosa e “salus/salvatio/salvation” em Hobbes). Poderíamos ter optado por outras discrepâncias mas estas pareceram-nos particularmente significativas, na medida em que visam temas fundadores (no caso do “conatus”) e orientadores (no que respeita à salvação).

2. Divergências quanto ao conceito de “conatus” e suas implicações

Consideremos a temática do “conatus”. Tanto em Espinosa como em Hobbes, trata-se de um princípio constitutivo, de algo que enforma o real e que preside às suas múltiplas concretizações. As coisas definem-se por uma determinada proporção de movimento e de repouso. É essa proporção que lhes confere individualidade, sendo conseqüentemente responsável pela afirmação e distinção de cada ser existente. De igual modo é o “conatus” que orienta cada ser para o seu fim próprio, fim esse que não o transcende mas que está nele inscrito, impelindo-o a realizar-se. O “conatus” ou “endeavour” apresenta-se em toda a natureza como força actuante, na sua dupla vertente de esforço e de resistência, de movimento direccionado e de reacção defensiva a tudo o que constitua um obstáculo ou um perigo. Para Hobbes bem como para Espinosa, as mudanças físicas, as alterações biológicas, psicológicas e mesmo éticas, têm na sua base uma relação íntima com o princípio de movimento que as provocou e que sobre elas continua a actuar. Todos os seres, sejam eles inanimados, vivos ou racionais, se explicam em termos de “conatus”.

Aprofundando um pouco mais esta inegável semelhança de perspectivas verificamos no entanto que nela se insinuam diferenças significativas. Estas dizem respeito quer à amplitude do “conatus”, quer às potencialidades que ele encerra, quer à relação que estabelece com uma actividade cognitiva.

Para Hobbes, o “conatus” é um início de movimento e como tal começa por ser considerado no estudo dos corpos físicos. Nos *Elements of Philosophy*, é apresentado como um movimento imperceptível, mais pequeno do que qualquer unidade de medida, espacialmente comparável ao ponto e temporalmente ao instante⁵. Nos *Elements of Law* e no *Leviatã* o “conatus” ou “endeavour” re-

⁵ “I define endeavour to be motion made in less space and time than can be given; that is,

veste-se de um papel privilegiado na dinâmica das paixões. Ele é apetite, afirmando-se como algo que nos leva a agir. Mas é também aversão, obrigando-nos a recusar tudo o que nos desagrade⁶. Podemos dizer que é princípio de vida, o qual, relativamente ao homem, não deixa de ter presente a morte, na medida em que esta se coloca como permanente ameaça. O “conatus” hobbesiano tem como horizonte de referência todos os comportamentos que permitem a salvaguarda da integridade individual. É portanto uma força expansiva constantemente vigiada pelo medo, um medo que leva cada um a dominar-se, a vergar-se e a ceder perante a força do outro. Assim, o desejo de ser e de se afirmar traz em si mesmo um perigo potencial que é preciso controlar e mesmo subverter. É uma ameaça que só se anula quando o esforço de cada um é colocado ao serviço de todos, o que acontece com a cedência e transferência mútua dos poderes individuais, corporizada num pacto.

O pacto é para Hobbes um corte, mas é também uma abertura de expectativas. Antes do pacto a vida dos homens era “solitária, pobre, embrutecida e curta”⁷. O pacto implica uma mudança de registo, não só porque assegura a estabilidade mas também porque marca o triunfo da razão sobre a paixão, traçando fronteiras entre o desiderativo e o racional. O pacto é instaurador de humanidade na medida em que é fruto da razão, uma razão dolorosa, construída a partir de sacrifícios, de despojamentos e de renúncias.

A passagem do direito à lei é para Hobbes algo de violento, simultaneamente libertador e constringente, indispensável para que possamos viver como homens e não como animais. A lei é perfeitamente diferenciada do direito, separando-se as águas do natural e do político. O hiato existente entre indivíduo e sociedade é transposto pelo artifício da lei, uma lei fabricada, construída.

Também Espinosa define o indivíduo pelo seu “conatus”. Mas este, para além da vertente diferenciadora, conflitual e vigilante, encerra um elemento integrador. O “conatus” é a concretização de uma mesma realidade dinâmica que enforma toda a Natureza e que assume em cada indivíduo ou modo uma determinada proporção. Estamos perante uma energia ou “potentia”, comum a Deus e às coisas. O “Deus sive Natura” espinosano é constituído pelo equilíbrio dinâmico das diferentes potências (ou “conatus”) individuais. E se a identidade própria de cada um torna por vezes conflitual o seu relacionamento com outrem, há uma convergência de esforços, uma homeostasia de base que se manifesta e

less than can be determined or assigned by exposition or number; that is motion made through the length of a point, and in an instant or point of time” (Thomas Hobbes, “Elements of Philosophy”, III, 15.2, em *The Collected Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, reprt. Aalen, Scientia, 1971, Vol. I, p. 206 [Passarei a identificar a edição por *CWTH*.]).

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cap. VI, *CWTH*, Vol. III, 1, p. 39.

⁷ “(...) solitary, poor, nasty, brutish and short” (*Leviathan*, Cap. XIII, *CWTH*, Vol. III, 1, p. 113).

revela na medida em que o “conatus” se desenrola. Deste modo, a sociabilidade em Espinosa é natural ao homem, colocando-se na sequência do desenvolvimento do seu “conatus”.

Diferentemente de Hobbes, para quem o “endeavour” tem presente a morte como perigo eminente, Espinosa considera o “conatus sive potentia”⁸ como afirmação de vida. Daí as reflexões sobre a morte serem afastadas como anti-naturais e impróprias de um homem livre: “Um homem livre pensa em todas as coisas menos na morte e a sua sabedoria é uma meditação de vida e não da morte”⁹.

Espinosa não professa a demarcação hobbesiana entre o biológico, natural e conativo, e o racional, artificial e construído. Para ele o “conatus” tem um carácter abrangente, tão amplo que nele integra a própria razão. Se o pacto ou contrato é algo de racionalmente estabelecido pelos homens, não o podemos considerar como hiato ou ruptura.

Para o filósofo judeu a organização política pode ou não decorrer de um pacto. Este é uma figura privilegiada no *Tratado Teológico Político*, mas no *Tratado Político* a sua importância vai gradualmente desaparecendo, dando-se maior relevo ao “communis consensus”¹⁰. De qualquer modo, pacto ou consentimento comum apresentam-se como a sequência natural das potências individuais, corroborando-as e reforçando-as. Espinosa não admite que seres racionais abdicuem das suas energias básicas nem que transfiram para outrem os direitos a elas inerentes. Assim, o poder constituído afirma-se como prolongamento dessa força e não há oposição mas sim compromisso entre a potência individual e a sociedade civil. A segunda não anula a primeira nem tem com ela uma relação tempestuosa. Podemos dizer que o “status civilis” é um estado de plenitude decorrente das virtualidades da potência própria, contribuindo para a sua integral realização. Deste modo, o filósofo recorre à “potentia” como elemento legitimador das renúncias e desvios de poder exigidos ao cidadão para instauração da “civitas”. Contrariamente a Hobbes, para quem tais desvios implicam um corte com o estado de natureza e um compromisso definitivo com o poder estabelecido, Espinosa defende tal poder enquanto dependente de um equilíbrio de forças entre os súbditos. De facto não há entrega de direitos pois o pacto é um compromisso constantemente avalizado pelos cidadãos que nunca abdicam do seu direito natural. Daí a possibilidade de se violarem os contratos quando está em causa o interesse comum.

A oposição hobbesiana do direito de natureza (“jus naturale”) e da lei da

⁸ E III, prop.VII, dem., G. II, p. 146.

⁹ “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est” (E IV, prop. LXVII, G. II, p. 261).

¹⁰ TTP, Cap. XV; TP, Cap. II, § § 16, 17 e 19.

natureza (“lex naturalis”) é pois anulada em Espinosa. Neste, vida e razão, longe de se oporem, mutuamente se enriquecem. Não há uma “lex naturae” racionalmente forjada, em oposição a um “jus naturae” derivado de um desejo de viver. À perspectiva de ruptura, Espinosa contrapõe a de continuidade. O que é possível se atendermos à potência que circula em cada homem particular e em toda a Natureza. Vida e razão surgem como manifestações de um mesmo Todo. A divergência entre Espinosa e Hobbes no que respeita à política, deriva então dos diferentes fundamentos que buscam para a sua legitimação. No caso de Hobbes o relevo é dado ao homem sendo o bem estar e a felicidade individuais os objectivos que em última instância determinam a instituição do Estado e da sociedade civil. No universo antropologicamente descentrado de Espinosa o ponto de partida é a Substância e a realização individual é comandada pelo Todo. A inserção reflexiva nesse Todo é por si mesma garante de integração social. O “sage” é por natureza um bom cidadão. Não admira que cada um dos filósofos tenha da salvação um ponto de vista diferente.

3. Divergências quanto ao conceito de salvação e suas implicações

Tanto para Hobbes como para Espinosa a salvação é um conceito essencial, desempenhando um papel orientador na constituição dos seus sistemas. Ambos a referem num duplo sentido, religioso e terreno, concretizando o primeiro com a referência a Cristo e às Escrituras e identificando o segundo com a obediência à lei. Assim, diz-nos Espinosa: “Se não tivéssemos o testemunho da Escritura seria caso para duvidar da salvação de quase todos” e “Cristo foi o caminho de salvação”¹¹. Também Hobbes recorre aos livros sagrados, sustentando que “salvar-se do pecado é salvar-se de todos os males e calamidades que o pecado acarretou em nós”¹². Também ele relewa o papel de Cristo, defendendo como único artigo necessário para a salvação, a crença em Jesus como o Cristo. No capítulo XLIII do *Leviatã*, onde se debruça sobre o que é necessário para entrar no reino dos céus, explicita-o no seguinte lema: Fé em Cristo e obediência às leis¹³.

Não iremos considerar este aspecto transcendente da salvação, mas sim a sua dimensão terrena, concretizada na obediência à lei. Numa época de messianismos e de exaltação mística, é significativo que ambos se interessem por uma salvação dessacralizada, sem culpa nem pecado, sem transgressão nem drama, ou seja, uma salvação que se afirma como meio meramente humano de realização própria.

¹¹ TTP, XV, G. III, p. 188 e TTP, Cap. I, G. III, p. 21.

¹² *Leviathan*, Cap. XXXVIII, *CWTH*, Vol. III, 2, p. 451.

¹³ *Leviathan*, Cap. XLIII, *CWTH*, Vol. III, 2, p. 585.

Espinosa e Hobbes dão especial relevo à integração do homem no Todo. As divergências surgem quanto à amplitude desse Todo. De facto em Hobbes ele corporiza-se no Estado; em Espinosa na Natureza, da qual o Estado é parte integrante. De qualquer modo ambos relevam a obediência às leis e ao poder instituído. A comunidade de perspectivas parece impor-se, sendo a salvação considerada como conquista progressiva de felicidade, cuja concretização só é possível no seio da “Civitas”, da “Commonwealth”.

É ao aprofundarmos o conceito de felicidade que começamos a detectar divergências pois percebemos que não lhe é dada a mesma amplitude. Na verdade, o “summum bonum” em Espinosa traduz-se numa beatitude individual, apenas alcançável por aqueles que, mediante uma exegese cognitiva, chegam ao “amor intellectualis Dei”¹⁴. É um nível que diz respeito ao “sage”, uma “via perardua”, tão difícil quanto rara, como nos é afirmado no escólio final da *Ética*.

Paralelamente a esta salvação do sábio, considera ainda um caminho aberto ao vulgo, mediante a obediência e a interiorização de certos preceitos, visando obter uma “recta ratio vivendi”. É um posicionamento utilitário, que não exige um conhecimento elaborado. O seu horizonte é a “animositas” e a “generositas”, tal como é estabelecido na proposição XLI do livro IV da *Ética*.

A perspectiva hobbesiana não ultrapassa este estágio. Na verdade, Hobbes identifica felicidade e entronização de um clima de justiça e de paz, contentando-se com a construção de uma comunidade que permita aos homens viverem de um modo tranquilo, libertos do medo.

As diferenças apontadas evidenciam-se no sentido que cada um dos diferentes filósofos atribui ao termo “salus”. No caso de Espinosa a salvação é identificada com a beatitude e com a liberdade (“salus, seu beatitudo, seu libertas”)¹⁵, socorrendo-se do termo glória para melhor retratar este estado beatífico. Hobbes usa a expressão “salus populi”, no sentido muito concreto e laico de segurança, de conservação individual, de manutenção e cultivo dos prazeres da vida¹⁶. A perspectiva dominante no filósofo inglês é utilitária, realista, poderíamos mesmo dizer desencantada. A consciência das limitações humanas e da permanente ameaça de desagregação social leva Hobbes a postular que só um Estado forte permitirá a realização individual¹⁷. De tal modo valoriza a segurança que admite sacrificar-lhe determinadas liberdades. A monarquia surge como regime privilegiado pois a concentração de poderes numa só pessoa, garante um governo forte e coeso. Embora Hobbes refira sempre a necessidade de entregar o poder a um homem ou a uma assembleia, a sua obsessiva preocupação com a paz

¹⁴ E V, prop. XXXVI, G. II, p. 303.

¹⁵ E V, prop. XXXVI, schol.

¹⁶ “... the safety of the people” (*Leviathan*, Cap. XXX, *CWTH*, Vol. III, 1, p. 322).

¹⁷ *Leviathan*, Cap. XVIII.

fá-lo defender a tese de que um grande número de pessoas no governo necessariamente o enfraquece e lhe provoca dissensões internas¹⁸.

Para Espinosa, o Estado assegura a paz na medida em que propicia uma vivência racional e livre. O governo democrático é valorizado pois um poder distribuído por muitos apresenta mais garantias de justiça, de imparcialidade e mesmo de racionalidade. Em prol da racionalidade democrática Espinosa alega ser este o tipo de governo que melhor combate o absurdo pois é impensável que um grande número caia nos seus ardis¹⁹. Nele os poderes individuais não se alienam e a igualdade é assegurada.

O facto de o Estado democrático se aproximar do estado de natureza, longe de ser um defeito é uma qualidade. A democracia é o regime que melhor permite o equilíbrio dos diferentes “conatus” individuais. Com ela mantém-se vivo o dinamismo interno do corpo político, dificultando-se os excessos abusivos de poder e permitindo-se a conciliação entre razão e desejo. Podemos dizer que o Estado democrático ajuda o indivíduo comum a tornar-se racional.

Se o “homo politicus” hobbesiano é súbdito, o espinosano é cidadão. Ele é convidado a aprofundar a sua humanidade no seio do Estado, enquanto o primeiro tem que renunciar a uma parte essencial desta para poder sobreviver. Assim se justificam as discordâncias quanto ao papel da liberdade de expressão a que ambos se referem. Espinosa acentua o carácter pedagógico de uma fala livre, entendendo-a como condição indispensável para a manutenção de um Estado em que reinem a paz e a piedade. Escreve o *Tratado Teológico Político* para demonstrar que “a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade”²⁰. Hobbes admite que a liberdade de expressão possa ser coarctada pelo poder soberano, como meio de assegurar a tranquilidade²¹. A salvação que defende é essencialmente uma domesticação; a realização política coloca-se como etapa final, como degrau último da sua filosofia. O papel determinante na salvação hobbesiana cabe ao Estado. É num Estado forte que o homem melhor se afirma como senhor do seu destino, até porque só nele podemos dizer que o homem tem um destino. O problema a resolver é um problema de justiça e de paz. A salvação tem como objectivo último a pacificação e a sujeição às leis.

Em Espinosa a política surge, na sequência da tradição platónica, como parte integrante de uma teoria do Ser. A sua filosofia é essencialmente uma metafísica que se constrói como resposta ao problema concreto da salvação de cada um.

¹⁸ *Leviathan*, Cap. XIX.

¹⁹ TTP, Cap. XVI, G. III, p. 194.

²⁰ A citação é extraída do próprio título do TTP.

²¹ *Leviathan*, Cap. XVIII.

A política representa uma etapa relevante da mesma, sem a qual ela não conseguiria obter-se, mas a partir da qual terá que se re-orientar. A libertação suprema em que a “salus” consiste, ocorre na intimidade do “amor intellectualis Dei” e não na “Civitas”.

4. O enquadramento de Espinosa e de Hobbes em diferentes universos filosóficos

Os pontos considerados levam-nos a concluir que as discordâncias assinaladas na carta de Espinosa a Jelles não são pontuais mas sintomáticas de posicionamentos filosóficos diferenciados. Se quiséssemos detectar a categoria fundante do sistema espinosano seleccionaríamos a *continuidade*, fruto da sua perspectiva imanentista, monista e totalizante. O objectivo que defende prende-se com a descoberta de uma “ordo”, a ordem que enforma toda a Natureza e que se manifesta nos seus vários planos: ontológico, ético, político. A libertação e realização humanas implicam a identificação com o Todo. Embora admitam uma diversidade de caminhos, têm como exigência básica a liberdade. A política é algo de natural, situando-se como etapa mediadora dessa descoberta. Não constrange mas libera, permitindo à maioria o grau de integração cósmica que lhe é possível alcançar.

Em Hobbes a tónica é de *ruptura*. O homem assume a sua condição quando se demarca da natureza, quando a nega e domina pelo estabelecimento de mediações. O universo hobbesiano é predominantemente antropológico e não metafísico, centra-se no indivíduo cuja sobrevivência e integridade pretende salvaguardar a todo o custo. O contratualismo que defende é a concretização de um artifício, o contributo para a constituição de uma ordem que não nos é dada mas sim laboriosamente construída. Ao fabricá-la, o homem instaura a sua própria humanidade e delimita o território em que lhe é possível viver em paz.

Sem dúvida que quer Hobbes quer Espinosa procuram a realização individual e a felicidade. Ambos partilham de uma visão política realista, valorizando aquilo que é e não a norma idealizada. Não obstante privilegiarem diferentes regimes, une-os um mesmo propósito dessacralizador — a separação dos poderes temporal e religioso e a consequente subordinação do segundo ao primeiro. Contudo, esta semelhança de perspectivas não pode fazer-nos esquecer a divergência que os separa no que concerne ao ponto de chegada. Para Hobbes, a realização total tem sempre em vista o comum dos homens, circunscrevendo todos os seus esforços a uma integração na “Civitas”. A proposta de Espinosa para além da utilidade visa a eternidade. E esta pressupõe uma sintonia cósmica que só o “sage” alcança plenamente. O que para Hobbes se estende a todos é para Espinosa reservado apenas a alguns, pois como diz no escólio final da

ética: “Como seria possível que, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, ela fosse negligenciada por quase todos? Mas tudo quanto é excelente é tão difícil quanto raro”²².

É precisamente essa valorização da excelência que melhor identifica o pensamento espinosano, abrindo-lhe, para além da política uma dimensão salvífica que Hobbes ignorou.



²² “(...) Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt” (E, V, prop. XLII, schol., G. II, p. 308).

SPINOZA, ENTRE LA TRADICIÓN REPUBLICANA Y EL ESTADO MODERNO

JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA

Universidad de Valladolid

En esta comunicación se presentan algunas sugerencias respecto a la ubicación de la filosofía política de Spinoza en el contexto de la historia del pensamiento político. Es bien sabido que la singularidad de la propuesta spinozista viene dando lugar a una dilatada controversia entre los intérpretes del filósofo neerlandés respecto a la calificación más apropiada para su teoría política: fue habitual en el pasado considerar que Spinoza es un epígono de Hobbes; otras veces ha sido interpretado como un pensador liberal que anticipa a Locke. En ocasiones se le entiende como un teórico de la democracia; pero también aparece como representante de una maquiavélica razón de Estado. Desde luego, lo de menos es colgar una u otra etiqueta a su teoría; lo que importa es tratar de interpretar ajustadamente una filosofía que parece abierta a varias lecturas.

Lo que aquí se propone es contribuir a esa interpretación del sentido de la filosofía política de Spinoza haciendo referencia a algunos elementos de su contexto teórico-político, objeto de atención en algunos estudios recientes. Es decir, que trata de situar los escritos políticos del filósofo en el marco de los paradigmas teóricos —entendiendo el término en un sentido laxo— presentes en el lugar y en el momento de su redacción. Particularmente, el republicanismo holandés (a su vez ligado a una previa tradición republicana), y la doctrina de la razón de Estado, expresión teórica de la difícil afirmación del Estado moderno en una época de crisis y transformación del espacio político. Ciertamente, Spinoza va mucho más allá de ellas, tanto por la fundamentación ontológica como por el aparato conceptual que emplea: no obstante, estos modelos le sirven como base de inspiración y materia de reflexión. Al fondo quedan (y no me referiré a ellas) la refundación hobbesiana de la teoría política y la concepción liberal de la política que expondrá décadas más tarde Locke.

La hipótesis que aquí se sostiene es que la teoría política de Spinoza se inserta ante todo en la tradición republicana. Hay que advertir, sin embargo, que el republicanismo del filósofo ha de ser visto a la luz de las características específicas del republicanismo holandés (en buena medida diferenciado del

“humanismo cívico” de la Italia renacentista), y que además está expuesto a la problemática puesta de relieve por los escritos sobre la razón de Estado. La confluencia de estos dos paradigmas propicia una corrección recíproca de los respectivos enfoques, que se manifiesta en Spinoza en la incorporación de una antropología realista y en la insistencia en la seguridad del Estado como condición de la libertad, por un lado, y en la simultánea propuesta de una república democrática como garantía de dicha seguridad.

Los intérpretes de Spinoza han destacado cada vez con más énfasis la vinculación de Spinoza a la tradición del pensamiento político republicano, y más concretamente aún a la experiencia histórica de la República de las Provincias Unidas y al republicanismo holandés, del que es quizá el máximo exponente¹, hasta el punto de que puede interpretarse en parte su teoría política como una reflexión crítica sobre las condiciones y problemas de la república aristocrática neerlandesa: el TTP es prueba clara de ello.

Ello no quiere decir que Spinoza se identifique con uno de los “partidos” en pugna en la Holanda del XVII, el “partido de los Estados” encabezado por Jan de Witt. Pues ni la política de este grupo puede ser identificada sin más con el republicanismo neerlandés, ni Spinoza, por más que pueda tener mayor simpatía por sus tesis que por las de sus adversarios, se abstiene de criticar explícitamente la tendencia oligárquica de la república comercial neerlandesa (Cfr. TP, IX, 4). Además, y como luego se explicará, la teoría política del filósofo se sitúa por encima de las controversias en torno al papel del “stadhouder” que dominan el debate político del momento: su transformación de la concepción republicana del autogobierno convierte en secundaria la cuestión de los regímenes políticos².

“Republicanismo holandés” es un término unitario que describe una pluralidad de planteamientos, cuya continuidad y relación con respecto al republicanismo clásico (particularmente la Italia del Renacimiento) es objeto de controversia entre los estudiosos. A ellos hay que remitir al oyente/lector interesado. Para mis propósitos actuales es suficiente constatar lo siguiente: primero, que hay suficientes elementos de continuidad como para situarlo dentro del paradigma genérico del republicanismo. No sólo la referencia a la república de

¹ Para estudiar la conexión de Spinoza con el republicanismo holandés, además de trabajos ya clásicos como los de E. Haitma Mulier (Cfr. nota 2), he tenido en cuenta las aportaciones recientes de M. Van Gelderen y, sobre todo, H. W. Blom en sus trabajos “Virtue and Republicanism. Spinoza’s political philosophy in the context of the Dutch Republic”, en H. G. Koenigsberger (Hrsg.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, Munich, Oldenburg, 1988, pp. 195-212; “Citizens and the Ideology of Citizenship in the Dutch Republic: Machiavellianism, Wealth and Nation in the Mid-seventeenth Century”, en *Yearbook of European Studies*, 8, (1995), 131-155, y en su libro *Morality and Causality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Utrecht, 1995 (especialmente Cap. VIII).

² Cfr. Blom, *Morality and causality...*, p. 234.

Venecia es un rasgo típico de la autopercepción del republicanismo neerlandés³, sino que en sus discursos se debaten las cuestiones capitales de la tradición republicana: primacía de la libertad, relación entre comunidad y poder estatal, virtudes cívicas requeridas para la conservación de la república. Y, segundo, que en los Países Bajos hubo conciencia de que las condiciones históricas y sociales propias de un Estado moderno requerían una versión del republicanismo que trascendiera la retórica del humanismo cívico florentino y fuera compatible con los planteamientos individualistas propios de una burguesía mercantil en modo alguno dispuesta a contraponer virtud y comercio.

Esto significa, como advierte Hans Blom, que el republicanismo neerlandés ha de desarrollar una nueva concepción de la ciudadanía que no presuponga el requisito de la virtud de los ciudadanos como condición de la salvación de la república, y que cuente en cambio con las pasiones y los intereses efectivos de los mismos; ésta es la línea seguida en los escritos de De la Court. Y el papel de fundamento que desempeñaba en el republicanismo clásico esa virtud cívica (que no es superflua, pero que ha de verse más bien como consecuencia que como causa de la viabilidad de la república) es ocupado por las instituciones republicanas neerlandesas. Manteniéndose la integración de lo privado y lo público propia de la tradición republicana, se hace depender en mucho mayor grado de la acción de las instituciones sobre pasiones e intereses.

El arraigo de la teoría política de Spinoza en esta tradición se hace patente no sólo ni principalmente en el lenguaje y los “ecos” republicanos en sus escritos (como las referencias a Maquiavelo), sino por la orientación y tesis básicas de su filosofía política. En particular, su concepción de la *libertad*.

La interpretación de Spinoza desde una perspectiva republicana permite comprender sus tesis básicas mejor que una lectura basada en la alternativa absolutismo/liberalismo. La tesis de que los ciudadanos sólo pueden ser libres en un Estado libre, que, según Skinner⁴, caracteriza al republicanismo, permite explicar la paradójica afirmación simultánea en el TTP de las libertades individuales y del poder del Estado, desconcertante y contradictoria para quien se sitúa en una perspectiva liberal, como por ejemplo Feuer⁵. La argumentación spinozista no defiende la libertad de pensamiento como un derecho inviolable frente a la intromisión del poder del Estado, sino que justifica la misma como condición de la estabilidad del Estado, condición a su vez de las libertades individuales y justificadora de una obligación política incondicionada (a la que

³ Como mostrara E. Haitsma Mulier en su ya clásico *The myth of Venice and Dutch republican though in the seventeenth century*, Assem, Van Gorcum, 1980.

⁴ Cfr. “The republican idea of political liberty”, en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge U. P., 1990, p. 303.

⁵ L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Brunswick, Transaction Books, 1987 (1ª ed. 1958). Véanse especialmente pp. 101-116.

habremos de referirnos en relación con la “razón de Estado”): “Esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además sólo se la puede suprimir suprimiendo con ella misma la paz del Estado y la piedad”⁶. Las libertades se justifican con un argumento republicano: la supervivencia y estabilidad de la comunidad política requiere la conjugación de las voluntades individuales y no puede realizarse frente a ellas, del mismo modo que la libertad de los individuos y el desarrollo de las virtudes sólo pueden ser efectivas en el marco de una comunidad política estable (Cfr. TTP, XIX, 394). Cuando Spinoza afirma que “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”, concluye una reflexión en la que ha tratado de mostrar que el Estado no tiene por qué reducirse a dominación, sino que puede ser el marco de seguridad que posibilita la libertad.

Como he expuesto en otro lugar⁷, Spinoza mantiene una concepción comunitaria de la libertad política, congruente con su ontología, según la cual la libertad es autodeterminación dada por la potencia efectiva del sujeto. Esto explica que, a diferencia de Hobbes, prefiera emplear el lenguaje de la *potencia* en lugar del lenguaje de los *derechos*, y que la explicación contractualista del poder resulte cuando menos problemática en su teoría política. La comunidad política se define como *multitudinis potentia*, composición de potencias individuales, en términos también inequívocamente republicanos. Y del mismo modo se corresponde con la tradición republicana su concepción de la soberanía, de base democrática, y su enjuiciamiento y respuestas respecto a los regímenes políticos. Baste recordar ahora que para Spinoza “el derecho del Estado o de las supremas potestades” —es decir, la soberanía— se determina por el poder de la multitud (TP, III, 2) y que la racionalidad y estabilidad de un régimen político es tanto mayor cuanto más cerca esté de la identificación entre sujetos y objetos del poder. Spinoza supera la polémica entre orangistas y antiorangistas al referir la soberanía a la comunidad: la monarquía será viable en tanto sea “republicana” —“que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo” (TP, VII, 31)— y la mejor aristocracia la que más se aproxime a la democracia (Cfr. TP, X, 4).

“En el estado político —escribe el autor del TP— todos los ciudadanos en conjunto deben ser considerados como un hombre en el estado natural; por tanto, mientras luchan todos por dicho estado, velan y trabajan por sí mismos” (TP, VII, 22). Pero el republicanismo de Spinoza es también escéptico respecto a la virtud cívica, que la tradición republicana planteaba como requisito de la

⁶ TTP, *Prefacio*. Cito esta obra, igual que el TP por la traducción de A. Domínguez en Alianza (Madrid, 1986), p. 65. Véase también Cap. XX, p. 419.

⁷ J. Peña, “Libertad y comunidad en Spinoza”, en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n° 1, Ciudad Real, (1992).

libertad. O mejor dicho, el filósofo considera que la virtud de los ciudadanos tiene que sustentarse sobre un entramado institucional que la promueva, y no al contrario. Da por descontado que los individuos se guían ordinariamente por sus pasiones e intereses, y que las meras llamadas al compromiso cívico no tienen fuerza motivadora: “La razón y la experiencia enseñan con toda claridad que la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales. Cómo sin embargo, haya que guiarlos para que mantengan constantemente su fidelidad y su virtud, no es fácil verlo. Porque todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, son hombres, que rehuyen el trabajo y propenden al placer” (TTP, XVII, 353). Es necesario contar con las pasiones humanas —primacía del autointerés, avaricia, envidia, ambición—, y es irracional denostarlas, o apelar a la buena fe o la virtud de unos pocos como garantía del bien común; tanto los vicios como la virtud de los súbditos dependen de una base institucional adecuada (TP, III, 2) y por lo tanto “hay que organizar de tal forma el 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” (TP, V, 3).

Pero no por el miedo sino por la esperanza. Si la coerción de la ley es garantía de la libertad de la república (tesis maquiaveliana luego recogida en la paradoja rousseauiana de la libertad), Spinoza, que valora la práctica de la tolerancia en la república holandesa, entiende que el compromiso cívico no puede ser impuesto por el temor, que a lo sumo garantiza una sumisión pasiva, sino estimulado por la esperanza, que liga el esfuerzo individual a las tareas colectivas (TP, V, 6). Prueba de ello son sus propuestas de organización institucional de los regímenes monárquico y aristocrático.

Hay también en la teoría política de Spinoza huellas visibles del lenguaje y el enfoque de las doctrinas de la razón de Estado, aunque nunca utilice el término.

Cabe dudar de que pueda hablarse de un “corpus” doctrinal de la razón de Estado: más aún, que en el caso del republicanismo, la variedad de enfoques e incluso intenciones en los escritos sobre la razón de Estado que inundan Europa en las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del XVII, hacen problemática la definición de un paradigma teórico⁸. Sin embargo, podemos arriesgarnos a afirmar que hay una perspectiva teórica de la razón de Estado (escasamente articulada, por lo demás), que puede resumirse en la consideración de que la conservación del Estado (y su expansión, en su caso) es la meta

⁸ Cfr., sin embargo, G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino, 1993.

primordial de la política, que ha de prevalecer sobre cualesquiera otros fines o valores en caso de conflicto, y que ha de lograrse a toda costa. Tal definición de la política ha de entenderse, a su vez, en el contexto de la toma de conciencia del carácter conflictivo e inestable del espacio político en la Europa moderna, que ha puesto a descubierto los aspectos más sórdidos e inquietantes de la condición humana, y que parece requerir ante todo de un sólido poder pacificador. Y desde esta conciencia de un “estado de necesidad” permanente puede entenderse la propuesta de un conjunto de técnicas de conservación del poder que incluye el recurso a medidas difícilmente admisibles desde una perspectiva moral, y que han dado una siniestra reputación al término “razón de Estado”.

Spinoza se refiere explícitamente a este enfoque en TP, I, 2: los teóricos de la razón de Estado eran denominados “políticos”, con intención descalificadora, en la literatura antimachiavélica. En un par de trazos los caracteriza certeramente: se trata de discursos pragmáticos, fundados más bien en la experiencia que en la teoría, que dan por descontada la maldad humana y aplican en consecuencia estrategias destinadas a infundir el temor que asegure la estabilidad del poder. Pero la eficacia política se logra al precio de chocar con los principios morales, lo que provoca la condenación de estos políticos maquiavélicos por los teólogos, que sostienen que el gobernante ha de regirse en su actividad por los mismos principios que son válidos para las actividades privadas.

Y el filósofo no sólo les manifiesta cierta simpatía —“han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica”, escribe pensando seguramente en los De la Court, en Antonio Pérez, en Saavedra incluso—, sino que coincide con ciertos planteamientos de la doctrina de la razón de Estado, sin duda porque comparte con estos autores la preocupación por la difícil consolidación de un orden político estable y duradero en la Europa de la época.

Spinoza concuerda con este paradigma en el papel central que asigna a la *seguridad*: “la virtud del Estado es la seguridad” (TP, I, 6). La afirmación es a un tiempo coherente con los presupuestos ontológicos de la *Ética* —“el esfuerzo por conservarse es el primer y único fundamento de la virtud” (E, IV, 22, cor.)— y con la tesis central de la doctrina de la razón de Estado. La creación y consolidación de un orden político firme, capaz de resolver el problema del orden, es una condición previa a cualquier otro objetivo, comunitario o individual, y a ella ha de subordinarse cualquier consideración. Algo que podemos decir que también, al fin y al cabo, había sostenido la tradición republicana, puede decirse, al menos en la medida en que la *salus reipublicae* pueda entenderse ligada a la preservación de la estructura institucional del Estado (como lo hace el propio Spinoza, Cfr. TTP, XVI, 232).

Es esta prioridad de la seguridad del Estado la que justifica, en primer lugar,

la exigencia de una obediencia incondicionada, tal como argumenta Spinoza en los Caps. III y IV del *Tratado Político*. Los ciudadanos están obligados a cumplir las decisiones de la sociedad, incluso si las consideran inicuas (TP, V, 5; véase igualmente TTP, XVI, 194), porque sin un poder reconocido no es posible la paz y la eliminación del temor; es razonable optar por la obediencia a los poderes públicos, incluso si a veces sus mandatos son irracionales: el perjuicio resultante de obedecerlos será siempre menor que el beneficio derivado de la mera existencia del Estado. “Suprimido el Estado, en efecto, nada bueno puede subsistir”, reina la violencia y la impiedad. Por esa razón, Spinoza llega a decir que “cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo, resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado; y que al revés, no se puede cometer ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado” (TTP, XVI, 232).

Y en segundo lugar, la seguridad del Estado exige, correlativamente, una potestad incondicionada por parte de los titulares del poder, que tienen el control exclusivo de los asuntos públicos (TP, IV, 2), y que no están sometidos a control legal alguno, sino que son ellos quienes crean la legalidad y quienes deciden discrecionalmente cuándo ha de cambiarse y cuándo ha de incumplirse, porque son los únicos intérpretes autorizados del bien común (TP, II, 5, 6). El carácter absoluto de la soberanía, no sujeta sino al límite efectivo de lo imposible, es condición indispensable de la estabilidad política: en ello coincide Spinoza con Hobbes.

Si a esto unimos afirmaciones incluidas en las consideraciones de Spinoza sobre las relaciones entre Estados, tales como que “nadie que está al frente de un Estado puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado” (TTP, XVI, 197), con el argumento de que el cumplimiento de las promesas ha de subordinarse a la “común salvación de los súbditos”, podemos concluir hasta qué punto hay una convergencia de posiciones entre Spinoza y los teóricos de la razón de Estado, entre los que a veces se le ha incluido⁹.

Sin embargo, Spinoza no es, a mi juicio, un teórico de la razón de Estado. Pero no tanto porque pueda defendérselo de la acusación de incurrir en un maquiavelismo sin principios, sino porque Spinoza se apoya en una concepción diferente (republicana) del Estado y de las relaciones de poder en la comunidad política.

Pues las teorías de la razón de Estado basan la seguridad de éste en la dominación de un gobernante que se impone sobre el cuerpo político, que está

⁹ Cfr. sobre este tema G. A. Van Der Wal, en “Spinoza and the idea of *Reason of State*”, *Studia Spinozana*, I, (1985), 275-304, y sobre todo C. Lazzeri, “Spinoza et le problème de la raison d’État”, en Y. C. Zarka (dir.), *Raison et déraison d’État*, París, P.U.F., 1994, pp. 359-393. En este artículo se pasa revista a los autores que, empezando por Meinecke, han alineado a Spinoza entre los defensores de la razón de Estado.

separado de él, y para el que los ciudadanos son súbditos irracionales de los que ha de hacerse temer y a los que ha de mantener sujetos por medio de un arte de gobernar que incluye técnicas y estratagemas diversas, cuya explicación llena las páginas de los tratados sobre la razón de Estado. Spinoza las conoce bien, y se refiere a ellas en varios lugares de sus tratados políticos, particularmente cuando se refiere a la monarquía. El régimen en el que uno se alza sobre todos necesita a un tiempo ganar su adhesión e infundirles temor, para lo que habrá de utilizar la ideología —“el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación” (TTP, Prefacio)—, tender asechanzas a los más notables (TP, VI, 6), desconfiar de todos (y sobre todo de quienes están más cerca del poder), apoyarse en la fuerza de los soldados, aun a costa de fomentar sus vicios (TP, VII, 12) y concederles una situación de privilegio, “mientras que los demás son esclavos” (VII, 22), y hacer de la duplicidad y el secreto regla habitual de la acción política.

Spinoza, en cambio, concibe el Estado como composición de las potencias de los ciudadanos, por lo que el poder, al menos en principio, no es una instancia trascendente a aquéllos; y no lo será efectivamente en una comunidad de racionalidad desarrollada, en la que no los mueva el miedo y la ignorancia a la sumisión. Mientras los teóricos de la razón de Estado, siguiendo la estela de Tácito¹⁰, reservan los peores calificativos para la plebe, “que o sirve con humildad o domina con soberbia”, Spinoza recuerda la igualdad de naturaleza de los hombres, sujetos a los mismos afectos, y contraataca achacando la incapacidad e irracionalidad política del pueblo precisamente a su exclusión de la política, envuelta en la reserva y el secreto (TP, VII, 27). La crítica que el filósofo neerlandés hace de la política basada en el secreto (VII, 29) apunta directamente al corazón del gobierno de la razón de Estado: una política basada en la distancia entre el soberano y sus súbditos tiene como centro los *arcana imperii*, complementaria de la exhibición de majestad del poder¹¹. Spinoza, por el contrario, considera que la libertad de los ciudadanos es incompatible con la entrega incondicional al poder de una esfera reservada de actuación (“confiar a alguien el Estado sin condición alguna y al mismo tiempo conseguir la libertad, es totalmente imposible”).

Es posible pensar en una política racional sin acogerse a premisas elitistas. En primer lugar, porque la estabilidad política depende menos de la sabiduría,

¹⁰ Véase, p. e., J. Lipsio, *Políticas*, IV, 5.

¹¹ Véase sobre esta cuestión el trabajo de J. P. Chrétien-Goni, “*Institutio arcanae*. Théorie de l’institution du secret et fondement de la politique”, en C. Lazzeri y D. Reynié (dirs.), *Le pouvoir de la raison d’État*, París, P.U.F., 1992, pp. 135-189.

la virtud o la astucia de unos pocos que de la estructuración institucional de la comunidad política (TP, I, 6, VI, 6). Como he recordado ya, es el régimen republicano democrático el que garantiza mayor estabilidad, puesto que excluye la fractura entre gobernantes y gobernados, y con ello supera el dilema entre sumisión y rebelión. Pero, además, porque esta constitución de la sociedad posibilita una progresiva racionalización de las actitudes, con el paso del miedo a la esperanza y la progresiva introducción del uso público de la razón (Cfr. TP, V, 1-7). En la república democrática la razón de Estado se hace indistinguible de la razón de los ciudadanos, y deja de ser la máscara y el pretexto de la dominación.

Podemos ver, en conclusión, cómo Spinoza participa de las cuestiones suscitadas por las corrientes teórico-políticas presentes en el debate de su época, y como su propia teoría coincide parcialmente con ellas, mientras por otra parte actúa también como si operase una corrección de unas con otras. La tradición republicana es mantenida en el aspecto esencial de la prioridad de la libertad y la vinculación de la libertad de los ciudadanos a la república, pero la retórica de la virtud cívica es atemperada con el lenguaje realista de los teóricos del Estado moderno, que muestran que la política ha de pensarse a partir de las pasiones e intereses de los hombres, y que la seguridad es la condición necesaria para el florecimiento de la república. Por otra parte, aun si acepta esta premisa de los teóricos de la razón de Estado, corrige drásticamente la perspectiva de éstos, al afirmar que la seguridad no se basa en las estrategias de dominio de un príncipe fuerte, sino en la constitución de un Estado basado en la codeterminación y cooperación de la multitud. Esto es, una república, en el sentido más propio y profundo del término.



ÉTICA Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

GLORIA SANTOS GÓMEZ

Universidad de Córdoba

Lo que pretendo en esta breve reflexión es, sencillamente, hilvanar una serie de textos de la *Ética*, el *Tratado Teológico-Político* y el *Tratado Político* de tal manera que me permitan hablar de la ética como la verdadera utopía de Spinoza, y de la política como del espacio colectivo, el cauce necesario de aproximación a dicha utopía. Todo ello dentro de un horizonte común: la fundamentación ontológica de la democracia.

El concepto de “libre necesidad”

La primera pregunta que orienta esta breve reflexión es: ¿por qué ética y democracia en Spinoza? Considero que son dos de los pilares que sostienen todo su pensamiento. Ello nos obliga a rastrear dos conceptos básicos que configuran el horizonte de la conducta humana, en su dimensión individual —ética— y social —política. Los conceptos a los que me refiero son *libertad* y “*conatus*”.

Como sabemos, para centrar la pregunta por la libertad humana, deberemos partir de las principales conclusiones obtenidas al tratar la libertad divina. Recordemos las tres condiciones “a priori” de la libertad que estableció Spinoza: existir por la sola necesidad de la propia naturaleza; obrar y ser causa; no estar determinado a obrar sino por sí mismo¹.

¹ Cfr. E I, Def. VII, Geb. II, p. 46. Las citas de los textos de Spinoza remiten a la edición de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Carl Winters, 1972, 4 Vols. Remitiré a las obras de manera abreviada, según las siguientes siglas:

TTP: *Tractatus Theologico-Politicus*.

E: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*.

TP: *Tractatus Politicus*.

Por lo que respecta a la *Ética*, doy generalmente la traducción de Vidal I. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975. La paginación que aparece en las citas corresponde siempre a la edición de Gebhardt, de donde tomo también las expresiones latinas.

Dadas estas condiciones, sólo Dios es perfectamente libre, pues únicamente Él existe por la sola necesidad de su naturaleza, y no es determinado a obrar sino por sí mismo. Entonces, ¿qué margen de libertad podemos aplicar al hombre? ¿Cuáles son los límites de la libertad humana? La interpretación del hombre como una parte más de la naturaleza significa que está sometido a las inmutables y eternas leyes naturales, y que justamente en la *comprensión* de ese “sometimiento” radica la única vía de libertad accesible a él, pudiendo ejercerla de dos maneras:

— Desde un punto de vista “ontológico”, en la medida en que *se desarrolla* según su naturaleza; esto es, en la medida en que se esfuerza —según su propio *conatus*— por realizar (potenciar, desarrollar) su peculiar modo de ser; en la medida en que *puede*;

— Desde un punto de vista “gnoseológico”, en la medida en que *conoce* el lugar que ocupa en el mundo, esto es, en la medida en que conoce *su poder*.

Los límites de la libertad humana nos han instalado de lleno en el segundo concepto al que quería referirme: el concepto de “*conatus*”, fundamental en el problema de la libertad, ya que traduce por entero lo que es la esencia del hombre:

“Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance, para perseverar en su ser”².

La tesis del *conatus* está referida, como sabemos, al equilibrio de fuerzas a que tienden los individuos que componen el universo. Pues bien, la destrucción de una cosa no puede deberse a la propia esencia, sino a causas exteriores³. El *conatus* consiste precisamente en el esfuerzo de la cosa por mantener la cohesión de su esencia; constituye, por tanto, la esencia misma de la cosa:

“El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”⁴.

La noción de “esfuerzo” (*conatus*) está íntimamente ligada a la de “potencia” o “poder” (*potentia*), llegando a usar Spinoza indistintamente ambos términos y haciéndolos equivalentes: “*mentis conatus, sive potentia*” es la expresión más relevante en este sentido. Y tanto el *conatus* como la *potentia* traducen por entero lo que es la esencia de la cosa.

Pero en el hombre, ese *conatus*, en la medida en que es conocido, queda por ello mismo potenciado: saber es poder, y la reflexión debe considerarse como un aspecto específicamente humano de su *conatus*.

Es en este contexto del poder, donde Spinoza inscribe a la libertad como la

² E III, VI, Geb. II, p. 146.

³ Cfr. E III, Prop. IV, Geb. II, p. 145.

⁴ E III, Prop. VII, Geb. II, p. 146.

capacidad de existir y obrar por la sola necesidad de la propia naturaleza⁵, y en tanto que nuestras acciones deben derivar de nuestro *conatus*, sin estar determinadas por causas externas, el hombre puede ser llamado libre, sin restricción alguna.

Todo se reduce, a partir de aquí, a considerar qué tipo de acciones derivan del *conatus*; y para ello, es preciso introducir las nociones de “virtud” y “razón”. La virtud es un tipo especial del poder humano, por lo que obrar en concordancia con la virtud es obrar, vivir y preservar el propio ser “según la guía de la razón”⁶. Esta referencia es importante para calibrar el alcance de la libertad humana, asumiendo de antemano que el planteamiento de Spinoza suscita algunos problemas de interpretación, como el relativo a la concepción habitual de la libertad como “*libertas indifferentiae*”: los hombres se creen libres “porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”⁷.

Estas causas pueden ser externas (su agente está en otro cuerpo natural), o bien internas (su agente está en el propio *conatus* del hombre), mediando una diferencia abismal entre ambas: en el primer caso, el acto es coaccionado de manera mecánica, sin intervención de la razón; en el segundo, el acto es realmente auto-causado. Es esta la diferencia entre la auto-determinación —hasta donde le es dado al hombre conseguirla—, y la determinación coactiva. La libertad, en consecuencia, no se define negativamente, a manera de ausencia de determinación, tal como la entendieron los defensores de la “*libertas indifferentiae*”, sino como algo positivo: consiste en estar determinado, pero por las leyes de la propia humanidad esencia, que son las leyes de la razón. La “*libre-necesidad*” constituye la única realización posible y efectiva de la auto-determinación.

Así pues, la libertad del hombre consistirá en la posibilidad de auto-realizarse de acuerdo con su naturaleza; esto es, en no verse forzado por nada que le impida cumplir su propia ley. La libertad, por tanto, sería igual a la necesidad, cumplida tanto en el plano individual, como en el social. Para ello, el hombre debe tener un adecuado conocimiento de sí mismo y de su relación con el mundo. La libertad, una vez más, aparece como la toma de conciencia de la necesidad: sólo mediante el conocimiento puede alcanzar el hombre su autonomía. La libertad equivale entonces a la *comprensión racional de la necesidad*.

Es significativo que la definición de la libertad, situada en el umbral mismo de la *Ética*, sea plenamente una definición de la “*libre necesidad*”:

⁵ Cfr. E I, Def. VII, Geb. II, p. 46.

⁶ E IV, Prop. XXXVII, Esc. I, Geb. II, p. 236; E IV, ap. III, donde el poder del hombre es equiparado con la razón.

⁷ E III, Prop. II, Geb. II, p. 141.

“Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera”⁸.

La ruptura entre el estado de servidumbre y el estado de libertad se produce a partir de la toma de conciencia de la necesidad. Así, el hombre, oscilante entre dos tipos de necesidad, no es nunca ni absolutamente libre, ni absolutamente esclavo, sino que su actividad es *doblemente necesaria*: *coactivamente* necesaria, en la medida en que vive inmerso en el mundo de los sentidos, que provoca ideas mutiladas y confusas; *libremente* necesaria, en la medida en que vive según la razón y se orienta por ideas adecuadas. Es éste el sentido auténtico del concepto de “*libera neccesitas*”.

Virtud ética y libertad política

La filosofía de Spinoza ha sido considerada, como sabemos, como la expresión de un puro determinismo; pero según hemos visto, dicha interpretación requiere cuidadosas matizaciones que nos han abierto a una nueva manera de entender la libertad en el marco del conocimiento de la necesidad. De ello derivan una serie de consecuencias éticas y políticas que indicaremos brevemente a continuación.

Del mismo modo que la comprensión de la realidad no alcanza a romper las leyes básicas que la rigen, la comprensión del mal no tiene capacidad alguna para disolverlo. Para Spinoza, carece de sentido establecer una distinción absoluta entre bien y mal, mérito y demérito; distinción que no tiene su fundamento en las cosas mismas, sino en nuestra manera de valorarlas: el mal y la imperfección nacen de nuestra sujeción a las ilusiones de los sentidos. Las escalas de valores tienen vigencia sólo desde el punto de vista empírico de la realidad humana. Estas nociones hay que contextualizarlas en el horizonte del *conatus*, en el esfuerzo realizado por alcanzar el ideal de naturaleza humana que nos proponemos según nuestra capacidad, nuestro poder: así podemos llamar “bien” a lo que nos acerca a la racionalidad perfecta; y “mal” a lo que nos aparta de ella. En consecuencia, nuestra vida es necesariamente pasional o virtuosa según nos orientemos por la imaginación o por la razón. La virtud es el resultado del saber, de ahí que la virtud suprema de todo hombre sea realizar su propio *conatus*, esto es, abrirse un espacio de existencia cada vez más amplio y potente⁹.

Cuando estamos sometidos a las pasiones, nuestro *conatus* queda puesto al

⁸ E I, Def. VII, Geb. II, p. 46.

⁹ Cfr. E IV, Prop. XVIII, Esc. Geb. II, pp. 222-223.

arbitrio de causas externas y disminuye, en consecuencia, nuestra potencia de obrar. Cuando, por el contrario, nos orientamos por la virtud, estamos siguiendo las leyes de nuestra propia naturaleza, que nos impulsan a mantener nuestro ser y gozarnos en él. La utilidad, por tanto, es el fundamento último de la moralidad¹⁰.

El conocimiento verdadero nos conduce así a la autonomía y nos abre el camino del verdadero amor a nosotros mismos. Y justamente en eso consiste la virtud: en amar lo que de positivo hay en nosotros. Las pasiones tristes, por el contrario, separan al hombre de sí mismo y lo someten a instancias ajenas. El conocimiento verdadero nos impulsa además, a unirnos mediante la amistad con aquellos otros hombres que también se guían por la razón. Queda así constituida una espontánea “*comunidad de sabios*”, orientada hacia el bien común y hacia la búsqueda del conocimiento verdadero¹¹. Esta comunidad, surgida de la raíz misma del *conatus*, se funda también sobre la persecución de lo útil:

“... nada hay más útil al hombre que el hombre; quiero decir, que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de forma que las almas de todos formen como una sola alma (*quasi unam mentem*), y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se guían por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos”¹².

De esta manera, la ética se encuentra íntimamente vinculada con la política, pues el hombre sólo puede alcanzar su expresión propia en el seno de la comunidad; por ello, pasaremos al análisis de la doctrina política, teniendo en cuenta aquellos aspectos que la vinculan a las tesis generales del determinismo cósmico.

Conectando con Hobbes, Spinoza hace arrancar su teoría política de una reflexión sobre el “estado de naturaleza”, cuyo eje es el *jus naturae*, entendiendo por *derecho e institución natural* “las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto, los peces en virtud de su derecho natural, gozan del agua”¹³.

Se trata, como vemos en el texto, de la manifestación de la naturaleza humana producida al margen de las escalas de valores convencionales, de tal manera

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. E III, Prop. LIX, Esc. Geb. II, pp. 188-189.

¹² E IV, Prop. XVIII, Esc. Geb. II, p. 223.

¹³ TTP XVI, 2, Geb. III, p. 189.

que cada individuo persigue lo que juzga como bueno, independientemente de todo juicio sobre los medios que para ello debe emplear. Cada individuo tiene, por tanto, derecho soberano para todo lo que cae bajo su poder. El “estado de naturaleza” es, en definitiva, imperio del impulso y del deseo, no de la razón¹⁴. Pero esto desencadena una lucha de todos contra todos, una generalizada inseguridad y, como consecuencia, una vida miserable¹⁵.

Se hace, en consecuencia, ineludible superar las calamidades inherentes al “estado de naturaleza”; por ello los hombres intentan establecer otro tipo de relaciones, capaces de liberarlos del temor generalizado y de la miserable vida que arrastran; pero la seguridad sólo se consigue convirtiendo la mutua agresión en ayuda mutua, esto es, transfiriendo a la colectividad el derecho privado. De esta manera queda definido el “*pacto social*”, como voluntad general de dirigirlo todo según los dictados de la razón, controlando cada cual sus apetitos en la medida en que puedan producir enfrentamientos; voluntad, en suma, de mantener el derecho ajeno tanto como el propio. El pacto sólo podrá ser respetado sobre una base estrictamente democrática, esto es, sólo si la sociedad reúne de hecho el poder de los individuos aislados.

“Verdaderamente se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define: *Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente derecho soberano en todas las cosas que pueden*”¹⁶.

En el *Tratado Teológico-Político* se reproduce con bastante fidelidad la teoría del pacto presentada en la *Ética*¹⁷. También allí se establece el contenido del pacto, con las condiciones que garantizan su firmeza y duración; aunque el término “contrato” aparezca sustituido por la expresión “consentimiento común”, lo cual supone el abandono de la perspectiva individualista en favor de otra más nítidamente colectivista. El fondo colectivista de la *Ética* aparece, además, acen tuado en el *Tratado Político* mediante dos fórmulas reveladoras: los hombres que viven bajo una legislación general forman un individuo compuesto regido por una sola mente (*una veluti mente*); de suerte que cada uno está obligado a cumplir los mandatos por consenso común (*ex communi consensu*)¹⁸.

El recurso al concepto de “unión mental” como base de las instituciones sociales aparta a Spinoza decididamente de Hobbes, a pesar de la coincidencia de ambos en cuanto al punto de partida. Para Hobbes la guerra de todos contra todos, propia del “estado de naturaleza”, debe ser reprimida incluso aunque hubiera que recurrir a procedimientos más violentos, pues el “estado de natu-

¹⁴ Cfr. *op. cit.*, XVI, 7-11, Geb. III, p. 190.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, XVI, 18.

¹⁶ *Ibidem*, p. 191.

¹⁷ Cfr. E IV, Prop. XXXVI, Geb. II, pp. 237-239.

¹⁸ Cfr. TP, II, 15, Geb. III, p. 281.

raleza” aparece como la completa negatividad¹⁹: sólo negándolo se hará posible la vida humana, con lo que el “*Estado Civil*” aparece como “negación de la negación”. Para Spinoza, por el contrario, no se trata de negar el “estado de naturaleza”, sino de llevarlo coherentemente hasta sus últimas consecuencias, permitiendo que las pasiones positivas que lo impulsan encuentren su objeto propio. El “*Estado Civil*” no introduce pues una ruptura respecto al “estado de naturaleza”, sino que lo continúa en el sentido de la razón y la libertad, disipando los aspectos negativos que impiden el desarrollo de la naturaleza humana, y potenciando los positivos. Tanto desde un punto de vista teórico como práctico, el Estado Civil se caracteriza por el dominio de la ley general sobre las voluntades particulares encontradas. La ley es definida por Spinoza como “aquello que impone una manera de obrar fija y determinada a un individuo cualquiera, a todos los individuos de la misma especie o solamente a algunos”²⁰. Esta definición de la ley deriva de una visión científica y determinista del universo, según la cual la constancia de la acción es una expresión más de la constancia general de la naturaleza. Frente a la legalidad cósmica están las leyes habituales del Estado Civil, entendidas como reglas de conducta impuestas por los hombres para un fin determinado.

El fin primordial del Estado Civil es lograr la paz y la seguridad de la vida, por ello, los asuntos públicos no deben encomendarse sólo a la buena fe de los mandatarios, sino que han de crearse condiciones tales que impidan, por principio, cualquier gestión inmoral²¹. Esto significa que el Estado Civil es incompatible con la frecuente violación de las leyes, que aparece como signo de evidente disolución social y como retorno al “estado de naturaleza”.

“En efecto, es cierto que las sediciones, las guerras, la indiferencia sistemática o las infracciones efectivas son más bien imputables a los defectos de un Estado dado, que a la maldad de los hombres. Porque los hombres no nacen miembros de la sociedad, sino que se educan para ese papel (...). En efecto, una forma de estado que no ha eliminado las causas de la sedición, y en el seno de la cual la guerra es siempre temible, al mismo tiempo que las leyes son frecuentemente violadas en el interior, no difiere mucho del ‘estado de naturaleza’”²².

Ciertamente que el Estado no conoce otra virtud que su seguridad; pero no toda seguridad es deseable: la simple *ausencia de guerra*, impuesta por medios represivos, no conduce a la verdadera seguridad —incompatible con la falta de libertad. La genuina libertad es la que se funda en la *concordia* y la paz: porque la paz no puede separarse de la libertad:

¹⁹ Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan*, XIII.

²⁰ TTP IV, 1, Geb. III, p. 57.

²¹ Cfr. TP I, 6, Geb. III, p. 275.

²² *Op. cit.*, V, 2, Geb. III, p. 295.

“Parecería a primera vista, que a fin de establecer la paz y la concordia, el poder político debería (...) ser conferido a un solo hombre. Ningún Estado ha resistido tanto tiempo como los turcos; mientras que los estados populares o democráticos han sido los menos duraderos y los más agitados de sediciones. ¿Pero habría que reservar el nombre de paz para la esclavitud, la barbarie, el desierto? ¡Si adoptáramos esta opinión, la paz representaría la más miserable de las condiciones humanas! Ciertamente, las discusiones son más frecuentes entre padres e hijos que entre amos y esclavos. Sin embargo, la vida familiar no se mejoraría, si se sustituyera el derecho paterno por una dominación integral, si se tratara a los hijos como a esclavos. La transferencia de la totalidad del poder a un solo hombre favorece la esclavitud y no la paz. Porque la paz (...) no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión de las mentes o concordia”²³.

En este punto aparece la mayor ruptura de Spinoza con Hobbes. Orientado por una consideración radicalmente pesimista de la condición humana, estimaba Hobbes que la paz sólo podía fundarse en la pérdida de las libertades individuales, en el sometimiento al poder absoluto del monarca; había que pagar la paz al precio del temor y de la desaparición de las relaciones propiamente humanas. La agresión generalizada propia del “estado de naturaleza” se trocaba por la capacidad de agresión indiscriminada reservada al soberano. Para Spinoza, esto acarrea una esclavitud ignominiosa; es necesario conciliar la paz con la libertad, lo cual se consigue únicamente adaptando a la razón la convivencia ciudadana. En este caso, la obediencia a las leyes preserva la autonomía individual de ataques incontrolados.

“Reconocemos, pues, una gran diferencia entre el siervo, el hijo y el súbdito. Estos pueden definirse como sigue: siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbdito, finalmente, aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y por tanto para él”²⁴.

Al perseguir la propia utilidad, el hombre realiza las exigencias de su *conatus*, canalizándolo a través de la estructura política. La razón nos enseña que nuestra libertad queda más potenciada si nos atenemos a las leyes del Estado, que si buscamos en soledad un libre albedrío, casi siempre ilusorio²⁵. El poder del Estado es concebido por Spinoza en términos absolutos.

Para entender esto adecuadamente, hemos de retrotraernos al surgimiento mismo del Estado a partir de un contrato inicial. En el “estado de naturaleza”, cada uno actúa como soberano de sí mismo, sin considerar otros fines que los de la propia afirmación. Pero el derecho individual choca, de inmediato, con

²³ TP V, 4, Geb. III, p. 296.

²⁴ TTP XVI, 35, Geb. III, p. 195.

²⁵ Cfr. E IV, Prop. LXXIII, Geb. II, p. 220.

los otros derechos individuales, revelándose entonces como relativo y dependiente. Esta situación condujo, como vimos, al establecimiento del contrato: quedaba superada la oposición generalizada, mediante el compromiso colectivo de no hacer valer el derecho propio contra los demás. El compromiso se concretaba en la promesa de obediencia absoluta al poder soberano; sin embargo, esto no implica un estricto aumento de poder para los gobernantes, que dependen siempre del designio de los restantes ciudadanos. El poder de la sociedad aparece como la expresión de todos los poderes parciales de los individuos, depositados en ella. Pero no se trata de un poder acumulativo: el poder del Estado sobrepasa ampliamente la suma de los poderes yuxtapuestos de los súbditos.

“Si dos individuos, habiéndose puesto de acuerdo, uniesen sus fuerzas, el poder y por consiguiente el derecho, del que los dos gozarían juntos en el seno de la naturaleza, sobrepasan al poder y al derecho de cada uno tomado aisladamente. Y cuanto más numerosos son los individuos que se unen con tal alianza, más considerable será el derecho del que gozan juntos”²⁶.

De aquí se desprende que el genuino poder absoluto es encarnado por el sistema democrático, definido por Spinoza como *omnimo absolutum imperium*²⁷; todo ciudadano es a la vez, en el Estado democrático, gobernado y gobernante. Vemos así, cómo el ideal político de Spinoza es el Estado absoluto; pero éste sólo se logra mediante la unión —explícitamente aceptada— de los poderes parciales de los ciudadanos, es decir, mediante un gobierno democrático. Sólo de este modo se evitará la insurrección permanente y el desprecio de la ley, signos inequívocos de que la sociedad ha entrado en un proceso de desintegración.

El poder del Estado es teóricamente absoluto, pero en la práctica su aplicación queda limitada. El sometimiento del súbdito al soberano no implica la renuncia a la condición humana, cuya característica más esencial es la capacidad de pensar: “nadie puede transferir a otro su facultad de raciocinar libremente y de juzgar de todas las cosas, y mucho menos ser obligado a ello”²⁸. No se puede imponer a alguien que deje de ver claro aquello que se le presenta con evidencia. Las reglas impuestas por el soberano jamás pueden sobrepasar a las impuestas por la naturaleza.

Pero no basta la libertad de pensar; también la libre expresión del pensamiento debe ser recogida como un derecho del ciudadano. La *libertad* aparece así como el *fin del Estado*: un gobierno que se ve forzado a constantes viola-

²⁶ TP II, 13, Geb. III, p. 281; Cfr. *op. cit.*, II, 6, Geb. III, pp. 277 ss. Esta concepción de la fuerza política se funda en un análisis meramente físico de la fuerza: Cfr. E II, Def. después del lema IV, Geb. II, p. 100.

²⁷ TP XI, 1, Geb. III, p. 358.

²⁸ TTP, XX, 2, Geb. III, p. 239.

ciones de las libertades individuales está contribuyendo inevitablemente a su propia disolución. Sin embargo, es necesario matizar el alcance de la libertad de expresión, pues una libertad incontrolada resultaría dañina para la paz del Estado: lo que el “pacto social” exige es la renuncia a la acción, no a la opinión individual, por lo que cualquier ciudadano tiene derecho a exponer sus razones contra cualquier ley, pero corresponde al poder soberano el derogarla. Sólo deberá impedirse la divulgación de aquellas ideas que ponen en peligro no la forma concreta del Estado, sino el principio mismo del Estado, el “pacto” sobre el que se funda²⁹. Sólo estas ideas han de considerarse “sediciosas” y atestiguan más bien la desintegración del Estado que la maldad de los ciudadanos. Pero salvo en este caso, que afecta a su propia pervivencia, la *tolerancia* será norma fundamental del Estado, aunque ciertamente la libertad de pensar entraña riesgos que es necesario afrontar.

“Confieso igualmente que de tal libertad pudieran nacer algunos inconvenientes, pero ¿qué cosa ha habido nunca tan sabiamente instituida que no pudieran nacer de ella algunas desventajas? Quien pretende determinar todas las cosas con leyes, más bien irrita los vicios que los corrige. *Aquello que no puede prohibirse debe conce-derse*, aunque por este motivo pueda seguirse algún perjuicio”³⁰.

La teoría spinoziana de la libertad política debe entenderse dentro del marco general determinista de su pensamiento. Lo mismo que hay un “*conatus*” *individual*, mediante el que cada hombre busca necesariamente el perseverar en su ser, un “*conatus*” colectivo hace que la sociedad arbitre los medios para mantenerse coherentemente como un todo orgánico. En ambos casos, la libertad aparece como resultado de la concatenación causal que, en cada caso, condiciona el alcance de una acción. Si todos los hombres hicieran un uso adecuado de su razón, la armonía social estaría garantizada sin recurso a las leyes establecidas —con su obligada y desagradable secuela de premios y castigos. Pero Spinoza sabía que, por lo general, los hombres se orientan por las pasiones y que éstas se presentan como el resultado del habitual estado de ignorancia en que vivimos. Y el peor mal que la ignorancia acarrea es la tendencia de quienes la padecen a imponer a los demás sus modos de pensamiento y de existencia; para remediar ese mal, elaboró Spinoza su teoría política.

Por ello, la solución política aparece como un mal menor, a la vista de las dificultades que ofrece la consecución individual de la autonomía. La ética surge así, como la verdadera utopía de Spinoza, traída a la urgencia de la realidad por la política.

²⁹ Cfr. *op. cit.*, XX, 20, Geb. III, p. 243.

³⁰ *Ibidem.*

DISCUSIÓN





M^a LUISA DE LA CÁMARA, FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ, JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA,
RAMÓN RODRÍGUEZ AGUILERA, CONCHA ROLDÁN:
Comentario de E 4P37S2: cinco perspectivas

COMENTARIO DE E 4P37S2: CINCO PERSPECTIVAS

Tenemos un material, un texto: E 4P37S2. El contexto inmediato es la E 4/sección 2: tras redefinir las nociones de bien (lo que aumenta la potencia de obrar) y mal; virtud (hacer lo más útil) y virtud suprema (conocimiento de Dios); y, habida cuenta del estado de inestabilidad en que pone al hombre la vida expuesta a los afectos o a la imaginación (*status naturalis*), se hace imprescindible la mediación del Estado (*status civilis*) para poder alcanzar el objetivo.

Cinco comentarios a un texto que ponen de relieve desde distintas perspectivas cuestiones fundamentales de la ética y de la política de Spinoza: las pasiones, la confrontación con el iusnaturalismo, el orden jurídico-político de la *civitas*, derecho natural y derecho civil, y, por último, la cuestión del liberalismo-democrático.

ORIGEN PASIONAL DE LA POLÍTICA por F. J. MARTÍNEZ (UNED, Madrid)

Espinosa en el escolio comentado plantea que la política y el pacto son necesarios debido a que los hombres no viven bajo el gobierno de la razón sino sometidos a sus pasiones. La política para nuestro autor es un medio para introducir una cuasi-racionalidad en el actuar humano, para conseguir que los hombres sometidos al juego voluble de sus pasiones se comporten entre sí de una manera que, si no es completamente racional, sí al menos permita la paz y la cooperación entre ellos. De esta forma se consigue que a pesar del comportamiento no racional de los individuos aislados considerados en sí mismos (debido a que la fuerza de los afectos suele superar a su virtud humana o potencia de tal manera que hace que los hombres se vean arrastrados en sentidos opuestos y se enfrenten entre sí), se logre una cierta racionalidad en la sociedad en su conjunto. La fuerza de los afectos hace que se obtenga un resultado subóptimo de la composición de las acciones humanas, como ejemplifica el famoso "dilema del prisionero" de la teoría de juegos. Precisamente la institución de la política viene a remediar esto permitiendo si no un resultado óptimo, que sería sólo posible en una sociedad de sabios que no necesitarían la política ya que compondrían sus afectos y potencias de manera armónica y

cooperativa, al menos una solución más perfecta que la que se obtiene en un estado meramente natural sin política ni sociedad. Las irracionalidades individuales se combinan de tal forma que se produce una cuasi-racionalidad global.

El surgimiento de la política tiene lugar cuando los individuos ceden su derecho natural (ceden, y no abandonan, ya que esta es la principal diferencia con Hobbes; para Espinosa los individuos siempre mantienen su potencia, que coincide con su esencia, y sólo la ceden al soberano pero manteniendo su propiedad sobre la misma, por así decir) y se otorgan mutuamente garantías de no hacerse daño unos a otros con el objeto fundamental de poder vivir en paz y en concordia y de ayudarse mutuamente. Como vemos, Espinosa añade a la seguridad que da la paz como elemento clave de la sociedad política la ayuda mutua, resaltando de esta manera las virtudes de la cooperación y el intercambio mercantil en un mundo protocapitalista que tenía en las Provincias Unidas uno de sus laboratorios pioneros.

Dado que un afecto no puede ser contenido más que por otro afecto mayor que le sea contrario y dado que el miedo es uno de los principales afectos a que se encuentran sometidos los humanos, la sociedad surge cuando reclama para sí el derecho que cada uno tiene en el estado natural de castigar a quienes le perjudiquen, lo que supone que la sociedad monopoliza el derecho a establecer lo que es bueno y lo que es malo, así como la posibilidad de establecer una norma común de vida y codificarla en leyes concretas que tiene potestad para hacer cumplir. La base de este poder social no es la razón, que por sí misma es impotente frente a la fuerza de los afectos (Espinosa no es un intelectualista y se separa de la tradición estoica que confiaba en que el sabio sería capaz de dominar sus pasiones a través de la razón), sino la amenaza y el miedo. Esta sociedad (*societas*) en tanto que se sostiene sobre las leyes que promulga y sobre el poder (*potestas*) que tiene de conservarse a sí misma recibe el nombre de estado (*civitas*) y los individuos protegidos y sometidos a este derecho (*iure*) se llaman ciudadanos (*cives*). Espinosa no distingue de forma radical entre sociedad civil y Estado, ya que éste no es más que la propia sociedad estructurada a través de las leyes que se da a sí misma y sostenida por el poder de sus ciudadanos. Se puede comprobar aquí que aunque Espinosa retomando la tradición analiza las formas clásicas de Estado, monarquía, aristocracia y democracia, su concepción esencial del cuerpo político es la democracia, ya que la *potestas* del Estado no es más que la composición de las potencias de los individuos. Con esto Espinosa se sitúa en el interior de la tradición republicana que frente al absolutismo monárquico y frente al liberalismo incipiente, posturas ambas que apartan al individuo de la política (en un caso porque el soberano acapara el poder y en el otro porque las energías individuales se dedican a conseguir riqueza en el mercado), defiende la participación política democrática del ciudadano en el gobierno de la república. Frente al Estado absolutista des-

proporcionado y mastodóntico y frente al Estado mínimo liberal, la República democrática instaura un Estado a la medida del hombre sometido a la deliberación y la crítica de la opinión pública.

Como vemos, Espinosa mezcla de forma harto curiosa en su teoría política un realismo político —que parte de los hombres como son y no como quisiéramos que fueran, con lo que rechaza todo planteamiento utópico y se instala en la estela de Maquiavelo (el acutísimo florentino)— con una cierta utopía de la razón y del amor que piensa que, aunque es muy difícil, en principio existe una posibilidad abierta a todos los hombres para convertirse en sabios y en el límite poder prescindir de la política (esta mezcla entre realismo y utopismo se da también casi en los mismos términos en Marx). En el *interim*, es decir, mientras la mayoría de los hombres no sean sabios, sólo el temor y la esperanza son eficaces para contener sus afectos encontrados, pero queda un resquicio utópico según el cual una democracia política que rija una república floreciente económicamente y en paz podría en el límite prescindir de la política y ajustar los comportamientos individuales a través de la razón, pero esta vía aunque posible es muy ardua y rara ya que “todo lo excelso es tan difícil como raro”.

IUS Y LEX por M^a L. DE LA CÁMARA (IES “Cardenal Cisneros”, Madrid)

Una lectura precipitada del escolio puede hacer pensar que el texto se inscribe en el marco del iusnaturalismo. Términos como *ius*, *lex*, *status naturalis*, *civitas*, *affectus*, *consensus* son de uso común entre los tratadistas del derecho natural. Sin embargo, nada más opuesto en la intención de Spinoza. El pensamiento político de este filósofo se desarrolla en la confrontación con las tesis del iusnaturalismo.

Para desmontar sus falacias interviene de dos formas: por una parte, refutando los fundamentos sobre los que se apoya, por otra, llenando los vacíos que hayan podido quedar. Y en este combate se sirve no sólo de armas doctrinales procedentes de Hobbes, sino también tomadas del propio horizonte del derecho natural.

A. La desaparición de un paradigma

El modelo ético en el que se apoya el iusnaturalismo es una copia del modelo que explica el comportamiento de la naturaleza física y está diseñado imitando el paradigma teleológico. Podría decirse que el universo de la ley se ha construido a su “imagen y semejanza”, por lo que hereda la impronta del finalismo. El parentesco de la ley con respecto a la naturaleza fue defendido por H. Grocio con palabras muy expresivas: “La madre del derecho natural es la naturaleza humana misma” y “la madre del derecho civil es la obligación que es impuesta

por consentimiento propio; obligación que sacando la fuerza del derecho natural da lugar a mirar la naturaleza como ‘bisabuela’ del derecho civil” (*Le droit de la guerre et de la paix*, Basilea, 1768, p. 12).

La duplicación que opera el universo legal sobre el universo físico se produce en dos niveles:

— *Formalmente*: la ley iguala las conductas individuales y pone orden por analogía con el comportamiento regular y ordenado de la naturaleza.

— *Materialmente*: la ley propone el bien común para el ser humano y los medios (preceptos de la ley natural) del mismo modo que, en la naturaleza, existen fines y medios para obtenerlos (las inclinaciones, en el hombre).

Una tal concepción de la ley natural presupone:

1. La pertenencia de la ley a la razón (T. de Aquino, *Summa Theologica* 90, 1).
2. La teoría de las distinciones aplicada a la psicología.
3. La identificación del bien con el fin (T. de Aquino, *op. cit.* I, 94, 2). Por ello: como *el fin tiene razón de bien*, el primer principio de la ley natural es la obligación de hacer el bien y evitar el mal. Complementariamente, como *el bien verdadero tiene razón de fin*, de las tendencias naturales se deducen los preceptos de la ley natural (*ibídem*).

Este conjunto de afirmaciones define sin ambigüedad el marco doctrinal en el que se movía esta filosofía que define la ley natural (*lex naturalis*) como *participatio legis aeternae in rationali creatura* (T. de Aquino, *op. cit.* I, 91, 2). Pero la doctrina está salpicada de falacias, que Spinoza se apresura a refutar.

Con ese objetivo procede, *en primer lugar*, a anular la alianza entre el bien y el fin. Esto es lo que lleva a efecto precisamente en la I parte de la *Ética* (“Todos los prejuicios que intento demostrar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin”, A1). Con este *Apéndice* enlaza explícita y literalmente el *Prefacio* de la IV parte, así como el pasaje que estamos comentando. Sólo ahora se encuentra Spinoza en condiciones de redefinir ambos términos.

En *segundo lugar*, se apresura a invalidar la separación de las facultades (“La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” en E 2P49C), así como a refutar la doctrina del libre albedrío (“... quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma sueñan con los ojos abiertos” E 3P2S). Después procede a aplicar la unidad de principio metafísico para toda la naturaleza (E 1P29) y unidad de ser —acción (“la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual de la cosa misma” E 3P17D).

Se propone, *en tercer lugar*, elaborar una física de los afectos que ponga de relieve lo que puede sobre ellos la razón humana (E 3Praef y E 4Praef).

Es ahora cuando Spinoza está realmente preparado para abordar de otra forma la cuestión de la ley.

B. La ley y su horizonte

Existe en este texto una inclinación del autor a reservar el término *lex* para la ley civil y a emplear *ius* para el derecho natural. Esta tendencia modifica el empleo que el iusnaturalismo hacía de dichos términos, a saber: *lex* —como expresión de un derecho (*ius*)— podía ser *naturalis* o *civilis*. Y puede ser indicativa del interés de Spinoza por alejarse de tal punto de vista. Por lo que este rasgo lexicográfico puede ser valorado como una maniobra con fines doctrinales. Estos serían los principales efectos:

1. Desplazamiento de la ley (*lex*) al horizonte del estado concebido como un cuerpo, pero no al modo de Suárez, sino sobre el paradigma mecanicista y sobre la noción común de fuerza. Grocio sostenía, en cambio, que la “sociabilidad y cuidado por mantener la sociedad conforme a las luces del entendimiento humano es la fuente del derecho natural” (*op. cit.*, p. 7).

2. Introducción de la doctrina del contrato para *alumbrar el mecanismo de fuerzas* por el que un entendimiento puede concebir la idea adecuada de Estado. La idea de un contrato de sociedad existía en Grocio como un artificio sobre el que redefinir la justicia geométrica (*op. cit.*, p. 45). Spinoza se sirve del mismo mecanismo para ir más allá.

3. Reorganización de las cuestiones políticas. Por un lado, *ubicando* en el horizonte del estado y por referencia a la ley, las nociones morales: “bueno” o “malo”, “justo” o “injusto”, “mérito” y “culpa”, que según los tratadistas del iusnaturalismo “cualificaban” al alma de la persona (“sentimientos sociales” según Grocio). Estas nociones son, en el pasaje que comentamos, denominaciones “extrínsecas”, es decir, cívico-políticas, por lo que no serán tratadas en la parte que examina los afectos del alma.

Por otro, *proyectando* a este “individuo compuesto”, que es el estado, las funciones que la tradición asignaba al alma del individuo: los decretos legales exigen una función o *cuerpo consultivo* (TP 6/17) análogo al entendimiento; un *cuerpo judicial* que puede decretar (TP 6/18 y 8/17), por analogía con la voluntad; y un *cuerpo ejecutivo* para llevar a efecto las decisiones que permitan la libertad pública (TP 7/2), por analogía con la acción.

4. Tratamiento autónomo de la ciencia política (a diferencia de Bodino), en la medida en que ha quedado definido su objeto —la seguridad del estado— y sus procedimientos han sido bien determinados. Tal vez esto puede justificar, al menos en parte, la desaparición del contrato en el *Tratado Político*.

En conclusión: de las nociones procedentes del iusnaturalismo hay un par

que resultan enormemente funcionales: *lex y societas civilis*. Ellas proporcionan un espacio teórico bien definido donde la obediencia y la desobediencia, la obligación, el mérito y la culpa, lo justo e injusto pueden ser concebidos de forma adecuada. Y con ellas Spinoza se inscribe entre los tratadistas políticos bajo una nueva rúbrica.

DERECHO Y ORDEN POLÍTICO por J. PEÑA (Universidad de Valladolid)

Acabamos de ver cómo el concepto de *derecho natural* en Spinoza, entendido como “conjunto de leyes naturales”, discrepa radicalmente de la concepción iusnaturalista. Cabe, sin embargo, otra concepción del “derecho natural” a partir de la visión del derecho en sentido *subjetivo*, como facultad de poder hacer u omitir por parte de un sujeto. Es la línea voluntarista de interpretación del derecho que inicia Ockham y continúan Suárez, Grocio y Hobbes. Y Spinoza parece acogerse aquí a esta interpretación, con la consiguiente repercusión para la explicación de la constitución del orden jurídico-político de la *civitas*.

Pues parte de la afirmación de la plena legitimidad (“jurídica”) de cada cual para tratar de conservarse como le parezca oportuno; “está en su derecho”, haga lo que haga. En el estado natural a nadie puede imputársele *peccatum*: nunca violará la única legalidad a la que está sujeto, la natural, que no tiene otro límite que la imposibilidad efectiva. En contrapartida, ese derecho suyo está permanentemente amenazado por el de los otros, en un mundo de sujetos regidos en su mayor parte por afectos irracionales.

Entendido el derecho natural de cada individuo como posesión de un ámbito de libertad para actuar según su voluntad, es lógico explicar la constitución de la sociedad política en términos contractualistas. Cada individuo *renuncia* a lo que es *derecho suyo*, y todos se prestan *garantías* recíprocamente. El derecho natural es algo que se puede abandonar (a diferencia de lo que Spinoza afirmará en la Ep 50 y en TP 3/3), porque es entendido como una facultad subjetiva —la que cada uno tiene de actuar como le venga en gana, sin obedecer a nadie.

De aquí se sigue igualmente la constitución del orden político con categorías jurídicas. La sociedad política es una construcción artificial, que resulta de la monopolización del derecho (de establecer las normas reguladoras de la vida común, de juzgar y castigar), efectiva mediante el monopolio de la fuerza y afirmada sobre los fundamentos de ordenamiento jurídico creado por ella misma. Con la creación del Estado el derecho natural es sustituido por el *derecho civil* y los derechos individuales se fundan como *derechos civiles*, correspondientes a la obligación de obedecer al Derecho. El único derecho vigente en el Estado es el positivo, y el fundamento de validez de la norma es únicamente la autoridad

del legislador (que, significativamente, resulta ser aquí el conjunto de los ciudadanos, que establecen las normas por “común consenso”).

Parece clara la intención de Spinoza de evitar una interpretación de las relaciones interhumanas en términos iusnaturalistas, lo que implicaría la ilusión de una normatividad racional intrínseca a las acciones humanas (combatida a lo largo de la *Ética*). Salva así además la autonomía del orden político del control crítico de legitimidad de autoridades doctrinales externas. Pero esta concepción “jurisdicista” del derecho natural resulta difícilmente coherente con los presupuestos ontológicos y antropológicos de Spinoza.

Las dificultades que entraña una explicación contractualista del origen de la sociedad política se ponen de manifiesto en el planteamiento de Spinoza. Si el derecho natural de cada individuo es el poder de existir y actuar tal como lo determina su naturaleza (TTP 16), ¿cómo puede abandonarlo? El derecho natural no se puede alienar del mismo modo que una posesión o una facultad cualquiera, porque en realidad no es un derecho, en sentido jurídico, sino que se identifica con la *potencia* del individuo.

Una interpretación “naturalista” del derecho natural como expresión de la potencia ejercida por los individuos en el marco de la legalidad objetiva efectiva de la Naturaleza en su conjunto (TP), permitirá a Spinoza una explicación de lo político más congruente con sus propios presupuestos ontológicos. Tal concepción del derecho natural no está aún operante en este texto, aunque se ofrece algún avance o apunte de la misma. Veamos en qué medida su ausencia/presencia se manifiesta en el fragmento.

Desde la interpretación naturalista, la sociedad se entiende como composición de fuerzas, que es lo que en definitiva supone la concordia (Cfr. E 4P18S). Esta composición o concordia es efectiva en la medida en que haya una efectiva conjunción de afectos (Cfr. E 4P32 y P35), porque sólo entonces unirán realmente sus fuerzas y se constituirá el Estado como potencia real: el Estado es un individuo compuesto cuya potestad o autoridad se determina por la potencia efectivamente acumulada, y no por la ficticia transferencia de derechos (que, por otra parte, no iría más allá de la acción negativa de la renuncia al arbitrio individual, tal no implica una aportación constructiva de los pactantes). Esto parece reconocerse veladamente en la afirmación de que el Estado se sostiene sobre las leyes ... y sobre el *poder de conservarse*.

Pues es una ilusión pensar que el poder sigue al derecho; el poder determina el derecho. Igual que en el estado natural no hay otra norma que la potencia de cada uno, en el estado civil las normas vienen dadas por la autoridad a la que se le ha atribuido la potencia común. Pero ese orden jurídico civil no es alternativo y sustitutorio del natural (que nunca podrá dejar de tener vigencia), sino su manifestación en las condiciones de vida social. Al utilizar Spinoza la expresión *communis consensu* (por dos veces) se acerca a esta idea de la funda-

mentación del orden jurídico y político en la potencia mancomunada de los ciudadanos (mejor expresada en el *Tratado Político* con el término *multitudinis potentia*). Es verdad que no hay otros derechos que los derechos políticos (del Ciudadano, no del Hombre); pero no son puramente arbitrarios, sino que reflejan el estado actual de la composición de afectos y el alcance de la mediación racional en la determinación de la forma política y jurídica de cada sociedad.

Así, es posible concebir el orden político como una construcción arraigada en la Naturaleza (frente al convencionalismo) sin hipotecar la autonomía de lo político (contra el iusnaturalismo). Spinoza, preocupado por lo segundo, no parece haber hallado aún en la *Ética* un lenguaje diferente del contractualista para proporcionar una explicación naturalista de la constitución del ámbito político.

DEL DERECHO NATURAL AL DERECHO CIVIL: HOBBS Y SPINOZA

por C. ROLDÁN (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid)

Partiendo de una perspectiva ética, Spinoza esboza en estas páginas una teoría política retomando el problema clásico del paso del estado de naturaleza al estado de sociedad. Las nociones de bien/mal, justo/injusto habían sido caracterizadas al final del Apéndice de E I más como “modos de la imaginación” que como maneras racionales de concebir las cosas. Pero según la perspectiva abierta en el *Prefacio* de E 4, se trata ahora de proceder a una rehabilitación de estas nociones, en el marco en el que se les puede reconocer un sentido, a saber, las necesidades de la práctica comunitaria sin la cual el hombre no puede acceder a lo que para él constituye el bien supremo. Y en este punto es donde surge precisamente lo que diferencia al estado civil o social del estado natural: lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones *extrínsecas* y no atributos que expliquen la naturaleza del alma.

Para mostrar qué ventajas o mejoras aporta la vida comunitaria (de la que los hombres, por otra parte, no pueden prescindir), comienza Spinoza por referirse al derecho natural (Cfr. TP 2/1), según el cual “cada uno hace aquello que se sigue de la necesidad de su naturaleza”, sin remitirse a nadie más para saber lo que es bueno o malo, útil o nocivo para él, y sin que nadie pueda disuadirle o impedirle actuar, porque es el principio mismo sobre el que se funda su virtud o potencia (Cfr. E 4P19 y E 4P20). Para Spinoza, si los hombres vivieran de acuerdo con la razón, el derecho natural bastaría, pues todos los individuos estarían orientados en un mismo sentido y nadie distinguiría su utilidad de la de otro (Cfr. E 4P35C1). Pero este es un ideal lejano de la realidad, pues la mayoría de los hombres viven la mayor parte del tiempo inmersos en la servidumbre pasional. Según su vocación racional, el mundo humano debería ser un mundo de armonía y concordia, pero el dominio de las pasiones lo convierte

en un mundo de discordia. Así que Spinoza se pregunta: ¿qué hace falta para dar la vuelta a esa tendencia y conseguir que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse mutuamente?

Y aquí es donde entra en escena su respuesta, con claras resonancias hobbesianas: es necesario que los hombres renuncien a su derecho natural o, dicho más suavemente, que *cedan en su derecho natural* y que se aseguren mutuamente que no harán nada que pueda dañar a otro (Cfr. TTP 16); punto en el que se distancia de Hobbes, quien en *Leviatán* I, 14, habla de “*transferencia de un derecho*”. Ésta es la condición indispensable para alcanzar seguridad recíproca y para que haya confianza mutua. Puesto que la razón no es suficiente para contener las fuerzas alienantes de los afectos (Cfr. E 4P17S), se precisa del control externo (Estado, derecho civil, sociedad) sobre el derecho natural de cada uno: mediante la instauración de leyes que produzcan temor-coacción, y mediante la imposición de la vida en común. Así, el estado civil sustituye a una razón debilitada para hacer prevalecer los derechos comunitarios dándoles fuerza de ley (Cfr. TTP 16).

Tanto para Hobbes como para Spinoza —sin querer minimizar aquí ni las diferencias ni las analogías de ambos pensadores—, el *punto de partida* es el estado de naturaleza, *presocial*: lo que la naturaleza crea son individuos. El estado de naturaleza es para ambos un estado de inseguridad, pues en él el derecho se confunde con la fuerza. El derecho natural no es otra cosa que “las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir y actuar de cierto modo”. Cada individuo tiene un derecho supremo a todo lo que puede alcanzar, de forma que el derecho se extiende hasta donde alcanza su poder, sin diferenciarse en esto de los demás seres de la naturaleza y sin que haya diferencia entre los hombres sometidos a la razón y los que no se atienen a ella. Considerados en el plano de la naturaleza, los hombres actúan por la voluntad de poder, que corresponde a un instinto universal de conservación. Para Spinoza, tienen derecho a todo lo que está en su poder, no sólo a lo necesario para su autoconservación, como subraya Hobbes (*Leviatán* I, 14); el derecho natural es el derecho del más fuerte, y el estado de naturaleza de Spinoza está todavía más sometido que el de Hobbes a la ley de la fuerza, pues en él “nada está prohibido salvo lo que nadie desea ni nadie puede hacer” (Cfr. TTP 16). De ahí que la razón postule la instauración, por vía contractual, de un poder superior al que todos queden por igual subordinados: los ciudadanos ceden así al estado civil su derecho natural a cambio de seguridad, por medio de un *pacto* (*Leviatán* 14). Un pacto que para Spinoza ha de ser concebido como una decisión de carácter ético, pero cuya única fuerza radica en la utilidad, suprimida la cual, se suprime el pacto (Cfr. TTP 16).

Por eso Spinoza, a diferencia de Hobbes, hace hincapié en una esfera de libertad individual intangible, que el propio Estado, por lo demás, tiene interés en respetar, para evitar conspiraciones. Por eso en la Ep 50, dirigida a Jarig

Jelles en 1674, Spinoza tiene interés en desmarcarse de Hobbes: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre el cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural”. La misma necesidad de ser fuerte impone, pues, al Estado el respeto de las convicciones de los ciudadanos y de su libre expresión, mientras ésta no ponga en peligro la tranquilidad pública (Cfr. TTP 20 y TP 3/8). Así, para Spinoza, el Estado más poderoso y libre será el que se rija por la razón, y concede mucha importancia al papel del Estado en materia religiosa, para oponerse a cualquier pretensión de imposición de un credo y para asegurar la tolerancia (Cfr. TTP Praef.). Podríamos afirmar con Truyol que se da en Spinoza una relación dialéctica entre la autoridad del Estado y el derecho de la conciencia civil a pensar y expresarse libremente (“liberalismo autoritario”), por lo que trascendería su pensamiento en este punto al de Hobbes (Cfr. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II*, Rev. de Occidente, 1975, pp. 168-169).

Las cuestiones de la paz y la concordia que Spinoza menciona aquí nos darían pie para poner en relación su postura y la de Hobbes con la primera Ilustración (Saint-Pierre, Leibniz, Wolff, Thomasius) en sus incipientes disputas sobre derecho internacional. Pero, puesto que no se hace mención explícita a las relaciones interestatales (Cfr. p. e.: TTP 16 y TP 3/13, 3/15 y 3/16, o TP 6/35) en el texto que comentamos, quede simplemente apuntado como anticipo de un futuro trabajo.

LA SOCIALIDAD POLÍTICA EN SPINOZA: ENTRE LA ESPECULACIÓN Y EL REALISMO por R. RODRÍGUEZ AGUILERA (Universidad de Sevilla)

Resulta peculiar en la concepción social de Spinoza una esencial *continuidad genético-ontológica* entre el “estado natural y el estado civil del hombre”, que da lugar, sin embargo, en un tránsito en cierto modo evolutivo, a la *emergencia de cualidades sociales nuevas*: a un orden propiamente político-moral, y no sólo a un nuevo poder. En un estado y en el otro rigen los mismos mecanismos de la naturaleza humana, y de manera sobresaliente la lógica ineluctable de la naturaleza pasional humana, en principio egoísta y potencialmente conflictiva, así como en uno y en otro puede el sabio salvar su vida por el amor intelectual a Dios. Pero sólo con la segunda situación se logran funciones absolutamente necesarias de manera satisfactoria: la cooperación pacífica o ayuda mutua y la evitación tendencial del daño ajeno, mediante su penalización legal o sistemática y no mediante la venganza individual.

En favor de este realismo descriptivo ajeno a cualquier *apriori* moral, normativo o racional, con el que Spinoza plantea esta posibilidad (necesaria e histórica), de que los hombres sin abandonar sus pasiones encontradas lleguen a inspirarse confianza mutua, creando para ello un poder estatal coordinador de las acciones individuales, cuenta el hecho primordial de la base instintiva, y podríamos añadir “informativa”, de la socialidad humana. Spinoza descubre, en efecto, (de manera razonada y no empírico-observacional, es verdad) los mecanismos psico-sociales en juego como un proceso de aprendizaje social espontáneo: a partir de la necesidad de la propia conservación, del esfuerzo por conservar lo que se ama y el intento de destruir lo que se odia. Se produce así una *transferencia* de los mecanismos de interacción social desde un supuesto o previo estado de desarreglo social a un segundo plano o estado, en el que, bajo un poder político-social unificado, son regulados dichos mecanismos con ciertos límites expresos y en una nueva dirección. Los derechos-potencia individuales, cedidos y concentrados en la potestad estatal, pierden así su poder de acción discrecional, mas no su inherente capacidad natural, a partir del expreso castigo de todas las acciones que produzcan daño a alguien, pudiendo y debiendo ser reguladas jurídicamente, con esta condición, todas las relaciones sociales.

Se ha de notar, sin embargo, que Spinoza se apoya casi exclusivamente en la dimensión *psicológico-moral-política* (choque de pasiones corporales, o sujeción a la razón; desobediencia, u obediencia al Estado), como si no existieran otras relaciones sociales sustantivas más independientes de la psicología humana, como las derivadas de la división social del trabajo y de la producción, tan decisivas en la formación del mundo moderno, y cuyas funciones si acaso se suponen, pues, enteramente subsumidas en las anteriores. Esta simplificación de la ontología social, deudora en el fondo de un cierto organicismo psico-social tradicional, indica ya de entrada que el mundo histórico-social tematizado por Spinoza, situándose de hecho en los albores del mundo moderno y en las precondiciones mentales favorecedoras del desarrollo científico y de una convivencia civil tolerante, no anuncia de una manera clara la formación de una sociedad civil madura y plural (de individuos libres y de funciones sociales diversificadas), regulada o regulable jurídico-constitucionalmente. En este sentido, haré tres observaciones críticas al texto comentado:

1. Con la constitución del poder político-social estable se *discierne o decreta de común acuerdo* (“*ex communi consensu decernitur...*”). Adviértase, pues, que pese a la normal diferenciación de funciones anímico-políticas, aquí las declaraciones públicas judicativas y los decretos prácticos tienden a coincidir o son en realidad lo mismo, en consonancia con su creencia de que la *voluntad* propiamente hablando no existe de manera independiente al *intelecto*, y de que los “pecados” o “delitos” son en el fondo errores intelectuales (valdría decir, información engañosa o falsa realidad). En significativo contraste, en el moderno

Estado liberal-democrático los individuos (cuyo ser social no se absorbe plenamente en la política) conservan antes y después de formarse la “opinión pública” su derecho a discernir y opinar, afectando las leyes promulgadas sólo al lado externo de su acción social y no a las convicciones morales. Y el Estado no puede, por tanto, ir tan lejos como “prescribir una norma común de vida”. La comparación permite, pues, precisar los límites de este tipo de republicanismo “cívico” o “humanista”.

2. Nótese también en el mismo sentido que la nueva Sociedad erigida conforme a la Ley “debe reclamar para sí el derecho que cada uno tiene para castigar y para juzgar sobre lo bueno y lo malo...” precisando que lo hará de manera coactiva ya que la “razón no puede contener los afectos”. En otro lugar (TTP, XX), al tratar de las funciones del derecho civil acordes con los fundamentos éticos aquí explícitos, se describen quizás de manera menos intensa o más matizada los rasgos autoritarios de esta forma de liberalismo estatista, insistiendo expresamente en que el “fin del Estado es la libertad” (en este texto: “la paz y la concordia”) y que por el proceso constitutivo del Estado el individuo renuncia sólo a su derecho a *actuar por propia decisión*, pero no de *razonar* ni de *juzgar*. Pues bien: las restricciones a la libertad individual, sometida siempre al igual que los propios escritos de Spinoza al “dictamen de las supremas potestades de mi patria”, siguen contrastando claramente con la acepción moderna del concepto. Y no se deben tales restricciones, pues, a una mera contemporización con una situación histórica apremiante, en contra de los presupuestos de Spinoza, sino que incluso pudiera decirse lo contrario: que gracias al radicalismo intelectual “democrático” compartido con algunos círculos afines y a sus compromisos políticos “liberal republicanos”, con los que responde a un medio social siempre difícil, su originario panteísmo metafísico, y su misticismo racionalista, fue incorporando flexiblemente una buena porción de realidad concreta, sin llegar nunca a imponerle una pasividad epistemológica excesiva (salvo un cierto intuicionismo a-conceptual) ni una inhibitoria sumisión vital respecto de la lógica de la naturaleza o del poder social *naturalizado* (sintonizando sólo con su rechazo de cualquier veleidad voluntarista o revolucionaria, sectaria o involutiva).

3. Por último, el poder político (no convencional pero sí casi instrumental) sigue siendo una condición externa (aunque quizás favorable) para la verdadera felicidad o salvación individual. Ello no parece ser del todo congruente con las consecuencias cualitativas decisivas que de hecho origina el Estado civil en la sociedad y en la cultura. Pues sólo bajo su soberanía legal puede hablarse de normas morales de vigencia social, de propiedad, de justicia,..., que para Spinoza serán meras “naciones extrínsecas”, es decir, sin relación alguna con ningún objeto material, o en sus palabras, “no atributos” sustanciales relativos a la naturaleza de la mente. Pues bien, desde nuestro actual punto de vista (el único

con el que podemos comprender el de Spinoza, distinguiendo el sentido interior de sus conceptos de su significado referencial), el origen subjetivo y jurídico-político de los valores y de las normas, así como sus funciones de utilidad (vistos con tanto realismo psicológico-social por Spinoza, en coherencia con su descarte radical de las causas finales), no tendrían por qué impedirle ver la conexión fáctica o funcional (sustantiva) entre las normas jurídico-políticas, la estructuración de las relaciones sociales y el desarrollo individual intelectual y moral. Si ello no chocara a la postre con su monismo sustancialista, y en particular con su polémica negación total del libre albedrío (mera voluntad arbitraria), y su definición más bien lógica de libertad (exclusión de causas externas), que condicionarían para siempre una posible redefinición o reconocimiento del concepto moderno de libertad individual (con interacciones “externas” naturales y sociales, no necesariamente contrarias a la “autonomía”). De ahí que no quepa introducir condiciones normativas previas ni voluntad racional expresa (es decir: la libertad como hecho y como valor) en el proceso mismo de constitución del Estado civil, proceso que, en su perspectiva, parece derivar más bien de una cierta inercia histórica racionalizable... Después de todo, en la próspera y culta, agitada e innovadora Holanda mercantil no tuvo lugar ni una Revolución parlamentaria Inglesa ni una Revolución constitucional Francesa.

Bibliografía

- BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985, pp. 91-105.
- DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza Tratado Político*, (Introducción), Madrid, Alianza, 1986.
- DOMÍNGUEZ, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Univ. Castilla-La Mancha, 1992, parte IV.
- HERMOSA, A., *La teoría del Estado de Spinoza*, Sevilla, Univ. de Sevilla, 1989.
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, París, PUF, 1997, pp. 216-234.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Ed. Minuit, 1969.
- NEGRI, A., *La anomalía salvaje*, Barna, Anthropos, 1993, pp. 276 ss.
- PEÑA, J., *Filosofía Política de Spinoza*, U. de Valladolid, 1989.
- “Razón y Democracia en Spinoza”, *Suplem. Cuadernos Anthropos*, nº 28-29.
- PEÑA, V., “Espinoza: categorías jurídicas y ontología dinámica”, nº 5, *Seminario Spinoza*.
- REVUE DE METHAPYSIQUE ET DE MORALE: *Spinoza: La quatrième Partie de l'Éthique*, París, Oc-Dé 1994.
- STUDIA SPINOZANA, nº 1: *Philosophy of Society*, 1985 y nº 3: *Spinoza & Hobbes*, 1987.



NOTICIA SOBRE
OS CONFERENCIANTES





NOTICIA SOBRE OS CONFERENCIANTES

LUÍS MACHADO DE ABREU é profesor do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, no que é responsábel da docencia de Cultura Portuguesa e Introducción ás Ciencias Humanas. Autor da monografía *Spinoza. A Utopia da Razão* (1994), é membro da xunta directiva do “Seminario Spinoza”, director desde 1992 da *Revista da Universidade de Aveiro/Letras* e coordinador dun Mestrado en Estudos Portugueses desde a súa implantación na súa Universidade en 1996. A filosofía de Espinosa, a quen dedicou o seu doutoramento, e a súa recepción en Portugal, a cultura portuguesa oitocentista e a argumentación en textos do patrimonio literario portugués, constitúen as áreas de investigación ás que consagrou as súas publicacións nos últimos anos. Coordinador do volume *Diagonais das Letras Portuguesas Contemporâneas* (1996), acaba de publicar un libro titulado *Percursos do Oitocentismo Português* (1998).

DIOGO PIRES AURÉLIO é profesor do Departamento de Filosofía da Universidade Nova de Lisboa, na que se ocupa da docencia —entre outras materias— de Filosofía Política, que aglutina as súas inquietudes teóricas e experiencias persoais, como amosan as súas publicacións en revistas e obras colectivas. Membro do Consello de Redacción da revista *Análise* e colaborador habitual na prensa diaria (na actualidade no lisboeta *Diário de Notícias*), verteu á lingua portuguesa o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa e publicou o libro *Um Fio de nada. Ensaio sobre a tolerância* (1997). Na actualidade ten no prelo o texto *A vontade de sistema. Estudos sobre Filosofia e Política* e traballa na versión portuguesa do *Tratado Político* de Espinosa.

JOSÉ BARATA-MOURA é profesor catedrático da Facultade de Letras da Universidade de Lisboa, en cuxo Departamento de Filosofía imparte a súa docencia, así como Presidente do Consello Científico desta Facultade desde 1995. Membro da Presidencia da *Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, é autor de decenas de libros, entre os que destacan: *Kant e o Conceito de Filosofia* (1972), *Da Redução das Causas em Aristóteles* (1973), *Totalidade e Contradição* (1977), *Ideologia e Prática* (1978), *Episteme. Perspectivas Gregas sobre o Saber. Heráclito – Platão – Aristóteles* (1979), *Para Uma Crítica da “Filosofia dos Valores”* (1982), *Da Representação à “Práxis”* (1986), *Ontologias da “Prá-*

xis” e Idealismo (1986), A “*Realização da razão*” – Um Programa Hegeliano? (1990), *Marx e a crítica da “Escola Histórica do Direito”* (1994), *Prática. Para una aclaración do seu sentido como categoría filosófica* (1995). Deputado ao Parlamento europeo, é actualmente —desde 1997— Rector da Universidade de Lisboa.

JESÚS BLANCO-ECHAURI é profesor de Filosofía Moral e Política na Universidade de Santiago de Compostela, en cuxas Facultades de Filosofía e Humanidades imparte a súa docencia. Autor do libro *Bosquejo de una gramática política convencional (La constitución de las narrativas contractualistas en la modernidad)* (1999), é membro de numerosas sociedades científicas nacionais (p. e., “Asociación Española de Filosofía Moral e Política”) e internacionais (p. e., “Vereniging Het Spinozahuis”), e pertence desde 1997 a xunta directiva do “Seminario Spinoza”, filósofo a quen adicou a súa tese de doutoramento. A súa querencia polos clásicos levouno a realizar estadias en Universidades da Unión Europea, ricas en fondos bibliográficos antigos, como mostran os traballos que ten publicados en revistas e obras colectivas. Sen esquecer os seus estudos de historia da filosofía moral e política, a súa inclinación polos dominios fronteirizos, o abano —aberto e plural— das súas inquedanzas, e o compromiso co seu tempo, condúceno a participar na discusión das grandes cuestións que vertebran a reflexión filosófico-política contemporánea. Membro do Comité Colaborador da *Revista Internacional de Filosofía Política*, na actualidade traballa na preparación do seu segundo libro, o seu primeiro en lingua galega, titulado *Anatomía da composición. A saúde do corpo político segundo Espinosa*.

ANTÓNIO BORGES COELHO é profesor catedrático do Departamento de Historia da Facultade de Letras da Universidade de Lisboa. Poeta, dramaturgo, ensaísta e historiador, é autor dunha extensa bibliografía no campo da historia, do pensamento filosófico e da literatura. Ademais dos seus libros de poemas e teatro, traduciu ao portugués a *Espinosa (Tratado sobre a Reforma do Entendimento, 1971)* e *Leibniz (Obras Escolhidas, 1969)*, a quen dedicou a monografía *Leibniz. O Homem. A Teoria da Ciéncia* (1969). Entre os seus numerosos libros de investigación histórica deben, cando menos, consignarse: *Raízes da Expansão Portuguesa* (1964), *A Revolução de 1383* (1965), *Reino Velho com Emenda* (1976), *Comunas e Concelhos* (1986), *Questionar a História* (1983), *Quadros para Uma Viagem a Portugal no Século XVI* (1986), *Inquisição de Évora. Dos Primórdios a 1668* (1987), *Tudo É Mercadoria. Sobre o Percurso e a Obra de João de Barros* (1992), *Clérigos, Mercadores, “Judeus” e Fi-*

dalgos. Questionar a História – II (1994), *O Tempo e os Homens. Questionar a História – III* (1996). Director do Instituto Fernão Lopes e presidente do Instituto de Cultura Ibero-Americana, é membro da dirección da Associação de Escritores Portugueses.

VICTORIA CAMPS é profesora catedrática de Ética na Universidade Autónoma de Barcelona, en cuxa Facultade de Filosofía imparte a súa docencia. Directora da colección de Filosofía da editorial Crítica, membro do Consello de Redacción de *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, é autora de gran número de publicacións, entre as que destacan os seus libros: *Los teólogos de la muerte de Dios* (1968), *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica* (1976), *La imaginación ética* (1983), *Ética, retórica, política* (1988), *Virtudes públicas* (1990), *Paradojas del individualismo* (1993), *Los valores de la educación* (1994) e *El malestar de la vida pública* (1996), unha reflexión crítica e serena da súa experiencia como senadora durante a lexislatura 1993-96. Promoveu e dirixiu a edición, entre outras obras, dunha *Historia de la ética* en 3 volumes (1988-94), considerada xa como un clásico da disciplina, e editou (en colaboración con O. Guariglia e F. Salmerón) o texto *Concepciones de la ética* (1992). Vén agora de publicar dous novos libros: *El siglo de las mujeres* (1998) e, en colaboración con Salvador Giner, *Manual de civismo* (1998).

ATILANO DOMÍNGUEZ é profesor catedrático de Filosofía na Facultade de Letras da Universidade de Castilla-La Mancha, así como promotor e presidente —desde a súa fundación— do “Seminario Spinoza”, con sede permanente nesta Universidade. Responsábel da organización de dous Congresos Internacionais sobre Espinosa, celebrados en Almagro en 1990 e 1992, é autor da edición dos volumes *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (1992) e *Spinoza y España* (1994), que recollen os textos alí presentados. Membro do Consello Editor de *Studia Spinozana*, traduciu ao castelán a case totalidade das obras do filósofo: *Tratado teológico-político* (1986), *Tratado político* (1987), *Correspondencia* (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (1988), *Tratado breve* (1990). Autor de numerosas publicacións sobre Espinosa e animador infatigábel dos Congresos que periodicamente glosan a súa figura en Europa e América, é responsábel da publicación dos *Cuadernos del Seminario Spinoza* e verteu por vez primeira ao castelán os textos clásicos máis célebres sobre a vida do filósofo (Jarig Jelles, Pierre Bayle, Kortholt, Colerus, Lucas), compilados baixo o título *Biografías de Spinoza* (1995). Traduciu tamén textos de outros grandes filósofos, como *Opúsculos de Filosofía Natural* (1992) de Kant.

EUGENIO FERNÁNDEZ G. é profesor de Filosofía e Vicedecano da Facultade de Filosofía da Universidade Complutense de Madrid. Vicepresidente —desde a súa fundación— do “Seminario Spinoza”, traballou especialmente sobre a constitución da modernidade e a súa crise actual, o cuestionamento entre a filosofía e a psicanálise e “filosofía da acción”, seguindo un fío condutor que se cifra nas relacións entre saber e desexo. Nese marco inscríbese o seu interese por Espinosa, ao que dedicou un gran número de publicacións en revistas e volumes colectivos, tras terlle consagrado a súa tese de doutoramento. Ademais da monografía *Potencia y razón en B. Spinoza* (1988), ocupouse en diversos artigos de figuras tan dispares como Lessing, Hegel, Freud, Walter Benjamin, Lyotard e María Zambrano. Coordinador do “Boletín de bibliografía spinozista”, que publica periodicamente a revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (U.C.M.), na actualidade traballa na preparación dun libro sobre “filosofía da acción”.

VIDAL PEÑA é profesor catedrático de Filosofía na Universidade de Oviedo, en cuxa Facultade de Filosofía imparte a súa docencia. Membro dunha xerazón de eminentes profesores que crearon escola e renovaron o panorama dos estudos filosóficos en España, é o autor da primeira monografía sobre Espinosa publicada na península desde tempos remotos: *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología Spinozista* (1974). Sen mingua do interese que conserva aínda hoxe esta primeira aportación hispana aos modernos estudos espinosistas, a súa maior contribución ao coñecemento do filósofo reside na súa exemplar tradución ao castelán da *Ética* (1975), referencia obrigada para máis dunha vintena de xerazóns de estudantes de filosofía en toda España, que tamén accederon á lectura de Descartes gracias á súa tradución das *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (1977), cuxa reedición resulta —por certo— tan perentoria como inexcusábel. Entre as súas últimas publicacións cómpre salientar o capítulo dedicado a Espinosa na *Historia de la ética* de Victoria Camps.

LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO é profesor de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela, en cuxa Facultade de Filosofía imparte a súa docencia. Autor do libro *Potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza* (1986), a quen adicou a súa tese de doutoramento, vén traballando fundamentalmente nos ámbitos da Historia da Filosofía Moderna, da Filosofía da Natureza e da Filosofía da Ilustración, o que vertebra a orientación xeral das súas publicacións. Membro do Consello de Redacción da Revista *Agora. Papeles de Filosofía*, que edita a Universidade de Santiago, foi responsábel da coordinación, xunto a outros colegas, dos

volumes *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración Francesa* (1992), no que se recollen os traballos presentados no Simposio organizado pola súa Universidade na conmemoración do bicentenario da Revolución Francesa, e *Censura e Ilustración* (1998) no que se recollen os textos dos actos celebrados no XX Aniversario da Fundación da Facultade de Filosofía e CC. da Educación.

FERNANDO SAVATER é profesor catedrático de Filosofía da Universidade Complutense de Madrid, tras telo sido de Ética na Universidade do País Vasco. Ensaísta, xornalista, novelista e dramaturgo, publicou máis de medio centenar de libros, varios dos cales foron traducidos a unha ducia de linguas. Os máis coñecidos son, quizais, *La infancia recuperada* (1976), *Ética para Amador* (1991), *Política para Amador* (1992), *Diccionario filosófico* (1995) e *El valor de educar* (1997). Aínda que o abano dos seus lectores —como acontece con todo escritor de éxito— é amplo e heteroxéneo, os seus colegas da área de Ética salientan as excelencias de *La tarea del héroe* (1982) e a súa complementaria *Invitación a la ética* (1982). Recentemente vén de publicar *Despierta y lee* (1998), o seu penúltimo libro (¿quen podería garantir que será o último —coñecida a fecundidade da súa escrita— cando vexa a luz este volume?), de grande acollida entre o público e a crítica deste —segundo lle comprace ser considerado— *philosophe* volteriano e articulista exemplar.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES que foi bolseiro durante anos en Universidades de Alemaña e EE.UU., doutorándose en Filosofía cunha tese dedicada a Kant, é actualmente profesor da Universidade de Lisboa, en cuxa Facultade de Letras imparte —entre outras materias— a docencia de Filosofía Política e do Dereito. Vinculado ao movemento asociativo portugués na defensa do medio ambiente, do que constitúe un dos seus máis notábeis representantes, é autor de numerosos estudos sobre temas filosóficos, político-estratéxicos e ambientais, entre os que destacan os seus libros *Europa: o risco do futuro* (1985), *Direitos humanos e revolución* (1991), *Europa: labirinto ou casa comum* (1993), *Regressar à Terra: consciência ecológica e política de ambiente* (1994), *História e política no pensamento de Kant* (1995), *A Era da Cidadania. De Maquiavel a Jefferson* (1996). Membro do Consello de Redacción de *Philosophica*, revista semestral do Centro e Departamento de Filosofía da Facultade de Letras da Universidade de Lisboa, é responsábel na súa Universidade da coordinación dun Curso de Mestrado adicado a Filosofía da Natureza e do Ambiente, o primeiro nesa área introducido en Portugal.





Nota do Hierom. que se publicou de Theba em 6 de Maio, contra Baruch espiroza

Os do Mosteiro foram logo admitidos, como se diz, e tendo noticia das suas opiniões e obras de Baruch
 de espiroza, procurado por diferentes caminhos e maneiras, Retirado de um outro caminho, e nas Portas
 de Jerusalém, Gracia pelo contrario tendo subido a mayor petreia da horrenda heresia que praticava e
 continuava, e enormes obras de bondade, tendo d'isto m. testemunhas fidedignas que desaperceber e tersem
 ahiadas tudo em Breve de d'el Rey Espiroza, das flocos convertido, o qual tudo examinado e presencia
 dos M. Fochamim, deliberaram com seu conselho que d'el Rey Espiroza seja informado e advertido de mais
 como actualmente opinam em heresia, com o herem seguinte, com sentença dos M. com d'el Rey
 Nos Emborramos apartamos e maldizemos e maldizemos a Baruch de espiroza concubino do D. E
 e Pontífice de todo este R. E. diante dos Santos Sepherim estes, com os seus contos e treze present
 que este escrito nelle, com o herem que enheremou Gedeon a d'el Rey, com Amalim e
 Amalixe e d'el Rey, e em todas as maldizos que esta escrita na ley, maldito seja
 de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deytar, maldito seja em seu
 levantar, maldito elle em seu nome, maldito elle em seu entrar, não osera A. perdo
 a elle, que entoncez furem o favor de A. e seu zelo nel se foy, e d'el Rey nelle
 toda as maldizos e escrita no livro desta ley; E a memora A. seu nome
 debaixo dos ceos, e a maldizos A. para mal de todos os tribus de Israel, com todas
 as maldizos do firmamento e escrita no Livro de ley e de A. Com os do cegados -
 com A. e os do cegados todos os qe =

EXCOMUÑON de Espinosa (27 de Xullo de 1656)

Notta do Herem que se publicou na Theba em 6 de Ab, contra Baruch espinosa/

Os SSres. do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erces] como ha diaz q[ue], tendo noticia das más opinioins e obras de Baruch/ de espinosa, procurarão p[or] diferentes caminhos e promessas Retira-lo de seus máos caminhos, e não Podendo / remedia-lo, antes pello contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas heregias que practicava e / ensinava, e ynorñes obras q[ue] obrava, tendo disto m[ui]tas testemunhas fidedignas que depugirão e testemu/nharão tudo em prezensa de ditto Espinoza, de q[ue] ficou convensido; o qual tudo examinado em prezensa / dos SSES. Hahamim, deliberarão com seu parecer que ditto espinosa seja enhermado e apartado da nação de Israel, / como actualmente o poin em Herem, com o herem seguinte:

“Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, / nos Emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de espinosa, com consentim[en]to del D[i]o B[en]dito / e consentim[en]to de todo este K[ahal] K[ados], diante dos santos Sepharim estes, com os seis centos e treze preceitos / que estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jehosuah a Yeriko, com a maldissão q[ue] / maldixe Elisah aos mossos, e com todas as maldisões que estão escrittas na Ley. Malditto seja / de dia e malditto seja de noute, malditto seja em seu deytar e malditto seja em seu / levantar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar; não quererá A[donai] perdoar / a elle, que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu Selo neste homem, e yazerá nelle / todas as maldisões as escrittas no libro desta Ley, e arrematará A[donai] a seu nome / debaixo dos céos e aparta-lo-á A[donai] para mal de todos os tribus de Ysrael, com todas / as maldisões do firmamento as escritas no libro da Ley esta. E vos os apegados / com A[donai], vos[s]o D[eu]s, vivos todos vos oje”.

Advirtindo q[ue] ning[u]em lhe pode fallar bocalm[en]te nem p[or] escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem/ debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou/ escrito p[or] elle.

ÍNDICE DE ILUSTRACIÓNS

1. VERMEER, detalle de <i>O astrónomo</i> (1668).....	11
2. REMBRANDT, <i>Estudioso lendo</i> (1631).....	13
3. VERMEER, detalle de <i>O astrónomo</i> (1668).....	47
4. REMBRANDT, <i>Vista de Amsterdam</i> (1640).....	275
5. REMBRANDT, <i>A sinagoga</i> (1648) & Manuscrito orixinal do texto de excomuñon (1656)	509





CURSOS E CONGRESOS
DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA