

Spinoza, el pulidor de la razón

Andrés Huergo

Las translúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.

(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquél que es todas Sus estrellas

J. L. Borges (Antología poética 1923 - 1977)

Spinoza es una figura sobresaliente y singular en el panorama filosófico. En su obra concurren influencias tan variadas como el judaísmo, la cultura ibérica (su familia era descendiente de judíos hispano-portugueses), el cartesianismo, la Escolástica, el estoicismo, la ciencia geométrica, la física...

Fue un hombre valiente y honrado que dedicó gran parte de su talento a la crítica del sectarismo religioso y a la defensa de la libertad y la democracia. Considerado un precursor del ateísmo, proscrito a lo largo de más de un siglo, durante toda su vida sufrió la persecución de los intolerantes y hasta fue víctima de un intento de asesinato por parte de un fanático que le atacó con un cuchillo.

Spinoza sobrevivió a ese ataque, pero tuvo que soportar de todas formas la rabia de sus enemigos. Expulsado de entre los expulsados (la comunidad judía a la que pertenecía lo

excomulgó por hereje en 1656, emitiendo contra él una furiosa maldición), esa condición de "doble negación", de destierro y permanente búsqueda de un lugar propio, hubo de tener algo que ver con el hecho de que su filosofía emergiera como un producto particularmente original y de consecuencias altamente revolucionarias para el pensamiento de su época -y también para el de la nuestra.

Retirado en las afueras de Amsterdam, primero, después en Leyden, y cerca de La Haya, más tarde, se ganó la vida humildemente dedicándose a tallar lentes mientras escribía pacientemente sus obras más importantes. Su integridad personal y compromiso con la libertad de pensamiento le llevaron a rechazar un cargo como profesor en la Universidad de Heidelberg porque a cambio se le pedía no "perturbar la religión establecida". Fue una persona tranquila, afable, frugal, poco amante de los lujos y de la fama.

Solamente dos trabajos suyos, los *Principia philosophiae cartesianae* y los *Cogitata metaphysica*, fueron publicados con su nombre mientras vivió (concretamente en 1663). El *Tractatus theologico-político* fue también publicado en 1670, pero conservando su autoría en el anonimato. El revuelo político que causó esta subversiva obra le persuadió de la conveniencia de no volver a publicar más libros mientras estuviera vivo. Se calificó al *Tractatus* de venenoso, corrosivo, horrible, pernicioso, etc. Obviamente, fue prohibido.

Tras su muerte fueron publicadas sus restantes obras, entre ellas la más importante de todas, su *Ética*. Sin embargo, antes de ver la luz pública, tales obras eran leídas en la clandestinidad y causaban admiración entre sus seguidores. Una admiración que, con todo, tenía que competir con el furibundo odio de aquellos que le detestaban. El odio que despertaba su figura le persiguió, incluso, más allá de su muerte, pues en el epitafio de su tumba alguien escribió con letras infames: "*Escupid sobre esta tumba: aquí yace Spinoza. ¡Ojalá su doctrina quede aquí también sepultada y no se propague su pestilencia!*"

Casi cuatro siglos después, la filosofía de Spinoza sigue ofreciendo un rendimiento espectacular para la comprensión de nuestro propio presente. En un mundo marcado por una severa crisis económica, social, política y moral, como consecuencia de un capitalismo depredador que trata de destruir los cimientos de la sociedad para devolver al ser humano, poco a poco, a un salvaje estado de naturaleza en el que reina la ley del más fuerte, las ideas de Spinoza acuden a nosotros para zarandearnos críticamente y ayudarnos a replantear desde su raíz las cuestiones más candentes: ¿Qué significa la libertad? ¿Cuál es el fin del Estado? ¿Qué es la democracia? ¿Qué es lo que hace posible la convivencia de los hombres? El insigne holandés nos invita a recuperar la fuerza de lo colectivo frente a quienes quieren someter al Estado a los designios de una élite financiera, o directamente decretar su desaparición forzosa. Sus ideas permiten dibujar el mapa conceptual con el que interpretar lo que por todos lados está ocurriendo: la ofensiva neoliberal, el secuestro de la democracia por parte de los poderes económicos, los recortes de derechos, la desobediencia civil, el auge de los movimientos sociales, etc.

Con motivo del aniversario del nacimiento de Spinoza (que se produjo el 24 de noviembre de 1632), me propongo hacer un recorrido general por su filosofía. Muchas son las lecturas que se han hecho de su obra, y no todas ellas compatibles entre sí, como bien apunta el profesor Vidal Peña en esa imprescindible introducción que acompaña a la edición de la *Ética* en Alianza Editorial. En este trabajo simplemente trato de esbozar una de entre esas muchas lecturas posibles, aunque sin la esperanza de estar aportando nada nuevo, sino solamente con el ánimo de ordenar una vez más, acaso de una manera más o menos personal, las ideas principales que atraviesan la obra del que es uno de los grandes filósofos de la historia, cuya aportación intelectual sigue siendo ineludible.

Sustancia. Dios o La Naturaleza

La filosofía de Spinoza parte del concepto de sustancia de Descartes, pero lo supera. Descartes consideraba que había tres sustancias: Dios, el pensamiento y la extensión. Spinoza, en cambio, dirá que hay una única sustancia, que es todo lo que existe. La sustancia es *causa de sí misma* (causa sui) y además es *infinita* porque contiene en ella todos los atributos. Dios y la Naturaleza son una y la misma cosa, tal como reza su famosa expresión “ **Deus sive Natura” (Dios o la Naturaleza)** .

Estas proposiciones nos aclaran qué entiende Spinoza por “sustancia”:

“ A la naturaleza de una sustancia le pertenece el existir”, (E, Parte I, Proposición VII)

“ Toda sustancia es necesariamente infinita” (E, Parte I, Proposición VIII)

“ No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios”, (E, Parte I, Proposición XIV)

Es claro que una concepción de este tipo convierte a Spinoza en un autor ateo, pues si Dios es *todo lo que hay* , directamente no hay Dios ² . Lo único que hay es lo que comparece, el conjunto de las *cosas* sometidas a las leyes de la naturaleza. En último término, la consecuencia más importante de este planteamiento es la negación de toda trascendencia. Spinoza reivindica la **radical inmanencia de la realidad** . No hay dos realidades, una inferior, material y corruptible, y otra superior, espiritual e incorruptible, sino que **todo forma parte de la misma realidad, la única que existe** .

La Naturaleza, la totalidad de lo real, puede ser contemplada desde dos puntos de vista: como *proceso* activo productor de las múltiples realidades (*Natura naturans*) o como *resultado* , como conjunto de modos (*Natura naturata*).

La sustancia consta de infinitos atributos, pero nosotros sólo conocemos dos: la *extensión* y el *pensamiento* . La extensión y el pensamiento no son cosas separadas, sino que son dos atributos diferentes y paralelos de la misma realidad. No hay ideas sin sensaciones, ni sensaciones sin ideas. Pensar es sentir, sentir es pensar. El entendimiento puede captar la realidad porque el alma replica en el pensamiento lo que el cuerpo percibe en la extensión. “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E, Parte II, Proposición VII). Spinoza supera así el problema del dualismo de Descartes y abraza una teoría que puede ser calificada como *monista sustancial* (una única sustancia), *pluralista* de propiedades (puesto que la sustancia tiene infinitos atributos), *naturalista* (por la reducción de Dios a la naturaleza) e *inmanentista* (porque no recurre a un ser trascendente para entender, explicar o comprender la naturaleza).

Crítica al Dios de las religiones

Dice Spinoza que no sabe por qué la materia física, extensa, ha de ser indigna de la naturaleza divina, supuesto que no puede darse fuera de Dios sustancia alguna por la que éste pueda padecer. Todas las cosas son en Dios, y todo lo que ocurre lo hace en virtud de las solas leyes de la naturaleza divina y se sigue de la necesidad de su esencia. Por tanto, no hay razón alguna para suponer que “la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita” (E, Parte I, Prop. XV, Escolio).

¿Cuáles son las consecuencias de esta concepción de Dios? Dios no es la providencia organizadora, ni el padre amantísimo, ni el monarca severo, ni el juez justiciero, ni siquiera el relojero perfecto. Spinoza desmonta todas estas representaciones como *ficciones interesadas* de los humanos. **Dios es visto por Spinoza como la totalidad de todo lo que existe** . Esto constituye una clara ruptura con el Dios de la Revelación, presentado como una causa *trascendente* en el mundo, un Dios *creacionista* en la tradición judeo-cristiana.

Si Dios fuera trascendente al mundo, y el mundo no fuera más que una creación suya, es decir, algo *contingente* que podría existir o no existir, entonces el mundo así creado tendría que tener una naturaleza diferente a la de su creador (ya que no podemos atribuir contingencia a Dios), con lo cual Dios sería limitado en su misma esencia, pues habría algo que quedaría fuera de su naturaleza. Y de este modo estaríamos negando la infinitud divina. Lo cual es absurdo, pues Dios es aquella realidad que contiene en sí todas las perfecciones posibles y fuera de la cual nada puede existir.

Spinoza pone en evidencia todos los contradictorios aspectos de la religión. Su crítica implacable de la religión la lleva a cabo, sin embargo, en nombre del amor de Dios, del verdadero Dios, es decir, la *realidad total de la naturaleza*, que para él es la fuente de toda verdad y todo conocimiento.

Niega la posibilidad del milagro, porque éste supone el quebrantamiento de las leyes de la naturaleza. "Pero esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo" (E, Parte I, Prop. XVII, Escolio)

Ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. Cuando concebimos a Dios con entendimiento y voluntad es porque construimos una idea de Dios *antropomórfica*, a la medida de las necesidades y anhelos humanos. La representación de un Dios separado del mundo, que ama, odia y ordena a los hombres comportarse de tal y cual manera, no es más que un producto de la ignorancia humana, la cual *imagina* las causas reales de las cosas cuando no las conoce verdaderamente. Por eso Spinoza se refiere a la voluntad de Dios como "ese asilo de la ignorancia" (E, Parte I, Apéndice)

Dios no es un sujeto. No tiene *autoconciencia*. La substancia spinoziana es pura potencia ciega e infinita, sin orden, principio ni fin. Por eso tampoco cabe hablar de panteísmo en la filosofía spinoziana, pues el panteísmo significa atribuir autoconciencia a la substancia entendida como Espíritu.

"(...)de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas" (E, Parte I, Prop. XVII, Escolio)

La infinitud divina implica la existencia de *oposiciones*, de modo que **no hay armonía preestablecida en la naturaleza** (al contrario de lo que defendió Leibniz). Por este motivo, dice Spinoza que están más cerca de la verdad (es decir, menos alejados de ella) aquellos que conciben a Dios a la manera de una voluntad caprichosa que aquellos que lo entienden como si obrara con miras al bien, en vistas a un fin predeterminado. Esto último significa "el sometimiento de Dios al destino, que es lo más absurdo que pueda afirmarse de Dios" (E, Parte I, Prop. XXXIII, Escolio II)

Spinoza inicia además el camino de la crítica de los textos religiosos (algo crucial para el proceso de secularización de nuestra cultura occidental) usando el *método racional*, contextualizando históricamente los textos y excluyendo cualquier interpretación doctrinal. La Biblia es parte de la Naturaleza y los hechos que narra desde la caída de Adán, también, de manera que Spinoza hace una lectura racional de la misma en la que prescinde de lo *sobrenatural*. A partir de ahí puede fundar una separación clara entre el ámbito de la fe (que es el dominio de la teología) y el de la razón política, que será propio de la filosofía política.

Las religiones, como fenómenos sociales, siempre han ido unidas al poder político y han tenido como cometido servir a la reproducción de las sociedades a través del uso del *miedo* y de la *esperanza* como mecanismos generadores de la obediencia del pueblo. De este modo, como efecto de estas *pasiones*, los hombres se han formado ideas erróneas acerca

de Dios y de los mandatos divinos, y así las religiones, en lugar de ser instrumentos de liberación para el ser humano, han sido a menudo instigadoras del odio más extremo y de la más funesta ignorancia.

La adhesión a lo que dice la Biblia es asunto de fe y tal adhesión aporta enseñanzas fundamentales como la *obediencia*, el amor al prójimo y el amor a Dios. Sin embargo, atenerse a la literalidad de unos textos escritos hace siglos por unas personas concretas, en un contexto histórico y cultural determinado, con la intención de fundar en dichos textos la ley que ha de regir la vida humana en el presente, no tiene sentido. Por eso, "así como en otro tiempo, la fe fue revelada y escrita según la capacidad y las opiniones de los profetas y del vulgo de aquella época, así también ahora cada uno está obligado a adaptarla a sus opiniones" (TTP, p. 316). Según Spinoza, más allá de las disputas protagonizadas por los teólogos (quienes han encerrado a la religión en supersticiones, ritos y prejuicios irracionales), **la esencia de la religión se reduce a un credo mínimo, que consiste únicamente en el mandato de amar a Dios y al prójimo**. Es decir, el valor de la religión consiste en cumplir la *justicia* y la *caridad*, y a eso debería reducirse la fe. Lo que cuenta es la función social de la religión, no las creencias particulares que cada uno tenga, pues lo importante no son las *creencias* sino las *obras*, y al ser las creencias un asunto personal, no pueden ser impuestas por ninguna autoridad. Por tanto, la religión ha de dejar que cada uno tenga la libertad de pensar lo que quiera sobre todas las cosas a condición de que se respeten los mínimos morales de justicia y caridad.

"De donde se sigue, de nuevo, que son realmente Anticristos aquellos que persiguen a los hombres de bien y amantes de la justicia, simplemente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe que ellos. Pues quienes aman la justicia y la caridad, por eso sólo sabemos que son fieles, y quien persigue a los fieles, es un Anticristo", (TTP, p. 312)

Con la consolidación del poder de las iglesias institucionalizadas, surge un poder tiránico. La extensión al campo de la política de los preceptos religiosos conduce a la intolerancia y al dogmatismo, hasta tal punto que se conoce mejor la fe de los hombres por el odio que se profesan entre sí que por su generosidad mutua. Frente al fanatismo de las iglesias, que anteponen la pureza del dogma y la observancia del culto exterior al más básico deber de benevolencia, Spinoza defiende una visión *humanista* de la religión, puesto que "la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos" (TTP, p. 312).

En definitiva, existe una especie de religión racional que consiste en el estudio de la naturaleza, en la profundización del conocimiento y en el cumplimiento de una vida honrada y virtuosa, que es la única finalidad del sabio. Nada más se le ordena al ser humano que cumplir el precepto de usar la razón y actuar conforme a ella.

"Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia -lo que realmente le sea útil-, apetezca todo aquello que realmente le conduce a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser" (E, Parte IV, Prop. XVIII, Escolio).

Por lo mismo, **nada puede haber de reprobable ni pecaminoso en el disfrute mesurado de los placeres de la vida**, incluidos, cómo no, los placeres gozosos del cuerpo, pues "solo una triste y torva superstición puede prohibir el deleite" (E, Parte IV, Prop. XLV, Escolio). En esto la crítica de Spinoza se anticipa completamente a la crítica ilustrada.

La Naturaleza no tiene finalidad

Para Spinoza, **el hombre no es un Imperio dentro de otro Imperio**. Es una realidad

más entre otras muchas realidades. Por lo tanto, sus acciones no deben ser estudiadas a la luz de prejuicios teológicos o preconcepciones moralistas, sino que han de ser contempladas de la misma forma que cualesquiera otros fenómenos de la realidad.

Spinoza critica a quienes piensan que el mundo ha sido creado para el hombre y éste para Dios, pues "si Dios actúa con vistas a un fin, es que -necesariamente- apetece algo de lo que carece" (E, Parte I, Apéndice).

Un mundo concebido teleológicamente es un mundo concebido al revés. Para Spinoza, la causa no está al final (como causa final), sino al principio (como causa eficiente). Del hecho de que los hombres obran siempre por un fin han llegado a pensar que la Naturaleza obra también del mismo modo. Pero **la Naturaleza no tiene ninguna finalidad** . Por no tener, ni siquiera tiene un *sentido* . Somos nosotros los que se lo atribuimos en función de nuestros esquemas de pensamiento.

Cabría preguntarse: ¿de dónde salen tantas cosas imperfectas, si todas las cosas han sido creadas en virtud de la sola necesidad y perfección de Dios? Pero la perfección de las cosas debe juzgarse por su naturaleza y potencia, no porque halaguen nuestros sentidos y nuestra imaginación. En el mundo, en sí mismo considerado como totalidad infinita, no hay imperfección propiamente hablando, sino que nosotros lo percibimos como si fuera imperfecto porque aplicamos en él modelos que son válidos únicamente para juzgar moralmente los comportamientos humanos:

" nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma (...) Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares (...) " (E, Parte III, Prefacio).

Por eso Spinoza considera " los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos " (E, Parte III, Prefacio).

Los afectos: pasiones y acciones

" **El deseo es la esencia misma del hombre**", dice Spinoza (E, Parte III, p. 262). Spinoza define el deseo como el "apetito acompañado de la conciencia del mismo" (E, Parte III, Prop. IX, Escolio) Además, "no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos" (E, Parte III, Prop. IX, Escolio). Lo propio del hombre es, pues, desear, no ejercitar el intelecto, en contra de lo que han afirmado la inmensa mayoría de los filósofos a lo largo de la historia. Una tesis de este calibre sitúa al holandés en la línea de una tradición filosófica heterodoxa que va desde Epicuro hasta Nietzsche, pasando por Schopenhauer y Marx, y que recupera y revaloriza la dimensión corporea, sintiente, del ser humano, su ser *material* y *concreto*. **No existe ningún principio ético trascendente ajeno a la realidad del deseo**. Las religiones se han afanado en buscar el fundamento de ese principio en un Dios que impone premios y castigos a los hombres de una manera dictatorial, pero para Spinoza esto sólo conduce a éstos a vivir en la servidumbre.

El verdadero comportamiento ético consiste, en realidad, en obedecer fielmente al único principio que rige la vida humana y toda forma de vida en general: "la perseverancia en el ser". ¿Qué entiende Spinoza por esto? Perseverar en el ser es buscar la propia *utilidad*. Pero la propia utilidad, en el hombre, sólo se alcanza a través de la razón, porque la razón es la que posibilita el conocimiento, y este conocimiento es el que hace posible, a su vez, que seamos capaces de controlar las determinaciones a las que estamos sometidos y convertir los *afectos pasivos* (pasiones) en *afectos liberadores* (acciones).

"Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una

idea clara y distinta" (E, Parte V, Prop. III). Nuestro alma obra ciertas cosas en tanto que tiene *ideas adecuadas* y padece otras tantas en tanto que tiene *ideas inadecuadas*. Somos libres en tanto actuamos en función de la sola necesidad de nuestra naturaleza. Padecemos en tanto que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes.

El control de los afectos no se basa en una voluntad que quiera dominarlos, sino en un conocimiento profundo de ellos. Sin embargo, la razón a secas es inútil ante las pasiones. "Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido" (E, Parte IV, Proposición VII). Lo verdadero, en cuanto verdadero, no puede borrar sin más nuestras ideas falsas ni reprimir nuestras pasiones. Por eso la verdad ha de ser ella misma transformada en afecto para generar *convicción* y poder surtir efecto sobre nosotros. Es decir, sin alguna clase de "pasión por la verdad" nos encontraríamos impotentes ante la "verdad de la pasión". No hay en Spinoza ingenuidad racionalista alguna, sino que podríamos decir que, anticipándose en un siglo a la crítica kantiana, el holandés supo realizar también su propia autocrítica de la conciencia racional. Por ello puede decirse que la razón de la que habla Spinoza es ante todo una *razón afectiva, pasional o deseante*.

La conducta ética correcta consiste en satisfacer, no este deseo o aquel otro en cuanto tales deseos particulares, sino cualquier deseo, en general, en la medida en que contribuya a aumentar la *potencia de obrar*, lo cual ocurre cuando el hombre actúa guiado por la razón. Y en esto consiste la virtud, o sea, la felicidad. La felicidad no es un premio a la virtud, sino la posesión de la virtud misma, y gozamos de ella, no porque reprimamos las concupiscencias, sino a la inversa.

La *alegría* es un afecto concomitante al incremento de la potencia del ser humano, frente a la *tristeza*, que es producto de su disminución. Así, "cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina" (E, Parte IV, Prop. XLV, Escolio). De la alegría se derivan todas las demás virtudes. A partir de ella el esfuerzo por perseverar en el ser adquiere un grado de libertad que se transforma, con el uso de la razón, en *firmeza y generosidad*. **Razón y deseo no se oponen, sino que se coimplican de forma necesaria** : es preciso actuar según la guía de la razón, pero actuar según la guía de la razón significa profundizar en el conocimiento de nosotros mismos y agudizar nuestra capacidad de deseo, poniendo como fundamento la búsqueda de la utilidad. "El deseo que nace de la razón no puede tener exceso" (E, Parte IV, Prop. LXI). La alegría superior va unida a la potencia de la razón, y la tristeza a su impotencia.

Deleitarse con las cosas es propio de un hombre sabio, nos dice Spinoza. A juzgar por la enumeración de placeres que lleva a cabo, su programa de vida feliz parece más bien ascético en comparación con lo que algunos hedonistas actuales proclaman, si bien contiene la estimación positiva de todo cuanto hace más agradable, bella y pacífica la vida de los hombres, con preferencia por aquellos placeres sencillos y asequibles a todo el mundo:

"Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno" (E, Parte IV, Prop. XLV, Escolio).

La mayor impotencia proviene de pensar en la muerte, la cual provoca necesariamente tristeza, por eso afirma Spinoza: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida" (E, Parte IV, Prop. LXVII).

A pesar de que Spinoza sostiene que los valores morales son creaciones humanas convencionales, no hay espacio para el *relativismo* en su filosofía, como podría parecer según una interpretación superficial del concepto spinoziano de "utilidad". Un texto que parece kantiano es esclarecedor en este sentido:

"Si ahora se pregunta, en el supuesto de que un hombre, mediante la perfidia, pudiera librarse de un inminente peligro de muerte, ¿acaso la regla de la conservación de su ser no le aconsejaría, sin duda alguna, que fuese pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconsejase eso, lo aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría absolutamente a los hombres no contraer más que pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo" (E, Parte IV, Prop. LXXII, Escolio).

La razón, por su modo de proceder, es un punto de anclaje para la *universalidad*. En último término, la propia utilidad es la libertad misma en tanto que ejercicio de racionalidad, de donde se sigue que la utilidad va unida necesariamente al conocimiento. Por lo tanto, el máximo interés en el orden práctico es, paradójicamente, teórico. La ética nos conduce al conocimiento, pero éste nos conduce, a su vez, a la ética, en tanto que conocer es un proceso que tiene que ver con las *acciones* de un sujeto que convive con otros sujetos en un mismo espacio. Hay ahí una *dialéctica* entre conocimiento y moral, teoría y praxis, que recorre toda la filosofía de Spinoza.

Desde luego que se busca el conocimiento, no por sí mismo, sino en la medida en que nos proporciona una vida feliz. Por eso ya en su obra *Tratado de la reforma del entendimiento*, defiende Spinoza la idea de que los saberes científicos y la propia filosofía deben estar subordinados al logro del supremo bien, que es la perfección humana. "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(...)" (TRE, p. 80). Reforma del entendimiento significa para Spinoza "curarlo" y "purificarlo" para la consecución de la felicidad.

La filosofía del hombre de Spinoza está mucho más próxima al concepto de *Homo faber* que al de *Homo sapiens*. No en vano su propia teoría del conocimiento reconoce el carácter práctico, activo, esencialmente transformador, del ser humano, que, en lugar de limitarse a reflejar en su mente las impresiones del mundo exterior como si de un lienzo en blanco se tratara, en su relación con el medio y con los demás no puede dejar de *producir* su propia realidad, pues la propia "idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación" (E, Parte II, Prop. XLIX, Escolio).

Si las ideas implican afirmación o negación es porque ellas mismas tienen una dimensión que es personal: "hablan" a alguien, es decir, promueven afectos. Por tanto, **conocer es tener determinados afectos**. ¿Cómo ocurre esto? Una idea expresa la causa exterior del objeto del que es idea, pero también la constitución subjetiva de aquel cuerpo que es afectado por dicha causa. En el caso del hombre, esta constitución incluye voliciones, pasiones, etc. La estructura de los afectos del cuerpo es la base inmanente desde la cual es posible la construcción de la razón. Lo que el hombre *hace* con su cuerpo *afecta* a su pensamiento. Puesto que el conocimiento va ligado a los afectos, la reforma del entendimiento va ligada también a la reforma de las condiciones de producción de los afectos en general, es decir, a la *acción ético-política*.

Además, la búsqueda de conocimiento no es ajena a los marcos sociales que envuelven la elaboración y transmisión de dicho conocimiento, puesto que para alcanzar este fin es necesario "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" (TRE, p.

80).

La sociedad política

Diríamos que la *necesidad* de ser racionales es producto de una *exigencia práctica* que tiene lugar en el transcurso de la historia del hombre a partir de un momento concreto, con la aparición de lo que llamamos **sociedad política**. En abstracto, la exigencia de ser racionales no tiene más fuerza que el puro derecho natural por el que cada individuo desea extender su potencia hasta donde le sea posible (y por los medios que estén a su alcance, sean los que sean). Ahora bien, en la sociedad política, la racionalidad se impone con mayor fuerza como resultado de un "pacto": el de vivir sometidos a normas comunes para garantizar la paz y la seguridad de un modo más cierto que en el estado de naturaleza. La racionalidad consiste precisamente en eso: en el **sometimiento a normas comunes**.

En el estado de naturaleza, la potencia del individuo es muy pequeña porque debe hacer frente a demasiados peligros. Sólo en una sociedad que ha llegado a establecer normas comunes, o leyes, es posible que el individuo desarrolle plenamente su libertad y pueda proponerse un ideal de vida basado en el *conocimiento* y la *felicidad*, porque en el estado de naturaleza, estas nociones, acaso, ni siquiera tendrían aplicación: lo único que tendría vigencia sería el principio de *supervivencia*.

Es interesante en este punto la comparación de Spinoza con Hobbes, porque hasta cierto punto sus filosofías pueden resultar similares, pero en realidad acaban llegando a tesis casi diametralmente opuestas. Mientras el filósofo inglés considera que la vida política es la resultante de una coerción mediante la cual las pasiones dañinas del hombre son acalladas por la fuerza que impone el poder de turno, lo cual implica una concepción de la convivencia social basada en los efectos del miedo, Spinoza resalta los aspectos positivos y constructivos de la unión política de los hombres, al considerar que dicha unión no nace del miedo, sino del deseo de los individuos de incrementar su potencia y, por consiguiente, alcanzar una mayor libertad y felicidad. Como vemos, son visiones muy distintas de lo que significa el famoso "pacto social", con consecuencias también muy diferentes para la comprensión del Estado. Mientras la concepción de Hobbes da alas al autoritarismo y a la tiranía, la de **Spinoza fundamenta la necesidad de la democracia** como único garante de la libertad e igualdad para todos los individuos.

"Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua", (E, Parte IV, Prop. XXXV, Escolio) "sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón" (TTP, p. 334)

Muy interesante es el concepto de libertad que defiende Spinoza, que sin duda es muy diferente al concepto de libertad que manejamos hoy en día de forma corriente. Spinoza entiende por libertad la "consciencia de la necesidad". Esto plantea, aparentemente, el problema del *determinismo*: si todo está determinado por una causa, la voluntad no puede ser libre, y si la voluntad no es libre, no hay libertad que valga. Parece que en la filosofía del holandés no hubiera lugar para el libre albedrío, esto es, la libertad de elección, y que únicamente quedara la resignación y la aceptación de lo necesario (algo que acercaría su pensamiento al estoicismo). En realidad, creo que sí existe ese lugar para la libertad dentro de su filosofía, y que ese lugar viene dado por la sociedad política, entendida como un espacio que hace posible la aparición de un nuevo tipo de vida basada en el uso común y público de la racionalidad. **Libertad como necesidad sería, por tanto, tomar consciencia de la necesidad de ser libres en el seno de la sociedad**. La libertad así

entendida lleva aparejada la *responsabilidad* y el *compromiso*, la *cooperación* y la *tolerancia*.

A excepción de Dios o la Naturaleza, que es la potencia absolutamente infinita de todo lo que existe, cualquier realidad ha de entenderse como potencia entre potencias, como fuerza entre fuerzas, afectando y siendo afectada por otras realidades. Cuando concebimos mente y cuerpo como la misma cosa, la liberación que los seres humanos persiguen no se plantea únicamente como una *libertad interior*, sino que exige la propia *liberación de los cuerpos* en los que nuestra vida se inscribe. De la misma forma, cuando concebimos al individuo como parte de la sociedad, hemos de reconocer que las condiciones en las que estamos inmersos y en las que necesariamente tenemos que vivir se construyen colectivamente. En consecuencia, si el máximo interés del individuo es la búsqueda de su libertad y esta libertad solamente es posible dadas ciertas condiciones sociales, será una tarea conveniente del individuo implicarse responsablemente en la búsqueda y realización colectiva de una sociedad más justa, libre e igualitaria, pues ello redundará en su propio beneficio, en su propia utilidad.

A diferencia del *atomismo*, Spinoza entiende que la sociedad no se reduce, sin más, a la suma de sus partes (un agregado de individuos), sino que tiene una realidad propia (se refiere a ella como "individuo compuesto"), pues, en algunos aspectos puede comportarse como si fuera una sola alma. Pero, a diferencia también de las concepciones de tipo *holista*, tampoco dice Spinoza que el individuo se disuelva enteramente en la sociedad hasta el punto de que no quepa hablar de derechos o libertades individuales (algo que, por cierto, lo distancia definitivamente de Rousseau, con quien frecuentemente es comparado). Por ello, cabe calificar la ontología política spinoziana como *sistémica* o *estructuralista*.

El punto de partida de Spinoza es una reflexión que nace desde el individuo, desde la libertad, con el deseo expreso de hallar la felicidad, y que en el desarrollo mismo de esa reflexión se topa con la necesidad intrínseca de acometer la reforma del entendimiento (momento *teórico-crítico*), que pasa, a su vez, por la reforma de las relaciones sociales y de las condiciones materiales de existencia que hacen posible la libertad (momento de *actividad transformadora*) sin la cual no sería posible la felicidad, para regresar, finalmente, al individuo, en una relación dialéctica incesante. Esta relación, además, se multiplica tantas veces como individuos pueblan el planeta, por lo que toma el aspecto de la "complejidad". Mi felicidad va ligada al rumbo de la sociedad en la que vivo. No de una manera absoluta (el individuo no tiene una realidad exenta, es un "cuerpo entre cuerpos", pero tampoco se diluye sin más en la totalidad) aunque sí suficientemente relevante como para afirmar que la implicación del individuo en los asuntos sociales y políticos es una condición "sine qua non" de la vida ética. Y el rumbo de la sociedad, a su vez, va ligado a la posibilidad de que todos y cada uno de sus miembros puedan disfrutar de las condiciones que les permitan ser felices según sus propios planes de vida.

La búsqueda de la propia felicidad se torna, no solamente un objetivo legítimo, sino necesario. En la relación individuo-sociedad (que los liberales quieren resolver a favor del individuo-átomo y los comunitaristas proponen eliminar a través de la disolución del mismo en el conjunto de sus relaciones comunitarias), Spinoza plantea la *convergencia*: la sociedad nos ayuda a perseverar en el ser de manera más eficaz. **La sociedad política nos da el marco para nuestra libertad**. Por eso podemos situar a Spinoza en la tradición del *republicanismo democrático*.

" El hombre que se guía por la razón 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" (E, Parte IV,

Proposición LXXIII)

El Estado: la libertad como meta

Para Spinoza, **el fin del Estado es la liberación de los hombres de toda servidumbre.**

Todas las confesiones religiosas deben estar permitidas con tal de que cumplan un requisito fundamental para la convivencia: que no alteren la paz civil. Nada está por encima de esta norma. **La religión no puede estar por encima del poder político**, porque éste es el poder supremo.

Spinoza defiende claramente la separación de la Iglesia y el Estado, avanzando de esa manera la idea central del *laicismo ilustrado*: "En lo que concierne a la religión, no se podrá edificar ni siquiera un templo a expensas de las ciudades. No se fijará derecho alguno acerca de las opiniones, a menos que sean sediciosas y destruyan los fundamentos de la sociedad" (TP, Cap. VI, 40).

Para mantener el Estado y para que los individuos obedezcan sus leyes es necesario que el Estado conceda a los individuos total libertad de pensamiento y expresión. La *libertad de expresión* es la natural consecuencia de la *libertad de pensamiento*, y puesto que ésta no puede ser acallada, la primera debe estar ampliamente garantizada. Pues ésta es la única forma en que puede perdurar el cuerpo político que los individuos se han dado a sí mismos a través de un pacto para salir del "estado primitivo". Mediante ese pacto, y para su seguridad, los individuos renuncian al derecho de ejercer la violencia y tomarse la justicia por su mano, **pero no al derecho de pensar.**

"si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena" (TTP, p. 351)

Será un Estado sumamente violento aquel que intente obligar a sus súbditos a vivir en el ocultamiento y el fingimiento y que no permita a los hombres libres y honrados expresar pacíficamente su desacuerdo con las normas vigentes. De hecho, en la práctica no podrán establecerse leyes contra la libertad "sin gran peligro para todo el Estado" (TTP, 409), porque ello provocará, *naturalmente*, la resistencia y la rebelión por parte de los ciudadanos. La consecuencia de que la libertad quedase suprimida sería que "los hombres pensarán a diario algo distinto de lo que dicen y que, por tanto, la fidelidad, imprescindible en el Estado, quedara desvirtuada y que se fomentara la detestable adulación y la perfidia" (TTP, 415). Por tanto, la libertad "no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esta sea conservado" (TTP, p. 419).

Ahora bien, la libertad de expresión ha de ser siempre permitida con tal de que las personas se comprometan a comportarse respetando unos límites: la justicia y la caridad hacia el prójimo. Así pues, si bien el derecho al disenso es algo consustancial a una sociedad libre, la libertad de disentir no significa en ningún caso el derecho de cada uno a obrar como le dé la gana. A la hora de actuar, los individuos han de tener en cuenta la consideración del bien común.

"De los fundamentos del Estado (...) se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno" (TTP, p. 410-411)

No obstante, a menudo los Estados se extralimitan en sus funciones y recurren a la utilización del miedo y de la esperanza para mantener a los ciudadanos sujetos a su autoridad de una manera mucho más eficaz, pues quien gobierna a otro a través de esas pasiones "ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza" (TP, Cap. II, 10)

Además, ocurre a menudo que los hombres luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación. Y esto ocurre porque la dominación está inscrita en una serie de prácticas sociales que superan, con mucho, la pura voluntad del individuo aislado. Una idea fundamental en la filosofía spinoziana es la de que "las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas" (E, Parte II, Proposición XXXVI). Es decir, en ocasiones los hombres son motivados por *intereses* oscuros de los que no son del todo *conscientes*, lo que les lleva a actuar en contra de su propia integridad como si estuvieran actuando en búsqueda de su felicidad. Spinoza está avanzando con ello la **temática de la ideología** que más tarde será tratada por Marx. El *error*, la *falsedad*, no es algo puramente *subjetivo*, algo que le sucede sin más a algunos sujetos, sino un hecho *objetivo* que puede ser explicado también como un efecto real de causas reales y que tiene un funcionamiento preciso, activo, y no sólo pasivo.

"(...)aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres creen, amen, odien, lo que ella desee" (TTP, p. 352).

Los dominados contribuyen con su actividad a construir la *dominación*, pero sin darse cuenta de estar haciéndolo. Si son los dominados los que construyen la dominación, la liberación entonces es una lucha contra otra lucha, una *actividad* contra otra. La liberación consiste, por tanto, en convertir la actividad dominadora en una actividad a favor de la libertad, en un "dar la vuelta" a las cosas.

Esta idea de Spinoza es definitivamente mucho más aguda y penetrante que la proporcionada por el *liberalismo* (defendido ya en su época por Locke), que entiende la explotación únicamente como un conflicto entre el poder estatal coercitivo y el consentimiento explícito individual, haciendo abstracción de las condiciones materiales concretas y efectivas en las que las relaciones sociales se producen y reproducen. Frente a los liberales, quienes no reconocen el carácter opresivo de las relaciones en el seno de la sociedad capitalista porque no atienden al momento *productivo*, de génesis, de la vida social, la concepción de Spinoza sobre la democracia se plantea como crítica de toda mistificación jurídica del Estado, y concede importancia más bien a las *condiciones materiales* que permiten la producción de un determinado nexo unitario.

Derecho y fuerza

Por la misma razón que no hay mente sin cuerpo, ni individuo sin sociedad, Spinoza se niega a concebir el derecho separado del *poder*, de la *fuerza*. La relación política central no es la que se establece entre individuo y Estado, sino entre multitud y Estado. **El Estado es la fuerza unida de la multitud** y es esa fuerza unida la que puede volverse contra uno u otro de los individuos en solitario. A la voluntad del soberano opone Spinoza la voluntad de la *multitud* y mantiene que ésta no transfiere su derecho a una minoría o a un solo hombre. Y, desde luego, no transfiere libremente al soberano más que aquel poder del que no se siente absolutamente dueña. No es el caso, por ejemplo del suelo y todo cuanto se vincula a él, que, según Spinoza, pertenece al conjunto de los ciudadanos. Los hombres dotados de razón no pueden renunciar jamás a su derecho natural hasta el punto de dejar

de ser hombres.

La legitimación del poder político reside en la multitud. De esta idea se infiere que la rebelión y la desobediencia civil están justificadas cuando quien detenta el poder político lo hace en contra de la mayoría de los ciudadanos, pues el fundamento del pacto civil es la utilidad de todos los destinatarios y una vez quebrantada tal utilidad, el pacto deja de tener vigencia.

“ No cabe duda que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados, cuando el bien común así lo exige” (TP, Cap. IV, 6).

“Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” (TTP, p. 336).

Y por último:

“De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra” (TP, Cap. V, 4).

Estas simples sentencias spinozianas nos advierten contra cualquier intento de fundamentar la política en axiomas *formalistas* o *legalistas*, como es propio de las concepciones metafísico-teológicas del “Derecho Natural” o de las versiones liberales-progresistas del “Estado de Derecho”, que no aciertan a comprender la naturaleza última del poder como “fuerza”.

El derecho de la naturaleza es tan extenso como su potencia. Luego el derecho de cada individuo es coexistente con sus fuerzas. “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa” (TTP, 331). Es decir, por derecho natural, el león se come a la gacela y el pez grande al pez pequeño, y no hay límite alguno que se lo impida más allá de su propia fuerza, pues “el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado” (TTP, 332)

Este poder no tiene por qué estar determinado por la razón. Los hombres nacen ignorantes de todas las cosas y tardan mucho tiempo en adquirir la virtud. De modo que el derecho natural incluye el derecho al avasallamiento, la invasión, la destrucción. No hay en él lugar para las nociones de bueno/malo, justo/injusto, ni prohíbe nada salvo aquello que nadie desea y nadie puede. **En la naturaleza no existe moralidad.** Los conceptos de la *justicia* y la *injusticia*, el *delito* y el *mérito*, por tanto, pertenecen a otro orden que no es el orden de la inmediata naturaleza, sino el de la aparición de la *Ciudad* y, con ella, el *derecho civil* y la *ética*.

El derecho como sistema jurídico es un producto político y cultural y no algo eterno, preexistente, inscrito en la naturaleza humana desde el comienzo de los tiempos. El derecho es en primera instancia el derecho *en sentido subjetivo* (el poder, la capacidad de cada individuo para buscar su propia utilidad por los medios que sean) y su expresión jurídica en forma de *derecho objetivo* (esto es, conjunto de normas y leyes) no es más que una consecuencia de la transformación de la potencia natural en poder político. Es decir, la transferencia de poder desde los individuos a la sociedad civil en su totalidad conlleva el surgimiento del derecho como sistema de normas y leyes fundadas en la razón, cuyo objetivo es la impartición de justicia.

La transferencia que da lugar a la existencia de la sociedad política consiste en los efectos que se siguen de actuaciones mediante las cuales los hombres se dan garantías recíprocas de que no se harán daño. Cada uno transfiere su poder y su derecho personal cuando asiente a un complejo estable de relaciones que determinarán algunos de sus

comportamientos significativos. El paso de la sociedad natural a la sociedad política es, él mismo, un *efecto de naturaleza*, que se produce "por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mayor mal" (TTP, p. 337) Abandonando el estado natural, los hombres tienen más que ganar que perder; desean liberarse en lo posible del miedo y contar de manera estable con la ayuda de otros, sin la cual la vida es miserable. Es por la fuerza de este deseo por la que establecieron que "el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez" (TTP, p. 335). Así nació la sociedad política, la cual reivindica para sí "la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción" (E, Parte IV, Prop. XXXVII, Escolio II). De aquí se sigue que el derecho de las autoridades del Estado no es sino el derecho natural mismo, configurado de cierta manera por el poder de una multitud que actúa *como si* fuera movida por *una sola alma*.

Con el poder y el deseo de todos, el derecho así constituido cobró una forma determinada como dictamen de la razón, que ordena lo que es justo, es decir, lo que a cada uno le es debido. Aparece entonces el *derecho positivo* como una forma de *distribuir* derechos y deberes de acuerdo con criterios de *equidad*. La Ciudad es quien concede los derechos civiles, pero conceder derechos es conceder *poderes efectivos*, y éstos provienen de la cesión de derechos naturales de los individuos a la sociedad, de tal modo que los ciudadanos, al defender el derecho civil, son defendidos y protegidos a su vez por dicho derecho, que de esta forma les resulta útil a sus propósitos.

Por tanto, el derecho positivo no se puede entender si no es en relación con la fuerza de la que naturalmente emana (la de la multitud), puesto que él mismo necesita de esa fuerza para servir de apoyo al poder político, incluso cuando este poder se trata de un poder democrático: si la sociedad entera no fuera más fuerte que cada uno de los individuos que la integran, estaría condenada a la aniquilación, y entonces la justicia no sería más que la aspiración de un *impotente* deseo.

La sociedad política es el lugar donde aparece la razón, que es una constelación de utilidades. Pero en la medida en que el fundamento de este orden racional no es, él mismo, "ordenado", podrá decirse que **el derecho en la sociedad política es la unidad, dinámica y tensional, de la fuerza y la razón, de la potencia y la justicia** .

Necesidad de una ética racional y una política democrática

En una sociedad racional spinoziana los individuos cooperan guiados por la razón (no por el miedo ni por la esperanza) para ayudarse los unos a los otros a aumentar sus potencias individuales, aumentando así, al mismo tiempo, la potencia común. En el límite, serían imaginables, incluso, sociedades que se autogobiernan sin necesidad de adoptar la forma política del "Estado", entendido como estructura coactiva formalmente separada de la sociedad civil.

El derecho natural, en cambio, no desaparece en la sociedad política. Y como a menudo los seres humanos no actúan guiados por la razón, sino movidos por sus pasiones, las cuales son igualmente parte de la naturaleza humana, existe el riesgo permanente de que los cimientos de la convivencia social se derrumben; por eso establecemos un **ideal de naturaleza humana**, un **ideal ético**, el cual es expresión del deseo de vivir en una sociedad sometida a normas comunes, toda vez que en dicha sociedad se ha producido el ajuste funcional entre la constitución del cuerpo social y la racionalidad misma, pues sólo a

través del uso de la razón se mantiene la solidez del pacto social.

“Así pues, 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 nos proponemos. Y por “malo”, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo” (E, Parte IV, Prefacio).

Si los seres humanos nacieran ya poseedores de la virtud y del conocimiento de todas las cosas necesarias para la vida, no haría falta hablar de un *deber ser* como un ideal de excelencia al que conviene atenerse. Pero como ignoran muchas cosas y son conscientes, al mismo tiempo, de la posibilidad de incrementar su potencia y alcanzar un estado de perfección mayor que el actual (“nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (E, III Parte, Escolio de la Prop. II)), es conveniente que tengan presente cuán superior puede ser la alegría de la que pueden disfrutar, si logran alcanzar esa perfección que su razón necesariamente concibe y que las limitaciones ordinarias de la vida les niegan. Hay por tanto un *marco racional* dentro del cual los *valores morales* cobran sentido. En el estadio de la sociedad política que hace posible la aparición de la racionalidad universal, la propia utilidad no es la utilidad del individuo aislado, sino la utilidad del individuo dentro del marco social que posibilita su existencia. Y como la sociedad política, en tanto que individuo compuesto, tiene mayor potencia que el individuo aislado, se impone por encima de la voluntad de éste la necesidad de considerar la utilidad de todos los ciudadanos.

“Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado” (E, Parte IV, Proposición XL).

Spinoza define la democracia como “la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (TTP, p. 338). **La democracia es el mejor de los sistemas políticos posibles porque es el que mayor potencia tiene**, al permitir que un mayor número de seres humanos puedan sumar sus fuerzas sin coacción y sin violencia. Por ende, es el sistema político más acorde con la naturaleza porque es el que mejor permite garantizar a todos los ciudadanos su natural derecho a la libertad al incrementar mediante esa suma de fuerzas la potencia individual de cada uno. Dice Spinoza:

“en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad, no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito. De ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera” (TTP, 340-341).

En una verdadera democracia, la *comunidad de intereses* entre gobernantes y gobernados elimina toda sospecha de opresión y servidumbre. El sujeto es libre porque, al obedecer los mandatos de la autoridad, no hace otra que perseguir su propio interés. Existe una *coherencia*, no una contradicción irresoluble, entre el *bien público* y el *bien privado*.

Aunque Spinoza alude a la dificultad de llevar la democracia a la práctica, dada la irracionalidad de la mayor parte de los hombres, no se complace en despreciar las cualidades de la “plebe” para erigirse en clase gobernante, puesto que “la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta” (TP, Cap. VII, 27). Tampoco ahorra severas críticas hacia la imbecilidad e inmoralidad de la nobleza: “Su arrogancia, no obstante, está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la

indecencia" (TP, Cap. VII, 27).

Spinoza, además, aunque excluye de la democracia a las mujeres y a los esclavos (algo en lo que, desgraciadamente, no supo plantear una ruptura con la ideología de su tiempo) establece que los no propietarios tienen el mismo derecho que los propietarios a votar en el Consejo Supremo y a ostentar cargos en el Estado, lo cual sí supone un avance revolucionario en el pensamiento político del siglo XVII.

Su experiencia personal tras la muerte de su amigo Jan de Witt a manos de la muchedumbre enardecida no le hace albergar demasiadas esperanzas en la ilustración universal de la humanidad³. Pero, pese a todo, a Spinoza le interesa sentar las bases de un poder político entendido fundamentalmente en su función de *educador* de los hombres, y no tanto en su función de Estado *represor*. Por eso afirma, a propósito del estudio del régimen aristocrático, que "los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado" (TP, Cap. X, 8).

En la razón se dan las ideas de las coincidencias que son efecto de las composiciones de las propiedades comunes de los cuerpos. **Nada concuerda más con un hombre que otro hombre.** Y los hombres nunca concuerdan más entre sí que cuando actúan conforme a la razón. El poder de la multitud es el de crear vínculos que tejan una red de solidaridades. Ese poder es susceptible de aumentar y llegar a convertirse en una *república de los comunes*. De aquí se sigue que la razón aconseje de forma incondicional la búsqueda de la *paz* y la *amistad* entre los seres humanos. Por tanto, serán deseables aquellos afectos que mejor sirvan a los intereses de la razón, es decir, aquellos que promuevan la concordia y la amistad.

"Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad" (E, Parte IV, Capítulo XII).

"La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma" (TP, Cap. V, 4)

Spinoza entiende que la paz perdurable y auténtica es algo más que la mera conservación de la vida y exige, por consiguiente, la práctica de la justicia y la solidaridad.

"Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma" (TP, Cap. V, 5).

Es decir, la obra de la política no consiste simplemente en evitar la muerte sino sobre todo en *cultivar* la vida en tanto que vida *humana*. Algo que únicamente puede hacerse desde la *libertad compartida* con los otros, pues el precio de la paz no puede ser en ningún caso la libertad, la cual es irrenunciable. Democracia significa la construcción de una paz que consiste en la expansión de una potencia común basada en el uso de la razón.

"Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad" (TP, Cap. V, 4).

Los Estados son *individuos compuestos* (unidades complejas) que se relacionan entre sí como los individuos singulares en el estado de naturaleza, pero para evitar que esa relación acabe siendo desastrosa para todas las partes cabe imaginar entonces una *unión de Estados* que esté regida a su vez por un orden racional más omnicompreensivo, que reproduciría un

esquema ontológico más perfecto. Un Estado democrático mundial sería, por tanto, el máximo ideal al que la humanidad puede aspirar. Esa comunidad universal no está *dada todavía* como comunidad histórica *real*, pero de ella surgirían para todos los seres humanos las mismas ventajas que del Estado para los individuos. Habría aquí, finalmente, una *propuesta* de realización histórica de lo que es verdadero "sub specie aeternitatis" (la idea de individuo compuesto universal, como unión de todas las potencias humanas). El siguiente texto bien merece ser citado como culminación brillante de toda la ética y la filosofía política spinozianas:

"nada es 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 suerte que las almas de todos formen como una sola alma, 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 gobiernan 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" (E, Parte IV, Prop. XVIII, Escolio)

Se deriva de estas palabras una noción de justicia que ya no es simplemente el concepto restringido de *justicia legal*, sino un concepto ampliado de raigambre ética, que no apunta a *lo que es*, a lo ya realizado, sino a lo que *debe ser*, a lo todavía por llegar, pues esa unión de los hombres no ha sido materializada, por ahora, como *unión política*, pero es posible pensarla como *comunió n ética*. Nos topamos así, finalmente, con la posibilidad de invocar un criterio para la *crítica* de cualesquiera órdenes jurídicos positivos que puedan pretender legitimidad. De este modo, podremos afirmar que las leyes o normas son más o menos justas en función de su mayor o menor aproximación a la realización de ese "ideal" ético de una *justicia global*, capaz de elevarse por encima de cualquier particularidad social o cultural.

Por ello, aplaudiría Spinoza todo esforzado intento de fundar una comunidad universal sobre la base del respeto a unos *derechos humanos*, porque eso sería, sin lugar a dudas, conforme a la razón.

1 A lo largo del texto incluyo, entre paréntesis, las referencias de los lugares citados, de esta manera:

E = Ética, Alianza, Madrid, 2002

TTP = Tratado teológico-político, Altaya, Barcelona, 1997

TP = Tratado Político, Alianza, Madrid, 1986

TRE = Tratado de la reforma del entendimiento, Alianza, Madrid, 1988

2 Conviene recordar a este respecto las palabras de Tomás Solano y Robles, el fraile delator de Spinoza, que en su declaración juramentada ante el tribunal de la Inquisición española, afirmó que según Spinoza "no había Dios sino filosofalmente". Se puede leer la declaración en el apéndice del ensayo de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, pp. 492-495.

3 Jan de Witt, amigo de Spinoza y líder republicano que llegó a gobernar las Provincias Unidas de los Países Bajos, fue asesinado en 1672 por una turba supuestamente instigada por sus rivales políticos orangistas, partidarios de la Monarquía. Los asaltantes mataron y descuartizaron sin piedad a Jan de Witt y a su hermano. Spinoza, el hombre de ánimo sereno, en uno de los pocos actos de furia (quizás el único) que recuerdan quienes le conocieron, intentó salir a las calles gritando su indignación para distribuir un pasquín titulado "Ultimi barbarorum" (El colmo de la barbarie) con la intención de denunciar públicamente la iniquidad cometida, pero su casero, el señor Van Deer Spick, se lo impidió,

salvándole con ello la vida.