

Mario Salas

De la ciudad celeste a la terrenal

(I Parte)

-Ética y utopía en Spinoza-

Summary: *In this Essay its author investigates the possible relations between the spinocean ideal of a free republic of the wise men -whose empirical realization is seen as impossible by the philosopher- and the political conceptions contained in the Tractatus Theologico-politicus and the Tractatus Politicus.*

Resumen: *En este artículo el autor se propone investigar las relaciones que existirían en el pensamiento de Spinoza entre el ideal de una libre república de los sabios -cuya concreción empírica es considerada imposible por el filósofo- y las concepciones políticas delineadas en el Tractatus Theologico-politicus y el Tractatus Politicus.*

El tema de este trabajo podría sorprender a cualquiera que conozca un poco la obra y el pensamiento de Baruch Spinoza, pues el filósofo se manifiesta expresamente en contra de las utopías a las que considera -según nos dice en el *Tratado político*- productos quiméricos de la imaginación. Nos advierte en efecto Spinoza, en las páginas introductorias de dicho *Tratado*, contra aquellos filósofos que conciben a los hombres, no como son, sino como ellos querrían que fueran; “de donde resulta que, en vez de ética, han escrito generalmente sátira, y que nunca han concebido una teoría política que pueda ser puesta en práctica, sino tales que pueden ser tomadas por quimeras o que pueden haber sido formadas en Utopía, o en aquella edad dorada de los poetas donde, seguramente, había poca necesidad de ella”. La referencia a la Utopía y a los utopistas es inequívoca; si bien es

cierto -nos dice Spinoza- que los hombres toman a los políticos realistas por enemigos complotados de la humanidad y de la religión, y que algunas almas pías pensarían que las autoridades deberían tratar los asuntos con las mismas reglas éticas que obligan a los individuos privados, “no hay duda de que la naturaleza les ha enseñado que los vicios existirán mientras existan los hombres, y así mientras tanto, ellos estudian para anticipar la maldad humana, y mediante artes que la experiencia y una larga práctica les han enseñado; y es que los hombres se conducen generalmente bajo la guía, más del miedo que de la razón.” Los filósofos piadosos sueñan utopías o ciudades del sol, descubren nuevas Atlántidas, fundan en el aire repúblicas platónicas o sueñan paraísos ácratas; pero los políticos realistas saben más que ellos: no sueñan, no son víctimas de la imaginación y sus seductoras ideas inadecuadas; conocen al hombre y saben qué es lo que verdaderamente lo mueve: “no hay duda de que los estadistas han escrito sobre política de modo mucho más feliz que los filósofos, pues ellos tienen la experiencia por maestra, que no enseña nada que fuera inconsistente con la práctica”.

Si entendemos por utopía una sociedad perfecta, feliz y armónica, donde los individuos no experimentan la existencia social como constricción -donde el individuo realiza al máximo sus posibilidades sin que surja motivo alguno de conflicto con sus semejantes-, tal sociedad no está, para Spinoza, dentro de lo humanamente factible: “Claro que si los hombres -nos dice en el *Tractatus theologico-politicus*- hubieran sido organizados por la naturaleza de modo que la razón dirigiese

siempre sus deseos, la sociedad no tendría necesidad de leyes; bastaría enseñar a los hombres los verdaderos preceptos de la moral; para que hiciesen espontáneamente, sin violencia y sin esfuerzo todo lo que les fuese verdaderamente útil hacer. Pero la naturaleza humana no está así constituida. Busca cada uno, sin duda, su interés; pero ni es la razón regla y canon de nuestros deseos, ni ella decide sobre la utilidad de las cosas, sino que, más a menudo, son la pasión y las afecciones ciegas del alma que nos encadenan al presente y a su objeto propio, sin cuidado de los demás objetos ni del porvenir.” Ninguna sociedad puede, para Spinoza, existir sin autoridad, sin coerción. Ciertamente es, como veremos, que esta coerción no es efectiva por sí sola; es prudente acompañarla del *consenso*: la dominación se asegura mejor si no es odiada: aunque temida -es necesario que lo sea-, debe dar motivos para ser *amada*, para ser considerada como benéfica y hasta legítima; pero la coerción es indispensable: ningún pacto entre los hombres, condición de la máxima utilidad posible para los ellos, -que sólo se logra en sociedad- puede esperar ser cumplido, y por lo tanto existir, si no es gracias a la coerción que el soberano ejerce.

Pero las palabras “utopía” y “utópico” pueden tomarse en varios sentidos. Si bien en el antes señalado: una sociedad *efectivamente* perfecta y feliz, podríamos conceder que la utopía es irrealizable (y tal imposibilidad es constitutiva del concepto de utopía propio del sentido común; casi la nota definitoria del mismo)⁴, convendría hablar no obstante del *horizonte utópico* propio de aquellos proyectos políticos que sí son humanamente factibles y que constituirían un marco para la derivación de los valores que guían la práctica política efectiva⁵. Hablamos de un *horizonte* porque -al igual que el horizonte físico- es algo que nunca se alcanza, pero de donde extrae su sentido aquello que sí es alcanzable. Tal ideal inalcanzable es el que proporciona el criterio para juzgar -en condiciones dadas- las diversas formas de convivencia humana; se trata entonces, en la práctica política, de buscar la mejor aproximación *posible* al ideal en determinadas condiciones; las cuales pueden ser históricas o pueden muy bien derivarse de la misma naturaleza humana tal como es, y no tal como sería deseable que fuese.

Los productos de la “imaginación utópica” pueden considerarse entonces como la proyección, animada por el deseo (por el *conato* para hablar en términos espinocianos) de una situación ideal,

haciendo abstracción de las resistencias que la realidad pueda oponer a la realización de la misma; y de este horizonte -siempre lejano en tanto que horizonte- es de donde extrae su sentido lo verdaderamente realizable. Tales serían entonces las relaciones que existirían entre la utopía y el realismo político. Es en *este* sentido en el que creo que podemos hablar de *utopía* en Spinoza: esta consistiría en el ideal de un hombre plenamente racional y feliz que requiere como condición (y que también produce, como resultado de su acción) una sociedad armónica y racional -una sociedad *feliz*-. Este ideal puede considerarse utópico precisamente en el sentido que acabamos de discutir, pues la sociedad plenamente racional -que supone que *todos* los hombres hayan alcanzado la sabiduría-, no es posible; sin embargo este ideal sirve de norte para descubrir, en las condiciones dadas, lo verdaderamente realizable -la mejor aproximación empíricamente posible al ideal-; y por lo tanto sirve también de criterio para juzgar los diversos sistemas políticos.

Me propongo pues explorar, en las líneas que siguen, el ideal espinociano de la sociedad plenamente armónica y racional; lo que implica, entre otras cosas, considerar su ideal del *hombre* plenamente racional y feliz (el sabio), y las relaciones recíprocas que existen entre estos dos modelos ideales; así como las que existen entre dichos modelos y lo que cabe esperar que pueda realizarse en este mundo. Esto casi que se traduce en una indagación acerca de las relaciones entre los ideales delineados en la *Ética*, sobre todo en la quinta parte -donde al ideal político se le llama *libre república*-, y los modelos de convivencia política considerados en el *Tractatus theologico-politicus* y en el *Tractatus politicus*.

Con miras a lo anterior, empezaré por un examen de la teoría de la *servidumbre humana* (partes tercera y cuarta de la *ética*) en relación con el *remedio* a esta servidumbre: el poder del entendimiento y el *amor intelectual de Dios*. Pretendo detenerme en el papel que juega el tema de Dios en lo que concierne a la *posibilidad* de superar la servidumbre; es decir, el papel que juega Dios en la teoría propiamente *ética* de Spinoza y, por ende, en su teoría política -en tanto que ésta depende de aquella.

A continuación, intentaré comparar los supuestos ideales de la plena racionalidad -que constituye también el máximo de *utilidad*, esto es, el máximo de crecimiento de la potencia humana de

actuar y conservarse (y por lo tanto, el mínimo de tristeza)- con el hombre "tal y como es", según se perfila en los dos tratados dedicados al tema de la política; es decir, contrastaré el ideal del hombre que *debe* guiarse por la razón (si quiere alcanzar el máximo de felicidad) con el hecho de que los hombres son *de facto* esclavos de las pasiones. El caso de las instituciones políticas de los antiguos hebreos, tal y como Spinoza las estudia en el *Tractatus theologico-politicus*- me servirá para ejemplificar estas relaciones: las relaciones entre racionalidad y positividad, entre actuación autónoma y constricción exterior, entre eternidad e historia.

1. Dios y la beatitud

Deus sive natura... ¿Qué papel juega esta divinidad idéntica a la naturaleza - y por lo tanto algo extraña para el creyente ordinario acostumbrado a la idea de la trascendencia de Dios- en la ética espinociana? ¿Que tiene que ver este Dios (si es que tiene algo que ver) con el Dios de la fe?

No ha sido poco frecuente considerar a Spinoza un pensador ateo; de hecho esa fue la interpretación de sus contemporáneos -y no me refiero sólo a la comunidad judía de Amsterdam- sostuvieron; y con ello iniciaron una tradición en la historia del pensamiento que llega, entre otros, hasta algunos representantes del marxismo -entre ellos Luckács y Althusser, por citar sólo dos nombres relevantes-, pasando por la *Pantheismusstreit* (la disputa acerca del espinocismo en el seno de la Ilustración alemana) y por Rousseau, quien en el *discurso sobre las ciencias y las artes* se refiere al filósofo sefardita tachándolo prácticamente de ateo⁶.

Spinoza, sin embargo, no aceptó nunca ser contado en las filas de los ateos; antes bien, contraatacó sosteniendo que su idea de Dios era la verdadera idea de Dios, mientras que la de sus oponentes no era más que una idea inadecuada, no ajustada a la verdadera esencia de la divinidad; un *error* -en tanto le atribuye a Dios cosas que no *pueden* convenir con su naturaleza.

Aún así podemos preguntarnos ¿En qué se diferencia realmente este Dios-sustancia única de la materia del materialista? También esta sería eterna e increada, y *en algún sentido* contendría al pensamiento -al menos como una de sus posibilidades. ¿Qué tiene pues este "Dios" en común con el concepto ordinario de Dios, tal y como nos lo ha legado la tradición cultural de occidente, que justifique

el llamarlo así? Es fácil ver lo que *no* tiene en común; por ejemplo -para citar sólo algunas cosas-, no es un *creador* del mundo (sino que más bien es el mundo), no es providente -esto es, no actúa según *fin*es⁷-, no tiene una *voluntad libre*, si entendemos por libertad la posibilidad de *elección* entre alternativas que le resultan indiferentes (por ejemplo, crear o no crear el mundo); además -lo que quizá es lo más importante para un creyente- se trata de un Dios que no nos ama ni responde a nuestras oraciones. También es fácil ver lo que tiene en común con la materia de los materialistas: se trata de un principio increado, inmanente al mundo y que -a pesar de que uno de sus atributos es el pensamiento- resulta dudoso que pueda atribuírsele una *conciencia* -al menos en el sentido en que utilizamos esta palabra en relación a los seres humanos. Claro que Spinoza nos dice que todas estas cosas *no pueden* ser propias de Dios, que son producto más bien de una antropomorfización del concepto de Dios que lo adultera y falsea; pero podríamos responderle que precisamente éste es *el* concepto de Dios que hemos heredado en nuestra tradición cultural. ¿Por qué aplicar la palabra "Dios" a otra cosa que no parece tener nada que ver con el uso ordinario del término sino que, antes bien, se parece más a la *materia* -eterna e increada- de los materialistas?⁸

Creo sin embargo que hay una característica importante de la sustancia-una espinociana que justifica -o al menos explica- que podamos designarla con tal nombre. Al igual que el Dios del creyente, el Dios de Spinoza es un *objeto de veneración*; es -de igual modo que lo es su Dios para el cristiano- la fuente última de donde la vida humana extrae su sentido. El fin último de la vida humana no puede estar, para Spinoza, en ninguna cosa finita sino sólo en Dios; *bien supremo* cuya posesión -mediante el conocimiento- es la *única* vía para alcanzar la beatitud. Dicho en otras palabras, la sustancia-una es objeto de algo análogo a la veneración religiosa; y por esta razón el nombre "Dios", aplicado a ella, está justificado en la medida en que apunta a la función que desempeña en la vida humana; en la medida en que constituye el *horizonte absoluto* de la misma. La materia del materialista, en cambio, no desempeña en la vida de éste ninguna función análoga⁹: no es -para decirlo en términos cristianos, aunque también aplicables a Spinoza- fuente de *salvación*.

Podemos comprender mejor esta función si repasamos brevemente la teoría espinociana de los

afectos; la *mecánica* de las pasiones. Toda cosa -todo modo finito de la sustancia única, entre los cuales nos contamos nosotros los humanos- busca conservarse en su ser. En los seres sensibles esta conservación se asegura mediante un aumento de la *potencia de actuar* (pues la conservación es un proceso que se asegura mediante la acción o intercambio con el medio: el cuerpo humano necesita de muchos cuerpos para conservarse)¹⁰. Cualquier cosa que asegure nuestra conservación, que aumente nuestra potencia de actuar, es experimentada como *alegría*. La alegría es síntoma de que las acciones o los eventos que nos conciernen aumentan o aseguran mi capacidad de conservarme; mientras que toda disminución en mi potencia de actuar -todo lo que atenta contra mi posibilidad de conservarme- es experimentado como *tristeza*¹¹. Es importante recordar que, para Spinoza, ningún modo finito es destruido sino por la acción de fuerzas exteriores: no hay un principio de autodestrucción, un impulso de muerte inherente a la cosa finita; cualquier destrucción debe ser siempre el resultado de la acción de causas extrañas a la misma.

Pero toda cosa finita -y por lo tanto el hombre- está necesariamente sujeta a la acción de causas exteriores; esto es, toda cosa no sólo *actúa* para conservarse, sino que al mismo tiempo padece las acciones de las otras cosas. Acciones son las actividades que pueden explicarse solamente a partir de la esencia de la cosa en cuestión; pasiones, los afectos concomitantes al *pader* la actividad de lo exterior. Cuando una cosa externa nos produce *alegría* -porque de algún modo incrementa nuestra potencia de actuar y conservarnos-, se convierte en objeto de *amor*; cuando, en cambio, una cosa exterior nos disminuye, y por lo tanto nos produce *tristeza*, se convierte en objeto de *odio*.

Pero las pasiones están dentro del dominio de las ideas inadecuadas, del conocimiento oscuro y confuso -y por lo tanto *parcialmente* falso¹²-. Al *pader* no somos causa adecuada sino sólo *parcial* de nuestros estados físicos y mentales; y en esta medida no somos libres -pues libre es sólo aquello que actúa por la sola necesidad de su esencia, es decir, que es causa adecuada de sus acciones-. Ciertamente es que a algunas pasiones va asociada la alegría -signo de que, de algún modo, coinciden con nuestra conservación-, mientras que a otras va asociada la tristeza -pues de algún modo afectan nuestra conservación. Como tenemos una fuerza interna que nos mueve a permanecer en el ser, que nos induce a conservarnos -el

*conato*¹³-, tendemos naturalmente a evitar la tristeza y a buscar la alegría.

Sin embargo, el conocimiento imaginativo-sensorial, que nos advierte de la existencia y de la acción de los objetos exteriores es muy imperfecto. Algunas cosas que en este instante nos producen alegría pueden tener mañana consecuencias que nos llenen de una tristeza mucho mayor en magnitud que la alegría del presente instante; mientras que otras que hoy nos producen tristeza o incomodidad -y que en en tanto tales tendemos naturalmente a evitarlas- pueden producirnos mañana una alegría que compense con creces las incomodidades del presente. La razón es entonces un medio más idóneo que la sensación inmediata para indicarnos el camino que apunta hacia el crecimiento y conservación de nuestra potencia; pero no porque la razón sea desinteresada: ella busca maximizar la alegría, esto es, garantizar el máximo de desarrollo posible a nuestras tendencias internas a la afirmación y al crecimiento. La imaginación y el conocimiento sensorial están sujetos al tiempo: sólo saben de la alegría y la tristeza presentes: lo lejano en el tiempo o lo que parece improbable tiene menos fuerza ante su tribunal que lo presente o cercano y más seguro; a la larga, seguir las pasiones puede ser fatal para esta economía de la alegría y la tristeza.

La razón es entonces un medio más seguro para conducirnos a nuestra *verdadera* utilidad -y por lo tanto a la *verdadera* felicidad. Hablando en términos freudianos, es necesario que al principio del placer -que nos lleva a buscar inmediatamente la dicha, la alegría- se contraponga un *principio de realidad*, que no es sino un principio del placer modificado, pues en última instancia tiende a la búsqueda de aquello que asegura nuestra máxima realización. La razón, el *logos*, es este principio de realidad frente al conocimiento imperfecto de la sensación concupiscente. Como Hobbes lo ha visto igualmente¹⁴, no es un principio desinteresado, desencarnado, sino un principio enraizado en el *conato*, en la necesidad de autoafirmarme frente a todas las cosas exteriores que de otro modo me destruirían.

Pero ¿no supone esto que la carga de *represión* de los impulsos pasionales haga a fin de cuentas imposible la felicidad? El hombre podría muy bien comprender que su máxima utilidad se consigue cuando todos los hombres buscan la paz y colaboran unos con otros pero, aún así, los sacrificios en términos de satisfacción que esto impondría a sus

impulsos y deseos podrían ser una carga difícil de soportar. No en vano Hobbes, quien postulaba que la razón le mostraría al hombre la conveniencia de intentar establecer una armonía entre los hombres que garantizara a cada uno seguridad suponía que tal cosa no podía lograrse sin el auxilio del miedo, tanto a las autoridades de este mundo como a aquellas potencias del más allá, cuyo imperio en el interior de la conciencia humana es indispensable para consolidar el poder del soberano. Asimismo, puedo comprender que, por ejemplo, el fumar puede producirme cáncer en el futuro; pero los sacrificios que implica para mí, en términos de satisfacción inmediata, el abandono de este hábito pueden contar más para mí en el presente que una lejana y sólo probable agonía en un pabellón de cánceros terminales. Por otra parte, si la búsqueda de la dicha depende *exclusivamente* del auxilio de cosas exteriores finitas, la guerra contra la desdicha está de antemano perdida; sólo puedo esperar victorias pasajeras, ganar batallas que no decidirán el resultado final; pues la juventud y las cosas que amamos tienen un término en el tiempo. La muerte es nuestro destino inexorable y significa el término de mi ser, el fin definitivo de mi potencia de actuar. ¿Cómo lograr que el temor a la muerte no envenene las dichas pasajeras que ella amenaza arrebatarme? La cuarta parte de la *Ética* termina con una nota pesimista: la potencia de las causas exteriores (una de cuyas manifestaciones es la fuerza de las pasiones) es mayor que la fuerza de mi conato que me impele a conservarme.

Frente a esto, Spinoza pretende mostrarnos, en la quinta parte de la *Ética*, un camino de salvación; una garantía de que -en algún sentido- ninguna cosa exterior logrará vencernos definitivamente. Podemos superar la esclavitud de las pasiones (que no es lo mismo que *suprimir* las pasiones, lo cual es imposible) mediante el *poder del entendimiento*. Pero ¿en qué consiste este? El mismo Spinoza nos ha enseñado que una afecto no puede ser vencido *solamente* por una idea; las leyes de la mecánica de los afectos, análogas a las de la mecánica sin más, implican que un afecto sólo puede ser vencido por otro afecto de sentido contrario y mayor magnitud que el primero. Pero es que el *conocimiento* de lo que *verdaderamente* me es útil no podría, según Spinoza, dejar de ser fuente de dicha y, por lo tanto, despertar un afecto capaz de subordinar a todos los que tienen su causa fuera de mí; pues mediante el conocimiento, en cierto sentido, me identifico con lo conocido; me

conozco mediante ideas de las cuales yo mismo soy causa adecuada; y al hacerlo me conozco precisamente como lo que soy: una *pars naturae*, una parte del todo; de modo que mi fuerza es la fuerza del todo y mi impulso a conservarme tiene su raíz en él.

Pues bien, el conocimiento de la necesidad de la naturaleza -que incluye el conocimiento de la necesidad, legitimidad y bondad de los placeres dentro del marco en que no se vuelven destructivos para la vida individual y social-, no su estigmatización y condena- es el conocimiento de Dios, y Spinoza supone que -dado que el conato lo que busca es la felicidad, la autoafirmación de este individuo finito que soy- la alegría debe acompañar a todo lo que promueve mi autoafirmación: el conocimiento racional de que el mismo conocimiento racional es el mejor medio para conservarme, debe producir -si es que no existía antes ya- la alegría asociada al conocimiento -es decir, en términos de la mecánica de las afecciones- debe producir *amor*. Y el amor viene asociado a todo lo que acompaña a su objeto: el amor del conocimiento es el amor de lo conocido, y lo conocido es el orden eterno y necesario de la naturaleza que produce y contiene todo, incluso al conocimiento y al conocedor: es Dios.

Spinoza insiste en numerosas partes, tanto de la ética como de sus obras políticas, que alcanzar este conocimiento -el tercer género del conocimiento- es acceder al *bien supremo*; un bien frente al cual todos los demás valen menos. Para la visión de las cosas *sub specie aeterni*, sin el bien supremo las cosas no valen nada: el poseedor de la mirada eterna, el sabio, sabe que las cosas *por sí solas* no proporcionan felicidad; y este es el sentido primario -nos dice Spinoza en la cuarta parte de la *Ética* de la palabra bien: lo que me es útil, lo que produce *felicidad*. Ahora bien ¿no implica esto acaso una *desvalorización* de las cosas "de este mundo", de manera que podamos verlas como obstáculos para la posesión de Dios? Este es el punto de vista del ascetismo -ya sea cristiano, neoplatónico o hindú- para el cual lo divino está más allá de las cosas, que son vanos fantasmas que nublan la visión de un absoluto que se encuentra *más allá de ellas*; pero no es la visión de Spinoza: estrictamente hablando no hay "este mundo" frente al "otro", pues sólo hay un mundo¹⁵; el conocimiento de "Dios" no es algo que se consigue volviendo la espalda al mundo sino conociéndolo a fondo (y ocupándose de él: no hay

conocimiento separado de la acción); pues el mundo -la naturaleza- es Dios.

El conocimiento de Dios no es distinto de un perfecto conocimiento de las cosas -incluido en éste, por supuesto, un perfecto conocimiento de mí mismo- "todo lo que existe en la naturaleza considerado en su esencia y perfección -nos dice Spinoza en el *Tractatus theologico-politicus*- envuelve y expresa el concepto de Dios; de donde resulta que, a medida que conocemos mejor las cosas naturales, adquirimos de Dios un conocimiento más grande y perfecto; o en otros términos (puesto que conocer el efecto por la causa no es otra cosa que conocer una de las propiedades de esta causa), a medida que conocemos más las cosas naturales tenemos un conocimiento más perfecto de Dios, que es causa de todo lo que existe." No hay un conocimiento de Dios independiente del conocimiento de las cosas; siendo Dios idéntico al mundo, no hay otra vía para el conocimiento de Dios que el conocimiento del mundo.

La negación del ascetismo implica que aquellas cosas que nuestras tendencias naturales nos llevan a procurar *deben*¹⁶ ser buscadas -el sabio no se aparte del mundo, pues es lo mismo que apartarse de Dios- pero no a tal punto que constituyan o destruyan el equilibrio total de lo humano o, dicho de otra forma, que lleguen en algún momento a ser causa de *tristeza*, a ser fuente de dolor, de *disminución*. Pues es natural buscar la alegría y huir de la tristeza; sólo que esta tendencia se ve mejor realizada mediante la razón que mediante el impulso ciego: "sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite -nos dice Spinoza en la *Ética*. ¿por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? tal es mi regla (...) así pues servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. 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, del 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 alguno."¹⁷

Lo que sin embargo sólo el conocimiento de "Dios" proporciona es la posibilidad de superar en *cualesquiera circunstancias* el efecto de las causas exteriores: Hay que disfrutar de la juventud, del amor, de la música; pero al mismo tiempo saber

que estas cosas pasan *sin que esto nos turbe el ánimo ni sea fuente de tristeza*; sin que la vejez, la decadencia, la enfermedad e incluso la muerte nos roben la alegría. Saber disfrutar las cosas cuando las tenemos sin lamentarnos de lo irremediable. Si la vejez, por ejemplo, o la pérdida de una persona amada nos roba la alegría, hemos sido vencidos por las causas exteriores. Mi conato me lleva a buscar las vías de superación de toda tristeza; si descubro una vía así, naturalmente la seguiré: si comprendo y acepto de antemano la necesidad de la naturaleza -que es lo que realmente quiere decir "tener conocimiento de Dios"- me puedo liberar de la tristeza. Si una vía se me cierra siempre hay otras abiertas: debo caminar por estas otras en vez de lamentarme de la vía cerrada; y si todas se me cierran, si lo que me queda es la muerte, que pueda al menos gozar ante el espectáculo total de mi vida y decir: así mismo la volvería a vivir; que esto quede grabado en la eternidad. Pues no hay para Spinoza un alma que subsista separada del cuerpo; la vida eterna consiste en la eternidad de esta vida, en la medida en que es un eslabón más de la naturaleza eterna. La visión *sub specie aeterni* proporciona la posibilidad de estar por encima de las causas exteriores, y en este sentido es análoga a la *salvación* religiosa.

Creo haber delineado con esto el ideal espinoso del hombre -ideal utópico si se quiere, y fuente él mismo de la utopía-. El hombre debe ser tal que su afectividad y su razón marchen en perfecta armonía; que no exista siquiera la posibilidad de un *conflicto* entre ellas. Spinoza supone que el tercer nivel del conocimiento -el conocimiento de Dios- produce una *transformación afectiva*¹⁸ de esta naturaleza; pero los hombres de carne y hueso parecen vivir en conflicto permanente consigo mismos y con los demás. Lo que racionalmente comprenden como útil no se ajusta siempre a lo que *desean*, ni priva siempre sobre los deseos inmediatos a la hora de tomar decisiones. Si los hombres fueran todos sabios -es decir, si poseyeran ese conocimiento superior que permite siempre vencer la tristeza- no habría posibilidad de conflicto entre ellos: la comprensión de que nada es más útil a nuestro crecimiento que la armonía los llevaría a todos a *quererla* por sobre todas las cosas y a sentir aversión por cualquier cosa que pueda destruirla, aunque esta cosa pueda significar la satisfacción de una pasión mía; pues el afecto -derivado del conato- que me lleva a *querer* la concordia sería

-en la situación ideal del sabio espinociano- más fuerte que cualquier pasión.

En esta república ideal de los sabios no habría entonces necesidad de leyes escritas: todos, llevados por el amor -que en el fondo sería también amor a sí mismo- no querrían hacer a los demás nada que no quieren que los demás les hagan. ¿Para qué escribir en tablas de piedra lo que está escrito en los corazones¹⁹? Lo que la razón les mostrara a *todos* como útil para *todos*, y lo que todos quieren sería la misma cosa; por lo tanto nadie querría *otra* cosa que aquello en lo que todos están de acuerdo, nadie querría *dañar* a nadie. No habiendo leyes, tampoco habría necesidad de magistrados: una sociedad así sería una sociedad sin coerción; sin *Estado*.

Bibliografía

- Hinkelammert, F: *Crítica a la razón utópica*. Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1984.
- Hobbes: *Leviatán*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Misrahi, R. *Spinoza*. Edaf. Madrid, 1975.
- Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*. Ediciones Orbis, Madrid, 1984.
- Rousseau, J.J: *Discurso sobre las ciencias y las artes*. En: Rousseau: *Escritos de combate*. Alfaguara, Madrid, 1979.
- Tejedor Campomanes, C. *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Universidad pontificia Comillas, Madrid, 1981.
- Sartori, G. *Teoría de la democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ediciones Orbis, Madrid, 1980.
- Political Treatise* Dover Publications, New York, 1955.
- Tratado teológico-político*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

Notas

1 Spinoza. *A Political Treatise*. Dover publications, New York, 1951. p. 287. La traducción es mía.

2 *Ibid.* p. 288.

3 Spinoza. *Tratado teológico-político*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976. p. 124.

4 Giovanni Sartori atribuye a Karl Mannheim el cambio de significado del concepto *utopía*. En su libro *Teoría de la democracia* (Alianza Editorial, México, 1989) llama la atención sobre el hecho de que Tomás

Moro concluye su *Utopía* con las palabras "más deseo que espero" (Op. cit., p. 87, nota 8). "El autor que más influencia tuvo en la destrucción del significado que impulsó a Moro a acuñar "utopía" fue probablemente Karl Mannheim. Utopía, para Mannheim, es simplemente un estado del espíritu que "trasciende" la realidad existente en una dirección revolucionaria. Pero hablar de un estado mental que trasciende lo que existe en un momento dado no es decir mucho, pues en cierto modo la mente siempre trasciende lo existente. Si continuamos hasta la *differentiam*, lo específico de la utopía de Mannheim se encuentra en su "función revolucionaria" (...) Y si la palabra utopía es privada de su función y sentido original específico, uno podría muy bien decir, con Oscar Wilde, que "el progreso es la realización de las utopías"; con Lamartine, que "es posible que las utopías de hoy se conviertan en realidades de mañana", con Mannheim que "las utopías son con frecuencia verdades prematuras", y con Marcuse que "el camino hacia el socialismo puede proseguir desde la ciencia a la utopía y no desde la utopía a la ciencia" (*Ibid.* p.p. 87-88).

5 Franz Hinkelammert se refiere a esta función de las utopías y de los ideales políticos en su libro *Crítica a la razón utópica* (Departamento ecuménico de investigaciones, San José, 1984, p.27): "Así pues, cualquier imaginación de la "mejor sociedad posible" tiene que partir de la "mejor sociedad concebible". Luego la mejor sociedad posible aparece siempre como una aproximación o anticipación de otra sociedad mejor concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible (...) Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible".

6 Refiriéndose a los filósofos, fruto perverso de la razón exacerbada y su *hybris*, dice Rousseau: "Uno pretende que no hay cuerpos y que todo existe como representación. Otro, que no hay otra sustancia que la materia ni otro Dios que el mundo", y continúa pocas líneas después, refiriéndose a los perjuicios que la invención de la imprenta ha deparado a la humanidad: "gracias a los caracteres tipográficos y al uso que de ellos hacemos, las peligrosas divagaciones de los Hobbes y de los Spinoza permanecerán para siempre". (Rousseau: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en Rousseau: *Escritos de combate*, Alfaguara, Madrid, 1979. p.p. 28-29, subrayado mío). No debemos olvidar que Rousseau rechaza la idea de que un ateo pueda ser virtuoso; en este sentido parece temer en el presente caso las consecuencias prácticas -morales- de un sistema como el espinociano.

7 El espinocismo prescinde de las causas finales. En el orden de la naturaleza sólo actúa la causalidad eficiente; no hay *fin*es en la naturaleza: todo se sigue de la esencia divina con absoluta necesidad.

8 Una disputa como esta tiene mucho de verbal: los términos cambian de sentido con el tiempo, conservando algunos elementos de su viejo sentido y sustituyendo

otros por nuevos elementos. No sólo el concepto que aquí nos ocupa (Dios), sino el mismo concepto de *materia* tienen una historia. La historia del materialismo (o del idealismo) es en gran parte la historia -muy probablemente todavía no concluida- de los conceptos "materia" e "idea". Creo que los conceptos, antes que reflejar esencias eternas e inmutables, son *creaciones humanas históricas*, producidas para determinados usos, que responden a las necesidades de determinadas formas históricas de vida.

9 Aunque no faltan materialistas -pienso específicamente en algunas variedades del marxismo- que se extasién ante la materia y hablen, con una veneración casi religiosa, de las leyes eternas de la naturaleza que prescribirían, como una especie de *providencia*, el paso necesario de la materia viva desde la ameba hasta el socialismo. Gramsci solía criticar precisamente el carácter religioso del materialismo así concebido.

10 Cf. Spinoza: *Ética*, II, postulado IV de la proposición 13.

11 Spinoza construye todas las pasiones humanas a partir de elementos simples: la alegría -indicio de crecimiento y afirmación de nuestro ser- y la tristeza -indicio de disminución-. La alegría asociada a la idea de un objeto exterior como causa se llama amor. La tristeza, asociada a la idea de un objeto exterior como causa es el odio. Todas las demás pasiones como la soberbia, la humildad, la esperanza, la benevolencia, la gula, la avaricia, la ira, etc., son variedades y combinaciones del amor y del odio. Freud en su explicación del dinamismo psíquico humano plantea, de modo análogo -al menos en su concepción más temprana-, que éste se rige por la búsqueda del placer y la evitación del dolor. Spinoza prefiere sin embargo utilizar los términos "placer" y "dolor" para formas restringidas de alegría y de tristeza: "Además, llamo al afecto de la alegría referido al alma y al cuerpo, "placer o regocijo" y a la tristeza "dolor o melancolía". Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las demás, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas." *Ética*, III, 11.

12 La falsedad no es, para Spinoza, nada positivo cf. *Ética*, II, 23. Una idea es falsa en tanto que es unilateral, incompleta, parcial.

13 Spinoza: *Ética*, III, 6. El *conatus* es el "esfuerzo" mismo que realiza toda cosa singular por perseverar en su ser. Spinoza lo identifica (*Ética*, III, 7) con la "esencia actual de la cosa misma". Luego nos dice que el *conatus*, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo del hombre se llama apetito (cuando el apetito es consciente se llama *deseo*) y que "por ende, éste (el apetito) no es otra cosa que la esencia misma del hombre" (*Ética*, III, 9).

14 En el capítulo quinto del *Leviatán*, al hablar de la ciencia, hija de la razón, Hobbes recalca su carácter *utilitario*: "mediante ella podemos conocer, partiendo de lo que podemos hacer en el presente, cómo hacer otra cosa cuando queramos, o algo semejante en cualquier otra ocasión" (Hobbes: *Leviatán*; Alianza Editorial,

Madrid, 1989. p. 46). Más adelante -en el capítulo 14- la razón sirve para hacerle comprender al hombre los principios o "leyes naturales" que podrían asegurar, si fueran seguidos por todos, las mejores condiciones de conservación de la propia vida.

15 Hay, sí, un mundo en cierta medida falso: el sensible-imaginativo. La sensibilidad es la fuente de la opinión, no de la verdad, pues las ideas sensibles son inadecuadas, parciales: sólo expresan el modo en como las cosas nos afectan, no lo que las cosas son en sí mismas.

16 Este "deben" puede (y debe) leerse así: tales cosas *serían de hecho* buscadas por el sabio, estaría en la naturaleza del sabio buscarlas.

17 Spinoza: *Ética*. IV, XLV. Escolio.

18 En *El malestar en la cultura*, Freud considera -como uno de los caminos mediante los cuales el hombre busca escapar del dolor- la posibilidad de que "una pequeña minoría" de hombres logre hallar su felicidad por la vía del amor, siempre y cuando independicen la experiencia de amar del consentimiento del objeto: "Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen de la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados" (Freud: *El malestar en la cultura*; Alianza Editorial, Madrid, 1993, p.44. Spinoza insiste en que quien ama a Dios no puede pretender que Dios le ame (*Ética*, V, 19) -pues Dios no puede experimentar pasiones, ya que eso implicaría en él la posibilidad de pasar a una mayor o menor perfección (*Ética*, V, 17).

Este amor desinteresado, que no busca reciprocidad, es un amor que -como aquél al que Freud se refiere en el pasaje antes citado- se derrama sobre todas las cosas -pues Dios incluye a todas las cosas- y que llega a abarcar incluso al amante -en tanto que parte de todas las cosas- superando la distinción entre el yo finito y el no-yo infinito. Desde un punto de vista freudiano podría considerarse una situación así como una restauración, a un nivel superior, del narcisismo primario, en el cual el sujeto aún no se diferenciaba del objeto. No obstante, al igual que Freud, Spinoza piensa que sólo una pequeña minoría de hombres llega de hecho a esta situación: no todos los hombres alcanzan la *sabiduría*.

19 Podríamos decir que en la república ideal de los sabios las leyes -de existir- serían meramente *descriptivas*: describirían cómo *de hecho* se comportarían los hombres; serían análogas en este sentido a las leyes de la naturaleza que no conocen contravenciones. En tanto que leyes *prescriptivas* serían, entonces, superfluas; de este modo la "república" de los sabios sería un nuevo "estado de naturaleza", sólo que armónico y feliz.