Mario Salas

De la ciudad celeste a la terrenal Ética y utopía en Spinoza II Parte

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 trabajo 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.

En la primera parte del presente trabajo -publicada en el número anterior de esta revista- me ocupé de la relación entre el pensamiento éticopolítico de Spinoza y la Utopía. Creo haber mostrado cómo, a pesar del claro rechazo de Spinoza a las quimeras de los utopistas, existe en él no obstante lo que ahí denominé un horizonte utópico: la proyección de una situación ideal que, aunque no empíricamente realizable, sirve no obstante de norte para lo empíricamente realizable. Mostré además el papel que juega Dios -el Diosnaturaleza spinoceano- en relación a los ideales éticos: cómo, al igual que el Dios de las religiones positivas, este Dios juega el papel de un objeto de devoción, dispensador de salvación frente al dolor y la muerte. Me referí al papel de la sabiduría -idéntica al conocimiento de Dios- en la vida ética y política, y al ideal concomitante de una *república de los sabios*: la Acracia perfecta; libre de toda coerción. Toca examinar ahora el papel que juega este ideal de una república de la sabiduría -ideal *utópico* en tanto que irrealizable, en relación a lo empíricamente realizable.

2. De la ciudad celeste a la terrenal

No es posible esperar que todos los hombres sean sabios: esto significa tanto como decir que la verdadera felicidad, la victoria definitiva sobre la tristeza, no está al alcance de todos los hombres v, por lo tanto, que tampoco lo está la verdadera libertad. La mayoría de los hombres han de permanecer esclavos de las pasiones, es decir, no llegarán a ser causa adecuada de sus actos, no dejarán de ser juguete de fuerzas exteriores. Históricamente -tanto en el plano individual como en el social- los hombres empiezan siendo pasionales: para acceder a los géneros superiores del conocimiento hay que haber pasado por los inferiores. Esto, que es verdad para el individuo, lo es también para la especie. Lo ideal es la liberación total del miedo; pues el miedo es tristeza, es síntoma de disminución de mi potencia de actuar; pero los hombres pasionales, que no ven su verdadera utilidad, parece que no pudieran ser conducidos hacia ella sino mediante el miedo. Se plantea entonces el siguiente problema: si el hombre no entra en sociedad no puede realizar su verdadera utilidad -pues lo más útil al hombre es el hombre mismo-; esta utilidad máxima, por otra

parte, no consiste en otra cosa que en alcanzar el supremo conocimiento, que preserva de la desdicha y que conduce a la plena autonomía, y esta búsqueda supone la ausencia de coerción, la posibilidad del desarrollo autónomo de los hombres;² mas esta posibilidad requiere de condiciones materiales y espirituales (que no son sino dos aspectos de lo mismo) imposibles sin el concurso de todos los hombres; la autonomía que debería regular idealmente el orden social depende de condiciones que no pueden producirse sino como consecuencia de ese orden social.

El ideal -el horizonte utópico- es la total ausencia de coerción; pero sólo podemos aproximarnos a este ideal como *resultado* de un proceso que supone la coerción, la heteronomía, el miedo. ¡Para crear las condiciones que hagan posible la libertad y la superación del miedo es necesario pasar por el miedo y la esclavitud!;³ la tierra prometida de la autonomía sólo se alcanza pasando por el desierto de la heteronomía.

Para que los hombres aprendan a caminar por sí mismos es necesario, entonces, llevarlos de la mano; pero la coerción necesaria no puede ser cualquiera: ha de ser de un tipo y grado que, no obstante, posibilite de algún modo el desarrollo autónomo de los individuos. No todos podrán llegar a la plena autonomía, pero debe al menos posibilitarse al mayor número; y es evidente entonces que no cualquier coerción puede producir estos resultados. Si el miedo es tal que el hombre teme hasta pensar por sí mismo, no podrá llegar al estado de plena autonomía racional que coincide con la máxima utilidad posible para él. De ahí que el fin -el ideal- de la autonomía sea el que de la pauta para regular la falta de autonomía.

Después de la etérea república de los sabios -la perfecta Anarquía- que representa el ideal, el horizonte, la forma de gobierno que más se le aproxima -su primera concreción empírica- es la democracia: un estado donde se obedecen leyes positivas a las que todos han dado su aprobación. La autonomía racional -el ideal- consistiría en una "ley" que siempre, en todo momento, coincide con mi voluntad -y por lo tanto, que hace superflua a la ley. La ley, como ya lo advertía San Pablo y lo repite Spinoza, es señal de esclavitud; pues tiene la forma del mandato, de la imposición

de una voluntad exterior. En la democracia hay leyes, porque cabe la posibilidad de su transgresión -Spinoza nos advierte que la ley humana, a diferencia de las leves que rigen los fenómenos naturales, no obliga definitivamente. Esta posibilidad cabe precisamente porque la voluntad de cada uno no coincide necesariamente con la ley, aunque todos -o la mayoría- la reconozcan como necesaria. Estamos ahora frente a la realidad, no frente al modelo utópico: una realidad en la que el hombre pasional se deja llevar por lo inmediato y no por la razón, por lo particular y no por lo universal. La democracia es un estado donde ya existe la constricción -porque la voluntad no coincide inmediatamente con la norma racional, aunque, de modo más claro para unos o más confuso para otros, se reconoce la necesidad -la utilidad- de esta lev.

La ley es definida por Spinoza en el Tractatus theologico-politicus como "una regla de conducta que el hombre se impone e impone a otro con un fin determinado".4 A diferencia de las leyes que rigen los fenómenos físicos, la ley humana depende de la voluntad de los hombres; no sólo porque es una voluntad humana la que las ha formulado, sino porque los hombres podrían no obedecerla. La ley por sí misma no impone constricción alguna; se necesita el poder del soberano para imponerla. En el estado de naturaleza, el derecho de cada hombre llega hasta donde llega su poder,⁵ y los hombres se guían básicamente por sus pasiones. La comprensión -aunque sea mínima- de su utilidad los lleva a la necesidad de establecer leyes que pongan límite a la arbitrariedad pasional, a fin de garantizar mejor la conservación y la utilidad de cada uno. Pero, dado que en el caso de que mi utilidad inmediata se me aparezca como mayor que la utilidad mediata de la ley naturalmente tenderé a realizar aquella en detrimento de esta, no es posible el establecimiento de la ley -dada la condición humana, esencialmente pasional- sin que sea ratificada por el poder soberano a quien se le transfieren todos los derechos.⁶ En este segundo nivel -inferior a la justicia espontánea de la Anarquía de los sabiosquerer la ley no es hacerla superflua; pues no siempre la ley que quiero -por sus consecuencias en lo que respecta a mi seguridad- va a coincidir

con mi voluntad espontánea.7 En las situaciones históricamente posibles, en cambio, querer la ley es querer que mi utilidad me sea impuesta aún a pesar mío; es querer el poder que la impone; o dicho de otra forma, es querer que lo que debería ser mi propio poder -el poder de mi racionalidad desarrollada- se me imponga como un poder extraño, ajeno; que mi propia voluntad racional -en potencia- se me enfrente como una voluntad exterior. Esto se da incluso en la democracia, donde ese poder soberano es la comunidad toda; sin embargo, precisamente por esta razón, la democracia es -de las formas empíricamente posiblesla que más se acerca al ideal de la libre república de los sabios: en cualquiera otra situación -en cualquier otra forma de transferencia de mi derecho a un soberano-, este soberano queda con demasiado poder en sus manos (de hecho, con todo el poder); la pasionalidad del soberano queda entonces libre para actuar a capricho. Si bien los súbditos pueden conseguir realizar más su utilidad en una situación así que en el estado de naturaleza con su anarquía pasional, el nivel de arbitrariedad posible es mayor.8 Es cierto no obstante que esta arbitrariedad no puede ser absoluta; y no porque un tirano no podría querer que lo fuera, sino porque las leves de la naturaleza (humana)9 no lo permiten: una situación extrema llevaría a los hombres a rebelarse contra el poder; dicho de otra manera, una dictadura en la que no exista al menos un mínimo de hegemonía 10 -de consenso- no puede conservarse: "a nadie es dado hacer subsistir un gobierno violento; la moderación sólo engendra la estabilidad. El que sólo obra por miedo, y en todo contra sus inclinaciones sin discutir si es útil o necesario lo que se le manda, no intenta sino salvar su cabeza y escapar al suplicio que le amenaza. Yo afirmo que es imposible a los súbditos, en caso semejante, no alegrarse del daño que suceda al señor, aunque este mal recaiga sobre ellos mismos, no procurarle toda clase de infortunios, ni alegrarse de los que le sobrevengan". 11 Aún para una soberanía no democrática, la necesidad de la naturaleza (humana) determinaría de algún modo -como si se tratara de una voluntad ciega que buscara la luz de la racionalidad- una aproximación a un cierto nivel de aceptación voluntaria por parte de los

gobernados; esto es, un reconocimiento de la utilidad de la forma vigente de convivencia política; y en esta medida, una aproximación al ideal de autonomía que no es otra que la aproximación posible en un conjunto de condiciones dadas. 12 Una convivencia pacífica y ordenada proporciona -al menos dentro de ciertos límites- las condiciones necesarias para que los hombres busquen (y alcancen dentro de cierto nivel) aquello que la naturaleza humana busca siempre en todos sus actos: la felicidad. Se trataría, por llamarlo de algún modo, de la forma históricamente condicionada de producción de felicidad.

De las consideraciones anteriores se desprenden las ventajas de la democracia: "el poder debe estar, mientras sea posible, en las manos de la sociedad entera para que cada uno se obedezca a sí mismo, y no a su semejante"; pero si esto no es posible, si de hecho la forma histórica de vida se ha edificado sobre -ha encontrado su forma de expresión en- el poder de un grupo de hombres o de uno solo, entonces "si se da el poder a un pequeño número, o a uno solo, este depositario único de la autoridad ha de tener algo en sí que lo eleve sobre la naturaleza humana, o al menos esforzarse porque lo crea el vulgo". 13

Así, en condiciones de un bajo desarrollo de la racionalidad, el poder ha de basarse sobre representaciones equivocadas -ideológicas por usar un término de sabor marxista- de la realidad; sobre ideas *inadecuadas*. ¹⁴ Las religiones positivas, entre otras cosas, juegan un importante papel en la consolidación de las formas políticas racionales. Son racionales *en sí*, sin serlo todavía *para sí*.

Frente a estas formas más heterónomas, sin embargo, brillan con luz propia las ventajas de la democracia: "Finalmente, puesto que la obediencia consiste en conformarse a un orden dado en virtud del poder de quien lo prescribe, se deduce que en una sociedad en que el poder esté en manos de todos y las leyes se hacen con consentimiento de todo el mundo, nadie está sujeto a la obediencia, y aumente o disminuya el rigor de las leyes, el pueblo es siempre y por completo libre, puesto que obra por completo libre, puesto que obra por su gusto y no por miedo a una autoridad extraña". 15 Debemos matizar no obstante esta afirmación: en tanto que la convivencia democrática

implica una ley que puede no siempre coincidir con la voluntad del ciudadano hay todavía coerción; sin embargo es la coerción mínima compatible con la naturaleza humana; la mínima coerción necesaria para mantener un orden social posible -uno que no es la isla de Utopía-; pero en este orden todos están sometidos a la ley y nadie está por encima de ésta; ley que, además, es producto de un acuerdo entre los ciudadanos. Tal sociedad aparece entonces transparente ante sus miembros: la racionalidad no aparece ahora encarnada en un hombre investido de poderes de origen divino; no se necesita que entren -al menos no tanto como en otras constituciones- la imaginación y el miedo a jugar el papel central. El papel debido al consenso, a la aceptación voluntaria, y por lo tanto a la autonomía, es mayor, y mayores son también las posibilidades de que un número más grande de hombres alcance la condición de sabio -y por lo tanto la plena autonomía y felicidad- en una sociedad democrática, que las que hay en lo que Spinoza denomina un "gobierno absoluto".

56

A mayor distancia de la ideal república de los sabios están sin embargo aquellas formas políticas en las que la soberanía -el poder absoluto- es ejercida por alguien que no es toda la comunidad y que, por consiguiente, se coloca por encima de la ley. No obstante, estas formas son igualmente legítimas, pues han de considerarse como producto de un pacto implícito¹⁶ en la vida social de los súbditos. Aún estando muy alejadas del ideal, aún jugando en ellas un papel mayor el miedo y la superstición, garantizan por lo menos la seguridad sin la cual no es posible la conservación de los súbditos. Aún un régimen así es preferible a la guerra de todos contra todos donde, al imperar la pasionalidad, no puede haber seguridad alguna. Su legitimidad se deriva del hecho de que, en algún sentido, son efectivamente producto de la voluntad -del conato- que se asegura así la conservación bajo determinadas condiciones históricas. Los sistemas absolutistas -en la medida en que se sostienen- son resultado y síntoma de la racionalidad todavía inmadura de sus súbditos. Creo que podríamos decir que su legitimidad se deriva de -o bien, equivale a- el hecho de que se conservan; lo que a su vez puede verse como expresión del hecho de que son, en sentido absoluto, necesarias, es decir, que no son producto de un libre arbitrio inexistente sino que, como todo en el orden de la naturaleza, tienen causas de las cuales se siguen con necesidad. En el Estado de naturaleza, hasta donde llega mi derecho llega mi poder; en las repúblicas, hasta donde llega el poder del soberano llega su derecho. Podría decirse que, en sentido absoluto, tales constituciones son legítimas porque -y mientras que- son las únicas realmente posibles. Si se conservan es porque hay consenso -de otro modo no durarían mucho. supone Spinoza-, consenso que debe consistir, por supuesto, en la posesión de ideas inadecuadas, parciales, de una ideología -en el sentido de falsa conciencia. Si hay consenso es porque los actores sociales ven el orden, en algún sentido, como beneficioso para ellos. La democracia, en cambio, es lo más próximo posible al reino de la racionalidad transparente, que no necesita dar un rodeo por los expedientes del mito y la imaginación. Obedecer a la ley, y no a un hombre que puede verse compelido por las pasiones y la concupiscencia del poder, es ser más libre, si bien no lo más libre posible. 17 Aún en el caso en que la ley pueda ser experimentada como el producto de una voluntad exterior; si no hay un hombre que detente el poder absoluto de interpretar o modificar la ley (por ejemplo, en lo que Spinoza llama la "república de los hebreos"), se está más cerca de la verdadera autonomía que en el caso contrario; ya que si todos obedecen solamente a la ley nadie es esclavo de nadie, todos estamos en igualdad de condiciones. Se trata, es cierto, de una libertad negativa, en tanto que sólo nos priva de ser sometidos a las pasiones de otro, pero no nos conduce necesariamente a la verdadera autonomía, al autogobierno racional. 18

La universalidad positiva de la ley se aproxima más a la universalidad de la razón que el capricho y fluctuación de las pasiones. Esta universalidad sólo nos libra de la opresión de otros; pero es quizá la que crea las mejores condiciones para que florezcan los sabios. Es cierto que sería más útil la autonomía racional, pero por algo-como ya se apuntó más arriba- son las formas históricas concretas las que tienen existencia y no la libre república. Como sucede con todo en

el orden de la naturaleza, ha de haber una necesidad que explique por qué precisamente estas repúblicas se han producido y no otras. Podemos
considerarlas más o menos buenas o beneficiosas
en la medida en que resulte más o menos probable que en ellas el mayor número de hombres
conquiste la verdadera beatitud; lo cual se vuelve
más probable en la medida en que estén más libres del miedo, en la medida en que la constricción exterior sea menos necesaria (lo cual también puede leerse como síntoma de que se ha llegado a tal estado).

Quizá el caso más a propósito para ver operar la racionalidad implícita en una forma social concreta sea el análisis que Spinoza realiza de las instituciones de la "república de los hebreos", es decir, las instituciones políticas de los israelitas tal y como nos las reporta el Antiguo Testamento. 19 Aquí vemos precisamente en acción el principio que acabamos de discutir: la libertad entendida como obediencia a la ley; como la aproximación empírica más cercana posible -en las condiciones de un pueblo rudo y poco preparado para la racionalidad- a la autonomía. Nos dice Spinoza que los hebreos "para nada, sin embargo, eran más incapaces que para establecer una legislación sabia y gobernarse por sí mismos; el genio de esta nación era grosero, y las miserias de la esclavitud habían enervado casi todas las almas. Fue preciso que el poder se concentrara en manos de un solo hombre y que ese hombre tuviese autoridad sobre todos y los hiciese obedecer por la fuerza; en una palabra, que estableciese leyes y que se encargase de interpretarlas para el porvenir".

Moisés, el legislador de los hebreos, dio en la práctica una ley como soberano. Pero hace lo posible para que el pueblo cumpla esta ley por devoción y no por miedo, por afianzar más el consenso que la represión. Para preservar al pueblo de la opresión y la tiranía -y en esto consiste para Spinoza el rasgo más feliz de esta constitución- no transmite todo su poder a otro hombre, lo que era su derecho, sino que, casi precursor de Montesquieu, separa los poderes; concretamente separa el poder militar del poder sacerdotal. El soberano de la nación hebrea ha de ser Dios, es decir, nadie en concreto, sino un lugar vacío simbolizado por el

templo: un palacio vacío; el poder trascendente que avala la Ley. Acatar la soberanía de Dios es acatar la Ley -este es el rasgo ideológico en el sentido antes señalado: Dios y la ley son la propia racionalidad *en sí* del pueblo hebreo, enfrentada a ellos como un poder extraño.

Ahora bien; si existiera alguien que pudiera hablar en nombre de Dios a capricho, los efectos serían los mismos que en el caso del poder despótico: los mensajeros de la divinidad podrían concentrar el poder en sus manos y oprimir al pueblo. La constitución mosaica elimina esta posibilidad: los sacerdotes y levitas no pueden hablar por iniciativa propia; sino sólo cuando son consultados específicamente para algo. Carecen de poder ejecutivo -no disponen de autoridad sobre los mecanismos coercitivos del Estado. Por su parte, los que detentan el poder efectivo -armado- no pueden presentarse ante el pueblo como representantes de Dios ni como legisladores: están igualmente sometidos a la ley que cualquiera de los demás miembros del pueblo. Aparte de que la ley -considerada como divina y por lo tanto intocable- garantiza una relativa igualdad social: las propiedades inmuebles enajenadas debían volver cada cincuenta años a su dueño original, con lo que se pretendía garantizar que la diferencia entre la riqueza y la pobreza no fueran nunca excesivas; existía la esclavitud, pero los esclavos podían recuperar su libertad al sétimo año.

Otra institución que también apunta hacia garantizar la libertad es el profetismo. Los profetas no son sacerdotes ni magistrados. Surgen del pueblo y pretenden hablar en nombre de Dios, generalmente, contra los abusos del poder civil y de la casta sacerdotal. Su función principal es denunciar la opresión, la injusticia a la que traducen en un olvido de la Ley. Podríamos decir quizá que desempeñan la función que en las sociedades modernas le corresponde a la opinión pública y a la prensa. En la medida en que efectivamente mueven al pueblo, son considerados como voceros de Dios, aún a pesar de las instituciones religiosas oficiales. De ahí que operaran como un contrapeso a la tendencia de los regentes a abusar del poder; pues en la medida en que éstos mantuvieran razonablemente contento al pueblo se volvía menos probable que éste prestara oídos

a los profetas; y un profeta que no es reconocido como tal por el pueblo no tiene en qué apoyar su pretensión de hablar en nombre de Dios.

58

3. Conclusión: historia y razón

¿Podemos hablar, en algún sentido, de una razón histórica en Spinoza?: Pienso que la respuesta no puede ser simplemente afirmativa o negativa. Es cierto que no hay, al menos explícitamente, una filosofía de la historia en Spinoza; pero creo que hay en él, cuando menos, elementos que permitirían construir una. En ninguna parte parece decírsenos explícitamente que la humanidad tenga que pasar necesariamente por formas políticas opresivas para poder conquistar la democracia -esto presupondría, por otra parte, un finalismo incompatible con el sistema espinoceano: no hay evidentemente un fin predeterminado de la historia hacia cuya realización tiendan las diversas formas de existencia social y que permita comprenderlas como eslabones en una cadena que lleva a la realización del mismo. No hay una providencia divina que aparezca como la autora del drama histórico; ni siquiera la "providencia" descafeinada de Hegel, o de algunas versiones del materialismo dialéctico. Todo lo que sucede sucede, no con vistas a un fin, a un estadio futuro y feliz que deba realizarse y que de sentido al acontecer humano; sino por la sola necesidad ciega de la naturaleza. Nuestro conocimiento de la naturaleza no nos permite adelantar si llegará o no a realizarse una convivencia democrática universal de todos los hombres; un imperio mundial de la racionalidad sobre las pasiones que cree las condiciones necesarias para una humanidad feliz; para el paso un gran número de hombres a la condición de sabios.

No obstante, creo que hay elementos que apuntan hacia una "lógica" de la historia -por llamarla de algún modo- en el sentido de una teoría de las condiciones históricas de posibilidad de una existencia humana suficientemente autónoma, feliz: El conocimiento humano individual debe pasar necesariamente por el primero y el segundo géneros, antes de que sea capaz de acceder al tercer género. Del mismo modo puede pensarse que los

pueblos no pueden llegar de un solo golpe a una situación de racionalidad plena, sino que deben pasar necesariamente por formas más o menos heterónomas antes de conquistar la autonomía. Los pueblos empiezan siendo -como el pueblo hebreo- rudos y pasionales; pero sólo en el seno de la existencia social es posible a los hombres alcanzar niveles superiores de esclarecimiento e independencia. No quiere decir esto que la humanidad deba llegar necesariamente -si asumimos la concepción espinoceana del hombre y la naturaleza- a un estadio de autonomía racional, si no plena, por lo menos significativa; pero el conato tiene al menos una tendencia en este sentido -que podrá realizarse o no dependiendo de las condiciones-: una tendencia hacia el pleno desarrollo de la racionalidad que, a su vez, es una tendencia hacia una sociedad más armónica y menos conflictiva. La realización de tal posibilidad depende en gran medida de la acción humana; pero el sistema espinoceano -tal es mi impresión- no permite pensar, por su excesivo determinismo, las condiciones y las vías de una acción humana, si no utópica, al menos guiada por un horizonte utópico quizá por su reducción de la historia²⁰ a mera naturaleza que impide pensar, además, el momento de la diferencia entre ambas.

Bibliografía

Hinkelammert, F: Crítica a la razón utópica. Departamento ecuménico 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. Es posible que el sabio espinoceano sea también un ideal al que los hombres puedan aproximarse en medida considerable, sin encontrar no obstante una total concreción empírica.
- 2. "La sociedad no es solamente útil a los hombres para la seguridad de la vida; tiene otras muchas ventajas, y les es necesaria bajo otros muchos títulos, porque si los hombres no se prestasen mutuamente ayuda, habría de faltarles arte y tiempo para conservar su existencia" (Spinoza: Tratado teológico- político, de. cit. p. 123) El ideal espinoceano no consiste en el individuo aislado, indiferente a sus semejantes; por el contrario, "No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón" (Ética, IV, 35; corolario I). "Sin ayuda mutua los hombres difícilmente pueden mantener la vida y cultivar la mente" (Spinoza: Political Treatise; ed. cit., p. 296. La traducción y el subrayado son míos.
- 3. Hegel ha visto la historia precisamente como la realización de la libertad, realización que no obstante supone, como su preparación necesaria, una largo proceso de carencia de libertad, de *enajenación*, donde el hombre no reconoce a la razón que rige el mundo como su propia potencia racional, sino más bien como un poder extraño. Para Marx, el reino de la libertad -el comunismo- sólo es posible como resultado de un proceso que supone el autoextrañamiento del hombre.
- 4. Spinoza: *Tratado Teológico-Político*, ed. cit. p.p. 104-105
- 5. Poder y derecho se identifican en Spinoza: la ética espinoceana antes que prescriptiva es descriptiva: describe las consecuencias de determinados tipos de acciones y muestra que unas conducen a la felicidad mientras que otras no lo hacen, así como que las acciones que el hombre elige están determinadas por su nivel de comprensión -el hombre elige necesariamente sub specie boni-. En el estado de naturaleza, el derecho no es otra cosa que el poder de cada uno; en el estado civil, el derecho es el poder de la comunidad, de la república. Creo sin embargo que este concepto primordial del derecho puede proporcionar, aunque parezca extraño a primera vista, una norma crítica de los diversos derechos: hay "poderes" que no son realmente poderes, sino expresión de impotencia: el poder del hom-

- bre guiado por las pasiones no es su propio poder, sino el poder de las causas exteriores. El verdadero poder del hombre consiste en la vida bajo la guía de la razón; y esta lleva a la superación de la conflictividad y por lo tanto al reconocimiento de una limitación recíproca y equitativa del ámbito de mi poder; limitación que, lejos de ser experimentada como tal, es vista como una condición de posibilidad de mi *verdadero* poder.
- 6. Esta transferencia, no obstante, tiene límites: estos están determinados por los límites mismos del poder: nadie tiene poder para hacer que los hombres no amen a los que les hacen bien, o no odien a los que les hacen daño. El poder exterior del estado no llega hasta la interioridad del hombre, por esta razón el estado no tiene ningún derecho sobre esta: el hombre conserva su derecho a la libertad de pensar y sentir como quiera. Cf. *Tratado Teológico*-Político; ed. cit., p.p 291, 344-355.
- 7. Recuérdese la discusión en la *República* de Platón, acerca de si la justicia se quiere por sí misma o por temor a sufrir la injusticia ajena. En la situación que aquí delineamos sería más bien este segundo motivo el que opera: los hombres son llevados a querer la ley por la esperanza y el miedo -por la esperanza de obtener recompensas o bien por temor al castigo o a sufrir la injusticia ajena.
- 8. Pero la sola existencia y conservación de un estado así revelaría, desde el punto de vista espinoceano, su *derecho* a obrar del modo que lo hace: si existe es porque hay una *necesidad* -que no es otra que el poder mismo de la naturaleza, de "Dios"- que lo hace existir: su sola existencia mostraría la inexistencia de un nivel suficiente de racionalidad en los hombres que viven bajo sus leyes y que lo consienten. Mostraría que es el único estado *posible* para hombres así; pues el poder del estado es en último término el poder mancomunado de los hombres que lo constituyen.
- 9. Y por lo tanto, en último término, las leyes de la naturaleza sin más: las leyes de "Dios".
 - 10. En el sentido gramsciano de estos términos.
- Spinoza: Tratado Teológico-Político, ed. cit.
 124.
- 12. Para Marx, al igual que para Spinoza, no existiría tampoco una *justicia* eterna: el derecho es el derecho que expresa una situación histórica determinada; en último término, un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Justo e injusto sólo tendrían sentido al interior de una situación histórica determinada; si es posible *otra* justicia que la que de hecho está vigente, ello indicaría que ha llegado su hora al orden social vigente, esto es, que se han gestado, gracias

al desarrollo de las fuerzas productivas, las condiciones que hacen posible -y en algún sentido, *necesario*-el paso a una nueva organización social, a un nuevo derecho; de modo que el orden vigente deja de ser reconocido como *legítimo*.

- 13. Ibid. p. 124.
- 14. La imaginación, el conocimiento sensitivo, inadecuado, es la forma de toda heteronomía; podríamos decir que si hay heteronomía es porque hay *falsa conciencia*; pero también puede decirse a la inversa (pues el orden y conexión de las ideas es idéntico, para Spinoza, al orden y conexión de las cosas): si hay falsa conciencia es porque hay heteronomía; esto es, porque el poder de las causa exteriores es mayor que mi propio poder.
 - 15. Ibíd. p. 125.
- 16. En el *Tratado Político* Spinoza recalca siempre el hecho de que el poder del soberano es el poder de la comunidad, de la *república*; aún en el caso de la monarquía o de cualquier forma de poder absoluto, éste sólo puede existir en la media en que es reconocido por la comunidad. "Pues el derecho de la república está determinado por el poder de la multitud, el cual es conducido a como si lo fuera por una mente única. Pero esta unidad de mente no puede ser concebida a menos que la república persiga antes que nada

su verdadero fin, lo que la sana razón enseña que es del interés de todos los hombres" (Spinoza: *Political Treatise*; ed. cit., p. 304. La traducción es mía).

- 17. Montesquieu concibe la libertad precisamente en este sentido que yo llamaría *negativo*: la libertad política es estar sometido a las leyes, no a los hombres: "Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer" (Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*; ediciones Orbis, S.A. p. 142). Pero un grado mayor de libertad es pensable si las mismas leyes son promulgadas por los mismos hombres que han de obedecerlas.
- 18. No nos libra de la *servidumbre* a nuestras propias pasiones
 - 19. Tratado Teológico-Político, ed. cit. p. 125.
- 20. Puede decirse que la historia es racional; pues todo lo real es racional para Spinoza -en tanto que nada ocurre sin una razón suficiente-; pero la historia carecería de una racionalidad específicamente histórica: la racionalidad de la historia es la racionalidad de la naturaleza.

Mario Salas Escuela de Filosofía Universidad de Costa Rica