

Filosofía

SPINOZA. EL MIEDO, LA ESPERANZA Y LA VIDA POLÍTICA

FERNANDO BAHR

Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina)

Resumen

Nos proponemos en este trabajo reflexionar acerca de las ideas políticas de Baruch Spinoza (1632-1677) tomando en consideración dos pasiones que el filósofo holandés vinculó históricamente al género inferior de conocimiento: la esperanza y el miedo. Siguiendo sus ideas desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* hasta el inconcluso *Tratado político*, intentamos mostrar el enlace que se da entre teoría de los afectos y teoría política, y, en particular, señalamos cierta evolución en relación con la esperanza, pasión que en el *Tratado político* parece cobrar nueva vida a partir del concepto de *multitud*.

Abstract

Baruch Spinoza (1632-1677) excels in the history of political thought because of his ideas about the links between politics and emotions. In this article, the first aim is to follow Spinoza's ideas around two specific emotions, fear and hope, traditionally connected with the lowest kind of knowledge, and underestimated for this reason. The last stage of our journey is the unfinished *Political Treatise*, where the new conception of *multitudo* seems to produce some positive changes in the valuation of hope.

La reflexión moral entre los siglos XVI y XVIII concentró buena parte de sus fuerzas en el estudio de la naturaleza y dinámica de las pasiones. Por influencia del neoestoicismo, en ciertos casos esa reflexión apenas se distinguió de la condena. En tanto el ideal de sabiduría se identificara con la *apatheia*, ciertamente, las reacciones emocionales debían ser consideradas "perturbaciones del ánimo" o, directamente, procesos patológicos contra los que debía actuar con mano férrea el mandato racional. El polígrafo belga Justus Lipsius, quien publicó en 1584 su famoso diálogo *De Constantia Libri Duo* definiendo el ideal de sabiduría como libertad frente al deseo, el gozo y el dolor, es seguramente el representante más rotundo de tal posición. Pero en el mismo sentido también podríamos mencionar la obra kantiana; la *Metafísica de las costumbres* de 1797, por ejemplo, cuya segunda parte, "Principios metafísicos de la doctrina de la virtud", incluye un capítulo titulado "La virtud presupone siempre la apatía (considerada como fuerza)".¹

De todas maneras, a pesar de que esta consideración morbosa fue y aún sigue siendo estrategia no infrecuente entre los filósofos, uno de los descubrimientos más provechosos de la Modernidad europea ha sido el de la *utilidad de los afectos*. Corresponde a Descartes, sin duda y acaso de manera paradójica, el haber dado el primer paso hacia un análisis sistemático de la vida afectiva destinado a rescatar las bondades de sus impulsos y el contento que proviene de nuestra ligazón con el cuerpo.² En el *Tratado de las pasiones del alma* (1649), el pensador francés refuerza con dicho examen una línea de moral empírica o biológica que en nuestros días, congestionado tal vez el camino de las indagaciones "puras", puede volver a ser tomado en serio.

Conocer las pasiones, indagar los mecanismos mediante los cuales ese inevitable "movimiento de los espíritus animales en las cavidades del cerebro" alerta al alma acerca de las necesidades, apetitos y peligros del cuerpo; medir su fuerza y las estrategias preventivas por medio de las cuales la misma puede ser utilizada para beneficio de la voluntad; aprender en qué terreno es posible la victoria y en qué terreno nos condenamos a una represión estéril. Descartes incluyó estos anhelos en el naciente paradigma del orden y la medida. No correspondían según él a la oratoria ni a la moral, sino a la física, o, mejor, a la medicina, último fruto del árbol del saber: la disciplina cuyo perfeccionamiento confirmaría nuestro privilegio de agentes, "dueños y poseedores de la naturaleza". Fue continuado, profundizado y corregido por otros filósofos; entre ellos, el holandés Benito o Baruch de Spinoza (1632-1677), "*judaeus et atheista*", probable víctima precoz de la tuberculosis y leyenda de la libertad de pensamiento.

Spinoza asumió con rigor una convicción no aceptada plenamente, a su juicio, en la teoría cartesiana: que el nuevo ideal de sabiduría no podía ser concebido a expensas de la felicidad terrenal; o, para decirlo con sus palabras, que la beatitud excluía la melancolía –resto de una "sombria y triste superstición"– e incorporaba el deleite. Lo dedujo así de su concepción de Dios como "vida en el mundo" en la que tanto más participamos cuanto más actuamos y tanto más actuamos cuanto mejor sentimos y conocemos. No intentaré, sin embargo, exponer toda la teoría spinozista, tan rica en audacias y descubrimientos. Es más; de las cuarenta y ocho pasiones que el filósofo holandés estudia en su obra más importante, la *Ética*, seguiré solamente dos: aquellas que Spinoza (siguiendo las huellas de Descartes y Hobbes) vinculó íntimamente con la incertidumbre, esto es, la esperanza y el miedo. Me limitaré a estas pasiones por tres

motivos. En primer lugar, porque señalan un camino que desemboca en lo que creo es el corazón de la filosofía de Spinoza. En segundo lugar, porque las mismas exhiben de manera inmejorable la decisión filosófica de atravesar los modos culturalmente arraigados de pensamiento. En tercer y último lugar, porque a partir de ellas se abre una interesante disparidad entre ética y política, disparidad que Spinoza no alcanza a cerrar y que podría interpretarse como la aparición de la contingencia en el seno de la necesidad geométrica.

Comencemos por el escrito que Schopenhauer calificó como "el sedante más perfecto contra el tumulto de las pasiones", el inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento*, iniciado, según se cree, alrededor de 1661, cuando su autor aún no tenía treinta años. En los famosos primeros párrafos de este *Tratado*, Spinoza declara que después una meditación asidua llegó a ver que los bienes en cuya búsqueda consume la vida el común de los hombres —la riqueza, el honor y la satisfacción sexual— conducen tarde o temprano a la tristeza debido a que se relacionan con una posesión de cuya continuidad no estamos asegurados. Alientan la esperanza, empujan la ambición, pero, al mismo tiempo, por su carácter inconstante y en buena medida fortuito, despiertan el miedo a perder o no conseguir el fruto deseado. Esperanza y miedo son, pues, hijos de un mismo amor descaminado, el amor por la cosas que pueden desaparecer. Quien alcance a comprender, en cambio, que cuanto acontece se realiza según leyes determinadas de la Naturaleza y sea capaz de aferrar ese orden con el pensamiento, es decir, de unir su alma a él, experimentará aquello que responde auténticamente a su deseo: el amor hacia una cosa eterna e infinita que "alimenta el ánimo sólo con una alegría pura, exenta de toda tristeza".³

En el *Tratado breve*, esbozo de la *Ética* acaso contemporáneo a los pasajes aludidos del *Tratado de la reforma del entendimiento*, se explica más a fondo esa desgraciada hermandad de la esperanza y el miedo. El alma puede obtener sus ideas por experiencia, por verdadera fe o por un conocimiento claro. Los dos últimos modos utilizan propiamente la razón y, por tanto, no están sometidos al error. El primero, cúmulo de conjeturas o imaginaciones que la opinión construye en su ignorancia de la necesidad de las cosas, sí lo está. Ahora bien, el amor sigue al conocimiento, de manera que la verdadera fe y, sobre todo, el conocimiento claro, nos llevan a amar y a unirnos con las cosas eternas e imperecederas; la opinión, por el contrario, nos entrega al reino de lo efímero, al azar y la muerte. De ella nacen todas las pasiones. Algunas pueden ser útiles, como el amor o el deseo, puesto que momentáneamente fortalecen la providencia particular de Dios, el conatus o tendencia a mantenerse en el ser.⁴ Otras en cambio obstaculizan o debilitan dicha tendencia; entre ellas se encuentran el temor y la esperanza, especies de la tristeza que despierta lo que imaginariamente concebimos como contingente. Spinoza distingue en este punto el temor del miedo, y reserva el último nombre para el grado superior de la pusilanimidad: la indecisión a sabiendas de lo que conviene.⁵ En cualquier caso, ambos, junto con la esperanza, la desesperación, la seguridad, la fluctuación y los celos revelan la adhesión del ánimo a los mandatos del tiempo, adhesión que no puede tener lugar en ideal de hombre que construye nuestra razón para postularlo como norma de comportamiento: el "hombre perfecto".⁶ Más aún, Spinoza no duda que estas y otras pasiones malas constituyen "el verdadero y auténtico infierno".⁷ Semejante interpretación filosófica de una de las postrimerías cristianas merece un breve detenimiento.

Para entender mejor el punto, conviene reiterar que, según nuestro filósofo, el fundamento de todo bien y todo mal es "el amor que recae sobre un determinado objeto"⁸. Ahora bien, el primer objeto que el alma llega a conocer y amar es el cuerpo, su propio cuerpo, vínculo primario a través del movimiento y el reposo con todo lo existente.⁹ En esta etapa (la etapa infantil, digamos), los movimientos mesurados del cuerpo serán recibidos por el alma como agradables o "buenos"; los desmesurados o violentos, como desagradables o "malos". Tal discriminación traduce un conocimiento mutilado y confuso; sobre él se sostiene, sin embargo, la opinión o experiencia. Ésta, pues, en tanto grado inferior de conocimiento, podría entenderse como la permanencia en el estado de servidumbre o dependencia del cuerpo, estado en el que el cuerpo –centro exclusivo de atención– ordena el mundo de acuerdo a sus dolores y placeres. Pero la causa última de tal orden es, en realidad, algo que se impone desde afuera: el movimiento continuo e imprevisible de los otros cuerpos golpeando sobre el mío. En la lucha continua de fuerzas, son las fuerzas ajenas –las causas exteriores– las que vencen y sojuzgan mi propio conatus, las que dictan su deseo y me utilizan. Esta opresión, fruto de la impotencia cognoscitiva, recordemos, es, según Spinoza, el significado profundo de lo que la religión califica vulgarmente como "pecado". Porta en sí mismo su castigo: la continua sumisión a las presiones que otros cuerpos –humanos o no– por un ciego mecanismo ejerzan sobre él. Condenado a padecer, condenado a la ignorancia de las causas de ese padecimiento, el alma vive entonces en un "verdadero y auténtico infierno".

La renovación filosófica de las creencias judeo-cristianas no termina allí, de todas maneras. Es aún más interesante que, una vez fue reconocida la causa última de los males, Spinoza no suponga que la razón (la "ley") por sí misma esté en condiciones de vencer los "pecados", las opiniones o pasiones de la experiencia. Incluso con su carga inevitable de dolor, la experiencia es algo más que conocimiento, es goce, unión interior con los objetos, y su poder sólo puede ser doblegado por otro goce, no el de la razón que "aunque nos muestre algo mejor, no nos hace gozar de ello"¹⁰, sino el del conocimiento claro que nos vincula sentimentalmente con cada objeto. En la continuidad del vocabulario religioso, y ahora en enfrentamiento directo con las enseñanzas del judaísmo, Spinoza sostiene pues que no es el cumplimiento de la ley lo que nos pone al abrigo del pecado. Sólo la gracia lo consigue, y la gracia debe ser filosóficamente entendida como aquel estado en que la unión del alma con Dios se hace más fuerte que la unión biológicamente primaria del alma con el cuerpo. Posibilidad suprema a la que nuestro autor califica propiamente como "renacimiento" o "vida eterna": libertad del tiempo y sometimiento gozoso a lo imperecedero.¹¹ Ahora podemos comprender por qué enfatizaba entonces la "naturalidad" de la religión cristiana frente a la judía y pudo terminar un capítulo del *Tratado teológico-político* (que empieza a escribir alrededor de 1665) con una referencia a san Pablo en la *Carta a los gálatas* (5, 22): "En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí: contra tales cosas no hay ley".¹²

En la *Ética demostrada según el orden geométrico* este conjunto de ideas se ordena y asegura deductivamente. Definido Dios como "el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"¹³, Spinoza establece a continuación que dos de esos infinitos atributos divinos son el Pensamiento y la Extensión, esto es, que Dios se mani-

fiesta desde una perspectiva como cosa pensante y desde otra perspectiva como cosa extensa. Ahora bien, siendo ambos atributos expresión de una única sustancia, se puede asegurar *a priori* que el orden y conexión de las ideas (registro espiritual) será el mismo que el orden y conexión de las cosas (registro corpóreo), o, para decirlo más prolijamente, que cuando la secuencia de ideas sigue un orden deductivo lógicamente necesario, podemos tener la plena certeza de ese orden es idéntico al orden del universo.¹⁴ En cuanto al alma humana, debe ser entendida como una parte del entendimiento infinito de Dios, de la misma manera que aquello de lo cual el alma es idea, el cuerpo, tiene que ser concebido como parte de la extensión infinita divina. Ese alma, o cuerpo, además, siendo como cualquier otra cosa un modo que expresa de manera cierta y determinada la potencia de Dios, se esforzará "cuanto está en ella, por perseverar en el ser", ya que "el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma".¹⁵

Para nombrar esta esencia en cuanto referida sólo al alma, Spinoza recurre a un término clásico: "voluntad". Cuando se refiere al alma y al cuerpo, marcando su insaciable afán de vida, lo designa "apetito". El apetito con conciencia de sí, por último, se denomina "deseo": esto es lo que esencialmente somos, deseo, deseo de ser y seguir siendo. Como el *Tratado breve*, la *Ética* distingue grados crecientes de eficacia en cuanto al cumplimiento de ese deseo, eficacia que depende esencialmente de la penetración del conocimiento. El grado menos eficaz es la "imaginación"; el grado más eficaz, y, por tanto, la máxima concentración y expansión del deseo de ser lleva el nombre de "ciencia intuitiva" o "*amor Dei intellectualis*". Entre ellos se encuentra la razón, grado intermedio de conocimiento que por medio de las "nociones comunes" (rasgos que se dan en todos y cada uno de los cuerpos y que, por tanto, el alma percibe necesariamente: en la idea de extensión, por ejemplo) y de las ideas adecuadas que de ellas se derivan nos enseña a distinguir con claridad lo falso de lo verdadero.

En el conocimiento imaginativo, lo sabemos, sólo somos causas parciales o inadecuadas de lo que ocurre. Las ideas que en ese plano se conciben son relativas a la constitución corpórea y efectos al menos parciales del reposo y movimiento a los que nuestros cuerpos son sometidos por otros cuerpos. Es el plano de las pasiones, y Spinoza define geoméricamente su tratamiento. La expansión del conato (potencia de obrar / potencia de pensar), o el *paso* de una menor perfección a una mayor perfección, se denomina "alegría"; su represión, o el *paso* de una mayor perfección a una menor perfección, será la tristeza.¹⁶ La alegría acompañada por la idea de una causa externa se llamará "amor"; se llamará "odio", en cambio, si es la tristeza la que acompaña la idea de la causa externa. En cualquier caso, queda claro que se trata de movimientos de la imaginación, sometidos como tales a la inconstancia y a los vaivenes del cuerpo. La aparente positividad de la alegría y del amor se desvanece rápidamente, transformada en lo que es: mero efecto superficial que no se distingue esencialmente de su opuesto. De la misma manera debe considerarse la esperanza: "*La esperanza, en efecto, no es nada más que una alegría inconstante nacida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos. El miedo, por el contrario, es una tristeza inconstante nacida también de la imagen de una cosa dudosa.*"¹⁷

Hasta aquí, daría la impresión de que la *Ética demostrada según el orden geométrico* sólo aportaría respecto del *Tratado breve* su impresionante armazón deductiva y una mayor precisión en los conceptos. Pero la evolución del pensamiento de Spinoza

no es sólo formal; la *Ética* completa los diseños del *Tratado breve* y gesta aquello que en el contexto todavía judeo-cristiano de esta obra resultaba imposible de concebir.

En primer término, lo que podríamos llamar "técnica de conversión de los afectos", técnica mediante la cual la razón –grado intermedio de conocimiento, recordemos– rompe la ecuación de pasión y opinión al incorporar las ideas de esta última en la serie de causas y efectos.¹⁸ El alma trasforma así las ideas mutiladas y confusas de la imaginación en ideas adecuadas del entendimiento; comprende los mecanismos que generan las pasiones e, *ipso facto*, se apropia de la fuerza que hasta allí sólo recibía pasivamente. "Se apropia", convierte el *impulso* de las pasiones en *impulso* racional, dando el primer paso hacia la reunión del deseo. En el *Tratado breve*, seguramente a partir de su analogía con la ley religiosa, la razón era considerada más bien como una instancia represora que desde afuera (de manera heterónoma) dictaba el deber ser de las cosas.¹⁹ Aquí, en cambio, la razón, se presenta como una expresión determinada de la fuerza de existir, expresión que respecto de la opinión se traduce en una mayor potencia o virtud, o, lo que es lo mismo, en una mayor autonomía del deseo. Ella misma es afecto; por eso, y sólo por eso, puede oponerse a los afectos que se le imponen por causas externas.²⁰

En segundo lugar, algo que ha destacado particularmente Sylvain Zac como "eternización del cuerpo".²¹ En efecto, mientras en el *Tratado breve* Spinoza permanecía sustancialmente de acuerdo con la tradición judeo-cristiana al entender la salvación como una actitud de desapego frente al cuerpo, en la *Ética*, donde se afirma claramente la identidad del alma y del cuerpo, no es posible concebir la eternidad de uno sin pensar la eternidad del otro. Se trata de una "eternidad cognoscitiva" que no debe ser confundida con la persistencia después de la muerte ni con la continuación indefinida en el tiempo.²² El tiempo, en realidad, según la célebre Carta 12 a Lodowijk Meyer, es para Spinoza sólo "medida de la duración", un "simple modo de pensar o más bien de imaginar".²³ Pertenece al plano de la imaginación, al grado inferior de conocimiento; trascendido ese plano, también se evaporan los espejismos del "antes" y el "después". En el segundo y, sobre todo, en tercer género de conocimiento se daría así un salto del plano de la duración, donde la cosas se entienden en relación a un aquí y un ahora, al plano de la eternidad, donde las esencias de las cosas -y, entre ellas, la de nuestro cuerpo- se entienden en cuanto contenidas en Dios y deduciéndose con necesidad de la naturaleza divina. Cuando el alma no sólo conoce esa necesidad sino que se hace capaz de sentirla, dejándose afectar plenamente por ella (esto es, en el conocimiento intuitivo), recobra y goza con certeza su conciencia de ser eterna.²⁴

Hay, empero, un tercer punto novedoso en la *Ética* respecto del *Tratado breve*. Es preciso detenerse un momento más en él, puesto que nos conduce hacia los aspectos políticos de la filosofía de Spinoza, estación final del trayecto que esbozamos. Me refiero a la cautela de nuestro autor respecto de la posibilidad de superar definitivamente los vaivenes de la ignorancia o impotencia. En la *Ética* aparece claramente, en efecto, que, en tanto "somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí y sin las otras partes",²⁵ y en tanto la tendencia a perseverar indefinidamente en el ser que nos constituye "es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas",²⁶ no podemos presumir de estar libres de la lógica fantástica que dictan las pasiones y, por lo tanto, de permanecer indemnes frente a las diversas especies de la *fluctuatio animi*.

Dado que las pasiones son, entonces, presencias que no pueden ser erradicadas de la condición humana, dado que el hombre permanece en alguna medida niño a lo largo de toda su vida, Spinoza debe indagar si, y en qué medida, las pasiones, incluso las pasiones "malas", guardan correspondencia con nuestra naturaleza. Aquí reaparecen el miedo y la esperanza. Habían sido desacreditadas una y otra vez como signo de un ánimo impotente. Sin embargo, al tratar el arrepentimiento -otro producto de la imaginación-, nos encontramos que el miedo y la esperanza "acarrearán más utilidad que perjuicio" y que, por tanto "ya que se ha de pecar, es mejor pecar en este sentido".²⁷ Este cambio de perspectiva es hijo de la triste verdad antes mencionada: los hombres raramente viven según el dictamen de la razón. Parece necesario, pues, para la utilidad común, no erradicar aquellas creencias que limitan o reprimen el orgullo y el atrevimiento.

Las reflexiones, ya se ve, pertenecen al terreno político. En el plano estrictamente personal o interpersonal queda claro que la *amicitia*, el goce en común del máximo bien, excluye el miedo y la esperanza tanto como el odio, la ira y el desprecio. Contrariando manifiestamente a Hobbes en este sentido, Spinoza dirá que, allí donde la amistad es posible, "el hombre es para el hombre un Dios"²⁸ y "nada es más útil al hombre que el hombre", puesto que "si dos individuos, enteramente de la misma naturaleza se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado".²⁹ Sin embargo, al considerar la amistad, Spinoza parece no estar pensando en ésta como una posibilidad de la vida política. Al contrario, por los pasajes citados y otros muy semejantes, lo que en aquella quedaba excluido como un fruto espontáneo del conocimiento (o, en el registro afectivo, de la expansión del deseo), esto es, el miedo y la esperanza, parece situado en el origen de la *polis*. Y aquí el origen es el fundamento, puesto que se presume que allí donde no hay miedo y esperanza no hay obediencia a la ley, y allí donde no hay ley no existe sociedad.³⁰ Así lo habrían entendido los hombres de Estado, quienes supieron evitar la ceguera de los filósofos -sometidos a los ideales de su fantasía- y perfeccionar el arte de la obediencia contando con los imprescindibles resortes de castigos y recompensas.³¹ Para darse cuenta de ello no es necesario estudiar a Maquiavelo; alcanza con prestar atención a las palabras del Pentateuco.³²

"El vulgo es terrible cuando carece de miedo" afirma la *Ética* continuando una tradición que desde Tito Livio, por lo menos, hasta el libertinismo erudito, supone una insalvable diferencia entre el hombre libre y el vulgo, y, por lo tanto, entre lo que descubre la razón y lo que aconseja el arte del buen gobierno. De este lado, el del populacho, la obediencia; del otro lado, el de los hombres libres, la amistad, escudo imprescindible e impolítico para acceder a los grados superiores de la potencia vital. Juntos, ciudadanos y vulgo dan sentido al Estado, pero la misión de éste a simple vista no va más allá de la seguridad, entendida como requisito básico para el desarrollo de la vida, requisito que, como la salud, depende en buena medida de la fortuna y del gobierno de causas segundas que ignoramos.³³ Aristóteles y Hobbes, con una pizca de epicureísmo: Spinoza ha revolucionado el saber filosófico, pero parece observar la cosa pública desde los ojos de una tradición ya muy consolidada y ampararse en la aristocracia de un saber suficientemente exclusivo.

En el *Tratado político*, el escrito en el que trabajaba nuestro autor al momento de su muerte, la perspectiva comienza siendo la misma. Este tratado, en efecto, como

señalábamos, declara al comienzo que "quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud (...) a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula",³⁴ y reitera enseguida que "la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud de un Estado es la seguridad".³⁵ Sin embargo, poco después nos enteramos que la multitud, objeto pasivo de obediencia, define también un poder al que "suele denominarse Estado", y que ese poder tendrá tanto más derecho, será tanto más *sui juris*, cuanto mayor sea el número de individuos que se pongan de acuerdo en hacerlo valer. Es bueno citarlo: "Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí sólo. Y cuanto más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos".³⁶

El principio ya fue mencionado en la *Ética*; ahora, empero, el énfasis ha cambiado. Lo que allí estaba reservado a la cautela de los sabios parece abrirse ahora a la *multitud*, y Spinoza estaría sugiriendo que no toda "vida en común" debe ser simplemente asimilada a la *communis vita* que había desechado en su juventud para buscar el divino Bien.³⁷ O, en todo caso, que si bien el grado inferior de existencia social puede definirse por el predominio de pasiones represivas como el miedo, no es imposible proyectar otras formas de convivencia en las que la razón no quede separada del cuerpo político. Se constituiría en tal caso, al menos en cuanto ideal de la razón, una república libre en la que los hombres en común, los ciudadanos, haciendo uso de la razón y el juicio, lograrán también transformar los mandatos exteriores en decisiones propias, la obediencia al miedo en autonomía. De acuerdo a cómo cambian, o se profundizan, estas ideas también varían otras consideraciones políticas. En primer lugar, se afianza y esclarece la definición de *seguridad*. Cito:

"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. La paz, en efecto, no es la privación de guerra sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. 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".³⁸

Nótense dos rasgos de este pasaje notable. Por un lado, como adelantamos, el mismo nos permite volver a considerar el texto antes citado que separaba de manera tajante la "libertad de espíritu o fortaleza" como virtud privada de la seguridad como virtud del Estado. Daba la impresión entonces de que el Estado encontraba en la consecución y el mantenimiento de la seguridad (o sea, en la adecuada dosificación del miedo para que no degenere en terror y, por tanto, en suicidio del propio Estado) su sentido definitivo.³⁹ Ahora, en cambio, parece que la seguridad debería entenderse como íntimamente ligada a la paz y tendría como fin último la promoción de la fortaleza de ánimo.⁴⁰ Esta promoción, empero, sería imposible si la virtud estatal misma fuera una criatura construida y sostenida por el miedo, puesto que el miedo, como se sabe, es justamente lo contrario a la fortaleza de ánimo. En su renovación, el miedo sería adecuado para conservar la "ausencia de hostilidades", pero nunca esa virtud

positiva que Spinoza denomina "paz", "concordia" o "unión de las almas", virtud que resulta un fruto espontáneo de la vida según la razón, en la que los hombres "concuerdan siempre necesariamente en naturaleza" y que ningún artificio político es capaz de alcanzar.⁴¹ Dicho de otra manera, la paz es condición de la fortaleza de ánimo, pero ésta, a su vez, por un círculo virtuoso, es condición de la paz. La virtud del Estado, así, no resultaría diferente de la suma de las virtudes de sus habitantes, de la reunión y, por tanto, expansión, del *conatus*. Con un lenguaje ajeno a Spinoza: el desarrollo político no podría desvincularse, y más bien exigiría, el desarrollo moral.

El otro rasgo a destacar tiene que ver con la noción de *solitudo* ("soledad"). Ella nos sugeriría que Spinoza, alejándose de Hobbes, no concentra sus fuerzas exclusivamente en el problema de la anarquía. La anarquía es un peligro, ciertamente, pero también lo es la ausencia de libertad. Allí donde no existe libertad, donde los súbditos "se comportan como ganado", lo que se vive es una violencia latente que ni siquiera puede considerarse estado político; es soledad disfrazada. El dilema no es, entonces, "anarquía o seguridad" sino "servidumbre o libertad". La anarquía, en efecto, es otra forma de la servidumbre, servidumbre a los deseos de la imaginación, y su remedio político definitivo no es la represión sino la vida según la razón, donde cada ser humano descubre que obedeciendo a sus afectos convertidos concuerda en naturaleza con los afectos de los demás.

El Estado ideal, pues, debería concebirse como vida en común de libertades. Y la tarea política por excelencia sería ampliar el alcance de esas libertades en pos de la inclusión de todos los habitantes. Spinoza no olvida en ningún momento que los hombres "se guían más por la pasión que por la razón" y que "hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieren o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común".⁴² Sin embargo, considera también la posibilidad de que, adecuadamente instruidos, los hombres sean capaces de potenciar el obrar del cuerpo político hasta un punto al presente no sospechado. Al menos idealmente, entonces, el vulgo dejaría su lugar a la multitud entendida como *pueblo* (*populus*), la voluntad política esclarecida:

"Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma para todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura (...). Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. (...) Ya que, si la plebe fuera capaz dominarse y de suspender el juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada".⁴³

Aquellos que se burlarían de las deducciones del *Tratado* son, precisamente, los mismos herederos de Tito Livio a los cuales Spinoza estaba afiliado pocos años (e

incluso páginas) atrás. A ellos, Baruch les recuerda que "la naturaleza es una y la misma para todos", esto es, que la división moral no se corresponde con la división social o de clases. No sólo eso. Con un transparente anticipo de la Ilustración kantiana, observa que es el propio Estado el que alimenta y multiplica la ignorancia de los súbditos al escatimar o prohibir la información acerca de los asuntos de Estado. Y que si esa situación se modificara, es decir, si los súbditos fueran educados y adecuadamente enterados de lo que pasa en la República, estarían en condiciones de convertirse en ciudadanos, pues las inteligencias humanas, cualesquiera de ellas, "se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie ha pensado antes".⁴⁴

Esta apuesta por la racionalidad, sustentada como vimos en la convicción de que la naturaleza es una y la misma para todos los hombres, rompe a nuestro juicio con la "síntesis *a priori*" que Spinoza componía entre el miedo y el estado político. Aunque la experiencia nos muestre frecuentemente la contundencia de esa unión, permanece la alternativa lógica de un Estado constituido en libertad, un Estado en el cual sea el respeto a la ley y no el miedo al castigo el sostén de la vida en común. El miedo, de tal manera, quedaría "desnaturalizado" en cuanto afecto integrante de la vida política. Ahora bien, ¿qué pasa con la esperanza?

Si nos atenemos a la deducciones de la *Ética*, donde se establece que por ser afectos que implican una duda acerca de la idea de una cosa pretérita o futura "no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza",⁴⁵ deberíamos pensar que cualquier valoración política que se haga del primero se aplicará de idéntica manera a la segunda, puesto que se trata en esencia de dos caras del mismo afecto. Esta coincidencia de la *Ética*, en efecto, se descubre rápidamente en el *Tratado político*. El miedo y la esperanza, dice Spinoza en el Capítulo II de la obra, sirven para someter a otro bajo nuestro poder "de tal suerte que prefiera complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio"; ambos dominan al hombre en cuerpo y espíritu y se oponen con igual fuerza a la libertad de la razón.⁴⁶ El juicio se repite otras veces; en todo caso, parece indistinto que la pasión que impulse la conducta sea uno u otra, y, en cuanto sentimiento colectivo, también pueden ser reemplazados por el deseo de venganza.⁴⁷ Hay un punto, sin embargo, donde la coincidencia se resquebraja, sigilosamente. Sucede después de que Spinoza hubo definido la paz y la concordia como fines del poder político, definición que lo lleva a criticar a quienes confunden la paz con la servidumbre, la barbarie o la soledad y alientan la idea de transformar en unipersonal el poder político.⁴⁸ Cuando se trata el régimen aristocrático, el tema retorna: ¿puede ser el miedo el único resorte del gobierno? La respuesta despier-ta la silenciosa sorpresa a la que me refiero:

"Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, 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 de que sólo les retengan el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado."⁴⁹

Se deja entender que también estos últimos son "artificios políticos", es decir, ardid del gobierno para despertar en los hombres un sentimiento útil para sus propios fines. Tales fines, empero, aparecen como diferentes: el del miedo, el orden, cualquiera sea; el de la esperanza, un orden en el que los hombres se imaginen que viven a su gusto y según la libre elección, es decir, un orden del que la comunidad pública saque el mejor provecho.⁵⁰ Aquel se muestra cerrado sobre sí mismo, empeñado en su propia reproducción (que es la reproducción del miedo); éste decide abandonar la violencia y conducir a los ciudadanos convocando sus deseos más queridos (libertad, bienes, honores). A pesar de ello, ¿deberemos olvidar los matices y considerarlas estrategias políticas sólo diferentes en superficie? Los puristas de la teoría responderían que sí; pero sabemos que el *Tratado político* se inicia desacreditando las novedades elaboradas por semejantes cerebros. Frente al afán de exactitud de éstos, Spinoza deja lugar a la experiencia, a "la feliz coincidencia", o a la "simple casualidad".⁵¹ Atendiendo al "cómo", al "dónde" y al "cuándo", a las circunstancias particulares, como la prudencia aristotélica, ¿asomará a través de la esperanza una política que no acreciente el poder del Estado a expensas de la potencia de existir de sus habitantes?

Lamentablemente, Spinoza no alcanzó a completar su obra. Cuando la muerte lo interrumpió apenas había comenzado a exponer las condiciones de funcionamiento del "tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático". Aquella pregunta, por tanto, quedó sin respuesta. De todas maneras, teniendo en mente la muy citada proposición XII de la tercera Parte de la *Ética*, según la cual "el alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo", no resulta caprichoso observar con cierta expectativa un pasaje cuya lectura marca el final de nuestro recorrido: "un pueblo libre se guía por la esperanza más bien que por el miedo, el que está sometido se guía por el miedo más que por la esperanza. Uno intenta cultivar la vida, el otro se contenta con evitar la muerte; uno intenta vivir su vida, el otro soportar al vencedor. Al primero llamo libre, al segundo esclavo".⁵⁴

NOTAS

- ¹ Allí se dice, entre otras cosas, que la tranquilidad de ánimo "es el estado de *salud* de la vida moral", y, en cambio, "el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del *bien*." (Kant, 1993, p. 267).
- ² Las críticas cartesianas al estoicismo y su redención de los impulsos afectivos se encontrarán, por ejemplo, en sus cartas a Elisabeth de Bohemia del 18 de agosto, 1 de septiembre y 3 de noviembre de 1645 (Descartes, 1945, pp. 91/92, 102/103 y 137).
- ³ Spinoza, 1989, p. 8.
- ⁴ Spinoza, 1990, pp. 84-85.
- ⁵ Spinoza, 1990, p. 121.
- ⁶ Spinoza, recordemos, niega que Dios conozca abstractamente o por ideas universales. Cada individuo, en consecuencia, tiene una naturaleza que le es propia y sólo en ella encuentra su norma auténtica de perfección. Sin embargo, dada nuestra necesidad de pensar mediante ideas generales, nos vemos obligados a olvidar las particularidades y concebimos un ente de razón, un hombre perfecto "general", relativo a nuestro entendimiento,

- que sirve como norma ideal desde la cual juzgar la bondad o maldad de las acciones. Puede verse al respecto la Carta XIX a Blijenbergh del 5 de enero de 1665 en Spinoza, 1988, pp. 169-170.
- 7 Spinoza, 1990, p. 139.
- 8 Spinoza, 1990, p. 127.
- 9 "Es decir, que nuestra alma, al ser una idea del cuerpo, tiene del cuerpo su primer ser, ya que ella no es más que una representación del cuerpo, tanto en su totalidad como en su particularidad, en la cosa pensante" (Spinoza, 1990, p. 155, nota).
- 10 Spinoza, 1990, p. 152, nota.
- 11 Spinoza, 1990, pp. 153-157.
- 12 Spinoza, 2003, p. 169.
- 13 Spinoza, 1977, I, def. VI, p. 11.
- 14 Cf. Spinoza, 1977, II, prop. VII, p. 55.
- 15 Spinoza, 1977, III, prop. VI y VII, pp. 110-111.
- 16 Cf. Spinoza, 1977, III, prop. XI, esc., p. 113. Subrayo "paso" para dejar en claro el carácter temporal y fluctuante del afecto; véase al respecto *Definiciones de los afectos* (Idem, III, iii, p. 155).
- 17 Spinoza, 1977, III, prop. XVIII, esc. II, p. 119.
- 18 Spinoza, 1977, III, prop. LVIII, p. 152.
- 19 Cf. Spinoza, 1990, p. 106.
- 20 Cf. Spinoza, 1977, IV, prop. VII, VIII y XIV, pp. 180, 181 y 185.
- 21 Cf. Zac, 1966, p. 66.
- 22 Spinoza, 1977, V, prop. XXIII, esc., p. 260 y prop. XXXIV, esc. p. 266
- 23 Spinoza, 1988, p. 132.
- 24 Cf. Spinoza, 1977, V, prop. XXIX y XXX, pp. 262-263, y prop. XXXVI, esc., p. 268.
- 25 Spinoza, 1977, IV, prop. II, p. 178.
- 26 Spinoza, 1977, IV, prop. II, III y IV, pp. 178-179.
- 27 Spinoza, 1977, IV, prop. LIV, escolio, pp. 216-217. El arrepentimiento, recordemos, implica para Spinoza una doble miseria o impotencia: "pues uno se deja vencer primero por un deseo malo, y después por la tristeza".
- 28 Spinoza, 1977, IV, prop. XXXV, esc., p. 200.
- 29 Spinoza, 1977, IV, prop. XVIII, esc., p. 189.
- 30 Numerosos textos del *Tratado político* dejan esto muy en claro; véase, por ejemplo, II, 15; III, 3, y III, 8 (Spinoza, 2004, pp. 99, 107-108 y 111-113).
- 31 El *Tratado político* se abre, justamente, con una crítica a los filósofos que "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran" y jamás conciben, por tanto, "una política que pueda llevarse a la práctica". Un momento después llega el elogio para los políticos, que se esfuerzan "en prevenir la malicia humana mediante recursos cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear cuando son guiados por el miedo más que por la razón" (Spinoza, 2004, pp. 81-83).
- 32 Que las ceremonias prescritas por la Escritura "miran exclusivamente por el bienestar temporal del Estado" judío y no tienen, por tanto, ninguna relación con la beatitud, es, precisamente, una de las tesis más fuertes del *Tratado teológico-político*. Véase Spinoza, 2003, p. 154.

- 33 Spinoza, 2003, p. 121.
- 34 Spinoza, 2004, p. 87.
- 35 Spinoza, 2004, p. 88.
- 36 Spinoza, 2004, p. 97.
- 37 Tomo esta idea del muy buen estudio de Diego Tatián, 1990, pp. 55-56.
- 38 Spinoza, 2004, p. 128.
- 39 Cf. Spinoza, 2004, pp. 123 y 234-235.
- 40 El fin del Estado político, dice Spinoza, "no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor" (Spinoza, 2004, p. 127).
- 41 Cf. Spinoza, 2004, p. 133 y Spinoza, 1977, IV, prop. XXXV, p. 198-199.
- 42 Spinoza, 2004, pp. 131 y 132.
- 43 Spinoza, 2004, pp. 171-172.
- 44 Spinoza, 2004, p. 230. Es digno de nota el hecho de que Spinoza, al menos respecto del régimen aristocrático, considere la conveniencia de "privatizar" la enseñanza. Su argumento es que "las Academias que se fundan con los gastos del Estado se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos". Y continúa: "Por el contrario, en un Estado libre las ciencias y las artes se cultivan mejor si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación" (Spinoza, 2004, p. 219).
- 45 Spinoza, 1977, III, def. XIII, explicación., p. 159.
- 46 Spinoza, 2004, p. 96.
- 47 Véase, por ejemplo, Spinoza, 2004, pp. 109-110 y 131.
- 48 Cf. Spinoza, 2004, p. 133.
- 49 Spinoza, 2004, p. 239.
- 50 Cf. Spinoza, 2004, p. 132.
- 51 Cf. Spinoza, 2004, p. 85.
- 52 Spinoza, 2004, p. 243.
- 53 Spinoza, 1977, III, prop. XII, p. 114
- 54 Spinoza, 1977, V, 6, p. 173.

BIBLIOGRAFÍA

- René Descartes (1945), *Cartas sobre la moral*, edición de Elisabeth Goguel, Yerba Buena, La Plata/Buenos Aires/Tucumán.
- Kant, Immanuel (1993), *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Altaya, Barcelona.
- Spinoza, Baruch (1977), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México.
- Spinoza, Baruch (1988), *Correspondencia*, edición de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.

- Spinoza, Baruch (1989), *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, edición de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Tecnos, Madrid.
- Spinoza, Baruch, (1990), *Tratado breve*, edición de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- Spinoza, Baruch (2003), *Tratado teológico-político*, edición de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- Spinoza, Baruch (2004), *Tratado político*, edición de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- Tatián, Diego (2001), *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Zac, Sylvain (1966), *La morale de Spinoza*, Presses Universitaires de France, París.