

*Humberto Giannini*  
DE LA LIBERACION A LA LIBERTAD  
(Teoría de la Sociedad en Spinoza)\*

‘... Y este es el fin a que tiendo: adquirir tal naturaleza y que muchos la adquieran junto a mí; pues, la búsqueda de mi felicidad significa consagrarme también a que muchos otros comprendan lo mismo que yo, de modo que su entendimiento y sus deseos concuerden con mi entendimiento y mis deseos’.

Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*.

I.

Vamos a proponer de partida algunos principios ‘generales’ de la filosofía de Spinoza. Sin ellos nos resultaría bastante difícil ser justo al evaluar su pensamiento político en lo que tiene de propio frente a otros pensadores de su tiempo.

Teóricamente hablando, se trata de poner de relieve y comentar someramente algunos ‘teoremas’ y ‘definiciones’ de sus obras axiomáticas, especialmente de la *Ética*, a fin de hacerlos valer, en cuanto principios fundamentales y distintivos de esa filosofía, en el tema de la comunidad humana y de su gobierno político.

Y he aquí los principios:

1. »Todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni ser concebido«<sup>1</sup>. Viene esta conocida proposición de la *Ética* luego de haberse establecido por vía demostrativa ciertas connotaciones o propiedades de la divinidad, connotaciones que ahora señalamos sin mayores comentarios: que no es Dios un Ente separado de ‘su creación’ ni anterior a ella; que, por el contrario, es el sujeto o substrato de todos los acontecimientos físicos y psíquicos

\*Tenemos a la vista dos textos: *Opera*, Ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1923 y *Oeuvres Complètes*, París, Ed. Gallimard, 1962. Nuestras anotaciones se harán siguiendo esta última edición.

<sup>1</sup>*Ética* I, xv, p. 322.

del mundo, por los que Dios se realiza o se expresa<sup>2</sup>. O, como se viene a decir más adelante en la obra citada, que 'Dios es causa inmanente, y no transitiva, de todas las cosas'<sup>3</sup>.

2. Cuanto para nuestro entendimiento de las cosas es meramente posible —de una posibilidad racional y no sólo imaginaria— en Dios es *real*<sup>4</sup>. Y este es uno de los aspectos de su Poder: manifestarse *actualmente* de infinitas maneras<sup>5</sup>. Y, puesto que Dios se expresa en los fenómenos del mundo —o se *ex-plica* por ellos—, Poder de Dios es aquello en virtud de lo cual cualquier cosa de la naturaleza existe y produce algún efecto<sup>6</sup>.
3. Correlativamente, toda cosa en cuanto existe y produce algún efecto que se sigue de su sola necesidad intrínseca, expresa *activamente* el Poder de Dios. Empero, en cuanto hay siempre alguna cosa que la limita y algún concepto de otra cosa que explica su concepto, dicese que esa misma cosa expresa *pasiva* o *negativamente* el Poder de Dios, puesto que lo padece a causa de aquella otra cosa que limita su potencia o explica su concepto<sup>7</sup>.
4. Cuando las potencias de dos o más cosas concurren en una acción y son causa de un efecto común, queda suprimido el límite o la diferencia entre esas dos o más cosas y, entonces, puede hablarse, al menos por lo que respecta a aquella relación, de una sola cosa singular<sup>8</sup>. Este principio de Spinoza está totalmente reñido con la idea clásica de 'individuo'. Para aquella tradición el individuo —esta cosa, ese hombre, aquel animal concretos— representaba lo real por excelencia, la substancia primera, en el lenguaje de Aristóteles. En cambio, según el principio que ahora exponemos, '*individuum*', paradójicamente, describe una asociación determinada por su concurrencia al menos en un efecto común: *la unidad de muchos*. Y tal unidad será más o menos real de acuerdo a la potencia común que ella produce para perdurar en el ser como tal unidad.
5. Por último, la definición de 'libertad': »Llamo libre a una cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y que por sí misma se determina a actuar«<sup>9</sup>. En otros términos: libre es aquello que no depende para ser lo que es ni para hacer lo que hace de nada más que de sí mismo. Así, con

<sup>2</sup> *Corto Tratado*, Cap. 11, p. 19. Sobre la expresión en la filosofía de Spinoza, el hermoso trabajo de Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème d'expression*, Les Edit. de Minuit, 1969.

<sup>3</sup> *Eth.* 1, xviii, p. 331.

<sup>4</sup> *Eth.* 1, xxxiv y xxxv, pp. 345-346.

<sup>5</sup> *Eth.* 1, defin. vi, p. 310.

<sup>6</sup> *Eth.* 1, xxxvi, p. 346. También *Tratado Político* (T. P.), Cap. 11, # 3.

<sup>7</sup> *Eth.* 11, def. 2, p. 413.

<sup>8</sup> *Eth.* 11, def. 7, p. 355.

<sup>9</sup> *Eth.* 1, def. 7, p. 310.

esta definición de libertad, libre lo es sólo Dios. Sin embargo, en un sentido determinado, lo es toda cosa en cuanto es causa de algo, es decir, en cuanto expresa activamente el Poder de Dios. (Por ejemplo, mi pensamiento en cuanto expresa a Dios según principios inherentes sólo al Pensamiento). Notemos finalmente que todo lo que se sigue con necesidad de la naturaleza o esencia de algo, expresa la libertad de esa cosa y, al mismo tiempo, su poder. Libertad y Poder son lo mismo.

## II.

Habría que hacer, todavía, una 'declaración de principio': y es que estas cinco proposiciones, 'teológicas' en su mayoría, importan a Spinoza sólo en la medida en que con ellas logremos comprender algo de nuestra propia naturaleza humana. Y de su perfección:

»Se puede ver desde ya —nos dice el filósofo— que lo que quiero es dirigir todas las ciencias hacia un solo fin y una sola meta: alcanzar la suprema perfección humana de que he hablado. Y así, todo lo que en la ciencia no nos acerque a ese fin deberá desecharse como inútil<sup>10</sup>.

Era importante para nosotros destacar ese hecho. Creemos —y tal es la hipótesis que aquí vamos a trabajar— que la obra que Baruch Spinoza configura, idealmente, entre el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y el *Tratado Teológico-Político* es radicalmente un proyecto político.

Ahora formularemos nuestra hipótesis de un modo más concreto:

Para el pensamiento spinozista, cada hombre, mirado en sí como individuo aislado, es una realidad a tal punto pasiva —limitada, asediada— en sus relaciones con otras realidades, que puede decirse, según el sentido señalado en el tercer principio aquí expuesto, que sólo se limita a *padecer* el mundo, a sufrirlo.

Con todo, el individuo tiene la posibilidad de desarrollar el poder propio de su entendimiento para luego comprender mediante ese poder suyo tanto la causa de su impotencia como el real alcance de sus fuerzas. Es decir: la actividad del entendimiento potencia ese entendimiento desarrollando algo que es propio de su naturaleza: *la autognosis*. Pero, además, al mostrarle lo que es le muestra también el camino para aumentar su actual poder. Por eso, el conocimiento, cual automedición del poder espiritual, es al mismo tiempo, conocimiento de lo que se es y de lo que se puede, es decir: un pro-

<sup>10</sup> *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (T. R. E.), p. 104.

grama de lo que cabe esperar de una naturaleza espiritual librada a su propio poder<sup>11</sup>. Sin embargo —y aquí no podríamos detenernos sin peligro de permanecer definitivamente en este punto—, el conocimiento del alcance y de los límites de mi poder espiritual no puede estar separado o ser distinto del conocimiento adecuado de lo que es y puede ser mi cuerpo en medio de la Naturaleza. Y aquí, nuevamente, el hecho de conocer lo que puede y no puede mi cuerpo en medio de la Naturaleza se prolonga en un programa de liberación integral a fin de que el hombre en cuanto tal exprese a su modo humano de ser —corporal y espiritual— todo el Poder divino que le concierne. Por último, esta tarea liberadora es factible si y sólo si el hombre puede remover el obstáculo más serio que encuentra en el camino de su perfeccionamiento: la oposición y hostilidad de otros hombres. Ahora bien, es la remoción de ese obstáculo lo que hemos llamado ‘proyecto político’. Sin embargo, tal proyecto cuya finalidad consiste en una primera instancia en remover las oposiciones a fin de potenciar la existencia individual, va finalmente a poner al descubierto una realidad más efectiva, más fundamental —y ‘más divina’, como diría Aristóteles<sup>12</sup>— que la realidad del individuo: tal es la realidad de un cuerpo social, espiritualmente organizado. Y debido a este último descubrimiento es que decimos que la filosofía de Spinoza es *radicalmente* un proyecto político, pues su *objeto* no es otro que la *producción* de aquella realidad, y no una mera contemplación de ‘lo dado’.

### III.

Vamos ahora a referirnos detalladamente a cada una de las etapas de esta *producción*:

Por la primera se muestra aquel estado de extrema pasividad en que el individuo está como asediado por sus experiencias, pero sin comprenderlas todavía. Y, en verdad, se puede vivir una vida entera, incluso alcanzar en ella ‘un nutrido bagaje de experiencias’, como suele decirse, y no obstante, no haberse preguntado jamás porqué la vida se da así, como una incomprensible sucesión de realidades inconclusas y mutiladas, insegura, oscuramente amenazante, en una palabra, *siempre sujeta a condiciones negativas*. Se puede

<sup>11</sup>Este es ‘el programa’ del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Es conveniente observar que el término latino que emplea Spinoza es *emendatio* (*ex mendace*), o sea, el acto de sacar lo falso, negar lo negativo que hay en algo a fin de devolverle su verdad. Pero, la palabra enmienda ha tomado otra significación en la lengua castellana, por lo que conservamos el término ‘reforma’, pese a que dice otra cosa.

<sup>12</sup>Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, cap. IV, Ed. Aguilar.

haber vivido 'muy lúcidamente' y, sin embargo, no haberse preguntado jamás acerca de la posibilidad de remover definitivamente tales condiciones. A esta pasiva contemplación de lo que nos afecta, Spinoza lo denomina 'experiencia vaga'. Y el término vale tanto para cualificar negativamente 'las experiencias de la vida' así como la más aparentemente seria y rigurosa experiencia científica<sup>13</sup>. Lo que caracteriza a ambas es que allí simplemente añadimos unos a otros los acontecimientos por lazos arbitrarios y externos. La experiencia sólo anota o describe 'lo que nos pasa en la vida' o simplemente 'lo que pasa' sin intentar descubrir la interna inteligibilidad de tales hechos. Ahora bien, el primer esbozo de deliberación liberadora, es decir: la primera actividad del entendimiento ocurre cuando llegamos a percibir lo que hay de ininteligible, de mutilado en aquellas experiencias. En pocas palabras: empieza su actividad justamente cuando el entendimiento se sabe extraño y pasivo respecto de eso que creía conocer.

Al inicio del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza, en dos palabras, evalúa todo el sentido de lo que 'nos pasa' en el diario vivir. Detengámonos un poco en aquellas líneas, ya que habitualmente más suele conmover al lector el carácter autobiográfico que tienen que su sentido doctrinal: »Después que la experiencia me enseñó —así empieza el Opúsculo— que todas las cosas que pasan frecuentemente en la vida diaria son vanas y fútiles, decidí...«<sup>14</sup>.

Independientemente de la dolorosa experiencia personal del autor, hay en estas líneas algo que se dice de toda experiencia sensible, y es esto: que la experiencia no puede enseñar, algo que no sea su impotencia para fundamentar en serio lo que presenta como real u ofrece como bien. La primera actividad del espíritu consiste, pues, en percibirse como incompleto, como insuficiente en aquella experiencia. Pero hay más: consiste también en *concebir* un pensamiento de algo que no conlleve negación alguna. En producir el pensamiento de algo absolutamente suficiente (incondicionado).

De paso, notemos esto: a) que la percepción de lo insuficiente no es, rigurosamente hablando, un conocimiento 'causado' por algo negativo, ya que en verdad lo negativo es impotente para ser la causa de nada. Lo que percibe tal vez oscuramente el entendimiento es que en esa experiencia hay algo positivo y, entremezclado a eso, otra cosa que se le opone y lo limita. Al negar,

<sup>13</sup>«Por experiencia vaga sé que he de morir, puesto que lo afirmo porque he visto morir a mis semejantes, aun cuando no hayan vivido al mismo tiempo y muerto de la misma enfermedad; en seguida es por experiencia vaga que sé que el aceite es un alimento adecuado a atizar el fuego y el agua a apagarlo; sé, además, que el perro es un animal que ladra y que el hombre es un animal racional...». *T. R. E.*, p. 108. Hay algo de burla en los últimos ejemplos.

<sup>14</sup>*T. R. E.*, p. 102.

en su primer esbozo de actividad, que el límite o lo negativo pertenezcan a la naturaleza de la cosa percibida (pero sí a la naturaleza de otra cosa) el entendimiento *concibe* el primer objeto adecuado a su naturaleza racional: el concepto incondicionado de una cosa. Y con esta concepción, nacida de la necesidad interna del entendimiento en actividad, también éste se potencia.

b) Nótese también que Spinoza habla de ‘concepción’<sup>15</sup> y que nada parece existir en el mundo ‘real’ semejante al objeto espiritualmente concebido. Pero, el entendimiento no tiene porqué someter lo que puede ser deducido de las leyes de su naturaleza propia a las oscuras condiciones de la experiencia vaga. Por el contrario, en cierta medida, sería preciso dar las espaldas a semejante experiencia.

»... Así, pues, —continúa el filósofo— decidí finalmente investigar si es que había un bien *verdadero y en sí comunicable*»<sup>16</sup>.

Con esta decisión será desde ahora el entendimiento el que imponga las condiciones de su propia legalidad en la búsqueda de su objeto, aun cuando la existencia real de tal objeto sea algo todavía oscuro e incierto.

#### IV.

Que el bien ha de ser ‘verdadero’ en contraposición a los bienes supuestamente engañosos —vanos y fútiles— de la vida diaria, es algo que en general no parece merecer mayores comentarios. Pero, el entendimiento ha puesto otra exigencia: que el bien sea ‘*en sí comunicable*’. ¿Qué se quiere decir con este término? Es evidente que Spinoza no pretende referirse esencialmente a un bien que pueda enseñarse, comunicarse verbalmente. Por lo demás, tal comunicación supone eso mismo que buscamos: *una realidad que pueda hacerse o ser común a todos los hombres*: una realidad que no merma en el acto de hacerse común y que no excluye a unos por el hecho de que otros lo posean. Pues bien, esta cualidad de hacerse común sin limitarse ni limitar corresponde a lo que no conlleva en su concepto negación alguna: a lo absolutamente positivo o in-finito.

La expresión: ‘un bien en sí comunicable’ nos está conduciendo a *concebir* un objeto infinito y, al parecer, inalcanzable, ‘del otro mundo’ como

<sup>15</sup>Digo ‘concepto’ más bien que ‘percepción’ porque la palabra ‘percepción’ parece indicar más bien que el Espíritu es pasivo en relación al objeto, mientras que ‘concepto’ expresa más bien una acción del Espíritu’. *Eth.* II, def. 3, p. 355.

<sup>16</sup>*T. R. E.*, p. 104.

se dice. Y, sin embargo, justamente en esta expresión está la clave para entender porqué la filosofía de Spinoza es *radicalmente* un proyecto para ser producido en el mundo humano y porqué ese bien verdadero y en sí comunicable sólo puede ser traído a la existencia —producido— mediante un proyecto político. La razón de esto puede darse enseguida: nada existe en el mundo ni menos fuera de él que pueda llamarse ‘bien’ en forma absoluta. Es bien cualquier cosa o cualquier acción en cuanto potencia la potencia de existir y de actuar de algo. Y es mal cualquier cosa en cuanto disminuye esa potencia o la destruye. Está claro que el bien —el poder— de unos es el mal o la impotencia de otros. Y esto, universalmente.

El bien, entonces, por lo que respecta a quien nos interesa, el hombre, no es otra cosa que el desarrollo de su poder en medio de la Naturaleza. Pero, para hablar de ‘su’ poder es preciso, como ya lo señalábamos, remover las oposiciones entre los hombres, oposiciones que mantienen a cada individuo en un impotente aislamiento. El proyecto consiste así en remover las oposiciones y en negar los obstáculos —negar las negaciones— a fin de dejar expresarse lo que es positivo y *común* a todos los hombres; luego, desarrollar esa potencia *común* hasta donde esto sea posible.

## V.

Ahora que tenemos bosquejado el camino por recorrer, volvamos a aquella experiencia de la que partíamos: era la experiencia de una comunidad puramente verbal, imaginaria: más bien, la experiencia de un conglomerado de soledades en el que cada cual representa una amenaza o un límite o la negación de la potencia del vecino; experiencia, en fin, en que cada individuo y el conglomerado todo siempre tienen fuera de sí y de su alcance las causas de las cosas ‘que les pasan en la vida’. Es respecto de esta experiencia de la vida, que Spinoza dice que todo lo que en ella ocurre resulta vano y fútil, y la vida humana misma, mera servidumbre<sup>17</sup>.

Ahora bien, toda esta dolorosa dependencia respecto de los fenómenos del mundo —el hecho de no ser jamás el centro de poder de lo que ocurre— proviene, en última instancia, de un solo hecho que ya no depende del mundo sino de nosotros: el hecho de que toda nuestra felicidad o nuestras desdichas »las hacemos depender exclusivamente de la cualidad del objeto al cual estamos fijados (*adhaeremus*) por el amor«<sup>18</sup>. Para Spinoza esta es la clave y la respuesta de todo. Una respuesta que, sin embargo, sólo nos sugiere el

<sup>17</sup>*Eth.* IV, Prefacio, p. 487.

<sup>18</sup>*T. R. E.*, p. 107.

rumbo de la próxima investigación: los objetos sobre los que recae generalmente nuestro amor. Y en última instancia, la cualidad que mantiene fijo nuestro sentimiento en tales objetos.

Aclaremos antes algunos conceptos. Amor, según definición en la *Eti-ca*<sup>19</sup>, es la alegría acompañada de la idea de una cosa exterior. Por tanto, cuando habla de objetos a los que estamos fijos por el amor obviamente se está refiriendo a los llamados 'bienes exteriores'. Nosotros sin mayores problemas hablamos corrientemente de cosas externas al espíritu, empleando una imagen espacial para describir una relación entre algo espacial (el cuerpo) y algo supuestamente no espacial (el espíritu). Y en esto hay algo oscuro, no aclarado, por lo que nos será mejor determinar hasta donde nos sea posible, qué es algo externo en el contexto de la filosofía que estamos examinando.

En términos positivos, es externo lo que está en una relación causal con mi cuerpo o con algo que está en relación con mi cuerpo. Attendamos ahora a este hecho: supuesto que mi cuerpo esté siendo afectado por alguna cosa externa, entonces va a suceder que, simultáneamente, el alma sabrá el estado en que se encuentra mi cuerpo al ser afectado por la cosa. Concretamente: el alma no conoce el objeto, sino el modo en que mi cuerpo es afectado por el objeto. Esta es la verdad de la percepción o '*imaginatio*', como la llama Spinoza. 'Imaginando', pues, el alma permanece totalmente pasiva, ya que el Poder de Dios no se expresa en ese acto mediante la naturaleza propia del pensamiento, sino según leyes —las leyes físicas— que el alma no produce ni determina de manera alguna. Este es el sentido esencial en que ciertos fenómenos, al quedar excluidos de la potencia del alma y por eso mismo, son externos a ella y, en la misma medida, ininteligibles.

Volvamos a lo anterior: había declarado Spinoza que nuestra impotencia proviene del hecho de haber fijado en aquellos objetos externos nuestro amor. Pero, ¿por qué nuestra impotencia provendrá de ese hecho?

En parte ya lo hemos visto: el objeto externo aparece, cambia y desaparece según leyes que no conoce ni determina el espíritu, o que conoce y determina sólo en ínfimo grado. Este hecho es esencial si tenemos en cuenta que nuestras alegrías y desdichas dependen de alternativas extrañas a nuestro espíritu, de 'las cosas que nos pasan': de 'los vaivenes de la Fortuna', de 'la contingencia de las cosas', de 'la ciega necesidad'<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Eth.* III, XIII, p. 426.

<sup>20</sup> 'Contingente', puesto que el intelecto no conoce las leyes ni el orden que gobierna a las cosas; 'ciega necesidad', puesto que el intelecto permanece externo y extraño a la inteligibilidad de esas leyes y de ese orden.

Pero, hay además, otras razones:

La percepción sensible no da una información acerca de los objetos externos y de sus propiedades sino acerca del estado actual de tal cuerpo afectado por tal objeto. Esto ya lo vimos. Al suponer, como lo hace la experiencia vaga, que conocemos directamente los objetos de esa experiencia con sus propiedades y relaciones objetivas, nos formamos una idea confusa y mutilada respecto del mundo y respecto de nosotros mismos, atribuyendo a una cosa lo que pertenece a otra y conociendo apenas el último efecto que nos determina en nuestra pasividad. Y es de esta relación mal planteada con el objeto que surge el error, que no es otra cosa que una idea trunca y confusa<sup>21</sup>. De esta misma relación mal planteada nacen el relativismo y el subjetivismo filosóficos, posiciones teóricas que estarían en lo cierto si se atuviesen a decir lo que es lícito decir: que el modo de ser afectado de un cuerpo es diverso del modo de ser afectado de otro cuerpo por un mismo objeto, o que el modo de ser afectado un mismo cuerpo es distinto en ocasiones diversas; y que el conocimiento sensible no conduce a *nada común*, por lo que cada individuo, mientras se entrega a él queda aislado en sus propias sensaciones.

Ahora, es a este mismo objeto sensible de la experiencia vaga al que llamamos 'bien' en cuanto su presencia o posesión produce alegría. Y así, a la relación defectuosa en el plano del conocimiento del objeto corresponde una relación también defectuosa en el orden práctico. Y a ambas las llamamos 'pasiones'. Veamos en qué consiste esta relación práctica defectuosa: digamos en primer término que a todo estado de pasividad, lo acompaña, antecede o sigue alguna forma de padecimiento (o dolor). En el caso del conocimiento trunco o como también lo hemos llamado, 'experiencia vaga', el sujeto *padece* la relación —no es causa de ella— por lo que tal conocimiento va acompañado necesariamente de un sentimiento de incertidumbre. Pero, es ese mismo objeto sensible, en cuanto se le desea o es objeto de amor, el que es tenido como 'bien'. Y como tal se le busca, se le disputa y se le defiende. Y puesto que las leyes por las que aparece y desaparece, nace y muere un objeto sensible quedan fuera del entendimiento humano, así, al padecer antes señalado, se agregan ahora otras pasiones como el miedo, la avaricia, la ansiedad, etc. En resumen: el objeto sensible en *cuanto tal*, es decir, *en cuanto no es conocido adecuadamente en sus causas*<sup>22</sup>, representa siempre una *incógnita* y, por tanto, es fuente de ansiedad y dolor. Por eso es que, estrictamente hablando, sea ilusorio hablar de 'adquisición o posesión del

<sup>21</sup> *Eth.* II, xxxiii, p. 388; *T. R. E.*, pp. 125, 141.

<sup>22</sup> En cuanto es conocido en sus causas, es inteligible, es objeto adecuado a la razón.

objeto externo'. La llamada 'posesión' no es sino un acto (violento) de apropiación: el poder aislado de arrebatar o mantener cerca de nosotros algo externo, derecho que dura mientras dura ese poder.

En resumen: por donde se le mire el objeto sensible se presenta al espíritu como un objeto *radicalmente finito*, como un objeto que se agota y se escapa por todas partes. Pero, además: es a causa de este objeto que veo a mis semejantes como límite y negación de mis posibilidades, de mi poder. Es este objeto finito el que crea, por tanto, un campo de exclusiones y de guerra.

Hemos visto ahora en qué consiste la cualidad en la que se ha fijado (exclusivamente) el amor humano o, para decirlo con otras palabras, la causa, por la cual el hombre es la negación y el límite del hombre. Y a esta cualidad, y a esta 'causa' Spinoza las describe con una sola palabra: *finitud*. Y nuestro amor es pasión de lo finito, pasión que mantiene a la humanidad segregada de sus propias posibilidades.

Pero, el filósofo debe *concebir*, por el contrario, algo absolutamente positivo o, lo que es lo mismo, un bien infinito. Spinoza lo ha denominado 'un bien en sí comunicable', esto es, que posea en su íntima naturaleza la capacidad de hacerse común, sin merma ni exclusión alguna.

¿Cuál podría ser ese bien?

Recordemos antes de averiguarlo, algo que ya se había establecido: que la palabra 'bien' es un término relativo y que algo es bueno, simplemente porque lo deseamos. Llamaremos 'bien verdadero', en cambio, a cuanto acrecienta realmente el poder humano, el de todos los hombres. Recordemos también que el poder consiste en general en determinarse desde su propia naturaleza y en no quedar a merced de la potencia de otras cosas. Hechas estas observaciones, volvamos ahora a preguntarnos por ese bien verdadero y en sí comunicable. ¿Cuál podría ser?

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* el autor nos confiesa que el acto mismo de *concebir* —y sólo de *concebir*— ese bien, tuvo la virtud de empezar a liberarlo de sus antiguas pasiones:

»Veía una cosa: que mientras mi espíritu estaba ocupado en sus pensamientos, se alejaba más y más de esos bienes falsos y más seriamente (*serio*) meditaba en mi nuevo proyecto. Lo que me era de gran consuelo<sup>23</sup>. Y la razón de esto está dada en la *Ética*, pues: »Un sentimiento que es una pasión cesa de ser una pasión apenas formamos de ella una idea clara y distinta<sup>24</sup>. Es decir, apenas nos ponemos a pensar *seriamente*.

<sup>23</sup> *T. R. E.*, p. 105.

<sup>24</sup> *Eth.* v, III, p. 566.

Así, pues, nuestro verdadero bien humano —que aún no sabemos cuál es— empieza a mostrarse él mismo —y no su representación— al decidirme a pensar seriamente en él. Pero, ¿qué es lo que se muestra cuando pensamos ‘seriamente’ sino el poder autónomo, libre, incondicionado del pensamiento pensante, de la razón?, ¿qué, sino ese poder que, como viera Descartes, no puede ser negado sin dejar de afirmarse?

¿No será, entonces, ése el bien que busco?

En el primer principio que expusimos, señalábamos que el poder de Dios se expresa mediante los infinitos fenómenos físicos y psíquicos del mundo. Pues bien, la Razón es aquel poder mediante el cual cada cosa pensante explica adecuadamente algo del Poder divino. Pero, ‘estando’ como hombre ‘en la razón’ no puedo diferir de mis semejantes si ellos también ‘están en la razón’; por el contrario, *la articulación* de todas nuestras razones conforman una cosa singular por la que Dios explica una verdad más íntegra y menos fragmentada. La razón es así algo común a todos los hombres, lo que no significa que mecánicamente en cada ser humano se repita ‘la misma razón’, el mismo platónico modelo. ‘Común’ significa aquí ‘articulada’ en el todo y totalmente *comunicativa* (que transita de unos a otros sin decrecimiento alguno). Es en medio y dentro de este Poder autofundante y autogenerante que el hombre descubre su propia realidad.

Pero este Poder autofundante y autogenerante es también el que define a ‘una cosa libre’: libre es aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza —poder autofundante— y que por sí mismo se determina a actuar —poder autogenerante—. Concluamos entonces: el bien verdadero y en sí comunicable es la razón, cuyo ejercicio se llama ‘libertad’.

## VI.

Vamos a pasar —apurando bastante las cosas— desde la liberación del individuo al proyecto político cuyo fin, según palabras de Spinoza, es la Libertad.

Supongamos por un momento un conglomerado en el que cada cual está afectado sólo por su propia experiencia, zarandeado por las diversas pasiones que provocan los objetos externos y sin más ley que la que le otorga el poco poder individual que cada uno tiene para defenderse o atacar. En un estado así de cosas, si es que ha existido alguna vez, la vida individual no es más que finitud y dolor. Allí, como ya lo había expresado Hobbes, «el hombre es un lobo para el hombre».

Y sin embargo, cada hombre, por el hecho de serlo, expresa algo de la infinita potencia de lo inteligible. Es un ser inteligente que busca una salida a ese estado de impotencia, buscando en primer lugar un interés común con

otros hombres, pero en vistas de su individual interés. Así, para sobrevivir y defenderse de la agresión externa, el hombre no encuentra mejor salida que pactar y asociarse con sus más próximos congéneres. En tales condiciones, el miedo y la inseguridad son 'la causa' de que los hombres lleguen a someterse a algo común —la ley, el derecho positivo— con el fin exclusivo de que se les proteja en lo propio; en tales condiciones, el individuo y lo propio del individuo, representan la realidad sustantiva por la que se justifica el Estado.

Mas, contra la opinión de Hobbes y contra la opinión de Locke, estas condiciones, históricamente reales, no expresan toda la realidad que podría *producir* una sociedad. Y más bien expresan un estado de negatividad que debe removerse: expresa a un individuo, pasivo en cuanto está a merced de una realidad externa que lo acosa y pasivo, nuevamente, en cuanto teme —padece— esa realidad justamente por estar a constante merced de ella. Así, pues, la convergencia de estos individuos movidos por el miedo no es todavía verdadera unidad social, ya que algo negativo no puede producir verdadera unidad.

Como vimos antes, fue la experiencia de esa negatividad lo que llevó al filósofo a acometer por primera vez el problema de la realización de un bien verdadero y en sí comunicable.

Por lo pronto, el problema de hacer real (realizar) este bien verdadero y en sí comunicable, no reside en proponer fantásticos argumentos a favor de la dignidad humana y de la intemporalidad de sus derechos, que no posee ninguno fuera de los que crea en su actividad social. En otras palabras: no podemos fundar seriamente el derecho —ni tampoco la moral— sobre la base de platónicos 'valores' supuestamente indiscutibles y eternos, los que una vez conocidos *deberían ser* realizados en el mundo conforme a su realidad 'ideal'. Todo esto es pura mitología. Para Spinoza, sólo el acto que emana como expresión de la naturaleza del hombre y no como expresión de la presión ajena, muestra su virtud<sup>25</sup>, muestra su potencia. Y tal es para el hombre su Razón. Pero, en este punto debemos tomar algunas precauciones a fin de no desvirtuar el pensamiento de Spinoza. La razón que hay en cada hombre corresponde a una expresión adecuada del Poder divino que se articula de una manera análoga a como se articulan las palabras en un discurso<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Eth.* iv, def. viii, 491.

<sup>26</sup> La analogía es bastante fecunda pues, también como en cada palabra, cada razón tiene su objeto propio (físico, corporal diría Spinoza) del cual es razón. E igualmente, así como no existe una relación de causalidad entre la palabra y la cosa física, así tampoco entre la razón y el objeto del cual es razón.

Por eso, la realidad más poderosa y concreta consiste en la unidad de las razones individuales, consiste en una suerte de discurso común en el que cada elemento —la razón individual— expresa a Dios desde su irremplazable horizonte. A esta unidad de razones es a lo que Spinoza llama 'Mente' (*mens*)<sup>27</sup> la cual tiene, como el individuo presocial, *derecho a todo lo que puede*.

Examinemos ahora estos derechos:

No podía representar un problema central en la filosofía de Spinoza el de la forma de gobierno, sobre todo si se piensa que cada conglomerado, históricamente individualizado, debía autogenerarse según sus condiciones internas (naturaleza). Sin embargo, Spinoza se declara tímidamente —frente a la monarquía y a la aristocracia— partidario del gobierno democrático, al que define así:

»Nace una democracia de la unidad de hombres que gozan, *en tanto grupo organizado*, de un derecho soberano sobre todo aquello que está en su poder«<sup>28</sup>.

Es preciso hacer aquí dos observaciones: a) que es 'racional' todo aquello que nos lleva a un máximo grado de potencia o nos mantiene en él. Y nada más. Por tanto, el Estado no está supeditado, ni en relación a los ciudadanos ni en relación a otros Estados, a principio ético, jurídico o religioso alguno. O, en otros términos: que, incluso siendo democrático, *tiene derecho sobre todo lo que puede*.

b) Pero, que el poder o la potencia real de un Estado proviene de su racionalidad, en el sentido ya señalado, y que por tanto, no se trata en ningún caso de un poder agresor o de un poder represivo, pues ambos, pueden ser más bien, indicios de impotencia. (Conviene recordar una vez más que la potencia ha sido definida como aquello que se sigue de la naturaleza, de la esencia, de algo, y que el hombre posee una naturaleza racional).

En resumen: siendo el Estado esa 'unidad de muchos' que define al individuo, y no estando sometido, en la medida de lo posible, a nada externo a él, habríamos alcanzado en el Estado el más alto grado de realidad que nos permite nuestra naturaleza e, incluso, habría que decir que por ser el Estado el poder generador de las leyes universales de su propio existir y de la coexistencia de sus ciudadanos, sólo concordando con la acción del Estado participamos de su Libertad<sup>29</sup>.

<sup>27</sup>No creo que es conveniente traducir, como hace el traductor francés 'Espíritu Colectivo'. Spinoza habla simplemente de *Mens*. Ver T. P. III, # 2 y Cap. II, # 16.

<sup>28</sup>*Tratado Teológico-Político*, (T. T. P.), Cap. xvi, p. 830.

<sup>29</sup>El fin de la organización es la Libertad, T. T. P., Cap. xx.

## VII.

Y he aquí el momento de señalar cómo la introducción de un principio místico-panteísta en la idea de 'individuo', hace posible una nueva valoración de la realidad social, valoración que hasta ese entonces había sido intentada débilmente con argumentos sólo de orden empírico (como los de Maquiavelo) o francamente dogmáticos (los de la religión positiva).

En Spinoza, en cambio, la idea de 'la unidad de muchos' trasciende totalmente la débil teoría del pacto: es una idea capital para entender toda su filosofía. Por tanto —y esto es lo que quisiéramos concluir— *el ideal político ya estaba implícito en el punto de partida de esa filosofía.*

Nuestro propósito ha sido, pues, mostrar cómo se sigue de la necesidad de la naturaleza de las cosas (según el pensamiento spinozista) la idea de sociedad que aquí hemos presentado sin profundizar mayormente en esa idea y menos aún comparándola con otras o evaluándola.

Sin embargo, hay algo que no 'concordaría' entre el punto de partida y el de llegada: Para Spinoza la realidad es irrepetible y, por tanto, no caben en ella ni las fórmulas generales ni los conceptos abstractos. Vimos esto a propósito de la racionalidad del hombre y a propósito de las ideas de 'valor', de modelo, etc., tan odiosas para esta filosofía. Por eso mismo, debe de haberle sido muy embarazoso emplear, a propósito del gobierno político, el término 'representatividad'. Y el problema es el siguiente: tenemos por una parte algo así como la articulación de todas las razones en el alma social (*Mens*) y, por otra, al gobernante, al *Soberano Poder* que si se limita solamente a 'representar' a esa Mente, esto significa una suerte de 'repetición' de la realidad en la representación, cosa que Spinoza jamás habría aceptado en el plano del conocimiento. ¿Podría sin más haberlo aceptado en el ámbito político? Parece improbable. Por otra parte, la representación y la representatividad implican la mayor pasividad imaginable pues, su ser está dependiendo exclusivamente de la cosa que representan. Y, sin embargo, Spinoza a la fuerza en la que se generan las decisiones la llama 'Soberano Poder'. Al parecer, subsiste aquí un dualismo entre la *Mens* y el Poder Soberano, difícil de resolver. Y habrá que esperar casi dos siglos para ver 'reconciliados' estos términos en la idea tan peligrosa como mítica de una encarnación de la Mente colectiva en la figura del Emperador.

Universidad de Chile, Sede Santiago Norte