

FILOSOFÍA DE LA PROTESTA RADICAL Y FILOSOFÍA DE LA PROTESTA REFLEXIVA EN BARUCH SPINOZA

Jorge Velázquez Delgado



Spinoza

La gran paradoja del spinozismo se encuentra en el deseo por establecer los principios de una filosofía que aspira a la reforma de la naturaleza humana, y que acepta como evidencia la imposibilidad de llevar tal empresa a buen término. Es un realismo radical lo que acentúa que invariablemente en política se tenga que decidir entre la protesta radical y la protesta reflexiva.

The great paradox of spinozism is found in the desire to establish the principles of a philosophy that aspires to the reform of human nature, and that accepts as evidence the impossibility of carrying out such an enterprise. It's a radical realism that accentuates the politics' necessity to choose between the radical protest and the reflexive protest.

*Los amos del poder y de la gracia reparten
el mundo a su antojo.
El conatus está enfermo;
la imaginación satisfecha, anula el deseo.
(Silvia Ziblat)*

Baruch Spinoza muere en 1677, dejando por herencia una obra que, si bien no fue vasta dada su temprana muerte, pues como sabemos muere a la edad de 44 años, en muchos de sus aspectos ésta sí aparece como inescrutable, o bien simplemente como una montaña que es imposible conquistar a pesar de presumir tener ciertos caminos despejados que supuestamente nos conducen a reconocerla como algo claro y distinto. Es esta obra la que siempre ha sido objeto de una extraña relación que oscila entre el odio abyecto y la admiración incondicional. Es decir, entre el odio como expresión de una inevitable como necesaria pasión humana y la posibilidad de hacer de esta filosofía algo mínimamente inteligible.

Es tal vez la presencia de tales oscilaciones lo que convierte en incalificable tanto a la propia vida de Baruch Spinoza como a su filosofía política. Una vida y una obra que nunca han dejado de ser marginales a pesar de que formaron parte de una sociedad, como lo fue la holandesa del siglo XVII, que si bien quiso hacer de la tolerancia una virtud elevada a rango institucional, no evitaba, por otro lado, la simulación. Cosa, esta última, que tal vez no tenga aquí una importancia relevante. Lo relevante es, en última instancia, reconocer que la vida de

este filósofo, así como su obra, son parte de una sociedad recién liberada de los enormes prejuicios político-religiosos provocados por las querellas de la fe entre católicos y protestantes; de una sociedad que vive a la vez un tan inconcebible como admirable auge económico, resultado del estratégico papel que desempeñó en lo que fue esa idílica alborada de la economía –mundo capitalista–, fue resultado de un feliz *conatus*¹ que permitió forjar una personalidad tan particular como fue la de Spinoza, con uno de los grandes cimientos de la modernidad, como lo fue la vida socio-económica y cultural de Holanda en el siglo XVII.

Son estos extraños entrecruzamientos de la historia lo que no evita que se sospeche, al hablar de la filosofía política de Baruch Spinoza, que existe en verdad una admirable e inescrutable “estrategia del *conatus*”². Una estrategia la cual para Spinoza se reduce a establecer lo que será para él la construcción de una sabiduría capaz de no dejarse arrastrar por las imprescindibles pasiones políticas que constantemente perturban a toda sociedad. Es un presupuesto como éste lo que permite decir que lo que se propone una filosofía como la de Spinoza es una doble tarea: evitar y superar el estado de servidumbre humana que se vive cuando los hombres se someten más a la pasión que a la razón. En apariencia, este doble propósito en sí no contiene nada de admirable, pues de hecho es esto lo que caracteriza en general a toda auténtica filosofía política de la modernidad³. Lo relevante es que a partir de esta simple inquietud, Spinoza se adelanta con mucho a su época y la trasciende al abrir los caminos por los cuales deberá transitar la reflexión política moderna a partir de la Ilustración.

En este sentido cabe preguntar sobre la autenticidad de esta filosofía política que no se sujeta a todas las inquietudes dominantes de la época como lo fueron, por ejemplo: por un lado, las cada vez más débiles y apagadas propuestas de los filósofos de la “razón de Estado”, quienes encerrados en su engolosinado y a la vez contradictorio antimachiavelismo pretendieron estrechar más aún los lazos entre la teología y la política; por otro, esa construcción plena de profunda “imaginación” política salida de la pluma de Thomas Hobbes, pero referida, en especial, a la nueva condición histórica que arrastran las sociedades europeas al decidir ser preferentemente capitalistas y, en general, al intenso desgarramiento de sus aún no apagadas del todo rivalidades religiosas, como de sus siempre latentes guerras civiles y revoluciones políticas.

La autenticidad de esta filosofía no radica en su evidente deseo de establecer determinados principios generales para la concordia y la paz social. Pues para Spinoza, tal y como lo establece en el *Tratado político*, en esto radica la virtud como el poder del Estado⁴. La autenticidad de esta filosofía parte del hecho de superar la alienación política y religiosa en que viven los hombres al estar sometidos o depender de imaginarios políticos que, en vez de liberarlos, agudizan o amplían su servidumbre. Dada esta autenticidad no es posible dejar de observar cómo la recepción moderna de esta filosofía ha sido tan tropezada como marginal. Particularmente cuando se reconoce en ella el viejo reclamo democrático de la modernidad. Es decir, a la referencia directa de otro imaginario político que lleva por fundamento ciertas aspiraciones republicanas con inquietudes de democracia directa. Es este reclamo, esta referencia, lo que convierte a la huella del “*acutissimus Machiavelus*” en esta filosofía, como su influencia en Rousseau, en imborrables.

La filosofía política de Spinoza es, por muchas razones, una filosofía poco pretenciosa y, hasta se podría decir, radicalmente humilde. Discrepando tal vez con la inquietud de Pico della Mirandola de convertir al hombre en “*cupula mundi*”, es decir, en una figura de trazo cósmico que como tal funge como mediador entre el mundo y el universo divino, y al negar

la famosa idea que encierra todo el pesimismo hobbesiano que únicamente ve al “hombre como lobo del hombre”; o bien, al no creer que llevar esta afirmación a su exacto opuesto, es decir, hacia un extremado optimismo que idealiza al “hombre como dios del hombre”; esta filosofía aspira únicamente a la sencillez de hacer del hombre un amigo del hombre. Es decir, Spinoza, adelantándose de nueva cuenta a los tiempos, se convierte en promotor de lo que será más tarde una de los más vibrantes ideales políticos de la Revolución francesa y, por extensión, de la propia modernidad. Sin embargo, y si bien las disputas por la modernidad han girado en torno a la irrenunciable vocación moderna hacia la igualdad y la libertad, la fraternidad ha estado presente en esas disputas como una especie de diosa olvidada. Lo que queda claro para Spinoza es que, si la política es asumida como fuerza regenerativa o reformadora del hombre, la renuncia a considerar el candente problema humano de la amistad, conduce, inevitablemente, a fortalecer o generar nuevos lazos de servidumbre. Es por ello que, para él, un poder construido sobre la base de la enemistad sólo es una tiranía. Y si esto es así, entonces los fundamentos de la sociabilidad necesariamente tienen que ser muy diferentes a aquellos que se encuentran basados o legitimados por relaciones de violencia o temor político.

Pero hay que ser muy claros con respecto a este problema. Pues en modo alguno la amistad es para Spinoza sinónimo de amor cristiano, como tampoco simple fraternidad universal o solidaridad como reza el lenguaje político posterior a la Revolución francesa. Su concepto de amistad se encuentra más estrechado con la *homonoia* aristotélica así como a la forma en como asume este problema la tradición del Humanismo cívico. En tal sentido la amistad es para él un fundamento de la sociabilidad que se valora por la utilidad que reporta a la convivencia política de la comunidad y del Estado. Para Spinoza, entonces, lo relevante de la política es que a través de ella se abre la posibilidad de generar la “mayor cantidad posible de amistad”⁵. Pero la amistad comprendida como medio que fortalece los nexos de la comunidad, así como las relaciones entre los Estados, no deja de ser un deseo como acto libre que, al igual que cualquier otro, se encuentra sometido a las imprescindibles fuerzas contingentes de la realidad. Cosa que, traducida en términos de la época, la amistad no es ajena a los caprichos de la fortuna⁶.

Ahora bien, el problema de la amistad en Spinoza es parte de una conciencia que no se engaña con respecto a la naturaleza humana. Por ello comparte con Maquiavelo y con Hobbes un mismo pesimismo antropológico que no deja jamás de ser parte de un profundo realismo. La gran paradoja del spinozismo justo se encuentra aquí. En este deseo por establecer los principios de una filosofía que aspira a la reforma de dicha naturaleza, y que acepta como evidencia palmaria la imposibilidad de llevar tal empresa a buen término. Es un realismo radical lo que acentúa que invariablemente en política se tenga de decidir entre la protesta radical y la protesta reflexiva. Es decir, entre el ejercicio desmesurado de la pasión y la reflexión como acto racional⁷. Pues, a fin de cuentas, los hombres siempre serán lo que han sido y es bastante difícil, dado dicho realismo, que lleguen a cambiar sustancialmente. Pareciera así que en Spinoza conviven dos almas en el acto del filosofar, es decir, que en él se produce el combate que desgarrar el alma del filósofo al tener que optar entre la risa de Demócrito y el llanto de Heráclito. Entre la alegría y la tristeza; entre la risa y el llanto o el optimismo y el pesimismo con respecto a lo que determinamos por naturaleza humana.

Ante esta polaridad, al parecer, sólo queda asumir la responsabilidad de una opción radical, una vía alternativa que permita a la vez alejarse de este dilema sin renunciar a él, ejercitar lo que era para él la máxima expresión y aspiración de toda sociabilidad: la sabiduría.

Es claro que para Spinoza la sabiduría no es ejercicio virtuoso de un estoicismo radical; sino parte de las grandes tareas enmendativas o reformadoras de la sociabilidad humana. El sabio es así para él alguien que logra superar la impotencia como modo de servidumbre. Es quien renuncia a la tiranía de las pasiones y asume la comprensión como opción racional. En nuestros términos diríamos que Spinoza asume el deseo de comprender como opción hermenéutica. Es este deseo lo que presupone la libertad entendida como necesidad de actuar⁸. Sin esto último, es decir, sin un referente a la acción (o a la conducción), la búsqueda para la perfección del intelecto sería una empresa más que inútil y, por lo mismo, innecesaria.

Lo que señala este realismo político es que los hombres no deciden unirse en comunidad ni instituir el Estado con el fin de convertir en sabio a cada miembro de la sociedad. Y si los hombres mantienen los nexos de la sociedad, es por necesidad. Sin embargo, tan duro dato de la realidad no implica que ni el propio Spinoza haya abandonado la idea sobre el presupuesto enmendativo o reformador que contiene el Estado, al inducir a la construcción de un orden social en el que su máxima aspiración debería ser la idealizada sociedad de los “santos laicos”. El meollo del asunto ha sido siempre cómo hacer realidad tal sociedad sin caer en los extremos de una tiranía o en nuevos y sofisticados modos de servidumbre. Cómo lograrlo de acuerdo a la razón y en el entendido de que para Spinoza la política sólo es un artificio, es decir, una obra profundamente humana que como tal no existe en la naturaleza. Como tampoco existe en ella, esto es, en la naturaleza, el Estado. Lo que reconoce Spinoza es que por su propia naturaleza los hombres son enemigos entre sí. Es la necesidad la que los lleva u obliga a establecer ciertos sistemas de sociabilidad, como ciertos sistemas de poder a través de la construcción del Estado. Insistimos, una necesidad de tal orden no contiene en sí nada de racional, más allá del deseo de su comprensión y determinación. Lo racional en el hombre estaría en abrir la posibilidad de establecer un “proyecto” de reforma política en el cual, sin negar el conflicto que implica para cualquier sistema de sociabilidad la existencia de las pasiones humana con el ejercicio de una determinada racionalidad, se ofrezcan condiciones mínimas para la construcción del Estado óptimo.

El problema no es acusar a Spinoza de contradictorio al no negar que no logró resistir ser seducido por un imaginario político referido al Estado ideal. El punto es que él no renuncia a imaginar tal Estado como lo que éste sería: un artificio que encierra para él la mejor condición de salvación para todos sus miembros. Así, la necesidad como la eficacia en establecer un poder común o Estado, no depende de la cantidad de hombres sabios que formen parte de la comunidad, sino del reconocimiento de que a través de esa comunidad se preserva la propia condición del estado natural de cada individuo; como se preserva también por vía de las leyes humanas a toda la comunidad y su Estado.

La especificidad de la filosofía política de Baruch Spinoza parte del hecho de reconocer el problema de la conservación del Estado como la máxima de toda su reflexión política. Y tanto por experiencia histórica como personal él sabe que esto, es decir, que la conservación del Estado, depende de la capacidad de lograr sostener la unidad del mismo. De forma general se reconoce al *Tratado teológico político* como una profunda reflexión que si bien gira en torno a la necesidad de hacer entender que la tolerancia debe ser virtud pública, considera los inconvenientes que encierra cualquier espíritu de secta cuando éste llega al extremo de perturbar la utilidad de dicha unidad. Pero, en este sentido conviene preguntar si para Spinoza la tolerancia es o no algo saludable y conveniente a la vida social. Como

sabemos, para Spinoza una condición irrenunciable para la preservación del Estado es el reconocimiento de la libertad de pensamiento. Y habría que recordar que para él el filósofo o es libre o no es nada. La responsabilidad del filósofo sería así el conocimiento de la verdad y no la construcción de imaginarios que nos alejan de ella. Por ello para él la filosofía no es superstición o forma degradada del conocimiento verdadero. Lo que critica Spinoza no son los supuestos desplantes de intolerancia del poder; sino las formas degradadas de la razón que optan por la discordia y la facción en vez de la razón, la paz y la armonía. Con esto es claro que ya Spinoza era consciente de los bemoles que contiene la ejercitación de la tolerancia. Y tal vez y al igual que nosotros no resolvió el espinoso asunto de hasta qué grado es conveniente ser tolerante con los intolerantes. Del modo que sea lo cierto es que la memoria histórica de su tiempo tenía aún muy presentes las imágenes de las guerras de religión así como la presencia de una infinidad de sectas religiosas. Las cuales representaban, de un modo u otro, un eventual peligro para la paz y armonía del Estado.

Pero si tal era el marco histórico de en el que se desarrolla esta vibrante reflexión filosófico-política, conviene reconocer que en el fondo ella comparte la misma preocupación que supuestamente causó y justificó los enormes excesos de una cadena de conflictos bélicos como fueron las que llevaron a cabo las diferentes sectas protestantes contra la Iglesia católica. La filosofía política de Spinoza es, indudablemente, una filosofía política que rompe de tajo con toda la discusión teológica que hacía imposible que la filosofía política, a pesar del Humanismo italiano y del propio Maquiavelo, se liberara absolutamente de tan estorbo como pesada carga.

Es por los nexos y la necesidad de explicar el nacimiento de nuevos sistemas de poder encuadrados en el escenario de un nuevo drama histórico, por lo que la reflexión política se plantea la necesidad de liberarse de las ataduras de la fe como de la revelación. Sin embargo, sus intentos por efectuar esa indispensable liberación son limitados, debido, entre otras cosas, a las inercias de la tradición. Pues, después de todo, son dichos referentes los que permiten que incluso la propia filosofía política continúe hablando en el lenguaje de la fe y de la revelación. Es por ello que se comparte así un mismo horizonte gnoseológico constituido por la tradición. Es decir, lo que se comparte es un conjunto de referentes comunes, centrados todos ellos en los insondables y perennes misterios de la Biblia. Lo importante de la reflexión filosófico-política de Baruch Spinoza no es solamente la profunda crítica que realiza con respecto a lo que sostienen las diferentes tradiciones religiosas inspiradas por los textos bíblicos. Sino en encontrar en la política un amplio campo para llevar a efecto una racionalización de la realidad a través de la cual logra establecer su radical crítica a todo el problema religioso y teológico de la época. La radicalización del spinozista se reconoce así como una actitud que no está dispuesta a compartir los desplantes religiosos y políticos motivados por ciertos odios teológicos. Odios que lo único que provocan es la enemistad entre los ciudadanos y entre los Estados.

¿Qué es lo que entonces comparte Spinoza con la religión y la teología de su época? Lo que comparte es el sentido de una misma preocupación: el problema de la obediencia. Es frente a este problema que el apelativo de Spinoza como *príncipe de los ateos* no tiene ningún gramo de gratuito. Ahora bien, lo que caracteriza al discurso filosófico-político de Baruch Spinoza es que asume a la razón como un factor que no deja de rivalizar y estar en conflicto con la fe como lo que ella es para la modernidad: la expresión concreta de una tradición que no logra ser apagada del todo y que no deja de perturbar, en múltiples sentidos,

la conciencia del hombre moderno. Lo que a primera vista se sugiere es sospechar que Spinoza no busca conciliar una polaridad de suyo inconciliable; una polaridad de las dimensiones que contienen la fe y la razón en su desarrollo a lo largo de los tormentosos senderos de la modernidad. Lo que realiza es un compromiso con la razón; dándole su justo valor en un sentido absolutamente moderno y acorde a su propia idea de libertad. En este sentido, lo que asume es que las actitudes racionales de los hombres son tan necesarias para la preservación de sí mismos como del Estado.

Es claro que para Spinoza la única posibilidad de relación que existe entre la fe y la razón es la de su contribución a la liberación del hombre. Es decir, aceptando que si la obediencia se reduce a un acto racional que lleva por fundamento a la fe; ésta, la fe, concebida como *potentia*, es, por necesidad, la más extrema garantía para la libertad de pensamiento. La llamada sabiduría sería así esta forma particular de conciliar dialécticamente bajo un mismo fin, el de la salud pública, opuestos aparentemente irreconciliables. Y esto sería reconocer a la razón como el poder que existe para “someter y moderar los afectos”⁹. ¿Pero a qué afectos nos referimos aquí? Los que nacen de la religión cuando ésta se convierte en fuerza perturbante de la salud y bienestar colectivo. Es decir, cuando la comunidad de los creyentes olvida que la religión “enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio”¹⁰.

La cuestión de la obediencia, así, no depende de si ella debe ser religiosa o civil. Pues no se trata de resolver un dilema que en sí llegaría a ser irresoluble si sus componentes son polarizados o presentados en términos conflictivos. Por ejemplo, para Spinoza no se trata de tener que elegir entre el poder del rey o el del Papa; sino de establecer que este problema, el de la obediencia, es un problema que se comprende mejor y más ampliamente en la medida en que se le determina como un asunto de utilidad pública; como un asunto que, sin abandonar su raíz profunda, esto es, su inocultable referencia a la cuestión de la fe¹¹ y, por lo mismo, a la supuesta existencia de un Dios, tiene porque violentar el orden social.

Sin embargo, el hecho de que los hombres hayan instituido un poder común, esto es, un Estado, no justifica que el mismo prescinda o niegue su función enmendativa o reformadora al asumir el tutelaje de los derechos de los individuos. Lo que en última instancia constituye una cuestión estrictamente política es determinar si los límites de las funciones del Estado son algo que depende de la sociedad o es algo que realiza el propio Estado de forma autónoma. Pero el asunto sobre cuáles deben ser dichos límites no es lo sustantivo aquí. Éste es un asunto que formará parte de los grandes debates y luchas políticas de la modernidad. Lo verdaderamente importante es que la razón, al comprender que el fin de la política es la utilidad, es decir, la conservación de los individuos como de los Estados, cualquier extralimitación en las funciones del Estado, necesariamente sería algo irracional. Y para Spinoza lo irracional en tales términos es todo aquello que tenga que ver con la violencia ya sea ésta expresada como negación de la libertad de pensamiento, como alienación política que se impone a través de la obediencia ciega o bien, como simple temor que refrenda solamente las condiciones de servidumbre humana.

Son estas formas de violencia lo que, de acuerdo con Spinoza, imposibilita ejercer la libertad como lo que ella es: “conocimiento de las leyes necesarias de la naturaleza”¹². O, en términos antropológicos referidos a todo el sistema filosófico del spinozismo, esta libertad es entendida como la condición necesaria por medio de la cual el hombre llega al conoci-

miento de sí mismo. Pero, como sabemos, el conocimiento del hombre ni como individuo ni como especie son suficientes para Spinoza. Esto es solamente algo necesario que permite a los hombres su mutuo reconocimiento para estrechar los lazos de unión y amistad que establecen y que consolidan los fundamentos de la sociabilidad humana. Lo que Spinoza quiere es algo más, es decir, que el pensamiento aspire al conocimiento racional de Dios. Y para él es este conocimiento el único que coloca al hombre sobre la vía de la beatitud. Es decir, en lo que sería para él la máxima aspiración filosófica, lo único que permite al hombre trascender los límites de la imaginación y de la fe.

La crítica de Spinoza a la monarquía se explica así como una reacción en contra de una formación estatal o sistema de poder sustentado en la idea de un Dios soberano. Es sobre la base de un imaginario político como el que caracterizó y legitimó a las monarquías absolutas lo que, de acuerdo con Spinoza, imposibilita el conocimiento racional de Dios, de la naturaleza y del hombre. Pues en un imaginario de tal naturaleza que depende más de la fe como imaginación desbordada, no sólo genera su propia estrategia de servidumbre; sino que dificulta la existencia de mejores ciudadanos. Al parecer, para él lo peor de un imaginario político es que al entregar todo el poder a uno solo, se cae, entre otras cosas, en la construcción de una imagen desproporcionada del poder que lleva a pensar que los reyes son, en verdad, dioses¹³; como, por otra parte, a establecer un estado de servidumbre que en poco contribuye al mantenimiento de la paz¹⁴ como de la verdadera felicidad.

NOTAS

1. *Conatus*.
2. Ver ZABLIT, SILVIA, "Imaginación, profecía y salvación", en VARIOS, *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999.
3. Los modos de reflexión política de la modernidad se distinguen en particular de sus predecesores en la medida y forma en como conciben el problema de la libertad humana. Así, para la filosofía política moderna, la alienación no es un tema recurrente, sino el gran problema de las formas de sociabilidad que se desarrollan al parejo de la propia modernidad. La racionalidad política es entendida entonces como un medio que contribuye a hacer comprensible dicha sociabilidad a la vez de abrir senderos para ampliar de la libertad social. Para Spinoza esto es lo que otorga el sentido de utilidad que contiene la política. De ahí que podamos definir con él, que el fin de la política no puede ser otro más que el de la libertad. Es decir, la supresión de los estados de alienación que son generados cuando la sociedad predominan formas de imaginario político que generan y refuerzan los lazos de servidumbre entre los hombres.
4. "la virtud del Estado es la seguridad" (SPINOZA, BARUCH, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 82.
5. "...el carácter propio del spinozismo es el de una filosofía de la amistad". TATIÁN, DIEGO, "Una política de la cautela", en VARIOS, *op. cit.*, p. 70.
6. "la amistad es siempre una puesta en juego y se vincula con la FORTUNA". *Ibidem.*, p. 73.
7. No está de más recordar que para Spinoza "el camino que enseña la razón, es extremadamente duro". SPINOZA, *op. cit.*, p. 82.
8. "...la libertad no suprime, sino supone la necesidad de actuar". *Ibidem.*, p. 91.
9. "...la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos". *Ibidem.*, p. 82.
10. *Ibidem.*, p. 81.
11. "fede e obbedienza sono quindi, passioni, sentimenti però verso Dio". CORSI, MARIO, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida, Nápoles, 1978. p. 71.
12. *Ibidem.*, p. 59.
13. Ver SPINOZA, *op. cit.*, p. 141.
14. Cf. *ibid.*, p. 124.

* * *

