

Carlos E. Miranda
Universidad de Chile
Departamento de Filosofía

UTOPIA Y REALISMO POLITICO EN SPINOZA

Ciertamente, la fama de Spinoza no ha estado cimentada sobre su pensamiento político, el que es ignorado en la mayoría de los manuales de historia de las teorías políticas. Carl Gebhardt, sin embargo, sostiene que el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza es “el más importante de todos los escritos políticos que Holanda ha producido”¹.

En cualquier caso, creo pertinente, en este homenaje a Baruch Spinoza, revisar sus planteamientos políticos, más aún cuando éstos muestran una faz del pensamiento spinoziano diferente —y aun contradictorio— respecto de los otros aspectos de su sistema.

En sus escritos políticos, Spinoza se muestra ante todo pragmático: toma al ser humano tal como es y su descripción del hombre natural recuerda constantemente las más duras páginas de Hobbes; los ejemplos mediante los cuales va asentando sus juicios están sacados de la experiencia histórica; el “método geométrico” empleado en la *Ética* es substituido por el método inductivo. Todo esto no implica, sin embargo, que Spinoza olvide, cuando habla de política, lo sostenido por él en sus otras obras, lo que genera no pocas dificultades, según veremos. Su pensamiento político, en efecto, pretende arrancar de la realidad, y en la medida en que lo consigue constituye un ‘realismo político’. Pero Spinoza retorna una y otra vez a la Razón, la cual, de acuerdo con sus propias premisas, viene a constituir el polo no-realista, es decir, utópico de sus análisis políticos.

Al comienzo del *Tratado Político*, Spinoza muestra claramente su intención de escribir sobre el hombre como realmente es. La obra se inicia con un ataque a los filósofos que consideran las pasiones que agitan a los humanos como vicios ante los que éstos sucumben por su propia culpa. Los filósofos, dice Spinoza, “se imaginan, sin duda, que cumplen

¹ Carl Gebhardt: *Spinoza*, Ed. Losada, Bs. Aires, 1940, p. 80.

una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen”². Como los filósofos, de acuerdo con esta crítica spinoziana, parten de una premisa falsa, o cuando menos irreal, no es de extrañar que sus teorías políticas sean siempre inaplicables. Así pues, para evitar los errores de los filósofos, para no caer en la Utopía, es preciso considerar al hombre como es y no como debe ser. La intención de Spinoza es atenerse a la realidad; no pretende descubrir, en materias políticas, nada nuevo o inédito³ y no cree que la especulación pueda llevarnos a nada que no haya sido mostrado por la experiencia y cursado en la práctica. Es así como declara estar “totalmente convencido que la experiencia ya ha manifestado todas las posibles formas de organizar un Estado para que los hombres puedan vivir en buena inteligencia”⁴. En suma, a Spinoza no le interesa elaborar ningún modelo político, ni le interesa, tampoco, defender o atacar determinados sistemas de gobierno, sino que su interés se centra en el análisis de las condiciones que posibilitan un gobierno bien establecido, en el que estén resguardadas la paz y la libertad de los súbditos. Para que este análisis sea correcto, se debe tomar como punto de partida al hombre como realmente es.

Poco hay de común entre el Spinoza de estas primeras páginas del *Tratado Político* con el Spinoza de la *Ética* que hablaba de su deseo de “formar una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana” y que, a partir de esta declaración, definía lo bueno y lo malo, lo perfecto y lo imperfecto en función de este *modelo* casi platónico de la naturaleza humana. En efecto, escribe Spinoza: “Entenderé en lo que sigue por bueno, aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto. Por malo, en cambio, entiendo aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir ese mismo modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo”⁵.

² *Tratado Político* (T.P.), c. 1, N^o 1.

⁴ T.P., c. 1, N^o 3.

³ *Tratado Político* (T.P.), c. 1, N^o 1.

⁵ *Ética*, IV Parte, Prefacio.

El 'hombre-modelo' es el que siempre se deja guiar en todo por su razón. Como la razón forma parte de la naturaleza humana, es "natural" que el hombre actúe racionalmente. Así, no habría contradicción entre el hombre real del *Tratado Político* y el hombre modelo de la *Ética*. Pero la razón no es el único atributo peculiar de la naturaleza humana. En ésta también existen los apetitos como determinantes de los actos de los hombres. En consecuencia, la naturaleza humana no puede ser definida solamente en función de la razón, sino que también debe incluirse en esta definición a los apetitos. En palabras de Spinoza: "Todo lo que determina a cada uno a obrar debe atribuirse al poder de la naturaleza, en la medida en que ésta se defina como la naturaleza de este o de aquel hombre"⁶. Ya en la *Ética* Spinoza había señalado que "cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por este derecho supremo de la naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza"⁷.

Ahora bien, en el plano natural, el derecho de cada ente se extiende hasta donde alcanza su poder, es decir, cada ente tiene derecho a todo lo que puede. De aquí se sigue que todo derecho es una consecuencia del poder que se posee, o, dicho de otro modo, el fundamento del derecho reside en el poder. Pero cada ente puede todo lo que está de acuerdo con su naturaleza, y es ley suprema de la naturaleza que cada cosa se esfuerce en perseverar en su ser⁸. Todo ente, por lo tanto, dada la correlación natural entre derecho y poder, tiene derecho a mantenerse en su ser en la medida en que tiene poder para conservar su ser.

En el caso del hombre, las dos potencias por medio de las cuales él se conserva en su ser son la razón y el apetito. En cuanto los hombres viven según la guía de la razón, concuerdan siempre en naturaleza⁹, pues la razón no se opone a la razón. El apetito, en cambio, provoca divergencias entre los hombres, y, en este sentido, el poder de cada individuo, en cuanto está orientado a la satisfacción de sus apetitos, se halla limitado por el poder de los otros individuos que apetecen lo mismo que él. En consecuencia, en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no

⁶ *T.P.*, c. II, N^o 5.

⁸ *Ética*, P. III, prop. 6.

⁷ *Ética*, P. IV, prop. 37, escolio II.

⁹ *Ética*, P. IV, prop. 35.

puede decirse que concuerden en naturaleza¹⁰ y, aún más, pueden ser contrarios unos a otros¹¹. Así, pues, en la medida en que el hombre, dentro del plano natural, se rige por sus apetitos, cobra verdad la sentencia de Hobbes: “*Homo homini lupus*”. En efecto, si todos los hombres desean lo mismo y no existe ningún poder común que los domine, se desata una guerra de todos contra todos¹².

Spinoza sigue muy de cerca esta concepción de Hobbes, y escribe: “Los hombres, según su constitución natural, no pueden vivir sino bajo alguna legislación común”¹³; esta legislación tiene por objeto impedir las discórdias entre los hombres que son unos para otros, “naturalmente enemigos”¹⁴. La descripción spinoziana del hombre “en estado de naturaleza” es, pues, muy semejante a la de Hobbes, pero mientras éste postula, como única solución para evitar la guerra de todos contra todos, la instauración de un poder absoluto que mantenga a los hombres dentro de los límites de la razón, Spinoza va a tratar de reafirmar el valor de la razón, atributo que también poseen por naturaleza los hombres, y mediante cuyo empleo podría resguardarse la libertad, bien tan querido por Spinoza.

“Como la razón —señala— no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser”¹⁵. El esfuerzo (*conatus*) de cada cosa por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia de esta misma cosa¹⁶. Así pues, si en orden a la conservación del propio ser, un individuo se une a otro de la misma naturaleza, ambos compondrán un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Esta premisa le permite a Spinoza concluir que “nada (hay) más útil al hombre que el hombre”, agregando a continuación que los hombres “no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las al-

¹⁰ *Ética*, P. IV, prop. 32.

¹¹ *Ética*, P. IV, prop. 34.

¹² *Leviatán*, P. I, c. 13.

¹³ *T.P.*, c. I, N.º 3.

¹⁴ *T.P.*, c. VIII, N.º 12.

¹⁵ *Ética*, P. IV, escolio prop. 18.

¹⁶ *Ética*, P. III, prop. 7.

mas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo que se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos”¹⁷.

Dejando de lado la belleza del párrafo, o, si se prefiere, a causa de ella, creo ineludible el planteamiento de ciertas preguntas. Ante todo, podemos preguntarnos si no estamos aquí ante lo que Karl Mannheim describe como uno de aquellos “procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños, ideas y similares, que en el sentido más amplio de la palabra no existen”¹⁸, esto es, ¿no estamos aquí ante una *Utopía* más? ¿No se ha extraviado Spinoza en un sueño, al proyectar su idea según la cual los hombres son movidos a obrar por medio de las dos potencias que por naturaleza poseen: la razón y el apetito? ¿Pero dónde ha quedado el apetito que hacía a los hombres “naturalmente enemigos” entre sí, según el mismo Spinoza sostenía en el *Tratado Político* (parágrafo 12 del capítulo viii)?

En cuanto pensador político, Spinoza procuró evitar caer en la Utopía, pero no pudo impedir que su idea de la razón como una de las dos potencias naturales del hombre, lo impulsara reiteradamente a rozar lo utópico. Esta dualidad posibilita el detectar contradicciones en sus escritos, o, alternativamente, si se prefiere, manifestaciones de luchas internas entre su tendencia al utopismo y su declarada intención de realismo político.

Es el mismo Spinoza quien escribe:

“Los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la multitud o a los hombres divididos por los asuntos públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la Edad de Oro o con un cuento de hadas”¹⁹.

¹⁷ *Ética*, P. iv, escolio prop. 18.

celona, 1971, p. 85.

¹⁸ Karl Mannheim: *Utopía*, en: Arnhelm Neuss: *Utopía*, Barral Ed., Bar-

¹⁹ *T.P.*, c. I, N° 5.

Así pues, aunque sería indudablemente de gran utilidad para los hombres vivir de acuerdo a la guía y a las leyes de la razón, la pretensión de cimentar un Estado sobre la mera razón, no constituiría sino una vana ilusión, un sueño utópico.

Por esto, cuando Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* emprende el estudio de los fundamentos del Estado, lo hace a partir del concepto de utilidad, el cual le permite conciliar de alguna manera razón y apetito. Su análisis se inicia con el examen del derecho natural, bajo el cual nacen todos los hombres y viven la mayor parte de ellos²⁰. Ahora bien, según señala Spinoza, cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene máximo derecho para desear cuanto le parezca útil, sea por la sana razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles²¹. La utilidad está siempre en conexión con la conservación del propio ser, y será útil todo aquello que tienda a su preservación. Además, desde el punto de vista natural, tengo derecho a todo lo que me parezca útil en orden a la mantención de mi ser. Así, si otro individuo me limita, está amenazando mi ser y, en defensa de la conservación de mi ser, puedo agredirlo, puedo intentar destruirlo; tengo la libertad que me otorga mi derecho natural a hacerlo. Pero el que destruye puede, a su vez, ser destruido. Esta consideración lleva a Spinoza a escribir acertadamente: "La libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todo. De aquí se sigue que el derecho natural humano determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer"²². En efecto, la libertad ilimitada de todos de acuerdo al derecho natural de cada uno, provocaría la guerra de todos contra todos, en la que la conservación del propio ser estaría permanentemente amenazada. Por lo tanto, en vistas a mi seguridad y en una relación puramente utilitaria, sólo me queda la posibilidad de llegar a un pacto con los demás. Este pacto se genera en la búsqueda de la uti-

²⁰ *T.T.P.*, c. xvi, N° 9.

²¹ *T.P.*, c. II, N° 15.

²² *T.T.P.*, c. xvi, N° 8.

lidad y de la conservación del ser de los pactantes, quienes, de este modo, pasan a poseer en común sobre todas las cosas el derecho que cada uno había recibido de la naturaleza. Este derecho ya no se determinará según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos²³.

El derecho positivo limita los derechos naturales de los individuos en vistas a la utilidad de los mismos individuos en sociedad. Si los hombres pudiesen vivir bajo el gobierno de la razón, cada uno poseería el derecho que naturalmente le pertenece sin perjuicio alguno para los demás. Pero los hombres se hacen contrarios unos a otros en cuanto se dejan llevar por los apetitos que separan y limitan a los hombres. Con el fin de superar este límite que imponen los otros, con el fin de que los hombres puedan vivir en concordia, es necesario que renuncien a su derecho natural y se aseguren mutuamente que no harán nada perjudicial para los demás. La renuncia al apetito y a la potencia individuales —que son derechos naturales— tiene por finalidad alcanzar algo que, en último término, resulta más conveniente: la seguridad. En efecto, la seguridad común garantiza la seguridad individual.

La enajenación del poder individual en el Estado no contradice el derecho natural²⁴. En el pacto que posibilita la constitución de la sociedad, renuncio a todo mi poder, pero esto lo hago en razón de mi conveniencia²⁵ y como es natural buscar la utilidad, no hay, en la renuncia a mi poder, una oposición respecto del derecho natural. Tampoco hay una pérdida de la libertad, pues soy libre en cuanto vivo de acuerdo a las leyes de la razón²⁶ y la razón me indica que el pacto social es lo más conveniente para mantenerme en mi ser.

Si, en cambio, cada hombre hace lo que le place y vive sometido al odio, a la ira, al engaño o a cualquiera otra pasión, la seguridad mutua es imposible. Estas pasiones quiebran la seguridad porque nacen de la amenaza y de la limitación que los otros imponen.

Es, pues, en vistas a su seguridad que cada hombre está llamado, en función de su propia naturaleza, a someterse a las leyes de la razón, la que indica qué es lo verdaderamente útil para la conservación del ser de

²³ *T.T.P.*, c. xvi, N^o 13.

²⁵ *T.T.P.*, c. xvi, N^o 20.

²⁴ *T.T.P.*, c. xvi, N^o 25.

²⁶ *T.T.P.*, c. xvi, N^o 32.

los hombres quienes deben renunciar a los apetitos y potencias individuales para traspasarlos al derecho colectivo que subsumirá todos los derechos particulares de carácter apetitivo. Los derechos individuales derivados de la razón, por el contrario, permanecerán intocados, pues la actividad de cada hombre, en la medida en que es racional, no sólo no limita la actividad de los otros, sino que contribuye a su unión y es, por ello, útil para los otros hombres. Pero si el hombre, en la medida en que su obrar es racional, es lo más útil para el hombre, la sociedad es un bien y el bien de la sociedad que llega a constituir un Estado aconseja que el pacto social se mantenga. En efecto, el Estado es un ente, y, como todo ente, tiende a conservarse en su ser.

Ahora bien, en este pacto los hombres han enajenado sus derechos naturales y los han entregado a la sociedad, al Estado, en el que se concentra ahora la suma de los poderes que cada individuo ha enajenado. En la misma medida en que se cede el poder, se cede el derecho, ya que, como hemos visto, el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder. De estas premisas spinozianas se seguiría que el Estado ideal sería aquel en el cual cada individuo ha cedido, por fuerza o voluntad, todo su poder, ya que, en este caso, el Estado es más poderoso²⁷. En efecto, si los individuos no entregan todo su poder al Estado, el soberano en quien el Estado se encarna, tiene un derecho precario, en la medida en que los individuos han conservado parte de su poder, el que eventualmente podrán utilizar en contra del soberano. Como es malo, según Spinoza, lo que introduce la discordia en el Estado²⁸, será malo todo aquello que amenace disgregar el Estado. Racionalmente, por lo tanto, el individuo no puede ir contra el Estado porque ello implica romper la convivencia, la concordia entre los hombres, lo que no es racional. De donde se sigue que si no queremos obrar contra la razón, “estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aun aquellos más absurdos; pues la razón nos manda seguirla para que de dos males elijamos el más pequeño”²⁹, y, ya lo sabemos, el mal mayor es la disgregación del Estado.

De lo anterior se concluye, en palabras del propio Spinoza, que “cuan-

²⁷ *T.T.P.*, c. xvi, N^o 24.

²⁸ *T.T.P.*, c. xvi, N^o 27.

²⁹ *Ética*, P. iv, prop. 40.

tos más derechos se atribuyen en un régimen al poder soberano, más se está de acuerdo con el dictamen de la razón"³⁰, porque, en este caso, los individuos no habrán conservado para sí ningún derecho, es decir, ningún poder, con el cual puedan atentar contra la integridad del Estado.

Parecería obvio concluir que Spinoza es un apologista de los sistemas de gobierno totalitarios, esto es, de aquellos en que el soberano ostenta la totalidad del poder. Pero Spinoza con frecuencia rehuye lo obvio y por ello, inesperadamente, se declara en forma explícita partidario de la democracia. Es cierto que en su inconcluso *Tratado Político* no alcanzó a desarrollar su concepción de la democracia; pero en ningún caso su predilección por este sistema de gobierno parece seguirse de sus propias premisas, según aquí las hemos esbozado. De hecho, el único argumento spinoziano en favor de la democracia es éste: "en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo"³¹. Pero este argumento sólo tendría fuerza si los hombres se guiaran naturalmente por la razón, lo que ha sido negado por el propio Spinoza. Luego, su conclusión no tiene más valor que el de mostrar sus preferencias; pero éstas no quedan fundamentadas porque no sólo no se siguen de sus premisas, sino que las contradicen.

Por otra parte, señalamos al comienzo de esta exposición que a Spinoza no le interesa abogar por ningún tipo de gobierno en particular; por lo tanto, su teoría del pacto social estaría en la base de la constitución de todo Estado, cualquiera que sea el sistema de gobierno que se adopte. Pero esta afirmación no es correcta, como acabamos de ver, ya que no se entiende cómo los individuos que han entregado todo su poder al soberano pueden conservar el poder, ya que, como lo exige el sistema democrático, el soberano, en este caso, es la colectividad. Por tanto, de la teoría spinoziana del pacto, sólo se siguen los gobiernos monárquicos y aristocráticos. Y es frente a ellos que debemos preguntarnos si es siempre y en todos los casos, *racional*, como nos dice Spinoza, aceptar todos los mandatos del poder soberano. ¿Acaso no está implícita la condición de que estos mandatos ellos mismos sean racionales? Pero el cumplimiento

³⁰ T.P., c. VIII, N° 7.

³¹ T.T.P., c. XVI, N° 30.

de esta condición, ¿no nos lleva nuevamente a la Utopía de suponer que el poder sea siempre ejercido racionalmente?

En otros términos, la teoría spinoziana del pacto social arranca de un realismo político en cuanto considera como motor del obrar de la mayoría de los hombres la satisfacción egoísta de sus apetitos. Pero el punto de llegada del análisis spinoziano es la valoración utópica de la razón, cuyos mandatos, para que el Estado funcione, deberían regir la conducta de todos los individuos, tanto de los soberanos como de los súbditos. Creo innecesario explayarme acerca de los reiterados desmentidos que los hechos de la realidad infieren a esta concepción, a la que no cabe calificar sino de utópica ilusión.

La teoría del pacto social es importante en Spinoza ya que es a partir de ella que nuestro autor estudia los fundamentos del Estado. Ahora bien, como la razón es siempre impotente en la realidad, ella tampoco puede desempeñar papel alguno en la gestación del Estado. Alexandre Matheron ha escrito al respecto, con enorme acierto, lo siguiente:

“Puesto que las exigencias de la razón, en el estado de naturaleza, no tienen ningún peso, todo se desarrolla como si ellas fueran inexistentes. A partir de aquí se podría atribuir erróneamente a Spinoza la idea según la cual la sociedad política es obra de la razón; pero si la razón pudiera poner en ejecución sus deseos, los hombres se conciliarían entre sí espontáneamente y el Estado sería inútil. El solo hecho de que exista el Estado basta para probar que la razón es impotente; y si ella nada puede, ¿cómo podría ser capaz de edificar el Estado mismo? . . . Si, en consecuencia, la sociedad política debe surgir . . . no puede ser sino en virtud del juego espontáneo y ciego de la vida interhumana pasional”²².

El análisis de Matheron es correcto. El Estado surge para impedir la lucha de todos contra todos que inevitablemente se desataría si todos los hombres pudieran libremente vivir según sus apetitos. No es, pues, la razón lo que fundamenta el Estado, sino la necesidad de controlar los apetitos a que se hallan sometidos los hombres. Al respecto, ha escrito Spinoza:

“ . . . Ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte

²² Alexandre Matheron: *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, París, 1969, p. 287.

que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el derecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de amenazas”³³.

Nuevamente nos hallamos aquí con una declaración de realismo político. Realismo y utopía: he ahí los dos polos extremos entre los que oscila el pensamiento político de Spinoza. Cuando se inclina hacia el realismo es un buen analista de los hechos sociales y entonces sus escritos podrían caer dentro de lo que hoy llamamos “Ciencia Política”. Cuando, por el contrario, se inclina hacia lo utópico, sus análisis no se diferencian substancialmente de los escritos de los filósofos que él mismo critica duramente al comienzo del *Tratado Político*. En suma, Spinoza nos impulsa a preguntarnos por la posibilidad de una Filosofía Política que no se remonte a la Utopía. En su caso, por cierto, la respuesta es negativa.

Pero hay todavía un problema que he tocado muy tangencialmente y que es, sin embargo, clave en toda reflexión política y que, en la spinoziana, constituye la base y punto de partida de la misma. Me refiero al problema de la libertad, a cuyo tratamiento dedica Spinoza muchas páginas a lo largo de toda su obra y es, explícitamente, el gran tema del *Tratado Teológico-Político*, en el que intenta demostrar, según él mismo declara, que “la libertad no solamente no amenaza ningún culto piadoso, ni la paz del Estado, sino que, por el contrario, es su supresión la que lleva consigo la ruina tanto de la piedad como de la paz”³⁴.

¿Qué entiende Spinoza por libertad?

En la *Ética*, define como libre a “la cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar”³⁵. Es decir, es libre la cosa que sólo depende de sí misma para ser y para actuar. Obviamente, esta definición sólo es aplicable a Dios y carece, por tanto, de aplicabilidad en el plano político. Es así como en el *Tratado Teológico-*

³³ *Ética*, P. IV, Escolio II, prop. 37.

³⁵ *Ética*, P. I, definición VII.

³⁴ *T.T.P.*, Prefacio, N° 12.

Político aparece otra definición de la libertad según la cual es libre “el individuo que escoge voluntariamente guiar su vida según las reglas de la razón”³⁶.

Es a partir de esta definición que Spinoza afirma, poco después, que “cada uno puede ser libre cuando lo quiere”³⁷, en cualquier Estado en que viva, ya que “la razón aconseja al hombre la paz. Y la paz interior tiene por condición el respeto riguroso del derecho común. En consecuencia, cuanto más se deja guiar el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, tanto más fiel es en la observación de las leyes y tanto más se conforma a las órdenes del soberano poder a que está sujeto”³⁸.

El bien supremo ha pasado a ser ahora la conservación de la paz, que aparece como el objetivo último siempre aconsejado por la razón. La libertad, calificada en el Prefacio del *Tractatus* como “el más precioso y más dulce de los bienes”³⁹ parece haber quedado limitada en su ejercicio a la interioridad de la conciencia. O bien, alternativamente, estaríamos de nuevo en el recurrente polo utópico del spinozismo, ya que, en efecto, para que al dejarse guiar por la razón, se ejercite verdaderamente una libertad que pueda consistir en el respeto a las leyes y en el cumplimiento de las órdenes emanadas del soberano poder, deben darse como condiciones necesarias una racionalidad y una justicia tales en el ejercicio del poder, que el único camino para nuestra libertad, guiada por la razón, sea obedecer.

El tratamiento de la complejísima concepción spinoziana de la libertad exigiría un amplio desarrollo al que no nos vamos a abocar aquí. Basta lo dicho para mostrar que también en este tema, y a pesar de lo mucho que le interesa la libertad *real*, Spinoza no puede evitar la dimensión utópica, verdadera constante de su pensamiento.

Como última ilustración de lo aseverado, creo conveniente examinar todavía su extrañísima definición del ‘súbdito’. Súbdito es “aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y por lo tanto para él”⁴⁰. Esta definición resulta ininteligible,

³⁶ *T.T.P.*, c. xvi, N° 32.

³⁷ *T.T.P.*, c. xvi, N° 34.

³⁸ *T.T.P.*, c. xvi, nota marginal II (N°

34).

³⁹ *T.T.P.*, Prefacio, N° 12.

⁴⁰ *T.T.P.*, c. xvi, N° 35.

salvo en el plano de la más pura utopía. Recordemos que los postulados spinozianos son aplicables a *cualquier* sistema de gobierno, y que, por tanto, *en la realidad* no hay ninguna garantía de que el poder supremo esté orientado hacia el interés común.

Ciertamente a partir de esta extraña definición podríamos acusar de 'conformismo' a Spinoza. Tal acusación, sin embargo, no sería justa, ya que su *Tratado Teológico-Político* no es sino una ardorosa defensa de la libertad. Pero creo que no podemos dejar de censurarle, por lo menos, sus importantes contradicciones. La raíz de estas se halla en su concepción —en sí misma verdadera— de las dos potencias que, por naturaleza, el hombre posee en orden a la conservación de su ser. Es sin duda aceptable que estas dos potencias sean la razón y el apetito. ¿Cómo y dónde se originan, entonces, sus errores? La respuesta me parece que sólo puede ser ésta: en la recurrente tendencia de la tradición filosófica occidental —tendencia que se origina en Platón— de atribuir a la razón sólo un "buen uso", es decir, de creer que la razón sólo puede estar orientada hacia la verdad, hacia el bien y, en el plano político, hacia la justicia. Pero los auténticos realistas políticos —piénsese, por ejemplo, en un sofista como Protágoras o en un Maquiavelo— descubrieron que la razón puede tener otros usos en la *praxis* política, y por esto en ella casi siempre se imponen los realistas. Sin embargo, esa suerte de maldición que Platón lanzara en su *República*, a nombre de todos los utopistas, mantiene su vigencia: no cesarán los males de las ciudades y los del género humano⁴¹, hasta que alguna "Utopía", perdiendo su carácter de tal, pueda ser llevada a la realidad. Esta es la fuerza oculta de toda Utopía frente a la potencia fáctica de tantos "realismos". Pero ¿cómo convertir aquella fuerza en potencia efectiva?, ¿cómo, en términos spinozianos, "adquirir esa naturaleza superior y lograr que otros la adquieran junto a mí" de manera tal que "muchos comprendan lo mismo que yo" y que "su entendimiento y sus deseos concuerden con mi entendimiento y mis deseos"⁴²?

* * *

⁴¹ *República*, 473 d.

miento, Nº 14.

⁴² *Tratado de la Reforma del Entendi-*

En suma, según Spinoza, bastaría que se cumpliera una sola condición para que en cualquier Estado —no importando el sistema particular de gobierno que se adopte— reinen la paz y la justicia y todos los súbditos puedan gozar del precioso bien de la libertad. Esta única condición es que soberanos y súbditos acepten someterse a la guía de la razón. Pero esta sola condición resulta, sin embargo, excesiva. Y por ello es utópica, calificación ésta que se desprende de las premisas “realistas” del propio Spinoza