

LA ÉTICA DEDUCTIVA DE SPINOZA COMO ARTE DE AMAR

ROSARIO MIRANDA JUAN

Escuela de arte de Gran Canaria y FCOHC

La *Ética demostrada según el orden geométrico* es la obra más completa y emblemática de Baruch de Spinoza, una obra compuesta en sus años de madurez. Su escritura, iniciada en 1661, fue interrumpida para acometer la de otros textos que los acontecimientos políticos del momento reclamaban; luego Spinoza la retomó y la terminó en 1675, dos años antes de su muerte.

La *Ética* es la obra más completa de Spinoza porque es una de las pocas que dio por concluidas, y sobre todo porque contiene, de manera rotundamente sistematizada, todas las facetas de la filosofía que el pensador holandés abarca: una ontología, una ética, una epistemología y una política, unificadas por una misma física y por una misma estructura formal: Spinoza hace en la *Ética* una física de la naturaleza, una física de los afectos, una física de las ideas y una física de la colectividad, y expone esa física sirviéndose de una retórica matemática: parte de definiciones y axiomas; deduce de ellos proposiciones y teoremas concatenados lógicamente a la manera de la *Geometría* de Euclides; luego los teoremas derivan en escolios y apéndices, donde el lenguaje difícil y sistemático de las proposiciones se hace llano, cotidiano, diríase que improvisado frente a la lógica rigurosa que les precede. Los escolios y apéndices remiten unos a otros, y en ellos Spinoza ofrece una segunda versión de lo mismo que en las definiciones y demostraciones expone escolásticamente.



Por este motivo la *Ética* es un libro polifónico; puede leerse levemente como un diccionario de sentimientos, o gravemente, como un sistema filosófico de la envergadura del kantiano o del hegeliano; se presta tanto a una consulta cotidiana como a un ejercicio académico monumental.

La voz de Spinoza tiene en filosofía una tesitura muy amplia; la suya es una palabra cifrada en varios registros a la vez y manejable de distintas formas. Por eso la *Ética* se deja sostener por manos tan diversas como las del estudioso escolástico, la quinceañera enamorada, el político culto, el psiquiatra perspicaz y cualquier individuo atento a los afectos que pretenda entenderse con la vida. Spinoza tiene una talla filosófica tan grande y compleja y a la vez tan versátil, tan húmeda, que fertiliza a una gama ilimitada de lectores. Su conocimiento de la naturaleza humana es de tal calibre y profundidad que rompe los límites del género filosófico, de su tiempo y del tiempo, pues la *Ética* cabría en una biblioteca medieval y en la sección de autoayuda de las actuales librerías. En su momento la *Ética demostrada según el orden geométrico* fue un libro anatémizado y prohibido y su autor perseguido, como muchos de los que revolucionaron el conocimiento en ese periodo histórico. Siglos más tarde, Spinoza ha sido reconocido e incluido entre los suyos por cartesianos, panteístas, neoplatónicos, estoicos, materialistas, videntes, sanadores, nietzscheanos, republicanos y libertarios. ¿Qué es lo que dice una filosofía tan prodigiosa?

ONTOLOGÍA

La única realidad es la naturaleza, cuya existencia no es problemática, no requiere explicación. Lo que hay es este mundo en que estamos y vivimos, más allá del cual nada existe. La naturaleza no remite a nada trascendente o exterior a sí misma; no tiene origen, no está causada o producida por ningún Dios; si definimos a Dios como la realidad que existe de manera absoluta y necesaria, su referencia es la naturaleza; Dios y naturaleza son sinónimos. La naturaleza es inmanente –existe por sí misma– y es necesaria: es como es y no de otra manera.

La existencia no es abstracta, es concreta; existir es existir de determinada manera. La naturaleza no es un concepto, es una realidad física: existe lo singular, las cosas singulares, finitas y limitadas. El mundo es un conjunto amplio, dinámico y complejo de hechos concretos, de cuerpos físicos o singularidades. Los cuerpos no existen aislados, separados unos de otros; están relacionados, conectados. La naturaleza es una red de relaciones y conexiones



de cuerpos, cuerpos que, como dicen Galileo y su principio de inercia, están en reposo o moviéndose a velocidad variable; por eso sus relaciones se hacen, se deshacen y se rehacen en un devenir incesante. En la naturaleza hay causas, pero no finalidad, no hay plan preestablecido; toda causalidad es eficiente y se establece entre singularidades determinadas. El hombre no existe en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio, eso es un prejuicio antropocéntrico; y no perturba el orden natural, lo sigue. La naturaleza humana es parte de la naturaleza y se explica de la misma manera.

Todo lo que existe posee un conatus de perduración. Toda cosa de la naturaleza existe porque puede, es decir, porque apetece la existencia y se mantiene en ella. Lo que no puede no existe, lo que no puede ya, muere, lo que puede más existe con más fuerza y lo que puede menos existe con menos fuerza. Conatus o apetito es vitalidad, es la energía con que una cosa es, la potencia con que una cosa existe en la naturaleza, y tiene grados: sube, baja, crece, merma, nace o muere.

El cuerpo humano, como todo en la naturaleza, es apetito, impulso, deseo, poder, energía, fuerza, potencia, conatus en virtud del cual el hombre actúa en pro de su conservación. Existimos en la medida en que tenemos un apetito que nos induce a nutrirnos en el sentido amplio de la palabra. Si no tuviéramos apetito no existiríamos, sólo vivimos en tanto hay poder en nosotros. Apetito es el esfuerzo, la energía que el ser humano emplea por naturaleza para durar, para estar aquí, vivo y no muerto.

El hombre no es autosuficiente, necesita del exterior para vivir, y es el apetito lo que nos relaciona con el afuera, lo que nos compone con lo otro y los otros, lo que nos intersecta con el mundo produciendo los estados de cosas o situaciones en que nos encontramos. Somos una parte de la naturaleza ligada a otras partes, necesitamos cosas exteriores –desde pan hasta ideas hasta gente– para permanecer vivos; la vida humana es comercio de cada individuo con cosas en individuos exteriores. Por naturaleza tendemos al afuera y lo apetece porque nos es útil, siendo lo más útil para el hombre el propio hombre. Mientras más nos afanemos en buscar lo que nos es útil, y mientras más poder tengamos para conseguirlo, mejor viviremos. Buscar la propia utilidad es la fuente del bien; es erróneo creer que la búsqueda singular de lo útil conduce a la inmoralidad: si no tendemos a lo que nos conserva o acrecienta no somos virtuosos, somos impotentes.

Por apetito nos componemos y descomponemos con personas, cosas e ideas, y en esa composición o descomposición con el afuera el hombre siente. El efecto que producen en un individuo sus relaciones con el exterior es el



sentimiento. Cuando el cuerpo y el afuera se componen, sucede que la potencia del cuerpo y la del exterior se suman, la vitalidad se incrementa y sentimos alegría. Cuando con el afuera el cuerpo se descompone, lo que sucede es que esa relación resta potencia al cuerpo, el apetito de existir disminuye, la vitalidad decrece y sentimos tristeza. La vida humana es el devenir de las relaciones entre mi cuerpo y el mundo, los avatares y peripecias de mi cuerpo con otros cuerpos, una sucesión de modos de ser en los que la potencia en que consistimos fluctúa: va de mayor intensidad a menor, y viceversa. El hombre es un ser que por naturaleza sube y desciende constantemente entre grados de mayor y menor perfección o potencia, acrecentando o menguando su felicidad.

Las relaciones de cada uno con lo otro se suceden sin parar, pero cada relación singular, considerada en sí misma, instantaneizada, es matemáticamente precisa. Cada relación singular es definible con exactitud matemática, con lente fina, aguda: «Todas las relaciones entre cosas se saben con la misma exactitud con que se sabe que los ángulos de un triángulo suman dos rectos». Mirada matemática y mirada microscópica son lo mismo en Spinoza.

Cada estado de cosas se da en el tiempo y deviene en otro estado de cosas, pero cada estado de cosas se vive en presente. La potencia vive siempre en presente, el tiempo de la potencia es el presente, y en eso consiste la eternidad humana, la eternidad inmanente. Cada momento actual es eterno, cada configuración del ser en el devenir es eterna. Spinoza, como más tarde Nietzsche en el simulacro del eterno retorno de lo mismo, rompe el tiempo lineal judeocristiano, cambia el paradigma del tiempo: vivir centrado en lo inmediato es la eternidad.

En la naturaleza todo es necesario. Lo posible y lo contingente son ilusiones que expresan nuestra ignorancia de la realidad. En la realidad no hay posibles, pues la naturaleza no es la ejecución del plan de un entendimiento divino legislador; y en la realidad nada es contingente –puede ser o no ser– porque lo que existe no es efecto de la voluntad de un dios que, a la manera de un príncipe, habría podido elegir un mundo y unas leyes distintas. Lo que existe es, lo que hay es necesario, y la libertad consiste en afirmar la necesidad. La libertad no deriva de la voluntad, no es poder de elegir un proyecto concebido previamente por el entendimiento; no somos demiurgos, la naturaleza humana no puede más de lo que puede. La libertad está vinculada al modo en que las cosas son, deriva del entendimiento o comprensión de lo que son las cosas, de lo que dan de sí, de lo que pueden. La libertad consiste en ver las cosas como son y actuar en consecuencia. Libre o fuerte es quien, dueño de su potencia de actuar, afirma la realidad y actúa en ella. La voluntad no es querer algo, es la



facultad de afirmar o negar una cosa que es. No hay en la gente una facultad absoluta de querer o no querer, lo que hay son voliciones singulares, afirmación y negación de estados de cosas concretos.

Tampoco hay un entendimiento que legisla y guía a la voluntad, no hay una conciencia que actúa sobre el cuerpo. No hay un cuerpo que se apasiona y un alma que controla, un cuerpo ciego y un alma lúcida, un cuerpo que ejecuta lo que la conciencia ordena, un cuerpo que siente lo que previamente concibe el alma. Así no es. Cuerpo y conciencia van en el mismo sentido, no en sentido inverso. El apetito que nos junta con lo otro produce sensaciones en el cuerpo y produce a la vez ideas en el alma. El deseo no es ciego; en la medida en que apetecemos, vemos; sentimos y pensamos a la vez; cuerpo y pensamiento son simultáneos. Las sensaciones y las ideas son dos facetas de la misma potencia, brotan en el mismo momento del mismo acto. Ver poco –ser miope– y actuar torpemente son lo mismo. El concepto no es una percepción pasiva de lo que sucede en el mundo, la idea no es una representación en la mente de una cosa que existe previamente en el mundo. La idea, aunque inmaterial, es natural, física, es una cosa del mundo; el pensamiento es una secreción de la vida, como la orina. Pensamos igual que digerimos. El pensamiento, como la sensación, es segregado por el apetito: el apetito nos junta con el mundo, genera una situación, algo nos sucede, y eso que nos sucede afecta a la vez al cuerpo y al alma, al cuerpo como sensación y al alma como idea. Según eso, la moral como empresa de dominio de las pasiones por la voluntad y la razón es una ilusión. Lo que afirmamos o negamos lo afirmamos y negamos con el cuerpo y con la razón a la vez. La certeza y la alegría son el efecto de la misma acción, y lo mismo el error y la tristeza. El cuerpo a la vez puede y sabe. Es imposible saber sin poder.

Spinoza propone por tanto una alternativa a la teoría tradicional que considera las pasiones como enemigos a someter mediante guerras civiles de la voluntad, estratagemas de la inteligencia, ejercicios espirituales, castigos y promesas. Las pasiones no son para Spinoza algo a anular o a embriagar, sino una realidad a comprender. Las pasiones tienen su génesis, sus procesos, y pueden desembocar en una mayor satisfacción vital o por el contrario en la destrucción. Una vez comprendidas, las pasiones no son enemigos, son energías naturales al servicio de quien sepa transitarlas. No son intratables, son cognoscibles y educables. La vida buena no se logra mediante la gracia divina, el hado o la represión, la ascesis o la fuerza de voluntad, sino en virtud de un apetito que aumenta su lucidez conforme aumenta su poder. Uno no se hace racional por un pensamiento que manda sobre el cuerpo, sino por la sensibili-



dad en todos sus aspectos, por el cuerpo capaz de sufrir y gozar. La sabiduría y el bien no son el resultado de actos de voluntad y de reflexión, ni se alcanzan eliminando las pasiones, sino reduciendo el peso, la densidad de la tristeza, tristeza a la que todos estamos sometidos por la ductilidad de los afectos y por los reveses de la fortuna.

La ontología de Spinoza, materialista y monista, rompe los fundamentos teológicos de la metafísica tradicional, conmueve los cimientos de la cultura occidental judeocristiana y provee a los filósofos del siglo XVIII y luego a Nietzsche de muchas de sus armas intelectuales. No es de extrañar por ello que Spinoza fuera denunciado como un pensador pernicioso y tachado de desvergonzado, descarado, insolente, peligroso para la humanidad y príncipe de los ateos. La *Ética* arranca del concepto escolástico de sustancia, y por eso se interpreta a Spinoza como alguien que resolvió a su modo los problemas cartesianos. Pero los problemas que preocupan a Descartes –que si Dios existe, que si es responsable del mundo, que si garantiza que las ideas que tenemos dentro se corresponden con las cosas que existen fuera– a Spinoza no le interesan lo más mínimo. Spinoza es inconmensurable en su época, y lo que ofrece es un cambio de paradigma filosófico. Nada tienen que ver su Dios, su razón y su bien con los de Descartes y los racionalistas posteriores, en cuya línea se le sitúa comúnmente. En una dirección afín a la filosofía griega y apóstata de la judeocristiana, Spinoza bifurca la historia del pensamiento occidental antes de Nietzsche, y reforma la concepción del entendimiento, de la política y de la moral.

ÉTICA

Habitantes de este único mundo, el problema para los hombres es vivir bien, ese es el asunto humano por excelencia. Cuando mejor se vive es cuando se está alegre, lo cual es una evidencia empírica; la alegría gusta a todo el mundo, cualquiera la quiere para sí. El más cretino de los hombres no lo es tanto como para desdeñar la alegría de vivir, si la tuviera; quien pudiera elegir su amor, disipar su vergüenza, enfriar su odio, calmar su angustia o animar su aburrimiento, es decir, prender su alegría, lo haría. Se puede tener hambre y no ganas de comer, o ganas de comer sin hambre, pero es imposible no apetecer la alegría. La alegría es el bien, la virtud, y apetece por sí misma; «no existe nada más valioso o más útil que ella», «no existe nada a causa de lo cual ella deba ser apetecida». La virtud es immanente, tender a la alegría es propio de la naturaleza humana. La ética es el arte de seguirle la pista a la alegría y de



ahuyentar la tristeza, y alegría y tristeza son avatares de la potencia, son una cuestión de poder.

No existimos aisladamente, siempre estamos en relación con el exterior y esa relación nos afecta, produce en nosotros afecciones. Llamamos bueno y alegre a lo que nos afecta de manera que nuestra potencia de actuar aumenta, a lo que nos estira, a aquello con lo que nos crecemos, a aquello que nos favorece, mejora y lustra. Aquello que nos acrecienta nos alegra y lo amamos, nos mejora la vida, nos hace bien, nos gusta y lo afirmamos, y por eso lo llamamos bueno. Llamamos malo y triste a lo que nos afecta de manera que nuestra potencia disminuye, nuestro poder de acción merma, a aquello que nos encoge y desfavorece, a lo que nos resta fuerza y reduce lo que somos. Aquello con lo que menguamos nos entristece y lo odiamos, nos empeora la vida, nos sienta mal, nos disgusta, lo negamos y por eso lo llamamos malo. «No queremos, apetecemos o deseamos algo porque lo juzgamos bueno; lo juzgamos bueno porque lo queremos, apetecemos o deseamos». La causa de que actuemos y de que, entre nuestras acciones, una sea construir normas y valores, es que tenemos apetito. Bien y mal son una cuestión de apetito, no una cuestión de voluntad ni de obediencia.

Bueno y malo son valores que damos a los hechos según nos vaya en ellos, según nos afecten, pero no son ellos mismos hechos del mundo, no son cosas ni propiedades de las cosas. Las cosas no son buenas o malas como son dulces o amarillas. Bueno y malo son adjetivos con que calificamos el efecto que produce en el cuerpo cada situación singular en que nos encontramos, según secunde o reduzca el grado de potencia que en ese momento tiene nuestra vida. Los valores no son por tanto universales ni absolutos, son singulares y relativos a cada acción, a cada situación en que estamos inmersos.

Cuando valoramos, esto es, cuando decimos bueno o malo, no nos referimos a hacer esto o lo otro, sino al efecto que lo que hacemos tiene sobre nuestro poder. Ninguna cosa o acción considerada en sí misma es buena o mala: «la música es buena para el melancólico, mala para el afligido e indiferente para el sordo», y «el mismo sujeto que enunciara que la generosidad es buena y la avaricia mala, o que el matar es intrínsecamente perverso, tendría que hacer excepciones llegado el caso». Los valores son singulares, subjetivos y variables. No hay una instancia trascendente al cuerpo –llámese Dios, Razón o Ciencia– de la que mana una información universal y homogénea sobre el bien y el mal que los hombres deben acatar –en el mejor de los casos asumir– para vivir bien consigo mismos y con los demás. De esa trama nace la sumisión, la culpa, la heteronomía, la dominación, el trágico divorcio entre



razón y corazón y la perenne minoría de edad. La información sobre lo bueno y lo malo procede del apetito en sus avatares con el mundo, de la alegría y tristeza que nos depara, en el cuerpo y en la razón a la vez, cada circunstancia en la que estamos implicados.

A este respecto se plantea el problema siguiente: si los valores proceden del apetito y son singulares, si el mal es una forma de etiquetar lo que a cada cual descompone, si malo es lo que repugna a una naturaleza singular, ¿qué decir de una naturaleza que no sintiera repugnancia hacia el crimen y lo apeteciera? Esta es una de las cuestiones que Blyenberg, un teólogo calvinista, plantea a Spinoza en una correspondencia fechada en 1664 y 1665 y referida específicamente al problema del mal. El temor que Blyenberg expresa es el que suelen suscitar las éticas relativistas basadas en el deseo, como la de los sofistas antes y la de Nietzsche después, tachados todos ellos, como Spinoza, de inmoralistas. Es el temor que percibe el deseo como ciego, agresivo y peligroso, y que recorre la filosofía del hombre desde Platón hasta Freud. Spinoza observa empíricamente que la obediencia a normas trascendentes, la sujeción del deseo y su represión en nombre de la moral no elimina el crimen; observa empíricamente que lo único que elimina el crimen con absoluta eficacia es el amor, y por eso contesta secamente a Blyenberg: «si el crimen perteneciera a mi esencia, sería pura y simplemente virtud».

Hay, efectivamente, quien disfruta haciendo daño, quien encuentra alimento en el daño. Es el caso extremo de los criminales, pero también de la amplia gama de tanáticos, destructivos, autodestructivos, de los que no se quieren y rompen lo que quieren, de los amargados, de los castigadores, de los que tratan y se tratan mal, desde los yonquis hasta los bárbaros afectivos o energúmenos emocionales. Este es un asunto que Spinoza, el irreprochable, y Sade, el criminal, explican del mismo modo: «es la naturaleza la que lleva al crimen». Este fragmento de una carta de Spinoza a Blyenberg podría estar en boca de uno de los libertinos de Sade: «Si algún hombre se percatara de que puede vivir más cómodamente colgado del patíbulo que sentado a su mesa, actuaría como un insensato si no se colgara; del mismo modo, quien viera con claridad que puede gozar de una vida o esencia mejor cometiendo crímenes que adhiriéndose a la virtud, también merecería el nombre de insensato si no los cometiera. Pues respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud».

Todo es naturaleza, y la naturaleza, además de otras cosas, es cruel. Lo que pasa es que la verdad de esta afirmación no anula la de esta otra: que la tendencia al bien también es una fuerza de la naturaleza, una potencia natural.



Lo que sí anula esta concepción de las cosas es la ilusión de la voluntad, la creencia en que la voluntad es poderosa con respecto a los apetitos. Un apetito indeseable sólo se anula con otro apetito que satisfaga más al cuerpo, no hay otro camino para el bien que el apetito de bien. Por eso Sade no fue «rehabilitado» por policías, cárceles ni médicos, y por eso ningún programa de desintoxicación separa duraderamente la heroína de las venas de los yonquis. El atrapado en una droga que le sienta mal, al igual que el atrapado en una pareja errónea, sólo se reconvierte en una persona de mejor vida por tratarse a sí mismo de otra forma, por apetecer de otra manera, no con su voluntad, sino con su cuerpo y su razón a la vez. «Sólo en la medida en que apetecemos el bien directamente huimos del mal». «Ningún afecto puede ser controlado más que por una emoción más fuerte que él». «No gozamos por reprimir los deseos malos; lo que sucede es que porque gozamos no tenemos deseos malos». «El esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama apetito».

En cada circunstancia en que estamos implicados, en cada relación de la que formamos parte, podemos adoptar dos posiciones: activa o pasiva; abordamos cada experiencia o bien de manera activa o bien de manera pasiva. Experimentamos activamente lo que nos afecta cuando lo vivimos en primera persona, cuando lo protagonizamos, lo interpretamos en el sentido dramático, teatral, de la palabra, cuando somos sujetos de la acción, actores y autores de la trama. Experimentamos pasivamente lo que nos afecta cuando estamos involucrados en una situación sin protagonizarla, cuando no interpretamos la acción desde nosotros mismos; no actuamos en primera persona, sólo respondemos a estímulos; no somos sujetos agentes, las cosas «nos pasan», «nos viven», no tenemos la trama de la acción en nuestro poder.

Cuando vivimos una experiencia en posición activa, los sentimientos que esa experiencia nos suscita se llaman afectos; cuando vivimos algo en posición pasiva, lo que sentimos son pasiones. Como sujetos activos siempre somos dueños de una situación, tenemos poder en ella; en posición activa todas las circunstancias, incluso las dolorosas, acrecientan nuestra potencia, por lo que los afectos siempre nos alegran. Como sujetos pasivos no somos dueños de una situación, no tenemos poder en ella, somos afectados sólo desde fuera, y por eso las pasiones pueden alegrarnos o no. Si la situación que vivimos pasivamente nos afecta de alegría, nos sienta bien, si lo externo que me afecta –un hombre, un libro, un viaje, una droga, una actividad laboral– se compone conmigo, si eso que me viene de afuera me conviene y nutre mi poder, entonces siento alegría por una causa externa, gozo viviendo y la pasión que me



habita es alegre: amor, inclinación, fervor, esperanza, expansión de ánimo, reconocimiento, gratitud, benevolencia, estima, misericordia, satisfacción de sí, gloria. Si lo externo con que me relaciono no me conviene, me descompono, debilita o anula mi poder, entonces siento tristeza por una causa externa, peno al vivir, y la pasión que siento es una pasión triste: odio, aversión, temor, desgana, desidia, desesperación, indignación, desprecio, vergüenza, envidia, desconsuelo, arrepentimiento, cólera, pesar, venganza, crueldad, autocompasión.

El odio y las afecciones que derivan de él no son nunca buenos para el individuo ni para la ciudad; todo lo que apetecemos al estar afectados de odio es vil o injusto. La alegría, en cambio, venga de la acción o de la pasión, no tiene exceso, es siempre buena y afecta por igual al cuerpo y a la ciudad: potencia todas las partes del cuerpo y produce justicia en la ciudad, pues la alegría irradia, junta, casa, vincula, enlaza cordialmente. Por ello las pasiones alegres son virtudes.

La alegría que sentimos en la pasión, como procede únicamente del exterior, nos baña, tiene una cualidad vertiginosa. Somos arrebatados placenteramente hacia fuera de nosotros mismos, nos trascendemos; lo que éramos se difumina; no pesamos, volamos; la vida se llena de efectos especiales, y esa sensación de gozo insuperable recibe el nombre de felicidad. La felicidad es un regalo del azar, un maná que cae del cielo, irrumpe desde afuera, no está en nuestro poder como lo están la paz y la alegría, que proceden del cultivo de la potencia o cuidado de sí. La felicidad, el gozo de la pasión alegre, es una bocanada involuntaria de fortaleza y es el grado de mayor intensidad de la vida. Por eso las pasiones alegres obsesionan a la gente, son veneradas, perseguidas y codiciadas.

Si las pasiones alegres constituyen el punto álgido en nuestras afecciones, las pasiones tristes son su grado más bajo; en ellas no solo sentimos dolor sino además estamos impotentes, carecemos de poder de acción y padecemos en el peor sentido de la palabra. Las pasiones tristes nos debilitan y descomponen, y nos hacen presa de tiranos, fantasmas y supersticiones. La religión y la mántica –tan presente hoy como siempre– son el ansiolítico más usado por la población para calmar momentáneamente la alienación y la angustia que padecemos cuando somos presa de pasiones tristes.

Spinoza hace de las pasiones tristes, a las que denomina también vicios o enfermedades, la cuestión principal de la ética. Dado que lo mejor de la vida es la alegría, y dado que todo afecto activo es alegre, el problema ético por excelencia es vérnoslas con las pasiones tristes, transformarlas en afectos y



mantenernos en los afectos puesto que, como todo hecho del mundo, los sentimientos están en devenir, fluyen, y todo afecto activo puede derivar en pasión y viceversa. Este problema es técnico: se trata de pasar de la posición pasiva a la activa en una afección que nos sienta mal, se trata de rectificar nuestra posición en las relaciones que nos entristecen. Para resolver esta cuestión Spinoza se pregunta por la etiología de la tristeza, por la génesis de las afecciones y de nuestras ideas sobre las afecciones. La ética se acompaña de una epistemología.

EPISTEMOLOGÍA

No existimos aisladamente, siempre estamos en relación con lo otro, componiéndonos y descomponiéndonos con el exterior, estamos en constante química con el afuera. Esa química produce en nosotros efectos: las relaciones de composición con el exterior nos provocan sensaciones de alegría, las de descomposición, sensaciones de tristeza. Alegría y tristeza son efectos, son los efectos que producen en nuestro cuerpo y en nuestro pensamiento las cosas y personas con las que nos entretajemos. La composición o descomposición con el exterior es la causa de la alegría y tristeza que sentimos, la alegría y la tristeza son efectos de nuestra química con el mundo.

Ese es el orden de los acontecimientos en la realidad. Pero por naturaleza estamos hechos de tal forma que no captamos las cosas en ese orden. Lo que captamos en primera instancia es la alegría o tristeza que sentimos; la primera información que nos llega al cuerpo y al pensamiento es la sensación, y además creemos que la alegría y tristeza que sentimos es la causa de nuestras relaciones con el mundo: creemos que porque estamos alegres y amamos algo con componemos con ello, y que porque estamos tristes y odiamos algo nos descomponemos. Invertimos el orden real de las causas y los efectos: creemos que es nuestra alegría lo que nos compone bien con el exterior y que es nuestra tristeza lo que nos compone mal, cuando en verdad sucede lo contrario: la composición con el exterior causa mi amor y mi alegría, y la descomposición causa mi odio y mi tristeza.

A esta conciencia bruta, primera, primaria y natural de las cosas Spinoza la llama imaginación. Se trata de una conciencia errónea, inadecuada respecto a cómo se dan realmente las cosas. La imaginación sólo percibe lo que le sucede a mi cuerpo, la sensación, y no comprende que esa sensación remite a la forma en que mi cuerpo está enlazado con el mundo, a la trama entre mi cuerpo y el exterior. La imaginación no nos proporciona una idea de la urdim-



bre en la que estamos metidos, y por eso de ella derivan pasiones: no somos dueños de lo que nos pasa, no somos causa de nada, no somos señores de nuestra potencia. La imaginación nos procura una conciencia falsa, errónea, inadecuada de las relaciones entre mi cuerpo y el exterior, y constituye el primer grado o primer género de conocimiento. El error es común porque la imaginación es instintiva; por eso las representaciones delirantes de la realidad no son extrañas ni inusuales sino algo a lo que muchos se atienen fácilmente. El error no es execrable, es parte del acto de conocer y el primer peldaño hacia una visión correcta de cómo estamos ubicados en la realidad. Nuestra imperfección de fábrica no es algo a detestar y lamentar, es algo a entender y rectificar.

Rectificar consiste en aumentar la lente de aproximación a la realidad, en mirar más adentro de lo que lo hace la imaginación hasta percibir el orden real de los acontecimientos que nos afectan. Así se obtiene una nueva mirada o conciencia llamada razón. La razón capta que la composición y descomposición entre nosotros y el afuera es la causa de la alegría y tristeza que sentimos. La razón, como la imaginación, percibe las sensaciones, y percibe además el entramado entre nosotros y el afuera que las causa. Si para la imaginación la alegría y la tristeza son primarias, para la razón son secundarias, derivadas, efectos de juntarnos con algo que nos conviene o que no nos conviene en determinado momento y circunstancia. De este modo la razón nos procura ideas adecuadas, claras de la realidad, ciertas con respecto al modo en que las cosas son; la razón capta el orden de las causas y de los efectos tal y como es.

La razón no intelectualiza la realidad, la despoja de su oscuridad, y no derroca a la imaginación: se apoya sobre los datos que la imaginación proporciona y afina la mirada. Concebidas las cosas como son, los hombres pueden actuar en ellas, se adaptan mejor al mundo, protagonizan lo que viven y encuentran motivos de satisfacción más frecuentes. Por eso de la razón no derivan pasiones sino afectos.

Sirva como ejemplo la siguiente situación: una mujer es infeliz con su marido, y su marido bebe. Con la imaginación la mujer ve que es infeliz, y achaca su tristeza a que su marido bebe; cree que vive mal porque su marido bebe, y que ese es su problema. Vistas así las cosas ella es impotente, no puede hacer nada directamente para mejorar su vida y se afanará en lograr que su marido deje de beber, empresa condenada tautológicamente al fracaso y a la perduración de su tristeza. Con la razón la mujer percibe su infelicidad, y la tristeza que siente le indica que el hombre con quien vive no le gusta; su tristeza es un indicio de que no quiere a un hombre así a su lado. Su problema



deja de ser que su marido bebe y se convierte en que ella es la esposa de un hombre que bebe y que no le gusta. Desde el momento en que ve así las cosas, ella capta su lugar real en la trama de su tristeza; entonces tiene capacidad de acción, puede calibrar si ese hombre le conviene o no le conviene y actuar en consecuencia. Eso es rectificar la visión.

La imaginación capta los efectos, los indicios de lo que nos sucede en realidad, mientras que la razón capta nociones comunes. Una noción común expresa el enlace real entre mi cuerpo y lo otro, lo que hay de común entre mi cuerpo y el afuera, la imbricación existente entre nosotros y el exterior. La conciencia de esa imbricación es la noción común. En el ejemplo anterior, la mujer no tiene nada en común con el alcohol que bebe su marido; por eso ella no puede hacer nada al respecto. Lo que esa mujer tiene en común con ese hombre que bebe es que es su esposa. El indicio de la tristeza la conduce a la noción común, es decir, a la conciencia de que está casada con él.

Las nociones comunes son la comprensión de nuestro papel real en una relación, y esa comprensión permite diseccionar la tristeza y reemplazar las pasiones por afectos activos. Al considerar lo que hay de común entre mi cuerpo y lo otro se contempla dónde cesa una composición, dónde empieza una inconveniencia, cuál es el quid de una desavenencia, y ese ejercicio predispone además a los buenos encuentros. Las nociones comunes no son abstractas, son ideas adecuadas de la realidad, representan estados de cosas, composiciones reales entre los cuerpos, nos sitúan en posición activa y por eso nos confieren poder, favorecen nuestra potencia. Las nociones comunes conforman una matemática de lo concreto, una geometría física, una fisiología de los afectos. La razón, que capta nociones comunes, nos proporciona un conocimiento adecuado de nuestras relaciones con las cosas y constituye el segundo grado o segundo género de conocimiento.

Pero se puede llegar más lejos en la experiencia de la certeza y del bien. Hay un tercer género de conocimiento. Spinoza lo llama entendimiento, conocimiento intuitivo o amor intelectual de Dios, y proporciona el más alto grado de la potencia de vivir. Como la razón, el entendimiento intuitivo capta las relaciones reales entre nosotros y el mundo y transforma las pasiones en afectos. La diferencia entre ambos es de velocidad: la razón ve nociones comunes y nos predispone a actuar, pero hay un tiempo entre ver y actuar; en el tercer grado de conocimiento la precisión de la mirada es de tal agudeza y finura que ver y hacer son simultáneos. El entendimiento intuitivo ve la esencia de cada cosa, ve en qué consiste exactamente cada relación, es el reflejo automático en nosotros de cada relación singular que establecemos tal y como



es en realidad. Si la noción común se apoya sobre la capacidad de relacionar de la imaginación y la rectifica, la forma precisa y unívoca de cada relación, su esencia, se apoya sobre la noción común y la automatiza. Razón y cuerpo actúan a la vez, la razón está incorporada, la potencia de acción y la potencia de comprensión son máximas y están abrazadas. El entendimiento es una intuición continua y exacta de la realidad, y la acción concomitante a esa intuición. Es dominio matemático de cualquier situación, acción reiteradamente sabia y buena, y proporciona capacidad de actuar en cualesquiera circunstancias, independientemente de en qué consiste lo exterior.

En el tercer grado de conocimiento la vida se nutre directamente de nuestra interioridad, siempre somos actores, las circunstancias externas no importan. Este desapego de lo externo no significa ascetismo; no se trata de la lógica estoica según la cual el sabio no requiere de condiciones exteriores para lograr su felicidad porque reduce al máximo las necesidades y soporta serenamente las privaciones. El desapego de lo externo no remite en Spinoza a escasez y privación; remite a agilidad, a versatilidad, a autonomía de la alegría, a maleabilidad de la potencia de actuar en cualesquiera fluctuaciones de la experiencia. Es la adaptación total, el baile matemáticamente preciso con todos los movimientos de la realidad. Es aquiescencia suprema, acción continua, potencia al máximo, erotismo perpetuo, amor siempre, absoluta sensualidad. Spinoza no habla de ascetismo, fatalismo o resignación, habla de ascensión a la cima de uno mismo, de vivir la potencia de un modo radical. Lo que el sabio reduce no son los placeres, lo que reduce al máximo es la tristeza, y el resultado no es la imperturbabilidad sino la exuberancia, la alegría de vivir constante, la salvación mundana o beatitud.

El entendimiento intuitivo no nos aleja de la pasión, solo mantiene a raya las pasiones tristes. Sabio es quien, instalado en el centímetro cúbico de su poder, se compone activa y reiteradamente con el mundo, afirma todo lo que hace, vive afectado de mientras más modos mejor y los protagoniza todos. El hombre bueno y fuerte, a diferencia del débil, existe tan plena e intensamente que cada momento le pertenece; es un hombre ubicado en el presente, siempre contento de sí; pasa de vida a vida, de acción a acción; su experiencia es pura actualidad, una actualidad tan ajena a la duración como a la esperanza. Esa es la eternidad humana, la eternidad inmanente del hombre afectivamente cultivado, éticamente refinado. El sabio de Spinoza no es un asceta, es un sibarita sobrio en sus necesidades, imperturbablemente alegre, inmunizado contra la tristeza por una intuición matemática de la realidad y una permanente posesión de su potencia. La beatitud ética nos hace mucho más que benevolentes:



nos hace bienhechores. El sabio es alguien en extremo habilidoso, un individuo sumamente erótico que se trata bien a conciencia, que se da a la buena vida cual rey Midas en cuyo cuerpo toda pasión deviene afección activa, y se mantiene, por tanto, perennemente en la alegría. Y cuando sufre por los reveses de la vida, no hay mal alguno en él.

En Spinoza no hay ingenuidad ni utopía. Sabe que la potencia del hombre es muy limitada e infinitamente inferior a la de las causas exteriores. Nadie tiene, como el sabio, el poder absoluto de adaptarse siempre a las cosas con esa impecabilidad. El entendimiento intuitivo es un modelo de maquinaria perfecta de los afectos, un límite al que tender. Se alcanza solo a veces, entristecemos y morimos con más frecuencia de lo que quisiéramos. El consuelo que nos queda es que la literatura, que tanto se nutre de nuestras muertes y tanto placer nos aporta, no peligra.

POLÍTICA

La ética nos informa de cómo se compone el apetito de cada cual con el afuera, y la red resultante del entramado de deseos individuales es lo social. Las pasiones y la razón no pertenecen exclusivamente a la esfera subjetiva y privada: también delimitan el campo de la política. La sociedad se da en función de la naturaleza humana pasional, no en virtud de un proyecto racional. La última parte de la *Ética* habla de la comunidad humana, de la conservación y perduración de todos y de la utilidad común. Además, Spinoza habla de política en el *Tratado teológico político* y, sobre todo, en el *Tratado político*, obra que su muerte interrumpió, cuyas tesis cierran con enorme coherencia un sistema que se inicia con una ontología, sigue con una epistemología y una ética y se corona con una política.

No hay frontera entre física, ética y política. La sociedad no es un ente abstracto, es un conjunto de individuos que componen un individuo colectivo y físico, un elemento de la naturaleza denominado multitud. Nos vinculamos a varias escalas, dos, pocos o muchos, y el enlace o vínculo entre muchos es la sociedad.

Por naturaleza cada individuo tiene poder y libertad, en eso consiste el derecho natural. El derecho que cada cual tiene por naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder; los hombres viven su poder hasta donde les alcanza, exactamente igual que los leones. Somos naturaleza, y nunca salimos del derecho natural. Creer lo contrario supone que podemos dejar atrás nuestra condición, y eso es un prejuicio antropocéntrico. De tal prejuicio deriva



otro: creer que la sociedad se constituye transfiriendo el derecho natural a una entidad abstracta llamada Estado, y renunciando a la libertad natural para someterla a las prerrogativas de la generalidad. Sobre este prejuicio se apoya el pensamiento iusnaturalista y su teoría del contrato social, cuyo exponente más relevante en la época de Spinoza es Hobbes. Spinoza coqueteó con la teoría del contrato social en el *Tratado teológico político* e incluso en la *Ética*, pero en el *Tratado político* la invalida.

Según Hobbes el estado natural es un estado de antagonismo y guerra del que los hombres se liberan instaurando, mediante un contrato, un poder estatal al que se supeditan voluntariamente las libertades individuales. La naturaleza humana es belicosa y la libertad natural brinda inseguridad vital y miedo mutuo. Movidos por ese miedo y en pro de su seguridad y conservación, los individuos utilizan la razón para instituir unas leyes coactivas situadas por encima de la libertad individual. Es la obediencia a esas leyes, el acatamiento del derecho positivo o civil, lo que supera la violencia natural y sustituye el estado de naturaleza por el estado civil, la vida animal por la civilizada. Según la teoría del contrato, el miedo tiene una función civilizadora; el apetito o deseo natural es malo y debe ser dejado atrás por la razón; la paz social, propiciada por la renuncia al poder y a la libertad naturales, consiste en mantener a raya la guerra mediante la obediencia a leyes que controlan el deseo de cada cual con vistas al bien de todos; las normas sociales y las leyes políticas coaccionan el deseo, y la fuente del orden, la paz y la sociabilidad es la obediencia. Spinoza desmonta una a una las bases en que se sustenta esta teoría. Para su bien y para su mal, el hombre es apetito, deseo. Como todo cuanto existe, el hombre es poderoso en la medida en que perdura o se conserva, e impotente en la medida en que no lo hace.

La racionalidad no es externa al deseo, no existe por encima de él como instancia manipuladora. La realidad no es sensible a maniobras teoréticas, eso es una ilusión. El apetito humano es racional en la medida en que se compone con el exterior para su bien, esto es, para su conservación. La razón no es una facultad mediadora entre el deseo y la realidad. La única realidad es el deseo, y por lo tanto es el deseo de los individuos singulares la única fuente de orden social y de armonía civil. Las normas sociales y las leyes políticas, al igual que los valores morales, proceden del deseo. En política como en ética, no sucede que consideramos algo bueno y por eso lo deseamos; sucede que apetecemos algo porque lo vemos útil y por eso lo consideramos bueno. Las leyes no son dictados de una razón trascendente al deseo quitada de Dios y encarnada en el Estado: las leyes brotan del apetito humano y crean armonía



social real solo si se acatan libremente, esto es, por consenso. La multitud produce derecho civil, no se hace sociable gracias al derecho civil.

La esclavitud es servidumbre mental, una disposición interna más que el resultado de condiciones externas crueles. La esclavitud es falta de poder, incapacidad para buscar el propio bien. La obediencia produce sociabilidad, ciertamente, pero una sociabilidad esclava. Lo que produce una sociabilidad libre no es la obediencia sino el consenso. La obediencia política es un resquicio de judeocristianismo en la interpretación laica de la sociedad. La obediencia, como la culpa, procede de la superstición de que hay un Dios que manda sobre un hombre cuyo cuerpo es malo y cuya naturaleza es culpable. Toda obediencia sigue el esquema de la obediencia a Dios, de ahí que reformar el entendimiento teológico exija reformar el entendimiento político. Hobbes y la filosofía política del siglo XVII restauran la trascendencia teológica, la fundan en términos laicos: como el hombre es malo y su libertad conduce al mal, es necesario actuar por obediencia a una voluntad divina reformulada como razón de Estado. Spinoza dice que, poderosa o impotente, la naturaleza humana es inocente, que ni podemos ni tenemos por qué superar la condición natural, y que la obligación libre y eficaz procede del consenso y no de la obediencia. Hobbes desprecia y deplora la naturaleza humana y cree que el hombre se hace hombre haciendo dejación de su naturaleza. Que la naturaleza humana es enemiga de la armonía y de la justicia es para Spinoza una ficción paralela a la del pecado original: el pecado original nos expulsa del paraíso y la guerra original nos expulsa del poder y la libertad naturales.

El miedo no genera convivencia, la convivencia la generan la cooperación y el amor. El miedo puede hacernos sumisos, pero nunca nos sacará de la guerra. El miedo nos referencia en la guerra y cifra la paz en términos de guerra. Existe antagonismo, enfrentamiento y lucha en el estado natural, claro que sí; Spinoza no afirma simplezas como que la naturaleza humana es buena. Pero tampoco cree que el antagonismo se solucione con reconciliaciones teóricas imposibles ni con la transferencia, siempre alienadora –da igual en nombre de qué se haga– del poder singular. En lo que sí cree es en esta verdad empírica: «si dos hombres conjugan su potencia tiene cada uno más poder y más derecho que si permanece cada cual por su cuenta y, por tanto, mientras más hombres estrechen su vínculo, mayor será el derecho que juntos adquirirán». El antagonismo solo se aplaca en la relación interhumana amorosa, cooperadora, y son el amor, la comunicación y la colaboración, no el miedo, las únicas fuentes de la paz, una paz que no es ausencia de guerra sino realidad positiva, vida serena y fértil apetecida, como la alegría, por cualquiera. La



guerra está en la naturaleza y solo la evita el amor, que también está en la naturaleza. Por otra parte, el antagonismo de los deseos es siempre guerra, por mucha transferencia del poder singular que hagamos al Estado; en la práctica el poder del Estado está siempre limitado y condicionado por la potencia del consenso, y por eso acaecen revoluciones: guerras civiles desencadenadas porque se rompe el consenso sobre las normas establecidas. La falta de consenso hace reaparecer el derecho de guerra como afirmación de las libertades individuales inalienables. Spinoza no pone ningún esparadrapo en esa herida, no cree en ficciones ni utopías; es, como Maquiavelo, realista respecto a las pasiones humanas; de hecho, la primera parte del *Tratado político* se abre y se cierra con un elogio a Maquiavelo.

Según el contractualismo, si la libertad natural no se cede al Estado ni se recualifica jurídicamente es caos y guerra. Según Spinoza, la libertad natural es lo que construye consenso político, y también guerra; pero creer que transferir la libertad individual al Estado elimina el caos y la guerra es tan ingenuo y desenfocado como creer que transferir la propia capacidad de valorar a una moral trascendente elimina el pecado. La sensación de orden y seguridad que da la libertad alienada es ilusoria. La razón es problemática, y para que la sociedad fuera buena la multitud tendría que conducirse como si tuviera una sola mente, cosa que raras veces sucede; la violencia y la dispersión nunca se superan definitivamente; la potencia de la multitud es pequeña con respecto a las exigencias de la razón. Pero que la razón sea problemática no lleva a Spinoza a considerar que es necesario trascender la multitud, desposeerla de su inocencia, de su naturaleza y por tanto de su soberanía. La razón y la ética brillan por su ausencia una vez tras otra en la historia de los hombres, pero eso no invita a transferir a la entelequia del Estado el poder constitutivo y constituyente de los individuos y sus múltiples lazos. Porque Spinoza sabe que la torpeza y la barbarie humanas remiten a la naturaleza y se subsanan solo con amor, no sometándose a un Estado que lo que hace es añadir su propia barbarie y torpeza a ese abrazo de caos y orden que es la existencia, individual o colectiva. La naturaleza humana no puede más de lo que puede, la vida social y política será siempre un camino de imperfección. Pero la desavenencia, además de producir guerra, funda uno de los valores más altos de la tradición republicana: la tolerancia, necesaria a un sujeto político que se sabe no homogéneo. Por otra parte, ese sujeto político será tanto más homogéneo –en el sentido no de uniforme sino de cohesionado– cuanto más comprenda empíricamente que el buen trato a los demás es sumamente provechoso para cada uno. Es la utilidad empírica del hombre para el hombre lo único que extiende y contagia la virtud en



la comunidad humana. Esa es la única esperanza de la razón. La ética es política, y a ser éticamente cultivado, es decir, humanamente refinado, es a lo que se llama estar civilizado. La política por sí misma no nos civiliza, a veces ni siquiera nos domestica; lo único que nos domestica y civiliza es el amor. Como el individuo, la multitud nace vulgo y se comporta como un conjunto de bestias que se depredan, pero por experiencia aprende la potencia de la comunidad cuando coopera, y solo cuando la comunidad y la cooperación se incorporan como deseo se supera la miseria política. «El fin del Estado es la libertad, que viene de la vida sin temor, no de la dominación ni de la obligación mediante el temor a someterse al derecho de los demás. El fin del Estado no es la coacción sino la libertad».

El sujeto de la política, es decir, quien ejerce el poder político, quien gobierna, es la multitud. La iniciativa inmediata de las múltiples singularidades es el poder político real. La generalidad no existe. La entidad colectiva no es una entelequia, una hipóstasis o una abstracción de los individuos reales. No hay pasaje de lo individual a lo general, sino de lo individual a lo colectivo. «General» no es nada, la voluntad general es un ente metafísico que no resiste la navaja de Ockham. Lo que existe es la libertad real, la libertad mía, tuya, suya, nuestra. No hay universales de ningún tipo para Spinoza; en todos los terrenos, en el político también, solo existe lo singular inmanente.

La sociedad no es la unificación trascendental y abstracta de individuos, es esa determinación ontológica, física, natural y real llamada pueblo o multitud. No hay diferencia entre sociedad civil y Estado político, hay multitud en estado civil. El pueblo es soberano, los individuos son soberanos, la soberanía es individual, constante, inalienable e indelegable; el pueblo gobierna, manda, se gobierna y se manda a sí mismo. No se trata de gobernar para la libertad, es la libertad quien gobierna, y el instrumento de gobierno son las leyes. Gobernar es establecer leyes, hacerlas, deshacerlas, promulgarlas, derogarlas y además obedecerlas. Estado de derecho significa imperio de las leyes, y el sujeto del derecho, quien hace las leyes, es la multitud. La función jurídica es inmediata para Spinoza: todo ciudadano es magistrado, el ejercicio del poder va estrictamente unido a su titularidad, quien es titular del poder lo ejerce. Así lo entendían y hacían los atenienses inventores de la democracia cuando extendieron la facultad de gobernar sobre todos los hombres libres.

Para Spinoza, en los albores de la modernidad y de nuestro sentido común, hombres libres somos todos, el conjunto de los ciudadanos y el conjunto social coinciden, y la consecuencia de eso es la igualdad a la hora de ejercer el poder, esto es, a la hora de dar las leyes y no sólo de acatarlas. La masa no es



temible, no es plebe o vulgo despreciable, no es un amasijo tosco e ignorante de individuos frente a la unidad trascendental de los sujetos, que son iguales en la letra de la Constitución del Estado y desiguales en la vida social cotidiana y real. La igualdad entre los hombres no es teórica para Spinoza, es real. Ningún argumento permite elevarse sobre la masa o pueblo. Todo ciudadano, cualquier ciudadano, es hacedor de leyes y obediente a las leyes que él mismo promulga. Lo colectivo no se constituye alienando la potencia individual, sino ejerciéndola. La democracia, a diferencia de la monarquía y de la aristocracia, es el gobierno de todos; si todos somos ciudadanos, todos somos soberanos, y si todos somos soberanos todos estamos en el poder, es decir, todos tenemos poder. A la vieja cuestión filosófica de quien tiene virtud política o capacidad de gobernar, cuestión a la que Sócrates responde «nadie», Platón «algunos» y Protágoras «todos los hombres libres», Spinoza contesta lo mismo que Protágoras, con la salvedad de que en la modernidad no hay esclavitud y por tanto hombres libres somos todos. La igualdad real es horizontalidad social, ninguna jerarquía política es legítima.

Las relaciones asociativas están siempre haciéndose, en permanente ebullición; son dinámicas, abiertas. El poder está sometido a las vicisitudes de la comunidad y siempre refundándose. El contrato social es constante, es una realidad recurrente, no un mito fundador. No cumple la función lógica de transferir el derecho individual al general, cumple la función práctica de constituir continuamente tratos entre los hombres. El contrato es la concreción del consenso, cada conjunto de leyes en que el consenso de los iguales se determina sin cesar. La existencia y el derecho son naturales, materiales, y es la potencia común, poseída por las masas, lo que construye, organiza y conserva una sociedad. Es la urdimbre de pasiones y situaciones lo que instauro y derroca instituciones, y es el conatus de perduración de la multitud lo que logra la concordia entre todos y la paz para cada uno. Solo a la fuerza o apetito de paz de la multitud, no a la alienación de su poder, queda encomendada la posibilidad de que la sociedad, siempre imperfecta, se refine, se componga en intersecciones y lazos convenientes y acceda a grados altos de complejidad. Spinoza está contra toda teología, contra todo idealismo, contra todo despotismo y contra toda ilusión.

El pensamiento político de Spinoza es «un arma cargada de futuro». Concebido en el siglo XVII, resulta hoy altamente pertinente porque el minucioso pulidor de lentes no se dejó engañar por ninguna de las mistificaciones en que sus coetáneos cayeron. La racionalidad que se gesta en los siglos XVII y XVIII, de la que somos herederos y creyentes, es la de la burguesía organizada en el



capitalismo, cuya concepción del mundo habla de libertad, igualdad y fraternidad mientras se basa realmente en la explotación del hombre por el hombre. Spinoza ve esa grieta en la génesis misma del capitalismo y del predominio social de la burguesía, en los oscuros años que precedieron a la revolución burguesa. La burguesía establece en la sociedad relaciones de dominación y sumisión, y la coartada para hacerlo se la proporciona Hobbes. Por eso el pensamiento de Spinoza, importantísimo en la prerrevolución como veremos, fue excluido de la ideología burguesa, cuyos paladines, Rousseau, Locke, Hegel y Kant, defienden el poder político sobre la libertad individual. Spinoza plantea que la libertad individual es directamente poderosa, y aparece casi como una nota a pie de página en los manuales de Historia de la Filosofía. Hobbes y los demás son ideólogos de la democracia burguesa mientras Spinoza habla de democracia del pueblo, es decir, de una república real.

En el *Tratado político* Spinoza ataca frontalmente el entonces incipiente filón ideológico del contractualismo en que se funda la concepción burguesa del Estado, y reivindica una experiencia política alternativa y realista, demoliendo anticipadamente la voluntad general de Rousseau, tan socorrida para la burguesía hegemónica. La transferencia de la soberanía individual al Estado democrático es una alienación que hemos santificado y convertido en dogma de fe y en condición de posibilidad de la armonía social o vida política. La santa doctrina de que el interés general controla y sublima el particular es lo que nos hace hoy creer que los partidos son una buena mediación política, y consentir con una dominación descarada de la clase política sobre el pueblo, dominación que consideramos legítima gracias a Hobbes en primera instancia, y a las teorías políticas de filósofos contemporáneos, desde Norberto Bobbio hasta Karl Popper. El mito del contrato social y la mediación que produce en la vida política real sigue siendo la ficción que divide a los individuos entre los que pueden y los que no pueden, la ficción con que la clase política, aliada con el capital, enmascara su dominio real sobre el pueblo.

El *Tratado político* es una obra de candente actualidad porque el gran problema que la democracia actual tiene que resolver es el de una sociedad de masas donde los individuos son iguales desde el punto de vista del derecho, pero desiguales desde el punto de vista del poder. Lo que ha producido el pensamiento democrático basado en Rousseau, la democracia representativa, es una reforma del despotismo, una nueva versión de la dominación, cosa que Spinoza percibe aguda y anticipadamente. La política de Spinoza es visión limpia de la libertad contra todo tipo de alienación, contra toda cesión de la



soberanía y contra toda explotación del hombre por el hombre. El spinozismo es hoy un instrumento para elaborar una concepción del Derecho y del Estado encaminada al desarrollo de las libertades reales, individuales y colectivas, contra esta democracia representativa que es una aristocracia camuflada.

Spinoza enseña que la república es democracia de las masas, que la democracia es siempre directa, que la soberanía es inalienable y se condensa en torno a la vida y la paz. Se condensa, físicamente. Spinoza y Platón coinciden en que es la razón lo que gobierna bien la ciudad y en que es el sabio quien más razón tiene. Pero el sabio de Platón tiene razón en oposición a los ignorantes, a quienes debe gobernar, mientras el sabio de Spinoza tiene su razón más cultivada que los demás, y su función política es pesar, tener peso, densidad, en la multitud, no para dirigirla, sino para que la multitud se dirija bien. La mayoría de edad, ese presupuesto ilustrado, significa gobernarse solo, y ser consecuentes con eso es considerar al pueblo directa, efectivamente poderoso. Toda desconfianza en el pueblo es despotismo.

La democracia capitalista es una hipocresía, o, si se prefiere, un autoengaño: produce desigualdad mientras proclama formalmente derechos iguales, somete la libertad de todos a un modo de producción innecesariamente violento y al mando de unos pocos por el chantaje de amenaza de guerra y de escasez, de modo que la paz y la abundancia reales no están en la mente de nadie. La visión política de Spinoza es una crónica de la actualidad, tres siglos y medio después. El *Tratado político*, libro maldito durante muchas décadas, denuncia todas las trampas en las que el futuro caería, e indica una alternativa a la concepción burguesa del Estado, que no ha sido capaz de separar la formación de una sociedad del establecimiento de una jerarquía, y que sigue sin conferir al pueblo, al «cuarto estado», un poder real.

En la historia de la filosofía política, sólo en Maquiavelo y en Marx encontramos ese ateísmo pleno y ese materialismo operativo que Spinoza posee. Spinoza reinventa el materialismo en la modernidad antes de Marx, en el momento histórico del nacimiento del capitalismo, y lo ofrece como alternativa a la insensatez de los desarrollos ideológicos y políticos del tiempo que habría de venir. Pero Spinoza es más efectivo y radical que Marx porque no utiliza la baza del futuro y de la historia, la dialéctica. Spinoza se come la culpa de Freud y el futuro de Marx, es el único ateo coherente con todas las consecuencias del ateísmo, y además está desprovisto del resentimiento afectivo de Nietzsche. Su idea del hombre, libre de prejuicios, es heroica, inquietante pero serena, fértil y exuberante, realista y de una virtualidad inagotable. La filosofía de



Spinoza, resistente, insumisa, conciencia y arma a la vez, fue dinamita en su tiempo y sigue siendo dinamita hoy.

SPINOZA Y SUS LIBROS

Baruch de Spinoza nació en Amsterdam en 1632 y murió en La Haya en 1677. No hizo lo que se esperaba de él. Con el fin de que se convirtiera en rabino y comerciante lo enviaron a la escuela judía, donde estudió teología y aprendió el oficio de pulir cristales ópticos; pero en su adolescencia entró en contacto con Van den Ende, un hombre arrollador cuya influencia decidió su destino. Van den Ende era un ex-jesuita que sabía latín, griego, filosofía cartesiana y matemáticas, y también un republicano radical que moriría en Francia, ejecutado por conspirar contra el rey; se reunía en Amsterdam con un grupo de afines, un círculo que Spinoza empezó a frecuentar hasta convertirse en la figura central. Otros asiduos al círculo eran los hermanos Koerbagh, comerciantes y escritores; Meyer, un físico, latinista, lexicógrafo, médico, hombre de negocios, erudito, alegre, combativo y mujeriego, de carácter parecido al de Van den Ende. Todos ellos lamentaban que la vida intelectual transcurriera en latín, lengua que había de ser cultivada durante años para acceder a los trabajos académicos, y también que la Medicina y el Derecho se sirvieran de una jerga incomprensible, abogando por verter sus términos al lenguaje cotidiano. Creían en el poder de la ciencia y de la filosofía para transformar el mundo y pensaban que la Biblia es un texto humano y secular, no palabra revelada. Como medio de expresión y comunicación utilizaban el panfleto, las cartas y los libros, además de las reuniones del círculo.

Sin arredrarse ante los peligros que siempre le acecharían, Spinoza siguió con decisión y valentía su evolución espiritual, que le condujo a la excomunión a los 24 años y a una vida semiclandestina de pensador maldito, a veces perseguido y siempre vigilado por las autoridades religiosas y por las civiles. En el siglo XVII Holanda acogió a gente perseguida y expulsada de otros países de Europa por motivos confesionales –anabaptistas, antitrinitarios, hugonotes y marranos, comunidad judía a la que la familia de Spinoza pertenecía– pero su tolerancia no abarcaba el librepensamiento ni el ateísmo.

Spinoza salió a la vez de la sinagoga y de los negocios. Al morir su padre dirigió, junto a su hermano, la casa comercial de la familia durante dos años, pero el negocio quebró por la política inglesa de los corsarios en los mares. A la quiebra se unió un carácter poco dispuesto al comercio, una razón nada



inclinada al capitalismo¹, un deseo de cambiar el mundo además de entenderlo, y una vocación irrefrenable por el pensamiento. De ahí que cuando fue excomulgado, medida que junto a la sanción religiosa conllevaba el vacío en el mundo de los negocios, Spinoza se reafirmara en sus creencias y, lejos de arrepentirse o excusarse, escribió con ocasión del juicio que le hicieron los rabinos una *Apología* que desgraciadamente se ha perdido.

A partir de entonces el centro y el motivo de su vida fue el estudio en soledad, cuyos frutos ofrecía a sus amigos e interlocutores afines espiritualmente. Se entregó a los placeres de la teoría y de la filía sin arriesgarse más de lo justo, pero sin arredrarse. Fue discreto, tomó precauciones para salvaguardar su integridad, pero no hizo ninguna concesión a sus innumerables enemigos, jamás recortó su pensamiento ni redujo su resistencia. No fue un mártir como Van den Ende o como los hermanos Koerbagh, que murieron en la cárcel. Poco después de su excomunión Spinoza fue apuñalado por un fanático y dejó Amsterdam por Leyden, donde prosiguió sus estudios de filosofía y conoció a una persona clave para que estemos hoy aquí hablando de él: Rieuwertz, su editor. Luego se instaló en Rijsburg y más tarde en La Haya, aunque mantuvo siempre contacto con Amsterdam. Era un hombre sobrio, de espíritu ávido y exigente, pero parco en necesidades materiales, cosa que resolvía mediante el mecenazgo de amigos ricos y el desempeño de su oficio de pulidor de lentes. Al poco de llegar a Rijsburg, un tal Boch escribió en su diario lo siguiente: «En Rijsburg hay un cristiano que es un apóstata judío, pero de hecho es prácticamente un ateo; no respeta el Antiguo Testamento y considera que el Nuevo Testamento no tiene mayor peso que el Corán o que las fábulas de Esopo. De resto, este hombre vive de modo ejemplar e irreprochable, siendo su única ocupación la manufactura de telescopios y microscopios».

La idea de que Spinoza pulía lentes como humilde alternativa a la gloria de una carrera académica tiene algo de romanticismo sensiblero. Es cierto que el excelentísimo y nobilísimo señor J.L.Fabritius le ofreció una cátedra en la universidad de Heidelberg en nombre del Elector Palatino, y que Spinoza la rechazó. Pero no por humildad, sino por coherencia y convencimiento², por

¹ Spinoza decía que quien conoce el verdadero uso de la moneda arregla la riqueza a la necesidad y no a la inversa, y abogaba por la disolución de los monopolios, por ejemplo, la Compañía de Indias.

² Spinoza decía que la academia no sirve tanto para cultivar las mentes cuanto para embridarlas, y que cualquiera que lo desee debería enseñar públicamente, a cuenta y riesgo de su reputación.



conocimiento de sí mismo y sobre todo por sentido práctico. Su temperamento no era dado ni a los negocios ni a lo profesoral; el pensamiento libre era la sangre de su espíritu, su riego vital, y sabía que la enseñanza lo limitaría, pues era perfectamente consciente de las implicaciones radicales de sus ideas y de la violenta reacción que provocaban: a la excomunión y a la cuchillada siguió, tras publicar la versión latina del *Tratado teológico político*, la calificación de hombre vil, blasfemo, sinvergüenza, impío, pernicioso y gangrena social; el libro fue prohibido, e incluso de Witt, un político al que Spinoza apoyaba y a quien solicitó una entrevista en busca de protección, le respondió que no quería que un hombre así atravesara su umbral; además, junto a Van den Ende, fue declarado indeseable durante el juicio a los hermanos Koerbagh. Después de todo eso Spinoza se volvió aprensivo y receloso con las visitas de simpatizantes desconocidos, y frenó la edición del *Tratado teológico político* en lengua vernácula para no ser identificado con mayor fuerza aún como enemigo público. Nunca retrocedió en sus posiciones filosóficas ni dejó de escribir y comunicar sus ideas, pero lo hacía con discreción, y la actividad profesoral le estaba contraindicada tanto a su libertad de pensamiento como a su libertad civil. Por eso escogió la óptica por oficio, y no sólo como artesano, sino además como investigador.

Spinoza hizo un tratado del arco iris que quemó antes de morir por considerarlo insatisfactorio, y contribuyó al desarrollo del microscopio y del telescopio. Huygens, Hudde y Spinoza eran los tres especialistas que trabajaban en Holanda para mejorar la capacidad de estos aparatos, por entonces rudimentarios y de creciente importancia como instrumentos de la investigación científica. Huygens se refiere a él (de manera despectiva, por cierto; lo llama «nuestro judío» o «el israelita») en sus cartas, y reconoce que a ciertos respectos Spinoza era más habilidoso que él. El avance de la óptica era de vital importancia en la ciencia de entonces, y Spinoza tenía una mentalidad científica, quizá la más radical de su tiempo. Spinoza es un científico de la acción humana que se sirve del método científico: concibe la naturaleza y sus operaciones en términos de causas y efectos matemáticamente verificables, sólo reconoce leyes naturales y todo lo que existe, realidad humana incluida, se sigue de esas leyes. Su sistema tiene una retórica metafísica que no asociamos con la ciencia, pero su filosofía está basada en la ciencia experimental y deductiva. Además de incluir en su versión de la realidad las leyes del movimiento tal como Galileo las había formulado, Spinoza es casi el único científico de ese periodo histórico que no utiliza a Dios en la explicación de la mecánica ni recurre a los milagros para dar cuenta de las anomalías o excepciones de las leyes natura-



les. Cree que la ciencia es de aplicación universal y que ningún área de la naturaleza le es ajena. La *Ética* es un libro de rigurosa ciencia humana, imprescindible en la biblioteca de cualquier estudioso del hombre. Spinoza es una gran figura en la historia del pensamiento científico, donde, a excepción de este seminario, misteriosamente nunca se le incluye. De hecho, Henry Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres y uno de las personas más atentas a la ciencia de la época, incitó a Spinoza a unir sus fuerzas con las de Robert Boyle, principal figura de la ciencia inglesa, para lograr un cálculo del universo firmemente fundamentado. Robert Boyle defendía el método experimental, la observación como medio principal de la investigación científica; Spinoza, filósofo del porvenir también en esto, no concedía a la observación ese lugar central en la ciencia. Usuario asiduo del microscopio, donde estudiaba insectos y otros objetos, consideraba los datos observacionales como un material escaso e insuficiente para el discurso científico; creía que la experiencia sólo puede afirmar o falsar proposiciones una vez que se ha levantado una estructura teórica coherente, y critica por ello la concepción puramente empirista de la ciencia. La experiencia por sí misma, dice Spinoza, no puede demostrar las leyes de la naturaleza; la observación y el experimento tienen el papel de confirmar o contradecir hipótesis, y en este terreno se enfrentó a Robert Boyle y al empirismo de la Royal Society. Spinoza no fue un racionalista como los manuales de filosofía enseñan, ni tampoco un empirista; fue un científico moderno con ropajes de metafísico medieval, un prodigio filosófico. Las relaciones entre Spinoza y Boyle se establecieron a través de Oldenburg, y, tras la aparición del *Tratado teológico político*, la aprensión que sentía Oldenburg y la antipatía que le profesaba Boyle se convirtieron en franca hostilidad, y las relaciones entre Spinoza y la Royal Society llegaron a su fin.

Aunque excomulgado, proscrito y mal visto por la intelectualidad bienpensante, por ejemplo por Leibniz, que nunca reconoció que lo visitó y protestó cuando salió su nombre en la correspondencia póstuma de Spinoza, el discípulo de Van den Ende vivió siempre rodeado de cómplices, de personas valientes, resistentes como él, y muy bien organizadas de manera *underground*. Además, desde su juventud gozó de renombre internacional como pensador clave en la época; antes de publicar su primer libro, un tratado sobre la filosofía de Descartes (sólo publicó en vida eso y el *Tratado teológico político*), ya era famoso como filósofo y como hombre, y ya existía un movimiento denominado *spinozismo* extendido por Europa desde Holanda. Ningún otro pensador de la época, a excepción de Descartes, tuvo tan amplia recepción europea, aunque sus libros fueran ilegales y aunque esa recepción fuera casi



unánimemente hostil. La difusión del *Tratado teológico político* fue impresionante; el número de copias que circularon de las primeras ediciones de ese libro en Holanda, Suiza, Francia, Alemania e Inglaterra fue mayor que el de los libros legales.

La publicación y distribución de la *Ética* fue una tarea mucho más ardua. Para cuando Spinoza la concluyó, dos años antes de morir, su notoriedad era enorme y también la indignación general que suscitaba. Intentó publicarla, pero fue denunciado por judíos, católicos, protestantes y cartesianos, por lo que retiró la obra de la imprenta. Pasó sus últimos dieciocho meses de vida retirado en su residencia mientras escribía el *Tratado político* y su enfermedad –probablemente tuberculosis– avanzaba. Apenas fallecido Spinoza en La Haya el 21 de febrero de 1677 y por instrucciones que había dado antes de morir, su casero y amigo, el artista Hendrick Van der Spuyck, mandó en secreto a Amsterdam por lancha un cofre con sus manuscritos, que depositó en manos de los amigos. Estos escondieron los textos e iniciaron la compleja tarea de difundirlos sin que las autoridades los detectaran. Lo lograron. Diríase que la obra de Spinoza, amiga de la inmanencia y movida por un fuerte *conatus* de perduración, perseveró en el ser. Tras muchas deliberaciones, los amigos de Spinoza optaron por publicar todo lo publicable, cartas incluidas, en latín y en holandés simultáneamente, lo cual supuso un trabajo ingente: hacer copias limpias para los editores, revisar y pulir el latín de Spinoza, traducirlo al holandés, seleccionar las cartas y ver cómo publicar las obras inconclusas –*Tratado político, Tratado de la reforma del entendimiento, Gramática hebrea*– y hacer todo eso mientras sus adversarios trabajaban a su vez activamente para impedir que cualquier línea de Spinoza se editara. La empresa fue coordinada por Rieuwertz, y durante meses el legado filosófico de Spinoza fue altamente vulnerable; los rabinos, la Inquisición y las autoridades civiles llegaron hasta la editorial, pero Rieuwertz los convenció de que sólo tenía en su poder los libros que Spinoza había publicado en vida.

La obra completa de Spinoza salió a las librerías un año después en las dos versiones, latina y holandesa, con el nombre de *Opera posthuma* y las iniciales B.D.S. Fue automáticamente prohibida por un edicto del Estado. La prohibición incluía, además, cualquier reedición, sumario o extracto de los textos, así como cualquier afirmación o replanteamiento de las ideas de Spinoza, castigándose con multas y otras desgracias a autores, editores, impresores, libreros, profesores y profanos que promovieran, mostraran, recomendaran, favorecieran o citaran al pensador maldito o sus escritos. Tras el edicto, las inspecciones a imprentas y librerías eran constantes, pero Rieuwertz y los



suyos tenían mucha experiencia *underground* y habían trazado muy bien sus planes, por lo que despachaban la obra de Spinoza por debajo del mostrador y la difusión del spinozismo continuó, en Holanda y en el extranjero. La prohibición sólo consiguió acrecentar la fama y el precio de los libros de Spinoza. Entonces, por público decreto, la filosofía de Spinoza fue declarada núcleo de un corpus de pensamiento radical condenado y fuera de la ley. No fue una medida exagerada por parte del status quo: a pesar de su austera y difícil fachada, las ideas de Spinoza son fácilmente comprensibles incluso por los iletrados, y además son muy seductoras: identidad entre Dios y el mundo, abolición del cielo y del infierno, moral de felicidad individual, poder político inalienable del pueblo. Si estas ideas se extendieran ampliamente generarían, más que una corriente oculta y sediciosa, una revolución de la cultura.

Muchos de los miembros del círculo de Spinoza murieron en los años ochenta del siglo XVII, pero el círculo sobrevivió hasta las primeras décadas del siglo siguiente. Los spinozistas eran una fuerza activa en Holanda y Francia, un movimiento sin organización formal ni instituciones, pero muy difundido entre ricos y pobres de mentalidad ilustrada. Spinoza, demonizado en vida, devino un santo laico, se hizo de su biografía casi una hagiografía que recalcaba su calidad humana y su muerte sin arrepentimiento, coherente con su ateísmo, cosas ambas que confirmaban en la persona de Spinoza de manera empírica su filosofía. Su pensamiento siguió prohibido y sus difusores recurrieron a ardidés varios para extenderlo: introdujeron pasajes de la *Ética* en obras pastorales, hicieron refutaciones de Spinoza con la finalidad de exponer su doctrina claramente y en términos populares, y también escribieron dos novelas, *Philopater*, que narra la vida de un estudiante spinozista, y *Descripción del impresionante reino de Krinke Kesmes*, relato de un viaje fantástico en el que el héroe, un mercader holandés, llega por una tormenta a un lugar de los mares del Sur donde existe una sociedad montada sobre bases spinozistas. *Philopater* es anónima y se castigó al editor, y el autor del libro de viajes, Hendrick Smeeks, fue encarcelado un tiempo y luego cayó en desgracia. La obra se publicó en 1708, fue considerada sacrílega, sediciosa y ofensiva, y retirada de la circulación. Conforme la Ilustración fue ganando peso y terreno, la novela fue perdiendo su cariz amenazador y se reeditó seis veces.

La Ilustración es la línea intelectual, espiritual y emocional que cruzan las generaciones que abandonan las referencias y valores tradicionales y remodelan la cultura desde bases científicas y filosóficas y no sobre conceptos teológicos. La filosofía incandescente y poderosa de Spinoza proporciona las bases para ese salto. En el tardío XVII y primer XVIII Holanda fue el primer



foco de la Ilustración. Las ideas antirreligiosas y republicanas estaban en Spinoza y su círculo antes que en Francia, y las controversias existentes en Holanda desde 1660 –ateísmo y virtud, filosofía y teología, antiguo régimen o república– luego se convirtieron en un fenómeno europeo de primer orden.

Nuestro horizonte filosófico empieza en la Ilustración y la Ilustración empieza en Holanda, siendo su exponente más completo y radical Baruch de Spinoza, un filósofo de enorme envergadura que repudió abiertamente el sistema completo de creencias de la sociedad e introdujo otro criterio de verdad, de salvación humana y de felicidad. Hombre apacible y pensador impecable, Spinoza ha sido el único filósofo que ha pronunciado en su justa medida la palabra igualdad y la palabra amor. A su lado Descartes y Kant son monaguillos, Rousseau y Hegel esbirros de la burguesía, y Nietzsche un hombre herido.



BIBLIOGRAFÍA

- SPINOZA, B.: *Ética*. Aguilar. Buenos Aires 1980.
- SPINOZA, B.: *Tratado teológico político. Tratado político*. Tecnos. Madrid 1985.
- SPINOZA, B.: *La reforma del entendimiento*. Aguilar. Buenos Aires 1978.
- BODEI, R.: *Una geometría de las pasiones*. Muchnick. Barcelona 1995.
- CASTILLA DEL PINO, C.: *Teoría de los sentimientos*. Tusquets. Barcelona 2001.
- DELEUZE, G.: *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets. Barcelona 1977.
- ISRAEL, J.I.: *Radical Enlightenment*. Oxford University Press. New York. 2001.
- NEGRI, A.: *La anomalía salvaje*. Anthropos. Baecelona 1993.
- NEGRI, A.: *Spinoza subversivo*. Akal. Madrid 2000.
- PÉREZ CORTÉS, F.y S.: *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*. U.A.M. México.1989.