



30

eikasía

revista de filosofia

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasía Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasía Ediciones
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es
ISSN 1885-5679

INDICE

1.-Traducción y comentario de Santiago González Escudero.
Protéptico. Aristóteles, pp.1-22.

2.-Francisco José Martínez Martínez.
Autoconstitución y libertad Ontología y política en Espinosa III: Ontología y política en Espinosa: respuesta a la crisis del Barroco , pp.23-169.
Resumen/Abstract

3.-Alejandro Escudero Pérez. UNED.
Darwin y el posthumanismo, pp.171-201.
Resumen/Abstract

4.-Montserrat Morilla Villa .
Un nuevo enfoque categorial sobre el presente, pp.203-240.
Resumen/Abstract

5.-Maximiliano E. Korstanje. Universidad de Palermo Argentina..
Discusión entre Aristóteles y Nietzsche: El orden de lo imposible, pp.241-246.

ética y cooperación

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo.
Repercusiones de la crisis mundial sobre las políticas de cooperación, pp.247-278.
Resumen/Abstract

filosofía e imagen

Román García Fernández.
Avatar: la estructura del mito, pp.279-286.
Resumen/Abstract

Protéptico. Aristóteles.

Traducción de Santiago González Escudero¹

Como se trata de una obra perdida de Aristóteles, es preciso recurrir a los testimonios y frases de la misma que comentan autores posteriores, a fin de poder hacernos una idea de su contenido.

Sabemos, por otra parte, que fue tal vez la obra aristotélica que más difusión alcanzó en la Antigüedad y la que sugirió más comentarios y precisiones. Por regla general se puede decir que toda escuela o sistema filosófico en la Antigüedad tenía, como primera medida, que aclarar su postura ante el Protéptico de Aristóteles. Así lo hacen estoicos, epicúreos, escépticos, neoplatónicos, cristianos, etc.

Cicerón escribió un diálogo, el ***Hortensio***, que era más o menos una paráfrasis retórica del Protéptico, pero tampoco lo conservamos. Sabemos por las **Confesiones** de San Agustín que fue precisamente esta obra ciceroniana la que causaría más admiración entre todos los estudiosos tanto de retórica como de filosofía y precisamente sitúa en ella el impulso personal que le llevó a la filosofía.

Se escribieron, de acuerdo con el modelo aristotélico, pero sobre todo según el ciceroniano, otras incitaciones a la filosofía. El resultado fue que la mayor facilidad para leer el latín hizo que se prefiriera a Cicerón primero, y con el auge del cristianismo, a San Agustín, con lo que las obras respectivamente originales fueron postergándose hasta el extremo de no poder leerlas hoy.

En lo que se refiere a Aristóteles hay otro dato que añadir para justificar esta pérdida que, por otra parte, no es única sino que se extiende a todo el llamado “Aristóteles Exotérico” o sea, a las obras publicadas por Aristóteles y destinadas al gran público, correspondientes en general a la etapa de la Academia y de la estancia en la

¹ .- Como hemos señalado a propósito de la publicación en el número anterior de *Sobre la Filosofía*, se trata de una traducción realizada antes de 1995 y que no llegó a ser publicada anteriormente, aunque no dudamos de su valor, tanto por la importancia de la obra, que sitúa a un Aristóteles más ‘académico’, como por la competencia del traductor y comentarista con el que ya no contamos. Nota del Director.

corte macedonia. Pero precisamente esta obra era la que se conocía mejor por toda la gente, incluso por filósofos no demasiados profundos, entre los que se encuentran la mayoría de los romanos.

El “Corpus Aristotélicum” o el “Aristóteles esotérico” corresponden a las lecciones del Liceo, aunque hoy ya se haya superado el viejo tópico que las suponía apuntes de los alumnos, cuando en realidad en el sistema peripatético no se tomaban apuntes. Corresponden a las notas y temas que preparaba, corregía y retocaba el propio Aristóteles y que se conservan, como era costumbre entre los griegos, en el Liceo para modelo y reestructuración de generaciones posteriores.

La mejor recopilación de las obras aristotélicas, tal como nosotros hoy las conocemos, fue llevada a cabo por Andrónico de Rodas en el -70, tras una larga serie de vicisitudes desde que salieron de mano de Teofrasto, lo que no es argumento válido para señalar que los griegos y los romanos desconociesen el contenido de Aristóteles Esotérico, puesto que sus enseñanzas perduraron en el Liceo y además formaban parte de los contenidos atacados por sus críticos.

El Protéptico tampoco sirve para oponerlo en su conjunto al Corpus aristotélico, como hace Bignone ⁽²⁾ en cierta manera, pese a que el platonismo de esta obra y sus contenidos discrepan sobre todo en el concepto de ciencia, sentido de la polis, etc.

Por desgracia hemos de servirnos de las compilaciones de fragmentos para poder utilizar esta obra. Las compilaciones de fragmentos que aquí recogemos son:

R2- V. Rose, **Aristotelis Fragmenta**, Berlín, 1881.

R3- V. Rose, **Aristotelis Fragmenta**, Leipzig, 1886.

W - R. Walzer, **Aristotelis Fragmenta, in usum Scholarum**, Florencia, 1934.

Cuando no figura letra, y en general, corresponden a:

² .- BIGNONE, Elitore.: **L’ Aristotele perduto...** tomo I

W. D. Ross, **Aristotelis Fragmenta selecta**, Oxford, 1955.

Hemos respetado tanto la recopilación de Ross como su texto, ya que siguiendo la costumbre de las recopilaciones de fragmentos, rehusa la edición crítica y nos remite a la edición de la obra de procedencia.

Los fragmentos pueden dividirse en dos grupos: los que corresponden a griegos y los latinos. Los griegos, en su mayoría, corresponden a Yámblico. Los latinos arrancan del **Hortensio** de Cicerón.

Yámblico vivió aproximadamente en la época del emperador Constantino, o sea en el siglo IV. Era neoplatónico, discípulo sobre todo de Porfirio, aunque trató de buscar su propio punto de vista.

Como los demás representantes del neoplatonismo de la época Imperial, consideraba al mundo físico como una especie de reflejo de lo trascendente. Así la Física se convierte en una Metafísica. Como Porfirio está convencido de que los influjos de buenos y malos “daímones”, que viven en el aire, influyen en el pensar, actuar y filosofar de los hombres. En las diferentes disciplinas de la Adivinación y demás prácticas supersticiosas encuentran un bagaje tradicional que debe usar el filósofo. La relación entre filosofía y ocultismo fue primero recogida por los Neopitagóricos. Yámblico entiende que esa recogida, atribuida a Pitágoras, es más fuerte en ellos que en Plotino y Porfirio. Por otra parte entre sus obras figura una vida de Pitágoras.

Platón, para Yámblico, dijo la verdad. La explicación platónica debe operar en tres niveles, para que sea correctamente entendida. Esos tres niveles corresponden a la división tradicional en la filosofía Helenística entre Física, Ética y para los neoplatónicos Metafísica y no Lógica.

Los fragmentos que reflejan el Protéptico aristotélico corresponden a las obras de Yámblico :

Logos Protéptricos els philosophia (Protéptico), que editó Pistelli en 1884.
Peri tes Koinès mathematikes epistemes, más conocida por su versión latina:
De comuni mathematicorum scientia.

En general hay que pensar que, pese a las diferencias de época y de pretensiones, en los fragmentos que nos ha transmitido Yámblico se recoge con bastante fidelidad el contenido de la obra aristotélica, y ello por dos razones:

- a) Por ser una obra muy conocida en donde las tergiversaciones, de contenido y no de interpretación, se delatarían inmediatamente.
- b) Porque para los neoplatónicos Aristóteles también formaba parte de su herencia tradicional. Corresponde en realidad a la crítica moderna la separación tajante entre los dos grandes pensadores griegos, incluso más allá de lo que sería adecuado y real.

En lo que se refiere a las fuentes latinas, ya hemos señalado que arrancan de Cicerón. Por otra parte Cicerón leyó la obra de Aristóteles que nosotros no conservamos. Cicerón no es un pensador original ni se puede adscribir a una escuela determinada, por ello las ideas que en él aparecen no sufren más deformación que el retoricismo inevitable con el que nos las transmite. El problema principal está en que tampoco conservamos la obra de Cicerón y nos tenemos que conformar también con fragmentos.

TESTIMONIOS

[HIST. AUG. 2. 97. 20-22 (Hohl)] Estimo que se ignora lo que dijo M. Tulio en el **Hortensio**, que escribió según el modelo del **Protéptico**.

[NONIUS 394. 26-28 (Lindsay)] Esforzarse, atender. M. Tulio, en el **Hortensio**, dice: un gran esfuerzo de ánimo incluso hay que añadir para explicar a Aristóteles, si lo lees.

(MART. Cap. 5. 441.) Se discute en el **Hortensio**, acerca de si se ha de filosofar o no.

(ISOC. **Antídosis**, 84-85) También más que los que tratan de inclinar hacia la prudencia y la justicia nosotros apareceríamos como más auténticos y útiles. Pues ellos instan a la virtud y la sensatez ignorada por los demás e incluso cuestionada por ellos, yo, por el contrario, a la reconocida por todos. A aquellos les es suficiente con poder conducir a algunos, por el prestigio de sus nombres, a su compañía, en cambio yo....

(PSEUDO ISOC. **Contra Demónico**, 3-4) Así cuantos escriben discursos de exhortación para sus amigos se dedican a una bella obra y no gastan el tiempo discutiendo acerca de lo mejor de la filosofía. Y cuantos se dirigen a los más jóvenes no por medio de lo que ejercita la destreza de las palabras, sino de forma que crean haber nacido esforzados en los rasgos del carácter, son más útiles que aquellos para los que escuchan en cuanto que aquellos sólo convocan de palabra y en cambio estos enderezan el carácter.

TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS:

I (R2 47, 3 50, W 1)

(ESTOBEO 4, 32, 21.) Zenón dijo que Crates estaba leyendo, sentado en una zapatería, el **Protéptico** de Aristóteles, el que escribió para Temisón, rey de Chipre, pues afirmaba que a ningún otro correspondía el filosofar, ya que este tenía la mayor riqueza para gastar en eso e incluso buena fama. Cuando lo estaba leyendo, añade que dijo al zapatero que atendía a la vez a y a Crates: “Creo, amiguete, que la exhortación fue escrita para ti, pues veo que te conviene más a ti el filosofar que a quien se lo escribió Aristóteles”.

2 (R2 50,R3 51, W2)

(ALEJ. AFROD. **In Top.** 149. 9-17) Es posible también, cogiendo todos los significados que hay sobre esto, trastocar lo establecido: como si alguien dijera que no es necesario filosofar, cuando se llama “ filosofar” también al investigar esto mismo, o sea, si es necesario filosofar o no, según dijo aquel en **Protéptico**, pero también al participar en la observación el filósofo, al mostrar cada una de estas características como propia del ser humano en todas partes, deduciremos lo establecido. Así pues además, según ambos sentidos conviene mostrar lo que previamente estaba, y sobre los primeros ejemplos no desde todos o de cada uno de los dos, sino o bien desde uno o desde otros.

(ESCOLIO A AN. PR. GOD. PARIS 2064, 263 A.) (Sobre todas las figuras del silogismo)...tal es el razonamiento (el razonamiento causal) de Aristóteles en el **Protéptico**: “si hay que filosofar o si no se debe filosofar, hay que filosofar. Tanto si en verdad se debe filosofar, como si no se debe filosofar, de todas las maneras hay que filosofar”.

[OLIMP. **In Alc. P.** 144 (Creuzer)] Aristóteles en el **Protéptico** decía que o bien si se debe filosofar, o bien si no se debe filosofar, hay que filosofar, y de todas las maneras hay que filosofar.

(ELIAS in **Porf.** 3. 17-23) Como también dice Aristóteles consignado en el **Protéptico**, en donde inclina a los jóvenes a la filosofía. Pues dice así: “si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar también; de todas las maneras, pues, hay que filosofar”. En efecto, si esto es así, de todas las maneras debemos filosofar puesto que es [la filosofía]. Y si no es así, también debemos investigar cómo no es la filosofía, y, al investigar, filosofamos, ya que el investigar es causa de filosofía.

(DAVID. **Proll.** 9 2-12) También Aristóteles, en un escrito suyo incitador, en donde incita a los jóvenes a la filosofía, dice que “si no se debe filosofar, hay que filosofar, y si se debe filosofar, hay que filosofar y de todas las maneras hay que filosofar”. Esto es porque si se dice que no es la filosofía, se ha utilizado demostraciones por las cuales se borra la filosofía, y si utilizamos demostraciones está claro que se filosofa, ya que la filosofía es madre de la demostración. Si se dice que la filosofía es, de nuevo se filosofa, pues se ha utilizado la demostración a través de la cual se demuestra que ésta es. Por lo tanto, de todas las maneras, filosofa tanto el que la borra como el que no, pues cada uno de los dos ha utilizado demostraciones por las que asegura lo dicho, y si se ha utilizado demostraciones esta claro que filosofa porque madre de la demostración es la filosofía.

(LACT. **Inst.** 3. 16) El Hortensio de Cicerón, al disertar en contra de la filosofía, se rodea de un hábil resultado, y es que, como dijese que no había que filosofar, parecía que no filosofaba menos, ya que es lo propio del filósofo el discutir lo que se debe hacer o no hacer en la vida. Estamos curados de semejante infundio y somos libres los apartamos la filosofía porque es tradición divina y atestiguamos que conviene a todos cultivarla.

(CLEM. **STROM:** 6. 18. 162. 5) Así también me parece bien aquel razonamiento de: “si se debe filosofar, hay que filosofar, ya que ello mismo lo acompaña, pero si no se debe filosofar, también pues nadie podría reconocer algo que conociera antes, por ello hay que filosofar”.

3 (Nº 89, R3 57, W 3)

(PAP. **Ox.** 666- **Estob.** 3. 3. 25) ...impide a los que escogen hacer algo de lo necesario. Por lo tanto es necesario que la contemplación de estos temas ponga en fuga a la desgracia y considerar que la felicidad no radica en el haber logrado muchas riquezas sino en el alcanzar un cierto estado de alma. Pues nadie diría que un cuerpo adornado con lujo fuese feliz, sino si posee la salud y se encuentra animoso, aunque no le rodee nada de lo dicho. Lo mismo en cuanto al alma, si estuviera educada habría que llamarla a ella y a tal persona feliz, aun cuando en el exterior no estuviera adornada con lujo, que no tiene ningún valor. Tampoco a un caballo, aunque tenga arreos de oro y jaspes caros, si es poco valioso lo considero digno de nada, pero si se muestra brioso esto más alabamos. Fuera de lo dicho, sucede que a los dignos de nada, cuando por casualidad consiguen una, se estiman más sus riquezas que los bienes del alma; cosa muy vergonzosa. Es igual que si alguien fuese peor que sus criados, resultaría ridículo, de la misma manera les ha sucedido a los que consideran digna de mayor aprecio la

riqueza que la propia naturaleza, hay que considerarlos como inútiles. Esto es así en verdad, pues, como dice el ejemplo, la sociedad engendra soberbia, y la ineducación con libertad, insensatez. Así los que establecieron de mala manera las cuestiones del alma no poseen ni riqueza, ni vigor, ni belleza de entre los bienes. Pero en la medida en que estas cualidades comiencen a exagerarse, en tanto más perjudican lo conseguido, al producirse sin reflexión. Y es que el no poner en manos de un niño un cuchillo es el no dejar la libertad en manos de ineptos, y todos confesarían que la reflexión nace del aprender e investigar de donde la filosofía ha sacado las capacidades, de forma que ¿cómo no se ha de filosofar irremediabilmente?

4 (W 4)

[YAMBL. **Protr.** 6 (37. 2-22 Pistelli)] Por lo tanto hablamos de esta manera: lo que tenemos para la vida, como el cuerpo y lo que atañe al alma, lo tenemos como instrumentos; su utilización es arriesgada y más amenazadora para quienes no los utilicen con cuidado. Así pues es necesario tender a alcanzar la ciencia y utilizarla de forma convincente, ya que por medio de ella estableceremos bien todo esto. Tenemos que filosofar, pues, si vamos a vivir en comunidad correctamente y a pasar nuestra vida de modo útil. Pues bien, aún hay unas ciencias las que hacen cada uno de los éxitos de la vida y otras las que los utilizan, unas las de los que sirven y otras las de los que mandan, y entre las que son más propias de mandar el bien que es supremo. Así como la única que posee la rectitud del juicio, la utilización del razonamiento y la contemplación del bien sumo está la filosofía, que puede servirse de todos los instrumentos y gobernar por naturaleza; hay que filosofar, pues, de todas las formas, porque sólo la filosofía establece el juicio recto y la autoreflexión directiva sin error.

5 (R3 52, W 5)

[YAMB. **Comm. Mth.** 26 (79. -8. 7 Festa)] Ha habido algunos viejos y jóvenes que sacan la opinión sobre doctrinas, censurándolas de ser inútiles por no ayudar en nada para la vida humana. Algunos tratan así este punto: si en ellas es inútil la finalidad por la que los filósofos que hay que aprenderlas, ya antes es necesario que sea vano el esfuerzo sobre ellas. Y acerca de la finalidad confiesan casi todos los que opinan sobre este esfuerzo que han investigado a fondo: unos dicen que es la ciencia de lo injusto y lo justo, del bien y del mal, que es igual que la geometría y otras doctrinas similares. Otros, la reflexión sobre la Naturaleza y realidades de ese nivel, como los que entraron en la línea de Anaxágoras y Parménides. Es necesario, con todo, que quien va a investigar sobre estas cuestiones no se olvide de que todos los bienes y conocimientos útiles para la vida humana residen en utilizar y actuar, y no sólo en conocer; pues no vamos a estar sanos con conocer las acciones de la salud, sino con el desarrollar los cuerpos, ni nos vamos a enriquecer con conocer la riqueza sino con haber conseguido muchas posesiones, ni, y eso es lo más importante de todo, vamos a vivir bien con conocer algunas cosas, sino con el bien actuar; pues el ser felices, eso es la verdad. De forma que conviene asimismo que la filosofía, si es que es útil, ciertamente sea una acción de realidades o algo necesario para tales acciones. Así pues, que no es esa obra de acciones ni ninguna otra de las ciencias antes mencionadas, está claro para todos. Y que no es necesario para las acciones, de ahí se podrá deducir. Pues tenemos el mejor ejemplo en las ciencias semejantes a ella y en las consiguientes opiniones: entre éstas

los geómetras son teóricos por demostración, y a ninguno de ellos los vemos que lo sean prácticos, sino son los agrimensores los que son capaces de dividir un terreno y de todas las demás experiencias sobre medidas y espacios, por práctica, en cambio aquellos acerca de la doctrina y de los razonamientos correspondientes saben cómo hay que hacer, pero no son capaces de hacerlo. Lo mismo ocurre en la Música y en las ciencias en las que se diferencia el conocimiento de la práctica. Y es que aquellos, como los de la filosofía, están acostumbrados a observar las demostraciones y a definir los silogismos sobre armonía y cuestiones similares, pero no participan en ninguna obra. Incluso alguno que pueda tocar algún instrumento, en cuanto aprenda las demostraciones como algo convincente, lo hace peor. En cambio los que ignoran los razonamientos, pero se han ejercitado y cobrado buena fama, por completo se diferencian con vista a la utilidad con vista a la utilidad. También ocurre igual con los de la Astronomía, se han ejercitado en las causas y razonamientos del sol, la luna y de los demás astros, pero nada saben de lo útil para los hombres; en cambio quienes poseen las ciencias que llaman éstos náuticas, nos predicen tempestades, vientos y muchos fenómenos que suceden. De forma que para la práctica son inútiles por completo tales ciencias, si se apartan de las prácticas correctas, la erudición se aparta de los mayores bienes.

Al oponernos a estas razones, manifestamos que las ciencias de las doctrinas son posibles para él.

[YÁMBLYCO. **Protr.** 6 (37, 22- 41. 5 Pistelli)]. Pues bien, ya que todos escogemos lo capaz y útil, hay que demostrar que en el filosofar se incluyen estas dos características y que la dificultad de su adquisición es más inferior al tamaño de su utilidad; pues todos con agrado soportamos lo más rápido.

Y que las ciencias acerca de lo justo y conveniente, incluso sobre la naturaleza y lo demás de la verdad, somos capaces de conseguir es más fácil de demostrar. Pues siempre es más conocido lo anterior que lo posterior y lo de naturaleza mejor que lo de la peor; así una ciencia de lo determinado y ordenado es mejor que de los opuestos y también de las causas mejor que de los efectos. Es más determinado y ordenado el bien que el mal, como un hombre activo más que un hombre inútil; esta misma diferencia es necesaria que éstos la tengan entre sí. Y las causas primeras mejor que las segundas, pues al descubrir aquellas, se descubre también la que tiene la esencia de aquéllas, la línea de los números, la superficie de la línea, los cuerpos de la superficie, las que denominamos sílabas de los elementos. Así es preciso que el alma sea mejor que el cuerpo (pues es más antigua de naturaleza), y acerca del cuerpo como artes y ocupaciones están la medicina y la gimnástica (nosotros hemos formado estas ciencias y afirmamos que algunos las han conseguido), está claro que también sobre el alma y las virtudes del alma hay un cuidado y un arte, y que somos capaces de conseguirlo, aunque sea de los más difíciles de conocer en la ignorancia. Lo mismo las cosas sobre la naturaleza, pues es necesario que exista mucho antes una reflexión de las causas y de los elementos que de lo posterior. Ya que no han surgido estas primeras causas de las posteriores, ni de estas cosas; sino de aquéllos y a través de aquellos todo lo demás surge y claramente se mantiene. Pues o bien el fuego o aire o número o alguna otra naturaleza existe o es imposible conocer algo de las demás si se ignora aquellas. Pues ¿Cómo se podría conocer una palabra si se desconocieran las sílabas o conocer estas sin saber nada de las letras?. Así pues que hay una ciencia de la verdad y de la virtud en torno al alma y que somos capaces de dominarla, eso ya lo dijimos; y que es el mayor

de los bienes y más útil que los demás, está claro a partir de aquéllas. Pues todos reconocemos que es preciso que dirija lo que es más esforzado y fuerte de naturaleza y que la ley es el jefe y único señor. Esa es la reflexión y el razonamiento a partir de una reflexión, y ¿qué norma o que límite es más riguroso sobre los bienes que lo reflexivo?; lo que éste escogiese, escogiéndolo según la ciencia, eso es un bien, y un mal lo contrario a ello; y todos escogen sobre todo aquello según las propias actividades - así el justo, vivir con justicia; lo que corresponde al valor, el que tiene valentía; y el sensato igualmente el ejercer la sensatez -, está claro también que el reflexivo escogerá sobre todas las cosas el reflexionar, ya que esto es la obra de esta capacidad. De forma que es evidente que según el más riguroso juicio es la reflexión el más soberano de los bienes. Así, no hay que escapar de la filosofía, si es que es la filosofía, como creemos, adquisición y utilización de sabiduría, y la sabiduría es de los mayores bienes. Ni por mor de las riquezas hay que navegar más allá de las columnas de Hércules y correr riesgos una y otra vez, y en cambio no trabajar con la reflexión ni emplearla. De homúnculos es el apegarse a vivir pero no a vivir bien, y seguir a las opiniones de la mayoría pero no a la mayoría digna de uno, y buscar la riqueza sin preocuparse en absoluto del bien.

Sobre utilidad y magnitud del asunto, creo que ya se ha demostrado bastante, porque lo más fácil con mucho de los demás bienes es su adquisición, de esto cualquiera podía persuadirse pese a no haber un sueldo para los que filosofan, por el que de manera adecuada se esforzarían, y en cambio sí para los que se dedican a las demás profesiones, sin embargo el que, aún habiendo empezado desde hace poco, se haya avanzado a las actuales precisiones, me parece una prueba de la facilidad acerca de la filosofía. Y también el que todos vaya a confluir en ella y quieran dedicarle su tiempo apartándose de todo lo demás, no es un pequeño testimonio de que la dedicación se hace con placer, pues nadie quiere penar mucho tiempo. Además el gasto se diferencia muchísimo de todo lo demás; porque no necesitan para su actividad herramientas ni edificios, sino en cualquier lugar del mundo en donde cualquiera establezca la inteligencia, de igual manera en todas partes, ya que toca la verdad que está presente. Sin duda queda demostrado también que es posible y que el mayor de los bienes y más fácil de adquirir es la filosofía, de forma que por todo merece la pena recogerla amistosamente.

[PROCL. in Eucl. 28. 13-22 (Friedlein)] Para los que se dedican a ella (sobreentiéndose la “ciencia doctrina”) es elegible por si misma, lo que Aristóteles dice también que el que, a pesar de no haber sueldo para los investigadores, se haya avanzado en poco tiempo tanto en la teoría de las doctrinas, y el que todos acudan a ella y quieran ocupar su tiempo apartados de las demás, cuantos incluso la valoraban en poco por su utilidad, de forma que eran despectivos para el conocimiento de las doctrinas, sin haber degustado los placeres que hay en ellas.

6 (W 6)

[YÁMBL. Prot. 7 (41. 15-43. 25 Pistelli)] Una parte de nosotros es el alma y otra el cuerpo, aquella gobierna y ésta es gobernada, aquella utiliza y ésta es como una herramienta. Así, siempre para el que gobierna y utiliza es la organización de la utilidad del gobernado y de la herramienta. Una parte del alma e razón, la que por naturaleza dirige y gobierna sobre nosotros, y otra la que la sigue y ha surgido para ser gobernada. Y todo transcurre bien según virtud propia. Pues lo que se obtiene de ella es un bien.

Siempre que se tenga a la virtud por lo principal, hegemónico y más valioso, todo transcurrirá bien; lo mejor de lo mejor es, pues, la virtud según naturaleza. Y lo más antiguo de naturaleza y más dominante es lo mejor, como el hombre frente a los demás animales. Así en efecto el alma es mejor que el cuerpo - pues es más antigua- y del alma lo que tiene razón e inteligencia; ya que tal es lo que impulsa y frena, y dice lo que hay que hacer y lo que no. Así pues, la virtud de esta parte es preciso que sea la más elegible en realidad de todas para todos nosotros. También esto, creo, hay que establecer porque en realidad sólo o sobre todo nosotros somos esa parte. Pues bien todavía cuando lo que ha surgido, definido como obra de cada uno no por accidente sino por sí mismo, concluya en lo más hermoso, entonces también esto hay que decir que es un bien, y a esta virtud hay que colocarla como la más hegemónica, aquella por lo que cada cosa se ha dispuesto por sí misma para obrar.

Así, de lo compuesto y dividido en muchas partes son diferentes sus acciones, en cambio de lo simple por naturaleza que no tiene la esencia única para algo, es necesario que la virtud por sí sea hegemónica. Por lo tanto, si el hombre es un animal simple y su esencia está organizada según razón y mente, no hay otra cosa como obra suya que la más exacta verdad, la única y el manifestar la verdad sobre las cosas. Y si de más potencias ha surgido conjuntamente, está claro que más de la que se ha producido con el fin concreto, es siempre su mejor obra, como del médico salud, y del piloto salvación. Nada mejor podemos decir como obra de la inteligencia que la verdad pensada de nuestra alma. La verdad, pues, es la más soberana obra de esta parte del alma. Y obra así sencillamente por la ciencia, y mejor según mejor ciencia, y así es contemplación el fin más soberano. Pues cuando entre dos cosas hay que escoger una por la otra, es mejor y más elegible aquello por lo que hay que escoger una de las dos, como placer de las cosas agradables y salud de las saludables. Ya que eso es lo que se dice que hay que hacer de ellas. Así, de la reflexión, que decimos potencia de lo más sublime que hay en nosotros, nos es en nada más elegible que juzgar situación por situación. Pues la parte intelectual por separado y en conjunto es mejor que toda el alma, y de esta parte una virtud es la ciencia. No es obra, pues, de ninguna de las virtudes que llamamos parciales, pues es mejor que todas y el fin hecho siempre es mejor que la ciencia constructora. Y no es así una obra toda virtud del alma ni la felicidad. Pues si fuera constructora, lo sería la una de la otra, como la arquitectura del edificio, mientras la reflexión es parte de la virtud y de la felicidad. Así que o bien decimos que es ella la felicidad o procedente de ella. En conclusión según este razonamiento es imposible que la ciencia sea constructora, ya que es preciso que el fin sea mejor que lo que lo origina, y nada hay mejor que la reflexión, a excepción de algunas de las mencionadas, pero de ellas ninguna es su obra. Por lo tanto hay que decir que la ciencia es contemplativa, cuando, en efecto, es imposible que el fin sea una construcción. El pensar y el contemplar, pues, son obra de la virtud y esto es lo más elegible de todo para los hombres, como también, creo, el ver para los ojos, lo que también se elegiría, aunque no crease otra cosa a causa de esto fuera de la propia vista.

7 (W 7)

[YÁMBL. **Protr.** 7 (45. 25-45. 3 Pistelli)] Incluso si amamos el ver por sí mismo, esto atestigua sobradamente que el pensar y el conocer es lo que más amamos todos. Además si alguien amase esto porque trajese consigo alguna otra cosa, está claro que ese preferiría aquello en donde se encuentra esto preferentemente, como si alguien

escogiese el pasear porque es sano, y fuera más sano para él correr y además posible, mejor escogería esto, y lo escogería a sabiendas de que es mejor. Pues bien si una verdadera opinión es similar a un pensamiento, aunque es elegible el opinar así con verdad y es según eso, en cuanto a la verdad, semejante al pensamiento, si es mejor el pensar, más preferible será el pensar que el opinar con verdad. Pero también el vivir se diferencia para los sentidos del no vivir, y por la presencia de estos y su capacidad se define el vivir, y sin ellos no merece la pena vivir, pues se ha quitado el propio vivir por la sensación.

La potencia del sentido de la vista se diferencia por ser el más claro, y por eso sobre todo lo elegimos, toda sensación es capacidad cognoscitiva a través del cuerpo, así el sonido se diferencia del ruido por los oídos. Por tanto si es preferible el vivir a causa de la sensación, y la sensación es un conocimiento, también por ser capaz de conocer por ella elegimos al alma. Ya antes decíamos que de dos cosas siempre es preferible aquello por donde es más lo que es, por eso de las sensaciones es sobre todo elegible y valiosa la vista, más, en cambio, es más preferible que esta y que todas las demás e incluso que el vivir, la inteligencia, por ser la más hegemónica en la verdad. De forma que todos los hombres persiguen sobre todo el pensar. Ya que, al amar el vivir, aman el pensar y el conocer, y no lo honran por otra cosa que por la sensación y sobre todo por la vista, ya que parecen amar desafortadamente esta capacidad, y ella frente a las demás sensaciones es como una ciencia sin profesión.

8 (R2 1. R3 53. W8)

[CHIC. **Tus.** 3. 28. 69] Así pues, Aristóteles, al censurar a los viejos filósofos por haber juzgado que la filosofía era perfecta con sus recursos, dice que ellos fueron o muy tontos o muy fanfarrones, pero que él veía cómo en pocos años se había incrementado mucho la filosofía y que en breve tiempo la filosofía había de llegar a ser casi por completo perfecta.

[YÁMBL. **Comm. Math.** 26 (83. 6 - 22 Festa)] Así pues, en efecto, lo más reciente de los métodos en la investigación sobre la verdad. Pues, tras la destrucción y el cataclismo, hubo la obligación en primer término de filosofar acerca de la alimentación y de la vida, en cambio, al llegar a una sobreabundancia se pusieron a los oficios para el placer, como la cultura y otros similares, así que, una vez que abundaban en lo necesario, se pusieron a filosofar. Y, buscando sobre geometría y demás razonamientos y enseñanzas, desde pequeñas bases al comienzo han avanzado tanto en poco tiempo como ningún otro género en ninguna de las ocupaciones. Si bien todos en las demás profesiones se estimulan con distinciones y sueldos que dan a los que las poseen, en cambio, a los que ejercitan estas cosas, no sólo no atendemos, sino incluso muchas veces obstaculizamos, pero, con todo, se entregan con más ardor, porque es por naturaleza lo más antiguo. Lo más moderno en nacimiento, es conducido en esencia y finalidad.

9 (W3 55, W 9)

[YÁMBL. **Protr.** 8 (45, 4 - 47. 4 Pistelli)] No es peor, incluso a partir del pensamiento común, hacer mención de lo antes citado, a partir de lo que aparece por igual claro a todos. Así pues, de todas formas es esto evidente: que nadie preferiría vivir

con la mayor de las fortunas y capacidades de las humanas, pero privado del pensar y loco, ni aunque fuera a pasarlo bien en medio de juveniles placeres, como algunos de los orates lo pasan. Y es que, como es natural, todos huyen sobre todo de la incapacidad de razonar. El pensamiento es lo opuesto a la demencia, y de los opuestos se escoge uno y se huye el otro, como también el sentirse mal es detestable y en cambio preferimos el tener salud.

Así la reflexión, como es natural, según este razonamiento parece lo más elegible de todo, y no a causa de las circunstancias, como atestiguan las ideas comunes. Pues si uno pudiera todo, cuando estuviera con la mente destruida y enferma, no se escogería la vida., ya que no saca utilidad ni de los demás bienes. De forma que todos, en cuanto se dan cuenta de que pueden pensar y gustar de esta acción, en nada estiman lo demás, y por esta causa ni borracho ni niño ninguno de nosotros permanecería hasta el fin de la vida. Por eso, pues, también el estar dormido es agradable pero no elegible, aunque gustásemos de todos los placeres mientras dormimos, porque los sueños son falsas imágenes, y en cambio las de los despiertos verdaderas. En ningún otro punto, con todo, se diferencia el dormir y el estar despierto excepto en el que entonces se proporciona la realidad al alma, y en cambio mientras dormimos se la engaña, pues la representación de los sueños es toda falsa.

También el hecho de huir a la muerte muestra en la mayoría la afición de aprender del alma. Pues huye de lo que no conoce, lo tenebroso y lo no claro, en cambio, por naturaleza, sigue a lo claro y cognoscible. En donde sobre todo tenemos la causa de que diremos al sol y a la luz. Así decimos que hay que honrar especialmente al padre y a la madre porque son los mayores causantes de bienes, por ello son también causa, como es natural, del pensar y del ver. Por eso mismo también nos alegramos con las costumbres y acciones humanas, y llamamos a los hombres amigos y parientes. Así está muy claro que lo conocido y manifiesto es digno de amarse, y si lo cognoscible y lo claro lo es, es evidente que también el conocer es necesario e igualmente el pensar .

Además, como en lo que se refiere a la hacienda, la propia adquisición no se hace a causa del vivir sino del vivir feliz entre los hombres, así también sobre el pensamiento, no sólo lo necesitamos, creo, para el vivir sino para el vivir bien. Así a la mayoría esto les produce gran compasión - pues piden ser felices y se contentan aunque sólo puedan vivir- y quien piensa que no hay que quedarse en esto de cualquier manera, sería ridículo ya que no se quedase de todas formas y se esforzase con toda clase de esfuerzos para adquirir esta reflexión que le llevará a conocer la verdad.

10a (R2 49, R3 59, W 10a)

[YÁMBL. **Prot.** 8 (47. 5 - 21 Pistelli)] Se podría conocer lo mismo también a partir de esto, si se observase a la luz de la vida humana. Se encontrará que lo que se cree que es mayor para los hombres es en realidad un dibujo en la sombra. De donde también está bien dicho que el hombre no es nada, y que el no ser nada es seguro de los hombres. Fuerza, estatura y belleza son cosas ridículas y sin mérito, la belleza parece ser tal en relación con el no poder ver nada con exactitud. Pues si alguien pudiera mirar con la agudeza que dicen del Lince - que podía ver a través de paredes y de árboles) ¿ parecería entonces que ese alguien pudiera soportar la vista al contemplar de qué maldades se compone todo?, honras y opiniones y las cosas más envidiables de los demás serían una solemne e inútil estupidez. Porque para quien ve lo invisible sería

vano aferrarse a ello. Pero, ¿qué hay más largo y duradero que las cosas humanas?. Mas por nuestra debilidad, creo, la pequeñez de la vida incluso parece mucho.

(BOECIO. **Consol.** 3. A) Y si, como dice Aristóteles, los hombres mirasen con los ojos de Lince, de forma que atravesasen los obstáculos con su mirada, al atravesar el hermosísimo cuerpo de aquel Alcibiades y contemplar su interior, ¿no se verían las cosas más vergonzosas?

(CIC. **Tuscul.** 1. 39. 94) Junto al río Hyparión, que desemboca en el mar Negro desde Europa, dice Aristóteles que nacen unos animales que sólo viven un día. Así que para ellos la hora octava que es la muerte es muerte, es muerte por vejez; lo que al ocaso del sol es decrepito lo es más si el día es más largo. Se une a nuestra larguísima edad lo eterno en la misma brevedad que encontramos en aquellos animales.

(SÁN. **Hrev. vit.** 1. 2) Así Aristóteles, cuando asegura que muy poco conviene a un hombre sabio.....De la exigencia de Aristóteles con la naturaleza hay una querella que es muy poco adecuada a un sabio. Dice que es injusto que es injusto que sólo para los animales haya indulgencia de forma que cada cinco o diez siglos salgan al mundo, para el hombre, nacido para tantas y tan grandes empresas hay un fin más allá.

10b (R2 36. R3 60. W 10b)

[YÁMBL. **Protr.** 8 (47. 21 - 48. 9 Pistelli)] Así, ¿quién mirando esto pensaría ser feliz y dichoso?. Nosotros que tan pronto por naturaleza “estamos presentes”, como dicen los que hablan de los Misterios, “todos como por un castigo” ?. Pues eso dicen los más antiguos, al señalar que como castigo se le ha obligado al alma y a nosotros a vivir en reparación de unas grandes faltas. Pues la unión del cuerpo con el alma es de algún modo tal cosa. Como dicen que los etruscos torturaban a los prisioneros atando frente por frente los muertos a los vivos, ajustando miembro con miembro, así por naturaleza el alma está colocada y añadida a todas las partes sensibles del cuerpo.

(AUG. C. **Jul. Pel.** 4. 15. 78) Por tanto mejor y más próximos a la verdad acerca de la generación humana sintieron aquellos a los que Cicerón, como llevado e impelido por la propia evidencia de los hechos, recuerda en los párrafos finales del diálogo Hortensio. Pues, al señalar muchos aspectos que vemos y sentimos acerca de la vanidad e infelicidad humanas, dijo: “De los errores de la vida humana e incertidumbres sucede, como a veces los antiguos postas o los intérpretes de la voluntad divina en sacrificios o misterios señalan, quienes dijeron que hemos nacido para redimir penas por algún delito cometido en una vida anterior. Algo similar parece que vió Aristóteles cuando señala que nosotros estamos forzados a un suplicio parecido a aquellos que, en otro tiempo, cuando caían en manos de los etruscos , morían en medio de una refinada crueldad: ataban los cuerpos de los vivos a los muertos de la manera más ajustada posible a sus miembros; así están nuestras almas ligadas a los cuerpos, de forma que estamos unidos vivos con muertos.

(CLEM. **Al. Protr.** 1. 7. 4) El malvado y reptante animal fascinador esclaviza y domina incluso ahora a los hombres, vengándose, en mi opinión, al modo de los bárbaros que según dicen ataban a los prisioneros a los cuerpos de los cadáveres, hasta que ellos lo fuesen.

10c (R2 48. R3 61. W 10c)

[YÁMBL. **Protr.** 8 (48. 9-12 Pistelli)] Así nada divino o feliz hay en los hombres, excepto aquello que es lo único digno de afán, lo que hay en nosotros de mente y de reflexión, pues de nosotros sólo eso es inmortal y divino. Y en relación con el poder participar de tal capacidad, aún siendo la vida por naturaleza dura y difícil, sin embargo está regulada agradablemente de tal forma que parece ser el hombre en lo demás divino. “Pues nuestra mente es nuestro dios”- dijo Hermótimo o Anaxágoras- y que el “mortal siempre es parte de un dios”. Así dicen que hay que filosofar para vivir o abandonar, porque todo lo demás es gran estupidez y tontería.

(CIC. **De Fin.** 2. 13. 39 – 40) En primer lugar (sobreentendi. “creerá que han de ser cambiadas las opiniones”) de Aristipo y de todos los cirenaicos, porque no es verdad que en ese placer que se mueve por la dulzura de los sentidos radique el sumo bien, exagerando el vacío de dolor. No se dieron cuenta de esto, que lo mismo que el caballo para la carrera, el buey para arar y el perro para husmear, así el hombre para dos cosas, como dice Aristóteles, para comprender y para actuar ha nacido casi como un dios mortal.

(AUG. **Trin.** 14. 19. 26) Esa sabiduría contemplativa... Cicerón, al acotarla en el final del diálogo Hortensio, dijo... que entre los vivos hay una gran esperanza en la filosofía, incluso si eso que sentimos y notamos es mortal y caduco, agradable para nosotros...: el ocaso... que ha de ser como una calma de la vida, o bien, si como quieren algunos de los más destacados viejos filósofos, tenemos unas almas eternas y divinas; así se ha de creer que aquellos que más habían permanecido en su trayectoria, o sea, en la razón y deseo de investigar, y por ello menos se mezclaron e implicaron en los vicios y errores humanos, para ellos ha de ser más fácil la subida y vuelta al cielo. Luego, al añadir esta misma cláusula y al acabar repitiendo el razonamiento, dijo: Por esta razón, para terminar de alguna forma el discurso, si queremos acabar con tranquilidad, cuando hayamos vivido en estas fortalezas, o si desde esta casa queremos sin demora emigrar a otra no poco mejor, hay que poner atención y manos a la obra ante todos estos afanes.

11 (W 11)

[YÁMBL. **Protr.** 9 (49. 3 - 52. 16 Pistelli)] De lo que se hace, unas cosas se hacen a partir de una idea y técnica como una casa y un barco (ya que de ambos la causa es una técnica que esta idea) otros, por ninguna técnica sino por Naturaleza: ya que de animales y plantas la causa es la naturaleza, y toda cosa semejante fue hecha por la Naturaleza. También por azar se hacen algunas de las acciones: todo lo que ni por técnica, ni por Naturaleza, ni por necesidad se hace, decimos que la mayoría de ello se hace por azar; y de lo que se hace por azar no hay causa de su nacimiento ni fin; en cambio las que son por técnica tienen fin y causa - pues siempre el que posee la técnica

te dará razón del porque la diseñó y de su causa- y de que es mejor que lo que ha surgido por esto. Me refiero a cuanto por sí misma la técnica ha producido como causa y no por accidente. Así en cuestiones de salud establecerían todos como más importante a la medicina que a la enfermedad, y a la arquitectura que a la casa, pero no del derribarla. Todo, pues, llega a ser a causa de algo por técnica, y eso es su mejor fin, sin embargo lo que es por azar no llega a ser por causa de algo, porque incluso por azar puede sobrevenir algún bien, pero no sino por azar, y en cuanto procede del azar no es un bien, pues es indefinido siempre lo que llega a ser de él. Más lo que sucede por Naturaleza es a causa de algo, y siempre se forma a causa de lo mejor o por técnica. Pues la naturaleza no imita la técnica, sino ésta a la Naturaleza, y existe también para ayudar a llenar lo que ha quedado de la Naturaleza. Unas veces ella, la naturaleza, puede por sí misma llenarlo y no necesita ayuda, otras veces con dificultades o es por completo incapaz, como ocurre en las generaciones: algunas semillas, por cierto, en cualquier tierra en que caigan germinan sin ayuda, pero otras necesitan de la técnica agrícola. Lo mismo ocurre con los animales: unos por sí mismos recogen toda la Naturaleza, en cambio el hombre precisa de muchas técnicas en el momento de su nacimiento y más tarde para crecer. Pues bien, si la técnica imita a la Naturaleza, de ella ha acompañado a las técnicas para el nacimiento. Pues todo lo que ha surgido correctamente estableceríamos que ha surgido de algo. Sin duda lo que ha surgido bien, es correcto; lo que nace, es, y lo que ha nacido, fue, todo según naturaleza, hermoso; puesto que todo lo que es contra la naturaleza es baladí, y (opuesto) a lo natural. (Así lo natural) de nacimiento llega a ser por algo. Se podría comprobar también esto en las partes de nuestro cuerpo: como si pensases es en el párpado, verías que no ha llegado a ser en vano sino en ayuda de los ojos, para proporcionar descanso e impedir que algo se meta en el ojo; en efecto, es lo mismo la causa por la que ha surgido y el principio de su nacimiento. Como si un barco era preciso que surgiera para viajar por mar, por eso ha nacido. Y ciertamente los animales son con mucho lo mejor y más valioso de lo que ha surgido por naturaleza, pues nada lo distingue el que alguien piense que la mayoría ha nacido contra naturaleza para daño y destrucción. En cambio, lo más valioso de los animales es el hombre, por lo que está claro que han nacido por naturaleza y según naturaleza. El motivo por el que la naturaleza y la divinidad nos produjo es éste.

Pitágoras, al ser preguntado sobre esto, dijo: “el contemplar el cielo”, en su contemplación decía que se encontraba la razón por la que la Naturaleza nos había llevado a la vida. Y cuentan de Anaxágoras que, al preguntarle uno por que prefería nacer y vivir, a esta cuestión respondió “para contemplar lo que hay en cielo, los astros, la Luna y el sol”, en la idea de que en todo lo demás nada hay de mayor valor. Pues bien, si siempre de todo el fin es mejor - puesto que a causa del fin sucede todo acontecimiento y la causa es lo mejor de todo -, el fin por Naturaleza es esto que por nacimiento ha surgido en último lugar para llevar a término inmediatamente lo que el nacimiento intenta; así, primero lo que afecta al cuerpo humano toma su fin, y luego lo que atañe al alma: de alguna manera siempre el fin de lo mejor es posterior en nacimiento. En efecto, el alma posterior al cuerpo, y de lo que atañe al alma la reflexión es lo último: pues eso vemos que por naturaleza les ha surgido a los hombres, por lo que también la ganancia se erige desde esta parte de los bienes. La inteligencia es nuestro fin por naturaleza y el reflexionar es lo último por lo que hemos nacido. Así, si hemos nacido, está claro que existimos por el reflexionar y aprender. Bien ha hablado, pues, según estas razonamiento, Pitágoras al señalar que para conocer y observar la divinidad ha formado a todo hombre. Pero si lo cognoscible es el universo o alguna otra

naturaleza, también esto está haya que comprobar, tal vez, luego, mas ahora las primera cuestión no basta. Y si la reflexión es un fin por naturaleza, lo mejor de todo sería el reflexionar. De forma que lo demás hay que hacerlo en razón de los bienes que hay, de ellos unos están en el cuerpo y otros en el alma, en cambio la virtud es de la reflexión; pues eso es lo más importante.

12 (R3 58. W 12)

(AUGUST. **Trin.** 14. 9. 12) Tulio, en las discusiones del diálogo Hortensio, dijo: “ si para nosotros, al salir de esta vida, hay un siglo inmortal en las islas de los bienaventurados, como dicen los mitos, nos conviene pasar, ¿Qué sería el traje de la elocuencia, si no hay juicios, o incluso de las propias virtudes?, pues ni siquiera usaremos del valor sin ningún obstáculo, trabajo o peligro, ni de la Justicia ya que nada ajeno para apetecer hay, ni de la templanza para corregir esos deseos que ya no existen. Ni siquiera de la prudencia usaremos sin una situación determinada del bien y del mal. Por tanto seamos felices a la vez con el conocimiento de la Naturaleza y la ciencia, que es el único camino alabado por los dioses. De lo que se puede deducir que del resto sólo hay necesidad de la voluntad”. Así sólo aquel orador, cuando recomienda la filosofía, recogiendo aquello que se recibe por los filósofos y explicando clara y al agradablemente, dijo que únicamente en esta vida, que vemos plagada de vacilaciones y de errores, están todas las cuatro virtudes necesarias.

[YAMBL. **Protr.** 9 (52. 16 - 54. 5 Pistelli)] El buscar que de toda ciencia surja algo distinto, y que sea necesario que ésta sea útil, es propio de alguien que desconoce por completo cuanto se ha distanciado desde los comienzos lo bueno de lo necesario, pues se diferencia en la mayoría de los puntos: de las acciones sin las que es imposible vivir amamos las unas por las otras, de ellas hay que escoger las necesarias e interrelacionadas, y cuantas por si mismas, aunque de ellas ninguna otra se desprenda, son bienes supremos. Pues no se ha de escoger lo uno por lo otro, y esto por lo demás allá, lo que nos llevaría al infinito, sino que de alguna forma hay una estabilidad. Así resultaría ya por completo ridículo el buscar una utilidad de todo que sea diferente a ello, y preguntar: “¿ Por qué nos sirve de ayuda ?” y “¿qué es útil?”. Pues en verdad, como decimos, nada aparece para el que sabe como excepcional ni para el que ya conoce que causa y conexión. Y se vería que decimos en esto la pura verdad, si alguien nos transportase con el pensamiento a las islas de los bienaventurados. Pues allí no habría ninguna utilidad, ni nadie surgiría en ayuda de los demás, y en cambio sólo quedaría el pensar y contemplar, la vida que también ahora decimos que es libre. Y si eso es cierto ¿Cómo no se avergonzaría justamente quién de nosotros, si existiese esa posibilidad, fuese incapaz de vivir por sí mismo en las islas de los bienaventurados?. En efecto no es en vano para los hombres en sueldo de la ciencia, ni pequeño el bien que de ella se desprende. Pues así como de la justicia, según dicen los poetas sabios, sacaremos los presentes para el Hades, así también de la reflexión, como es natural, para las islas de los bienaventurados. De esta manera no hay que temer si no parece útil ni servicial; puesto que decimos que no es útil nada sino el propio bien, que no conviene elegir por otra cosa que por sí mismo.

Da de la misma manera vamos a Olimpia, por la propia diosa, aunque no hagamos mas- pues esta contemplación es la mayor de las riquezas -, y contemplamos las celebraciones dionisiacas no para sacar algo de los actores sino incluso pagando, E

incluso eso queríamos muchos otros espectáculos en vez de muchas riquezas; así también la contemplación ha de ser más estimada que todo lo que se considera útil. en fin, no a hombre que imitan a mujeres y esclavos hay que promocionar con mucho afán para observarlos, sino a los que compiten y hacen espectáculo, pero en cambio a la naturaleza de las cosas y a la verdad, incluso gratis, pensamos que no es necesario contemplar.

13 (W 13)

[YÁMBL. **Protr.** 10 (54. 10-56. 12 Pistelli)] Pero que también las mayores utilidades para la vida humana nos ofrece la reflexión contemplativa, se podrá deducir fácilmente a través de las profesiones. Así como de los médicos más conspicuos y de los entrenadores casi la mayoría confiesan que los aspirantes a ser buenos médicos y entrenadores deben ser expertos en la naturaleza, así también los buenos legisladores tienen que ser expertos en la naturaleza con mucha más razón que aquellos. Pues los unos son sólo artesanos de la virtud corporal y en cambio los otros, al serlo de las virtudes del alma y además al corresponderles dictaminar felicidad o desgracia en la ciudad, necesitan mucho más de la filosofía. Así como en los demás oficios artesanales de la Naturaleza se obtiene lo

mejor de las herramientas - como en la carpintería, reglas, plomada y torno, además de agua luz y las llamas de las chispas que se desprenden- con lo que nos servimos para determinar lo que se nota como adecuado y bien terminado, de la misma manera también el gobernante es preciso que tenga sus límites a partir de la propia naturaleza y de la verdad, con los que juzga qué es justo, bello y conveniente. Y lo mismo que esto se diferencia de todas las herramientas, así también la ley es lo mejor con mucho de lo establecido por naturaleza. Y eso no se puede hacer sin poder filosofar y desconociendo la verdad. Las herramientas y los cálculos más complicados de las demás profesiones no se saben al cogerlos por primera vez, sino a la segunda, tercera o más, y se cogen los razonamientos por la experiencia. El filósofo es el único que sólo tiene la imitación a partir de lo más exacto de los demás, pues es observador de ellos, pero no de las imitaciones. Así como no es un buen arquitecto el que no utiliza las normas ni herramienta alguna, sino que plagia otras construcciones, de igual manera, sin duda, si alguien estableciese leyes en las ciudades o hiciese obras mirando e imitando otras obras o formas humanas de vida de Esparta, Creta o de cualquier otra parte, no sería un legislador bueno y esforzado; pues no corresponde a la naturaleza inmortal y segura ser una bella imitación de lo bello ni de lo divino y seguro; más bien resulta claro que del filósofo es del único de los artesanos del que las leyes son firmes y las obras correctas y hermosas, porque es el único también que vive mirando hacia la Naturaleza y hacia la divinidad, igual que en el caso de un buen piloto que, limpiando los principios de la vida de lo invisible y aislado, cobra impulso y vive por sí mismo. Esa es la ciencia contemplativa que nos proporciona el ejercer el oficio completamente por sí mismo. Pues, así como la vista creadora y artesana de nada es - pues sólo es obra de ella el juzgar y mostrar cada detalle de lo visible -, y en cambio nos proporciona el actuar por ella y nos ayuda en la mayoría de las obras - casi inmóviles por completo estaríamos privados de ella -, así está claro que al ser la ciencia contemplativa, hacemos miles de cosas también nosotros por ella, bien cogiendo, bien rehuyendo acciones, y todos los bienes en absoluto conseguimos por ella.

14 (W 14)

[YÁMBL. **Protr.** 11 (56. 13 - 59. 18 Pistelli)] Pues bien, que a los que escogen la vida racional corresponde también el vivir muy agradablemente, llega a ser claro desde este punto. Parece que se dice “el vivir” de dos maneras: según potencia y según acto. Decimos que es vidente el animal que tiene ojos y está capacitado para ver, aunque por casualidad esté ciego y, naturalmente, haya perdido la utilidad de esta capacidad de la vista. Lo mismo sucede con el saber y el conocer: una cosa llamamos al usar y contemplar y otra al haber adquirido la capacidad y poseer la ciencia. Pues bien, si el vivir radica en el sentir, juzgamos también el no vivir y el sentir en dos acepciones: de un lado, el utilizar a la perfección los sentidos, y por contra parte, el poderlo hacer, así hablamos de “sentir” y “dormir”, como es natural. Está claro que también corresponderá al vivir una doble manera: el “despierto” se dice que de verdad vive y a pleno rendimiento; en cambio el “dormido”, por la posibilidad de pasar a esta otra situación, decimos que se despierta y se da cuenta de las acciones, sólo por eso. Por lo tanto, cuando se diga que algo es lo mismo en dos realidades, una activa y otra pasiva, remitiremos lo dicho mejor a la primera, por ser más científico el que ejerce que el que sólo posee la ciencia. Pues no sólo señalamos lo mejor por establecer una diferencia entre lo racional, sino también según sea anterior y posterior; por ello decimos que la salud es un bien mayor que las cosas saludables y elegible por su naturaleza frente a lo activo. Aunque vemos que el razonamiento no se puede aplicar a ambos, porque cada uno de los dos es un bien sobre las cosas útiles y la virtud. Y “vivir”, pues, se dirá mejor del despierto que del dormido, y de quién ejerce el alma que de quien se limita a poseerla. A causa de aquello y de esto decimos “vivir”, equivalente a sufrir y actuar: consiste en utilizar todo, cuando alguien haga eso sí tiene capacidad de ello, y de entre un número mayor de posibilidades, lo que sea lo mejor; igual que con las flautas, sólo en realidad cuando alguien sepa tocar, así también con lo demás. Ya que quien toca bien y con empeño, ese es como corresponde. Así toda obra del alma consiste en pensar y calcular sobre todo. En síntesis esto es fácil de resumir: vive más el que piensa correctamente y sobre todo el que busca la verdad, y ese es el que piensa y contempla según la ciencia más exacta. El vivir con un fin, también habrá que concedérselo a estos, a los que piensan y son pensadores. Y si el vivir es para todo animal lo mismo, ser lo que es, está claro que el pensador sería el de la más soberana de las maneras, y de todo tiempo sobre todo cuando esté en actividad y contemple lo más cognoscible de la realidad. Pero la actividad final está acompañada del alegrarse, de forma que sería la actividad contemplativa la más agradable de todas. Ahora bien, hay diferencia entre el “beber lo agradable” y “beber agradablemente”. Pues nada impide a un sediento que cuando bebe añada alegría a la bebida con la que se alegra no por beber, sino por acompañarse del contemplar o ser contemplado mientras descansa. También diremos que eso es “estar a gusto” y “beber estando a gusto”, pero no por beber o beber gustosamente. Así también todo paseo, asiento y doctrina, y todo movimiento, diremos que es agradable o penoso, no porque con él nos suceda que nos alegremos o penemos, sino porque mientras estamos en él nos alegramos o apenamos. Así diremos igualmente que una vida es agradable aquella que mientras se tiene es agradable para los que la tienen, y “vivir agradablemente” no sucede a cuantos viven que se alegran, sino a aquellos para quienes es sinónimo vivir que alegrarse, y los alegra el placer de la vida. Por eso concedemos el vivir más al despierto que al dormido, y más al que piensa que a

quien no piensa, y decimos que el placer que surge de la utilidad de la vida es del alma, porque eso es el vivir de verdad. Ahora bien, como hay muchas utilidades del alma, la más importante de todas será con mucho el pensar; porque está claro que el placer surgido del pensar y contemplar o bien es el único o bien el más necesario del vivir. El vivir, pues, con agrado y el alegrarse de verdad a los únicos o los principales que conviene es a los filósofos, pues la actividad de los más verdaderos pensamientos y laa partir de las mayores realidades y la que cumple siempre sólo el fin correspondiente, esa es de todas la más efectiva para la alegría. De forma que por eso, por el alegrarse con los verdaderos y buenos placeres, deben filosofar los que tengan mente.

15 (W 15)

[YÁMBL. **Protr.** 12. (59. 19 - 60. 15. Pistelli)] Y si es necesario no sólo hacer este resumen de las partes, sino también disponer lo mismo desde la total felicidad desde el principio, digamos de una vez que la filosofía existe para la alegría, así también está dispuesto para el esfuerzo y la vagancia entre nosotros. Pues todo ha de ser elegido por todos para lo siguiente: unas acciones porque son necesarias, otras por agradables, por las que somos felices. Así estableceremos que la felicidad es ciertamente una reflexión y una sabiduría o en cuanto a la virtud o en cuanto a alegrarse sobre todo o ambas cosas a la vez. En efecto, si es una reflexión, está claro que sólo corresponde a los filósofos el vivir con alegría; si es virtud del alma el alegrarse, incluso así o sólo a ellos o sobre todo a ellos de entre todos. Pues la virtud es lo supremo de nosotros y de todo, uno por uno, lo más agradable es la reflexión. De igual manera alguien podría decir que todo esto es lo mismo la felicidad, que debe ser definido por el reflexionar. De forma que todos los que pueden deberían filosofar; ya que esto o bien es el vivir bien objetivamente bien de todo decir que es la única causa para las almas. Pero aquí, tal vez por ser nuestro género contra la Naturaleza, es difícil el aprender y observar, y a duras penas ejercemos los sentidos, por incapacidad y vivir contra la Naturaleza. Pero si alguna vez pudiéramos salvarnos de nuevo en donde hemos venido esta claro que todos haríamos esto más agradablemente y con mayor felicidad.

16 (R2 77. R3 90. W 16)

(ATH. 335) Envidiando la vida de Sardanápalo el Anaquindaraxeo, a quien Aristóteles decía que era más estúpido que según la salutación de su padre.

(CIC. **Tusc.** 5. 35. 101) ¿De qué manera, pues, una vida puede ser placentera, cuando le falla la prudencia, la moderación?. Por eso se decía la locura de Sardanápalo, el más rico rey de Siria, que mandó grabar en su tumba:

Eso soy, lo que comí y lo que, tras saturar mi apellido se me pegó, pero quedan magníficos bienes ahí dejados.

“¿Qué otra cosa grabarías en un sepulcro de bueyes y no de reyes?”, comentó Aristóteles. Lo que dice tener de muerto, eso ni siquiera vivo tenía tiempo de disfrutar.

(ESTRAB. 14. 5. 9. 672) Allí hay un monumento de Sardanápalo con una impresión en piedra que junta los dedos de la mano derecha como chasqueándolos, y hay una inscripción en caracteres asirios...también la recuerda Coirilo. La encabezan estos versos:

Eso soy, cuanto comí y me excedí con gula a gusto lo pasé, pero la mayoría de las riquezas quedan.

(CIC. **Fin.** 2. 32. 106) Pero el apetito del cuerpo, incluso cuando añora lo pasado, no comprendo el porqué Aristóteles lo ridiculiza con tanto afán en el epígrafe de Sardanápalo; en donde aquel rey sirio se vanagloria de todos los apetitos de los que su placer se abstiene. Porque ni siquiera vivo, dijo, podría disfrutar más tiempo que cuando los degustaba. ¿De qué modo puede quedar esto para un muerto?

17 (R3 54)

(CHALC. **in Tim.** 208 – 9) ... En lo que Aristóteles incluso consintió al decir que en los primeros años los niños lactantes creían que todos los hombres eran sus padres y todas las mujeres sus madres, sin embargo al aumentar la edad diferenciaban y nunca caían en confusión, pero dominados por falsas imágenes incluso tendían sus manos a la imagen... Es la mayor locura que alguien no sólo ignore sino incluso esto mismo, el hecho de ignorar, no sepa y además se apoye en falsas imágenes y las que son verdaderas las considere falsas, de forma que juzguen que la maldad aprovecha, que la virtud in embargo es un obstáculo y que hay que aferrarse a la insidia... A estos, aunque sean viejos, Aristóteles los llama niños, porque su mente difiere muy poco de la mente infantil.

18 (W 18)

(CIC. **Tusc.** 5. 30. 85) En lo que atañe a los Peripatéticos sus motivos son sencillos, si se excluye a Teofrasto y a los que, por seguirle a él, se horrorizan del dolor y lo temen, a los demás.....hacer lo que suelen hacer, exagerar la seriedad y dignidad de la virtud. La suben hasta el cielo, lo que muy bien realizan unos hombres tan elocuentes...

31. 87.

Así pues, según el sistema de estos, la vida feliz seguirá a la virtud incluso hasta el suplicio; y con ella descenderá hasta el toro de Fálaris, según atestiguan Aristóteles, Espeusipo y Polemón; y no las podrán corromper ni con amenazas ni con caricias.

(CIC. **Tusc.** 5. 10. 30) Por lo tanto no concede fácilmente ni a mi amigo Bruto ni a los maestros comunes ni a aquellos antiguos, como Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y Polemón, el que clasificasen entre los males los accidentes que más arriba he mencionado, al decir que el sabio es siempre feliz. Y a quienes este título insigne y famoso - bien digno de Pitágoras, Sócrates y Platón- les encanta y se les cautiva el ánimo por su esplendor de forma que para alcanzar fortaleza, belleza, riqueza, honores y vigor en nada tienen lo opuesto a ello; entonces podrán con voz bien clara proclamar que ellos no se asustan por los embites de la fortuna, la opinión del vulgo, el dolor o la pobreza, y que para ellos todo reside en si mismos y que fuera de su capacidad no existe nada que pueda considerarse un bien.

(CIC. 6. 13. 39) Todos los que poseen la virtud son felices. Y en esto también está Bruto de acuerdo conmigo, lo mismo que con Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Polemón. incluso a mí me parecen los más felices.

(CIC. **Fin.** 5. 5. 12) Pero cuando busquemos una vida feliz y esto sea lo único que deba superarse y seguirse de la filosofía, tal vez se encuentre por completo en poder del sabio o pueda desmoronarse o desaparecer en la adversidad, en este punto jamás parecen discrepar entre sí o dudar. Lo cual sobre todo trata el libro de Teofrasto sobre la vida feliz, en donde mucha intervención se concede a la suerte. Acaso si esto fuera así, la sabiduría no podría mantener la vida feliz. Este me parece un argumento más delicado, válgame la expresión, y más blando, que exige la fuerza y seriedad de la virtud. Así sostengamos a Aristóteles y a su hijo Nicómaco...apoyemos, sin embargo, a Teofrasto en la mayoría de las cuestiones, con tal de que nos mantengamos más en la virtud de lo que aquel se mantuvo, de firmeza y fuerza....

14.

Nuestro Antioco me parece que sigue con mucha diligencia una opinión de los antiguos, la misma que se enseña como de Aristóteles y de Polemón.

19 (R3 25. W 19)

(CENSOR. C. 18. 11) Hay además un año al que Aristóteles llama más que grande máxime, que forman las órbitas del sol, de la luna y de las cinco estrellas móviles, cuando se juntan en la misma constelación en donde en otro tiempo estuvieron a la vez.

(CICE. **N. D.** 2. 20. 51 – 52) Sobre todo son admirables los movimientos de estas cinco estrellas que fueron erróneamente llamadas errantes..., con sus movimientos dispares los matemáticos establecieron un gran año que se realiza con la confluencia del solo, la luna y las cinco estrellas según la comparación entre sí de los espacios cubiertos por todas. Ese tema es largo, pero es necesario que sea cierto y definido.

(CIC. **Hortensius fr.** 35 Müller) Hay tres clases de años: uno es el año lunar de 30 días, otro el solsticial de 12 meses y otro, según Tulio, el grande, que consta de 12.954 años, como dice en el Hortensio: “de estos años que tenemos en los calendarios se añade uno grande de 12.954 años”.

(TAC. **Dial.** 16. 7) Pues si, como Ciceron escribe en el Hortensio, este es un año grande y verdadero, en donde coinciden la posición del cielo y las estrellas....se cumple a los 12.954 años.

20

(TERT. **De An.** 46) ¡Cuántos correctores y afirmantes para este asunto! (se refiere a la interpretación de los sueños). Artemón, Antifonte, Matratón, Filocuro, Epicarmo, Serapión, Cratipo, Dionisio Rodio, Hermipo, siglos de completa literatura. Sólo me reiré si por casualidad alguien juzgó que debía persuadirse de que antes que los

demás Saturno soñó; si no es que también antes que los demás vivió. Aristóteles, perdona al que ríe.



Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa¹

Francisco José Martínez Martínez

I

ALGUNOS APUNTES GENEALÓGICOS

Resonancias senequistas en Espinosa

La recepción espinosista de la ontología cartesiana

Necesidad y libertad en Espinosa a la luz de la escolástica tardía española

La problemática de la libertad en los clásicos, hebreos y cristianos

El planteamiento escolástico

Inversión-subversión espinosiana del problema

El retroceso leibniziano

II

FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA: LIBERTAD Y NECESIDAD

El cuerpo en Espinosa

El cuerpo barroco

La física espinosiana

El cuerpo como sede de los afectos e instrumento de la beatitud

El antiascetismo de Espinosa

La constitución del sujeto ético: de la servidumbre a la libertad

Necesidad y libertad en los Cogitata Metaphysica

Fortuna y fluctuatio animi en Espinos

III

ONTOLOGÍA Y POLÍTICA EN ESPINOSA: RESPUESTA A LA CRISIS DEL BARROCO

Rasgos básicos de la ontología espinosista: materialismo, idea de totalidad y método deductivo

Filosofía política y ontología en Espinosa

Pensar conjuntamente la obra histórica y la sistemática

Fundamentación ontológica (antropológica) de la política

Conceptos que articulan ontología y política en Espinosa

La filosofía política de Espinosa como respuesta a la crisis del Barroco

La imaginación en Espinosa: poder constituyente y lógica colectiva

Espinosa: ¿liberal o republicano?

Republicanismo y liberalismo

¹ .- Esta es la tercera parte y última del libro “argumentos de la política: Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa” de Francisco José Martínez Martínez, que apareció en (Barcelona): Anthropos Editorial, 2007. La primera parte ha sido publicada en el número 28 y la segunda en el nº29 de Eikasia, Revista de Filosofía (2009): <http://www.revistadefilosofia.org/>



¿Es Espinosa un liberal?

Espinosa y la tradición republicana

Democracia versus contrato social en Espinosa

Espinosa y la razón de Estado

Bibliografía

Procedencia de los textos

Autoconstitución y libertad
Ontología y política en Espinosa III: Ontología y política en
Espinosa: respuesta a la crisis del Barroco
Francisco José Martínez Martínez

RASGOS BÁSICOS DE LA ONTOLOGÍA ESPINOSISTA: MATERIALISMO, IDEA
DE TOTALIDAD Y MÉTODO DEDUCTIVO

Son sólo las matemáticas lo que va a permitir fundar un naturalismo y un racionalismo nuevos, pues son ellas las que nos muestran como la mente, por su sola fuerza, sin ninguna pasividad y sin referirse a nada que le sea exterior, puede construir libremente sus nociones.

F. ALQUIÉ

1. El materialismo, la idea de totalidad y el método geométrico son los rasgos fundamentales de la ontología espinosista.¹ Consideramos que Espinosa es materialista por su radical apuesta por el immanentismo que supone el total rechazo de toda idea de un Dios creador separado de su creación y trascendente e independiente respecto de la misma. El immanentismo de Espinosa, según Gueroult, es la combinación de su panteísmo, es decir, la inmanencia de las cosas en Dios y su panteísmo, es decir, la inmanencia de Dios en las cosas. Para Espinosa, somos en Dios sin ser Dios, ya que diferimos de él tanto por la esencia como por la existencia; nuestra fuerza, el conatus que nos mantiene en el ser, es la misma fuerza de Dios, su potencia, su vida; somos los modos de Dios, que en este sentido es la Substancia a la que pertenecen dichos modos, pero también somos sus efectos y él es nuestra causa, causa inmanente y activa; a pesar de diferir de él tanto en la existencia como en la esencia, compartimos con él el mismo

¹.- Cf. mi libro *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988.

ser (univocismo de la Substancia) que hace que nuestro cuerpo sea un modo del atributo Extensión y nuestra mente sea un modo del atributo Pensamiento; no hacemos más que uno con Dios, de la misma manera que las propiedades de una figura geométrica son una con su esencia; por último, el acto por el que Dios nos produce es el mismo por el que se produce a sí mismo.²

La apuesta por la inmanencia está presente en la obra de Espinosa ya desde el principio. Appuhn, en su «Notice» sobre el PPC y los CM, opone Espinosa a Descartes: mientras que éste sitúa el fundamento del conocimiento en «la existencia de un Dios distinto a mí», trascendente por lo tanto, para el filósofo de Amsterdam dicho fundamento se encuentra en la existencia en mi mente de la idea de Dios, una idea que no podría tener si yo no fuera «de cierta manera» (*quatenus*) Dios mismo.³

El inmanentismo espinosiano se muestra también en la utilización que hace de las nociones de *Natura naturans* y *Natura nativata* para expresar la estrecha relación que para él existe entre Dios (la Substancia) y las criaturas (los modos). Mientras que la escolástica medieval y barroca habían utilizado estas nociones referidas sólo a la naturaleza aludiendo por un lado a su unidad dinámica y activa (*Natura naturans*) y por otro al conjunto de las cosas (*Natura naturata*), Espinosa las utiliza para recalcar la unidad esencial de la Substancia y los modos. La Substancia es causa activa y no transitiva de sus modos, ya que produce sus efectos sobre sí misma. También es causa próxima de todos sus efectos, infinitos y finitos. Mientras que la *Natura naturans* es la Substancia (Dios), es decir, la integración de sus atributos, la *Natura naturata* es el conjunto de los modos que se desprenden de forma necesaria de los atributos de Dios.⁴

Espinosa parte de la consideración de la realidad global en su conjunto como una Substancia única formada de infinitos Atributos que denomina, siguiendo su costumbre de aprovechar la terminología clásica subvirtiéndola y pervirtiéndola radicalmente pero de manera que una lectura ingenua y tradicional fuera posible si no era muy profunda, Dios. Este materialismo es también un naturalismo al identificar a dicha Substancia con la Naturaleza. El materialismo espinosista no es un monismo, sin

² .- Cf. Gueroult, *Spinoza. I: Dieu*, Aubier, París 1968, pp. 385-386.

³ .- Cf. Ch. Appuhn, *Spinoza. Oeuvres 1*, Flammarion, París, 1964, p. 226.

⁴ .- Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 300, 343-345 y 564-568.

embargo, ya que los infinitos atributos de la Substancia expresan una multiplicidad plural de legalidades. En particular, el espinosismo no es un corporalismo ya que no reduce todo lo existente a cuerpos físicos, aunque sí sitúa a los cuerpos físicos en la base de su ontología. En el caso del hombre, el alma⁵ no es más que la idea del cuerpo, es decir, el resultado de la reflexión del cuerpo sobre sí mismo, pero dicha reflexión ya introduce una dualidad y un paralelismo entre el cuerpo y su idea, el alma.

El materialismo espinosiano, como todo materialismo genuino, no es una mera afirmación sobre la totalidad de la realidad, sino también una toma de postura práctica, ética y política, lo cual no significa que de dicha concepción teórica se pueda deducir una praxis unívoca; precisamente la plurivocidad de la materia y su carácter de incompletitud y de abertura radical exige que la parte autoconsciente de la misma, es decir, la humanidad en su conjunto, la complete en cada momento histórico dándole un sentido que por sí misma la materia no tiene de una vez por todas. La realidad material que el materialismo supone no es una norma que hay que aceptar pasivamente, sino un material a transformar y adaptar a las necesidades cambiantes del hombre. El materialismo, en palabras del Horkheimer marxista, es una teoría y no una revelación, en el sentido de que no proporciona ningún modelo para una vida verdadera, sino que constituye sólo un medio para que el hombre construya en cada momento histórico la vida que considere más verdadera. El sentido práctico del materialismo reside en que sus preocupaciones teóricas no son especulativas ni gratuitas, sino que están orientadas por las tareas prácticas que en cada época se plantea la humanidad según las necesidades del momento histórico. Esta vocación práctica del materialismo la destaca Horkheimer en Hobbes, pero igualmente está presente en Bacon, Descartes o el propio Espinosa.⁶

⁵ .- Hablamos de alma, aunque Espinosa generalmente no emplea *anima* sino *niens*, no sólo por utilizar la terminología clásica acostumbrada, sino para mantener una cierta generalidad en nuestro enfoque, ya que en la filosofía actual de corte analítico la filosofía de la mente es un campo muy definido y acotado que no agota en absoluto la antropología, entendida como la consideración ontológica del hombre.

⁶ .- Cf. M. Horkheimer, «Materialismo y Metafísica» (1933) en *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, pp. 54, 58-59, 66, 82.

A. Tose⁷ es quien más ha profundizado en el análisis del materialismo espinosiano defendiendo cómo en Espinosa se pueden encontrar todas las características de una noción de materialismo que se condensa en las siguientes posiciones teóricas:

—Anticreacionismo: de la nada nada puede nacer, lo que supone que toda realidad nace de otra que también es material y que la materia es la substancia originaria, causa última de todos los fenómenos y principio de inteligibilidad de los mismos; causa inmanente y no trascendente de las cosas múltiples, sino más bien el espacio propio de productividad de las cosas mismas.

—Principio de razón suficiente en un sentido determinista y necesitarista que niega la noción de libre albedrío, el finalismo y la teleología. Los materialismos suelen apostar por un determinismo más o menos rígido basado en la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza que se considera racional y por lo tanto cognoscible. Su rechazo del finalismo va de la mano de su repulsa al creacionismo: nadie ha creado el mundo y nadie, por tanto, le ha impuesto un fin último; los fines son siempre finitos y se basan en los intereses de los grupos humanos en su relación mutua y con la naturaleza. El rechazo del libre albedrío no supone sin embargo, ningún fatalismo, los materialismos no son filosofías de la libertad sino filosofías que promueven y ayudan a la liberación de los individuos y los grupos humanos. Los hombres son seres pasionales pero la propia dinámica de las pasiones puede orientarse en un sentido liberador.

—Objetivismo y realismo: la esencia de lo real puede ser captada a través de las apariencias por la ciencia; en este sentido, el materialismo no es un escepticismo, más bien los escepticismos suelen ser fideístas al intentar colmar con el recurso a la fe el vacío creado por el distanciamiento respecto a la confianza en el poder cognoscitivo de la mente humana.⁸ Los materialismos no son escépticos ni siquiera respecto a la

⁷ .- Cf. A. Tose, «Du matérialisme de Spinoza» en A. Tose, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, París, 1994, pp. 127-153.

⁸ .- La obra fundamental todavía hoy sobre el escepticismo en la época que estamos analizando es la de R-H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983, donde se recalca cómo en Espinosa se unen un escepticismo radical en materia religiosa, que va más allá de la mera duda hasta la

existencia de realidades ultraterrenas que suelen negar y mucho menos con relación a la capacidad del ser humano de conocer al menos en parte de forma fidedigna la realidad. En este sentido, las posiciones materialistas suelen ser optimistas y servir de base para un humanismo comedido y reconciliado con la finitud, pero no desesperanzado ni pesimista. El materialismo es realista en el sentido en que reconoce que el mundo es algo en sí, que no es producido por nosotros y además que es cognoscible, tanto por los sentidos y la experiencia, como a través de la teorización y la experimentación científica.⁹

—La ciencia no es pura y desinteresada, sino que tiene por objetivo el bienestar y la felicidad del hombre; como nos recuerda Adorno, las posiciones materialistas siempre han tenido muy en cuenta el placer y el dolor del hombre, su corporalidad y su finitud que lo entrega a la muerte.⁹ En este sentido el materialismo suele ser sensualista y radicalmente antiascético al apostar por el placer, en primer lugar físico, del hombre.

—Naturalismo en tanto que antiantropomorfismo y antropocentrismo radicales: el hombre es una parte de la naturaleza y no «un imperio dentro de otro imperio». Quizás la única forma de afirmar la dignidad del hombre sea no extraerlo de la naturaleza, sino reconocerlo como parte de dicha naturaleza, como un ser finito y lábil que saca su fuerza y su grandeza de su propia flaqueza y no de un ilusorio privilegio que le extrajera

abierta negativa de la mera posibilidad de lo afirmado por las religiones reveladas, y una confianza abierta y declarada en el conocimiento racional propio de la metafísica y las matemáticas (*op. cit.*, p. 340). Espinosa lleva a cabo una traslación de la sede de la verdad, que hasta ahora residía en la religión, hacia el ámbito del conocimiento racional, propio de la filosofía y las matemáticas. El filósofo holandés aplica el cartesianismo en su peculiar versión del mismo a ámbitos como el teológico que el propio Descartes había dejado en manos de la fe religiosa.

⁹ .- Adorno insiste en que el materialismo concede gran importancia a lo somático, a lo corporal, al placer y al dolor del individuo, a las necesidades vitales del ser humano, así como a su relación esencial con la muerte como epítome y resumen final de su finitud: «El materialismo sería la filosofía que asimila la conciencia íntegra y no sublimada de la muerte; una filosofía que extendiese una prohibición sobre la esperanza, y que quizás en esta prohibición contemplase el último refugio de la esperanza» (Adorno, *op. cit.*, p. 135). El materialismo prohíbe cualquier esperanza de superarla muerte, pero precisamente por su radical apuesta por la finitud y por la necesidad de agotar todas las posibilidades de la misma da lugar a la única esperanza no vanamente ilusoria que le es dada al hombre dado que la infinita esperanza de que hablaba Kafka no es para nosotros, como muy oportunamente recordó siempre Walter Benjamín.

de la naturaleza y le opusiera a ella, situándolo en una especie de extraterritorialidad ilusoria y mentirosa.

La ciencia del hombre fundamenta una ética basada en el desarrollo de las potencialidades del cuerpo humano y no en la sumisión a un deber ser ideal extraño al cuerpo e impuesto desde el exterior sobre el mismo; toda ética verdadera es siempre una ética del poder ser y no del deber ser abstracto y externo, producto último del superyo social y cultural. Como resume de forma magistral Tosel: «La ética reposa sobre una física corporal. De esta manera el materialismo puede oponer a la retórica de los grandes principios morales el servicio a la dignidad de un cuerpo puesto en pie, liberado de toda humillación, ni quebrado, ni encadenado».¹⁰

Para Tosel, el materialismo en filosofía es la aceptación de que el mundo desborda siempre al sujeto que lo conoce de forma que no es posible una constitución pura de la realidad por la subjetividad; siempre hay un exceso de mundo en relación con el sujeto cognoscente que no deja de ser una parte del propio mundo que conoce. Como nos recuerda Deleuze, hablando de Foucault, el sujeto siempre está referido al exterior, al afuera, su interior no es más que «el interior de un exterior» (*le dedans du dehors*).¹¹ El materialismo parte de algo dado previo al sujeto, algo exterior al mismo, algo siempre rebelde a la ordenación y estructuración por parte del sujeto, una pluralidad irreductible a los intentos de uniformización y estabilización que constituye la tarea de todo sujeto. Es un pensamiento que se abre sobre lo no pensado que da que pensar y que produce el pensamiento.

Por otra parte, el materialismo no es tanto partir de un principio que se pueda oponer a otro como hacer otro uso de la «función principio», un uso subversivo de la misma. El materialismo es una crítica radical de la idea misma de principio en tanto que algo único trascendente al mundo que lo fundamenta y origina. Como nos recuerda Adorno «la materia debe caracterizar aquello que precisamente no es un principio, que no es la figura más general del pensamiento, sino lo que no es reducible puramente a

¹⁰ .- Cf. A. Tosel, *op. cit.*, p. 136.

¹¹ .- Para Foucault, según Deleuze, lo interior es «una operación del afuera» (*dehors*); es, precisamente, «el pliegue del afuera», «la dobladura (*doublure*) del afuera» (Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 1986, pp. 104, 105-106).

pensamiento».¹² El materialismo invierte la axiología tradicional al considerar como principio lo que siempre había sido considerado como derivado e inferior, la materia, pero al hacerlo no se limita a dar la vuelta a la jerarquía tradicional, sino que denuncia la idea misma de jerarquía ontológica dada y fija.

Tosel plantea el materialismo de Espinosa en tres ámbitos: a) el ontológico en el que destaca su antireacionismo, su antifinalismo y su afirmación radical de la necesidad como categoría ontológica central; b) en el gnoseológico y el antropológico, al destacar la centralidad del cuerpo en estos ámbitos y la dificultad que entraña el atributo pensamiento, y c) la ética y la política, aspecto tan central en Espinosa que permite definir su materialismo como un materialismo ético-político, como un corporalismo que se abre a una socialización primero pasional y luego racional de los individuos humanos que tiene por objetivo último una comunidad de hombres sabios libres e iguales y como medio una sociedad democrática en la que todos los individuos, sabios o ignorantes, compartan el mismo respeto por unas leyes que son su producto y expresión de su querer colectivo obtenido por la mediación y el diálogo.¹³

Frente a esta postura que apuesta por una interpretación materialista de Espinosa, Emilia Giancotti en cambio no considera a nuestro autor materialista aunque reconoce que en su obra se dan elementos y esbozos de una postura materialista que se desarrollará con el materialismo francés del siglo XVIII y que a través de Feuerbach llegará hasta Marx y Engels. Para dicha autora los aspectos materialistas de la obra de Espinosa son: su idea de Dios como substancia, su antifinalismo, su concepción determinista, su teoría de la verdad, su concepción del hombre como una parte de la naturaleza y su idea de libertad como razón.¹⁴ La noción de Dios que tiene Espinosa rompe en puntos esenciales con la tradición judeocristiana, ya que su Dios no es personal, ya que el entendimiento y la voluntad no pertenecen a su esencia, no tiene libertad en el sentido de libre arbitrio, no es creador sino causa necesaria de todos sus

¹² .- Cf. Th.W. Adorno, *Terminología filosófica II*, Taurus, Madrid, 1977, p. 179.

¹³ .- Cf. Tosel, *op. cit.*, pp. 136-151.

¹⁴ .- Cf. E. Giancotti, «Sulla questione dell materialismo fn Spinoza» en *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1995, p. 96.

efectos y además tiene la extensión como uno de sus atributos¹⁵ y no como algo creado distinto de su esencia. Estas afirmaciones son las que alimentaron la fama de ateo que tuvo nuestro pensador ya en su propia época. Por otra parte, el Dios de Espinosa, al no ser un creador libre, no ha introducido finalidad en su creación, que no está ordenada para el hombre, ni tampoco podría haber creado de otra manera como lo ha hecho.¹⁶

Respecto a la teoría de la verdad de Espinosa, para Giancotti es doble, por un lado la verdad alude a la conveniencia de la idea verdadera con su *Ldeatum* (PM, I, vi y *Etica.*, I, axioma 6: «La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado») y por otra parte en el TRE hay una teoría de la verdad que es intrínseca, es decir, contiene su propio criterio y no exige el cotejo con nada externo al menos en su forma: «por lo que respecta a aquello que constituye la forma de la verdad, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una denominación extrínseca sino, sobre todo, por una denominación intrínseca... la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya el objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento... La forma del pensamiento verdadero hay que buscarle pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento» (TRE, §69y§719). A pesar de la apuesta por la autonomía del pensamiento, la referencia a la exterioridad de la cosa pensada no desaparece en Espinosa, cuya teoría del paralelismo establece una rigurosa coordinación entre el orden de los pensamientos y el orden de los objetos pensados. Respecto a la teoría espinosiana del hombre, éste se contempla como un modo de la Substancia, es decir, frente a Descartes no se le considera una substancia ni la conexión entre dos substancias, la pensante y la extensa. El hombre es una parte de la Naturaleza y está sometido a sus leyes, no es un «imperio dentro de otro imperio» con un régimen de excepcionalidad, como suele suceder en la tradición judeocristiana. Por último, para Espinosa la libertad no coincide con el libre albedrío, sino que tiene que hacer las

¹⁵ .- Para Giancotti, «la extensión es un atributo de Dios, es decir, forma parte de su esencia, de la Natura naturans; la extensión no se entiende como materia quiescens, sino como atributo, o sea..., como actuosa essentia, principio dinámico, causalidad inmanente, es decir, actividad» («La nascita del materialismo moderno in Hobbes e Spinoza», en *Studi...*, op. cit., p. 160).

¹⁶ .- Respecto a la noción espinosiana de Dios se puede consultar, de Giancotti, «II Dio di Spinoza», en *Studi*, op. cit., pp. 165-179.

cuentas con el determinismo que rige el conjunto de la naturaleza, y supone un reconocimiento de la necesidad. Este reconocimiento exige la razón en tanto que conocimiento adecuado de las circunstancias en las que se desenvuelve la acción humana. El hombre, según Giancotti,¹⁷ vive una contradicción entre la dependencia que tiene respecto de las causas externas y la tendencia que tiene a romper esa dependencia y ser causa adecuada de sus propios actos. El proceso de liberación del individuo pasa por desarrollar sus afectos activos y disminuir sus afectos pasivos y en este complejo proceso tiene un papel central el conocimiento, especialmente la razón y la ciencia intuitiva, no en tanto que conocimiento puro, sino en tanto que generador de afectos activos. Lejos de la ilusión del libre albedrío el individuo, para Espinosa, es tanto más libre cuanto más activo sea, es decir, cuanto mejor sepa aprovechar las posibilidades que le ofrece el mundo, no rompiendo la legalidad intrínseca de éste, sino aprovechándola con vistas a su utilidad. La importancia del conatus como esencia humana, el reconocimiento de la dignidad ontológica del cuerpo y de su carácter activo, así como la importancia de la participación política para el proceso de liberación del hombre son aspectos materialistas en la concepción espinosiana que serán desarrollados por el materialismo posterior.¹⁸

Para la autora italiana no podemos encuadrar a Espinosa en el materialismo porque en él se mezclan elementos materialistas e idealistas. En concreto Espinosa no identificaría el conjunto de la realidad con la materia,¹⁹ ya que la Substancia presenta infinitos atributos entre los que no se da ningún primado ontológico, sino un riguroso paralelismo, y además no niega explícitamente la existencia de Dios, sino que, por el contrario, lo transforma en el principio ontológico de todo lo existente. Su materialismo todo lo más sería, en palabras de Feuerbach, un «materialismo teológico». Podemos decir frente a esto, apoyándonos en la propia Giancotti, que la noción espinosiana de Dios no tiene nada que ver con la dominante en la tradición y, por otra parte, que es

¹⁷ .- Cf. «Teoría e pratica della libertà alla luce dell'ontologia spinoziana» en *Studi...*, *op. cit.*, especialmente pp. 266-268.

¹⁸ .- Cf. Giancotti, «L'uomo como parte della natura», en *Studi...*, *op. cit.*, p. 132.

¹⁹ .- Espinosa, en la carta 73 a Oldenburg, comentando las reacciones a su TTP, niega que la base de su libro sea la identificación de Dios con la naturaleza, si se entiende ésta como «cierta masa o materia corpórea». En efecto, para nuestro autor, la Naturaleza también contiene los pensamientos, además de los infinitos modos correspondientes a los infinitos atributos desconocidos que componen la Substancia.

cierto que desde el punto de vista del siglo XVII que identifica materia con extensión y con cantidad, Espinosa no es materialista ya que para él la extensión o cantidad es sólo uno de los infinitos atributos de la Substancia, pero desde nuestro punto de vista, que no es corporalista, es decir, que no reduce la noción de materia a sus aspectos físicos, extensos y cuantitativos, sino que tiene un concepto no monista sino pluralista y emergentista de la materia que reconoce en la misma diversos niveles entre los que se puede encontrar incluso el pensamiento y que hace hincapié en el inmanentismo y en el univocismo ontológico; desde un punto de vista tal, sí se puede considerar a Espinosa como materialista, como hemos hecho un poco más arriba en la línea de Deleuze, Negri y Tosel.

2. Por otra parte, la ontología espinosista se basa en la idea de totalidad, y responde a una vocación y una voluntad de sistema que refiere el conjunto de saberes especializados a la Substancia, considerada como el horizonte último de inteligibilidad. Frente a los filósofos del método, que parten del punto de vista del hombre, los filósofos del sistema parten de la totalidad. Por ello en Espinosa la Substancia, Dios o la Naturaleza es la causa primera no sólo en el nivel ontológico y en el nivel lógico, sino también en el nivel metodológico.²⁰ Precisamente, el fin último del hombre en tanto que capaz de ser sabio, es decir, de llegar al tercer grado de conocimiento, la ciencia intuitiva como base del amor intelectual a Dios, supone la conexión inmediata de las cosas y de uno mismo con el conjunto de la realidad, no de una forma mística o irracional, sino como culminación y condensación del conocimiento racional que recorta la deducción típica de la razón o conocimiento de segundo género en una especie de salto intuitivo que conecta al sabio con la totalidad, haciéndole consciente de cuál es su posición en el conjunto de todas las cosas que le rodean. El conocimiento de tercer género no sólo es la culminación del conocimiento al referir directamente la esencia de cada modo singular al todo que le da sentido, la Substancia, sino que es un conocimiento que se abre al amor, conectando de esta manera los aspectos cognoscitivos con los aspectos afectivos del hombre.

Espinosa parte de la intuición de la unidad esencial que existe detrás de la pluralidad natural, siguiendo en esto a los filósofos neoplatónicos y hebreos medievales

²⁰.- Cf. F. Alquié, *Legons sur Spinoza*, p. 61.

y renacentistas y oponiéndose de manera radical a los intervalos cartesianos, entre *res extensa* y *res cogitans* y entre estas dos sustancias y la divinidad, que se postulan como irreductibles. Sin embargo, y frente a los neoplatónicos, la Substancia espinosiana no es simple sino compleja, dotada de infinitos atributos irreductibles entre sí, aunque paralelos. Por ello, Espinosa no comparte la idea neoplatónica que considera al absoluto como pensamiento, ya que dicho absoluto también se expresa, y con el mismo rango ontológico, como extensión y además en otras infinitas maneras que los modos finitos que somos los hombres no podemos concebir. Por otra parte, la Substancia espinosiana tampoco es inefable, no es nada absolutamente trascendente respecto a las demás COSÉIS que, sin embargo, se siguen de ella en una «procesión» que va del Ser a los entes. Para Espinosa, los modos finitos son afecciones, modificaciones de la Substancia, pero mantienen su diferencia y su individualidad. Sí compartiría con los neoplatónicos, especialmente con León Hebreo, su idea del amor como fuerza cósmica, que une todas las cosas entre sí, así como una cierta visión del Alma de mundo, pero no identificada con la *Natura Naturans* («aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto es considerado como causa libre», *Ética*, I, 29, esc), sino más bien quizás con el entendimiento divino, modo infinito inmediato («hijo, hechura o creación inmediata de Dios») que para Espinosa forma parte de la *Natura Naturata* (CT, I, 9), en tanto que conjunto de todos los entendimientos finitos (*Ética*, II, 11, cor). Igual que para los neoplatónicos que consideran el Alma del mundo como una *hypóstasis* de la unidad suprema que no se identifica con ella sino que se desprende de ella, para Espinosa el Alma del mundo pertenecería a la *Natura naturata*, es decir, la Naturaleza en tanto que efecto y no a la *Natura naturans*, es decir, la Naturaleza en tanto que causa.

La idea espinosista de Substancia es la base de esta concepción unitaria y a la vez compleja de la realidad. Una substancia entendida como «la totalidad considerada en su diferenciación y en su autonomía».²¹ La unidad de la substancia es determinada y compleja y no indeterminada y simple como suele ser en la tradición religiosa judeo-cristiana. Una Substancia que no es un ser personal, que no es sujeto. En este sentido la diferencia entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata* es meramente lógica, es una

²¹ .- Cf. R. Misrahi, *Ledésiretla reflexión dans la philosophie de Spinoza*, Gordon & Breach, París, 1972, p. 213.

distinción entre el conjunto de las determinaciones infinitas primitivas (los atributos) y las determinaciones derivadas finitas o infinitas (los modos).²² Según Alquié, la oposición entre Dios en tanto que Naturaleza naturante y el conjunto de los modos es la misma oposición que existe entre la necesidad pensada como unidad y la necesidad pensada como totalidad: «me encuentro, pues, siempre ante la oposición entre una necesidad constituyente, pensada a partir de la substancia y como unidad, y una necesidad constituida pensada como Naturaleza naturada, y por consiguiente como totalidad».²³

La Substancia no es sólo la totalización de los infinitos atributos sino su integración, como nos recuerda Gueroult, para el que la Substancia tiene un poder infinitamente infinito de existir y no sólo el poder infinito de existir que sería el correspondiente a la mera yuxtaposición de los poderes infinitos de existir propios de los diversos atributos que la constituyen.²⁴ Para Espinosa, Dios no es tanto el *ens simplicissimum* como el *ens realissimum*, constituido por infinitos atributos, lo que hace de él un ser complejo, la unidad de lo diverso.²⁵ Los atributos no son cualidades de la Substancia, sino sus expresiones, sus explicaciones y despliegues, como nos recuerda Alquié.²⁶ El atributo tiene una consistencia sustantiva, no adjetiva, cualitativa o relativa; los atributos son las determinaciones constitutivas y absolutas de la Substancia, que expresan su fuerza, su potencia, su esencia.

La idea de totalidad se puede tomar según la imaginación y según el entendimiento:²⁷ según la imaginación, la totalidad es el conjunto infinito de cosas

²².- Cf. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, p. 234.

²³.- Cf. F. Alquié, *Legons sur Spinoza*, p.118.

²⁴.- Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 210-211.

²⁵.- Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 238.

²⁶.- Cf. Alquié, *op. cit.*, pp. 81, 89.

²⁷.- La relación entre las partes y el todo en la filosofía espinosiana se plantea en especial en relación con el espacio y el tiempo. La paradoja que presenta una totalidad extensa es que es indivisible, mientras que sus componentes son partes distintas y separables. Lo mismo sucede con el tiempo. Espinosa, pues, utiliza dos nociones de parte: una separable que puede existir y ser concebida de forma separada a las demás partes; la otra noción de parte las muestra como no separables entre sí, como dependientes unas de otras en el seno de la totalidad; como una región modificada de Dios o la Naturaleza. La primera noción es extensiva, mientras que la segunda es intensiva; la primera es un producto de la imaginación, mientras que la segunda noción depende del entendimiento

finitas; según el entendimiento, la totalidad es el principio, la norma y la causa inmanente de todas las cosas, el principio con todas sus determinaciones, en palabras de B. Rousset.²⁸ Es precisamente el amor y el conocimiento lo que une a las cosas entre sí y las unifica en una totalidad. La idea de totalidad es algo más que una simple adición, es la unión de las cosas en y por su principio y en el amor al principio.²⁹ Espinosa retoma de los judíos medievales y renacentistas su noción de amor como vínculo cósmico que sirve de unión a todas las cosas en el seno de la totalidad que es la Substancia infinitamente infinita. Para León Hebreo, «todo el universo es un individuo, es decir, como una persona, y cada una de estas cosas corporales y espirituales, eternas y corruptibles, es miembro y parte de ese gran individuo, que todo él y cada una de sus partes ha sido producido por Dios, para un fin común al conjunto, al mismo tiempo que con su fin propio para cada una de sus partes...». «El amor es un espíritu vivificante que penetra en el mundo entero y es un vínculo que une a todo el universo».³⁰ León Hebreo retoma esta idea de origen estoico, le da un tinte neoplatónico y la interpreta según la fe hebrea. Espinosa, en cambio, aunque mantiene la idea de una totalidad cósmica unida por el amor, rechaza la idea de creación al enfatizar la inmanencia de la totalidad en cada una de las partes y además se opone de manera neta y radical a cualquier tipo de finalismo universal. No hay un fin único en el universo como tampoco hay un creador del mismo, sino una totalidad viva y vivificante que anima desde el interior a cada una de las partes.

Rousset ha condensado en la siguiente cita la relación amorosa y vivificante que unifica las partes con el todo, los modos con la Substancia: [...] [el todo] no es un universal abstracto, la simple suma o yuxtaposición de los seres finitos; la substancia es indivisible y todas las cosas están ligadas; el todo es precisamente esta ligazón recíproca

(Cf. A. Dugdale, «Pieces of Time and Regions of Eternity», *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, vol. 50, julio 2001, pp. 285-294). Dugdale aplica la distinción entre ambos sentidos de la noción de parte a la relación entre la imaginación y el entendimiento, el flujo temporal y, en especial, la relación entre la duración temporal, extensiva y constituida por partes separadas, los instantes, y la eternidad, intensiva, y no sometida al antes y al después, sino simultánea y atemporal.

²⁸ .- Cf. B. Rousset, *La perspective finale de VÉthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, París, 1962, p. 117.

²⁹ .- Cf. FJ. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988, p. 129.

³⁰ .- Cf. León Hebreo, *Diálogos de Amor*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 184 y 187.

entre las partes, como se manifiesta especialmente en el amor intelectual. Dios es también la Naturaleza en tanto que en ella se contiene la unidad puramente inmanente y la riqueza infinita de las relaciones internas entre el ser y sus maneras de ser; el amor infinito no es la adición de los amores finitos, sino su unidad viva, su determinación recíproca y su devenir común.³¹

3. Por último, Espinosa retoma el método deductivo, geométrico, elevado por Galileo al nivel de camino real del conocimiento, para aplicarlo, como Hobbes, en el campo de las realidades humanas, éticas y políticas, dando lugar a una concepción que podríamos denominar, recogiendo la terminología que Della Volpe aplicaba a Marx, «galileísmo moral». Esta concepción es materialista en la ontología y en la epistemología, ya que rechaza toda interpolación de lo apriórico, es decir, de lo genérico o más abstracto, en lo concreto insistiendo en que el método apropiado tanto en las ciencias naturales como en las morales o históricas tiene que tener en cuenta la materia en tanto que extraracional que determina desde fuera el pensamiento, en tanto que opuesto del pensamiento, nunca reductible del todo a dicho pensamiento. Ya Horkheimer afirmaba que «incluso en una sociedad libre que se autodeterminara, la naturaleza... constituiría un factor que se resistiría a la identidad».³² El postulado crítico de la materia es un correctivo a todo método que pretenda disolver la realidad en sus abstracciones y que pierda de vista que las abstracciones verdaderamente fecundas en las ciencias son las abstracciones determinadas e históricas, que aceptan su carácter provisional y siempre modificable por los avances de la investigación. Esta tradición científica en la que se sitúa Espinosa se coloca bajo el patrocinio de Galileo recogiendo no sólo su atención a la experiencia y la experimentación y su rechazo consiguiente de todo apriorismo abstracto, sino también porque se reclama de su antipositivismo, en tanto que no tiene aversión por las hipótesis y no se limita a describir y clasificar unos pretendidos hechos inmediatos.³³

³¹ .- Cf. B. Rousset, *La perspective finite de VÉthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, París, 1962, p. 158.

³² .- Cf. Horkheimer, *op. cit.*, p. 72.

³³ .- Cf. G. della Volpe, *A Lógica como Ciencia Histórica*, Edicoes 70, Lisboa, 1984, especialmente cap. III y apéndice «Galileo y el principio de no contradicción». También

Para Alquié es el método matemático el que permite a Espinosa romper con todo finalismo y antropomorfismo y a la vez no caer en un vago misticismo dinámico como había sucedido a la mayor parte de sus predecesores naturalistas.³⁴ Espinosa combina, pues, y esta es la novedad esencial de nuestro autor, una intuición naturalista y un tipo de razonamiento matemático, es decir, inserta un mecanicismo matemático, propio de la nueva ciencia galileana, en un naturalismo dinamicista inmanentista cuyo origen se remonta al materialismo antiguo y que fue renovado en el Renacimiento, tradición denominada por Bloch la «izquierda aristotélica». Pero, ¿cuál es el verdadero papel del método matemático en el sistema espinosista?, se pregunta Alquié, y su respuesta es que las matemáticas en el sistema espinosiano tienen un papel esencialmente crítico, de depuración crítica, más que un papel demostrativo y deductivo riguroso.³⁵ Las matemáticas operan como un filtro que separa todo rastro de antropocentrismo y de trascendencia en las nociones clásicas utilizadas por Espinosa: Dios, substancia, etc. La matemática opera como una propedéutica de la verdad, como un método racional que elimina los defectos de los métodos tradicionales, pero no es un medio para pasar de forma deductiva de la unidad de Dios a la multiplicidad de los modos. La matemática proporciona un esquema de comprensión de la naturaleza que permite dejar de lado todo lo que no se ajusta a sus cánones.

En el siglo de Espinosa la legitimación ya no se buscaba en la historia o en la autoridad de los antiguos, sino en una utilización más o menos retórica del método científico euclidiano y galileano,³⁶ que se oponía por igual a la demostración dialéctica típica de los tratados escolásticos medievales y renacentistas y al efectismo de la

del mismo autor, «Referencias sumarias de un método» recogido en *Rousseau y Marx*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1975, pp. 169-178.

³⁴.- Cf. F. Alquié, *Lecons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2004, p. 35.

³⁵.- Cf. Alquié, pp. 128 y 133.

³⁶.- Adorno, en sus análisis magistrales de las nociones de racionalismo y empirismo en su *Terminología filosófica II*, insiste en que para el racionalismo «su modelo de verdad son las matemáticas en que en cierto modo se consideran como el organon del ente» (Adorno, *op. cit.*, p. 114). De esta manera el filósofo frankfurtiano destaca el alcance no sólo metodológico sino ontológico, constitutivo, de las matemáticas y especialmente de la geometría en el siglo XVII. De igual manera se insiste en que la matemática en esta época tenía un alcance también práctico al ser la ciencia general de la deducción y por tanto de los efectos previsibles con la importancia que esto tenía para la praxis (Adorno, *op.cit.*, p. 179).

oratoria sagrada barroca basada en imágenes plásticas que se dirigían más a la imaginación y a los sentidos que a la razón. En este sentido el esfuerzo por asimilar el método geométrico por parte de la filosofía era el exponente de una nueva forma de razonar y de buscar la evidencia que no se basaba ya en el comentario de los textos clásicos o sagrados, sino en una sutil combinación de experimentación y razonamiento geométrico que constituía la matriz teórica de la naciente ciencia moderna físico-matemática. Ciencia que pretendía decir la verdad acerca de la realidad física y no contentarse con ser una mera hipótesis matemática sin aspiraciones ontológicas, y que al actuar de esta manera daba lugar a unas implicaciones acerca de la estructura última de la realidad incompatible con la vigente teoría escolástica, mezcla de la tradición cristiana platonizante y la física aristotélica.

Esta incompatibilidad de la ontología implícita en la ciencia moderna y la cosmovisión cristiana obligó a los filósofos y científicos barrocos a emplear una serie de medidas para protegerse de las posibles consecuencias desagradables de esta discrepancia que costó tan cara a Bruno y a Vanini entre otros. Medidas entre las que se encuentra la afirmación de la separación entre filosofía y ciencia por un lado y la religión por otra, afirmando su convergencia o suspendiendo el juicio sobre la misma; la simulación de las consecuencias de sus descubrimientos sobre las creencias religiosas, a través de la utilización en un sentido específico y peculiar de la terminología clásica (en esta técnica fue maestro Espinosa, siguiendo en esto la tradición marrana, como magistralmente puso de relieve Leo Strauss); o el abandono de las investigaciones que pudieran conducir a resultados ya condenados por el poder (estrategia adoptada por Descartes, el «filósofo enmascarado», tras la condena de Galileo).³⁷

Decimos utilización retórica del método geométrico porque, como veremos posteriormente, los filósofos barrocos que utilizaron este método y se inspiraron en él, Descartes, Hobbes y Espinosa entre otros, no lo aplicaron siempre de forma correcta.³⁸

³⁷ .- Cf. P. Rossi, «El científico» en R. Villari (ed.), *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1992, p. 341.

³⁸ .- Leibniz ya resaltó los defectos de las deducciones geométricas de Espinosa no sólo en caitas privadas, como por ejemplo una a Tschimhaus en donde alude a la publicación de las obras postumas de nuestro filósofo y destaca la insuficiencia del TRE así como los paralogismos y ciertos defectos en los razonamientos de la *Ética*, en el marco de su

Pero lo importante es la concepción de que el conjunto de la realidad, incluido el hombre, podía ser analizado por el mismo método, con lo que se unifica definitivamente el mundo sublunar con el supralunar, considerando que el mundo humano podía ser sometido a leyes tan ciertas y regulares como las que regían los movimientos de los cuerpos celestes. Se apuesta también por el método geométrico en el sentido de una búsqueda de la objetividad que permita romper con el antropomorfismo de las religiones tradicionales.

Por otra parte, la apuesta por el nuevo método científico con su pretensión de que todos los hombres poseen las capacidades necesarias para poder aplicarlo tiene también el sentido de ruptura con un ideal de conocimiento típico del Renacimiento de origen hermético y mágico que se presenta como la recuperación de una *prisco, philosophia* abierta sólo a los iniciados y cerrada al resto de los mortales.³⁹ La ciencia moderna no es un rito de iniciación para elegidos, sino un método que cualquiera puede aplicar, dado que supone «la igualdad de las inteligencias» y la «igualdad ante la verdad».⁴⁰ No se basa en el ocultismo y el secreto, sino en la comunicación de los descubrimientos entre todos los científicos.

búsqueda de una escritura universal (*Característica*) que permitiera deducir con el mismo rigor en la geometría y en la metafísica, sino también en su *Extracto crítico ele la primera parte ele la Ética*, donde afirma que «Espinosa no es un gran maestro en el arte de demostrar» (citado por R di Vona, *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» neliopera di Spinoza*, Loffredo, Nápoles, 1995, p. 35). Ya en nuestra época G. Boole analizó a la luz de la lógica moderna la *Ética* y la encontró plagada de definiciones vagas, falta de claridad, falacias derivadas del uso ambiguo de las palabras e incluso contradicciones entre las definiciones y las proposiciones que teóricamente se tendrían que derivar de aquéllas (M. Nuzzetti, «Logical-linguistic Interpretations of Spinoza's Ethics by George Boole», *Metalogicon*, VI; 1993, n.º 2, pp. 125-129, citado por di Vona, *op. cit.*, p. 37). M. Malatesta analizó una formalización de algunos extractos de la parte primera de la *Ética* y la encontró inconsistente en sentido técnico, debido a la ambigüedad del latín escolástico que utiliza Espinosa (*Revista Metalogicon*, VI, n.º 1 de 1993, pp. 1-121, citado por Di Vona, *op. cit.*, pp. 37-38).

³⁹.- Sobre la decadencia del ideal hermético en el siglo XVII, cf. S. Sebastián, «Interpretación mágica de la naturaleza» en *Contrarreforma y barroco*, Alianza, Madrid 1989, pp. 25-30, donde se alude a la controversia entre Robert Flud, Kepler y Mersenne en tomo a la oposición entre las órbitas circulares y elípticas, así como sobre el valor de la aritmología mística. Pero no podemos olvidar, en cambio, la importancia que Leibniz daba al jesuita Atanasio Kircher, que intentó compaginar hermetismo y cristianismo y que se situaba, como el filósofo alemán, en la tradición de Raimon Llull.

⁴⁰.- Cf. P. Rossi, «El científico», en *El hombre barroco*, pp. 331-334.

La aplicación del método geométrico al conjunto de las ciencias está clara en estas palabras de L. Meyer, amigo y autor de un prefacio a una de las primeras obras de Espinosa, para el cual la misión de los filósofos más avanzados de su época consistía en «trasmitir a la posteridad, demostradas según el Método y con la certeza Matemática, las partes de la Filosofía que no son la Matemática». Según Gueroult, la utilización del método geométrico permite un paralelismo entre Geometría y Metafísica y nos asegura que si partimos de principios ciertos y aplicamos la deducción correctamente llegaremos siempre a resultados ciertos sin necesidad de comprobar nada exteriormente, bastando el movimiento en el seno del Pensamiento.⁴¹ La diferencia radica en que la geometría trata de entes de razón mientras que la Metafísica se ocupa de entes reales y físicos, pero ambas utilizan un método deductivo que les permite avanzar con seguridad a partir de nociones ciertas. Precisamente es en la geometría donde se capta inicialmente la potencia de verdad que tiene el entendimiento humano (que en esto coincide con el divino, ya que es una parte suya).

El método es definido en la *Lógica* de Port-Royal, debida a Arnauld y Nicole y que Espinosa tenía en su biblioteca, como «el arte de bien disponer una serie de diversos pensamientos, ya sea para descubrir la verdad que ignoramos, ya para probar a otros la verdad que conocemos» (parte IV, cap. 2). Espinosa retomará de estas dos funciones del método, la heurística y la expositiva, la segunda, que es la propiamente geométrica y deductiva. Pascal, uno de los constructores del método geométrico en esta época, define la lógica en dos opúsculos, *Esprit géométrique* de 1654 y *Ajout de persuader* de 1658, como un arte de persuadir a través de hacer demostraciones convincentes. Este método geométrico consiste en «definir los términos que debemos emplear con definiciones claras; postular principios o axiomas evidentes para probar la cosa de que se trata; sustituir siempre mentalmente en las demostraciones lo definido por su definición». Esto es lo que lleva a cabo Espinosa al partir de definiciones y axiomas o postulados que Meyer en su prefacio, corregido por el propio Espinosa, a los *Principios de la Filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico* presenta como sigue: «Las definiciones no son otra cosa que explicaciones muy abiertas de los términos y los nombres por los que serán designados los objetos de los que se tratará; en

⁴¹ .- Cf. M. Gueroult, *op. cit.*, p. 27.

cuanto a los Postulados y Axiomas, o Nociones comunes del espíritu, son enunciaciones tan claras y distintas que nadie, por poco que haya entendido las palabras, podrá rehusarles su asentimiento». Espinosa define los términos que va a emplear de forma *sui generis*, subvirtiendo el significado tradicional de términos como Dios, alma, eternidad, libertad, etc., obligando a que se tenga en cuenta la recomendación anterior de Pascal de sustituir siempre lo definido por la definición que da el propio Espinosa y no por el sentido habitual del término empleado para evitar equívocos. Espinosa comparte con naturalistas y matemáticos de su época la noción de definición, que separa en definición nominal y definición real o por la causa (Zabarella); si la definición al principio puede ser nominal o estipulativa, al final de la demostración tenemos que llegar a una definición real de lo definido en el sentido que contenga su causa. Borelli parte también de definiciones, postulados y axiomas, de los cuales los dos últimos son proposiciones evidentes, pero mientras que los postulados exponen una construcción evidente, los axiomas expresan una propiedad evidente. Las definiciones espinosianas no son meramente verbales, sino que son definiciones de cosas, son verdades a partir de las que se pueden deducir otras verdades, en ese sentido son genéticas, no se limitan a definir algo previamente dado, sino que construyen lo definido.

Respecto a los axiomas podemos decir que también son verdaderos e inmediatamente ciertos y tienen su sede sólo en la mente aunque no nos hacen conocer directamente las cosas. Frente a las definiciones que se refieren a cosas singulares los axiomas son universales; además, mientras que las definiciones se refieren a las cosas, los axiomas conciernen a las relaciones entre las cosas. Los axiomas se extraen de las cosas y adquieren así una existencia abstracta, separada, universal; es decir, sólo tienen existencia en nuestras mentes y no tienen realidad física como las cosas a las que se refieren las definiciones. Son entes de razón, auxiliares de la mente, y no meros entes de la imaginación, meros universales vacíos. Los axiomas son «conceptos del entendimiento, claros y distintos, que exponen bajo una forma universal el comportamiento necesario y real de las cosas».⁴² Según Gueroult, Espinosa introduce como axioma cualquier verdad que juzga lo suficientemente evidente para poder ser aceptada de forma inmediata.

⁴².- Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 89. También pp. 85-89.

El método geométrico, en un sentido riguroso, exige que todas las proposiciones del sistema se obtengan sólo por vía deductiva y además sólo a partir de las definiciones y axiomas iniciales; es decir, que todas las nociones y proposiciones del sistema sean o nociones primitivas evidentes o proposiciones primitivas evidentes (axiomas o postulados), o nociones derivadas definidas (definiciones) o proposiciones derivadas demostradas (teoremas o proposiciones). Es evidente que el método espinosista no se ajusta a esta postulación ideal ya que los escolios, los prefacios y apéndices introducen afirmaciones que no son meramente deducciones y además no utilizan sólo los elementos internos al sistema sino informaciones extrañas al mismo. Por ello se ha podido negar que la *Ética* sea un libro realmente demostrado *more geométrico*,⁴³ lo que no impide su riqueza y su validez teórica, ya que como dijimos al principio, el recurso a la certeza y al rigor de las matemáticas por parte de los filósofos e incluso de los científicos del siglo XVII es en gran parte meramente retórico y apelativo, más que propiamente riguroso. Se ha podido afirmar que Espinosa, como Newton, introduce en la teoría nociones no unívocas, como la noción de conatus o la noción de acción a distancia, que no pueden ser interpretadas desde un punto de vista mecanicista estricto, y que hacen que sus sistemas teóricos lo sean más por su intento de ajustarse al método deductivo que por el hecho de que todos los conceptos empleados sean homogéneos. La noción de conatus y la noción de fuerza, por ejemplo, serían residuos de concepciones propias de la filosofía de la naturaleza renacentista, de cuño vitalista y mágico, que precisamente la ciencia moderna tendría que erradicar. De igual manera la utilización espinosiana de la matemática sería puramente extrínseca o al menos demasiado general.⁴⁴

⁴³ .- Cf. F. Kaplan, *L'Ethique de Spinoza et la méthode géométrique*, Flammarion, París, 1998.

⁴⁴ .- Sobre esta cuestión se puede consultar con provecho el libro de Sergio Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoría della mente e delle passioni in Spinoza*, Pubblicazioni della Univ. Cattolica, Milán, 1979, especialmente pp. 14,31,157-161 y 162-164, donde en el contexto de una reflexión sobre la psicología espinosiana se hacen valiosas reflexiones sobre la forma retórica de utilización del método geométrico por Espinosa, y la supervivencia en el seno de su sistema, que se pretende rigurosamente mecanicista, de nociones vitalistas como la de *conatus*; en el mismo se hace un curioso paralelismo con Newton, que también utilizaba nociones de difícil encaje como la de fuerza y acción a distancia y también mostraba un trasfondo más propio de la filosofía renacentista de la naturaleza que de la naciente ciencia moderna, generadora del paradigma mecanicista.

Veamos a continuación algunas características del método espinosiano, tal como funciona realmente. El método en Espinosa es eminentemente productivo de las verdades que constituyen el sistema. Dicho método es regresivo ya que parte del conocimiento de una cosa para llegar al conocimiento de su causa, o mejor dicho, conocer algo de forma adecuada y completa es conocerlo en el seno de la Substancia en tanto que su causa inmanente; además, es sintético al buscar la esencia como la razón genética de las propiedades cognoscibles de la cosa; por último, el método es deductivo, porque en él las ideas se encadenan unas con otras a partir de las definiciones y axiomas iniciales.

Espinosa no emplea sólo el método geométrico en sus escritos e incluso en la *Ética* el orden geométrico se ve subvertido por la irrupción de elementos, como los escolios y las introducciones y apéndices a las distintas partes de la obra, en donde la continuidad de la demostración se rompe. Es precisamente en estas partes del texto donde la fluidez demostrativa se corta donde aparecen las novedades radicales del espinosismo, así como sus polémicas, la mayor parte de las veces veladas, con los diversos autores, antiguos y modernos, a los que ataca o de los que se separa. Los escolios, según Deleuze, son «ostensivos y polémicos»,⁴⁵ es decir, se saltan el orden deductivo del concepto y ponen en escena propuestas atrevidas y, a la vez, combaten los obstáculos que la tradición opone al surgimiento de ese hombre nuevo que anuncia Espinosa. Los escolios forman por sí mismos una *Ética* subterránea y subversiva, un «libro de la Cólera y la Risa», en palabras deleuzianas de nuevo, en el que se combaten los adversarios y se afirma la buena nueva del hombre liberado y feliz, afirmativo, que

Discrepamos en cambio de Cremaschi en su consideración de que sólo una concepción instrumentalista de las teorías de Espinosa, e incluso de la de Newton, podría resolver las incoherencias de sus sistemas respectivos. Pensamos que una concepción realista de las teorías científicas es perfectamente compatible con la ciencia moderna, que no sólo es una epistemología, sino que introduce una ontología realista y materialista muy determinada.

⁴⁵ .- Sobre las dos éticas, la demostrativa y la ostensiva y polémica de los escolios, se puede consultar: G. Deleuze, «Apéndice: Estudio formal de la *Ética* y del rol de los escolios en la realización de ese plan: las dos *Éticas*», en *Espinosa y el problema de la expresión*, Muclnick, Barcelona, 1975, pp. 335-346, y del mismo autor, «Spinoza et les trois "Ethiques"» en *Critique et Clinique*, Minuit, París, 1993, pp. 172-187, especialmente pp. 180-183. Ya Gueroult había señalado el carácter polémico de los escolios y su situación fuera de la cadena deductiva y por ello su menor rigor deductivo, que no teórico (Cf. *Spinoza 1*, pp. 221 y 272).

preludia al superhombre nietzscheano. Por otra parte, y siempre según Deleuze,⁴⁶ en la parte V, la parte luminosa, radiante de la *Ética*, el método deductivo, puesto aquí más directamente al servicio del conocimiento de tercer género, la ciencia intuitiva, se hace más abrupto, más elíptico, oculta parte de sus premisas, salta rápidamente por encima de las largas y prolijas demostraciones del segundo género de conocimiento basado en las ideas comunes. Los saltos, las lagunas, los cortes propios del tercer género permiten hablar de una velocidad infinita del pensamiento, que, sin embargo, permanece siempre racional sin abandonarse a ninguna suerte de misticismo irracionalista. En el libro V surge una *Ética* que no es ya la de los conceptos, la deductiva y geométrica pura, ni la de los afectos bruscos de los escolios, sino una ética de los perceptos, esencias o singularidades, de la pura visión que opera por relámpagos.

Si esto es evidente en la *Ética*, es aún más manifiesto en el resto de sus escritos en los que el método geométrico no es empleado directamente. En el TRE y más concretamente en su prólogo, Moreau y otros han destacado la peculiaridad del estilo en el que cierto aire de subjetividad, que no se puede confundir con la individualidad de Espinosa mismo, sino más bien con una cierta complicidad epocal, se hace patente. Un texto que habría de servir no sólo de introducción al sistema espinosista, sino más propiamente de introducción a la vida filosófica, en tanto que camino que lleva al sumo bien, al bien más perfecto posible, combina un relato autobiográfico estilizado de las dudas de un joven que busca entre los diversos bienes el mejor, con la estructura retórica clásica de dos tipos específicos de discursos, el relato de conversión, puesto de nuevo de moda a partir de la Reforma protestante, y el protético o invitación e incitación a la vida filosófica. La escritura autobiográfica se inserta en moldes retóricos clásicos preestablecidos dando lugar a un estilo que ha provocado la desorientación de los intérpretes sobre su intención final.⁴⁷

FILOSOFÍA POLÍTICA Y ONTOLOGÍA EN ESPINOSA

Pensar conjuntamente la obra histórica y la sistemática

⁴⁶.- Cf. Deleuze, *Critique ai clinique*, pp. 183-187.

⁴⁷.- Cf. P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994, cap. 1 de la primera parte, pp. 11-62.

De ordinario se ha solido considerar la obra de Espinosa dividida en dos apartados, uno histórico y otro sistemático, ejemplificado el primero por el TTP y el segundo por la *Ética*. La necesidad de entender dicha obra como un todo coherente y la actual reivindicación de la relación esencial que se da en dicha obra entre la fundamentación ontológica y la aplicación política aconseja pensar de forma conjunta la obra histórica y la sistemática, recogiendo indicaciones tan dispares como las de Leo Strauss⁴⁸ y la de la recepción libertina de la obra de Espinosa en el marco de la cual, Boulinvüiers, por ejemplo, conecta la *Ética* con el TTP en un esfuerzo por obtener una visión de conjunto del espinosismo. Pero ha sido Negri quien ha insistido en la esencial conexión entre la metafísica y la política en Espinosa: «en el curso de la génesis y el primer desarrollo del Estado Moderno, es sin duda la metafísica quien determina, de manera absolutamente preponderante, no solamente los instrumentos y las categorías del pensamiento político, sino también la sensibilidad y los comportamientos, las aspiraciones y los compromisos que forman parte con todo derecho del pensamiento político».⁴⁹

Por un lado la *Ética* aparece como el gran esfuerzo de síntesis de nuestro filósofo, mientras que el TTP sería el enfoque analítico que precede y justifica la síntesis sistemática de la *Ética*, pero a la vez, el sistema fundamenta ontológicamente sus presupuestos políticos. El proyecto teórico (*Ética*) está al servicio de un proyecto ético y político ya esbozado en el TRE al que fundamenta ontológicamente.

También A. Tosel sostiene la conexión esencial entre lo histórico y lo sistemático, así como entre lo ontológico y lo político, en la obra de Espinosa a partir de la defensa de que la obra de nuestro filósofo presenta una unidad sistemática en la que el TTP funciona como una introducción a la *Ética*. Para Tosel «la *Ética* es ortología política y política ortológica»; es una obra sistemática que, sin embargo, se abre sobre «la reproducción infinita del efecto de liberación de nuestra fuerza productiva en la duración, en la historia».⁵⁰ Si el TTP, a pesar de ser un libro de combate que se inserta

⁴⁸.- Cf. Leo Strauss, «¿Cómo leer el TTP?».

⁴⁹.- Cf. Negri, «Le "Traité Politique", ou de la fondation de la démocratie moderne» en *Spinoza subversif. Variations (m)aclueUes*, Kimé, París, 1994, p. 23.

⁵⁰.- Cf. A. Tosel, «Introduction» a *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, París, 1994, pp. 12 y 13; también conviene recordar su libro pionero y fundamental para analizar las

directamente en la lucha ideológica, político-religiosa, de su época, también contiene en sí una serie de conceptos teóricos sobre el individuo humano y su organización política que luego se desarrollarán y justificarán teórica y sistemáticamente en la *Ética*, ésta, a pesar de ser en principio un tratado de teoría pura depurada de las circunstancias concretas de su producción, también se inserta en su momento histórico al desarrollar un complejo proyecto de liberación individual y colectiva que supone y despliega la crítica histórica concreta de la superstición religiosa y del absolutismo político que llevó a cabo el TTP.

Para M. Chauí, aunque la *Ética*, y más en concreto su libro primero dedicado a Dios, no es un libro directamente político, su destrucción de las bases teológicas del poder posibilita la construcción de una teoría política libre de teología.⁵¹ El necesitarismo espinosiano rompe con la idea de un Dios concebido como una persona dotada de voluntad que crea de forma contingente y que rige como un monarca despótico su creación. En este sentido, Espinosa rechaza la distinción entre *potentia* y *potestas* que es la base de la creación voluntaria del mundo por parte de Dios. Mientras que la *potentia* actúa de forma necesaria, la *potestas* es una facultad y puede ejercerse o no de forma voluntaria.⁵² La no atribución de voluntad a Dios y la identificación de su potencia con su esencia, hace que el surgimiento del mundo, lejos de ser el efecto de una creación voluntaria de Dios, constituya, por el contrario, la expresión necesaria de su esencia, su despliegue en tanto que *explicatio*. El Dios personal que Espinosa rechaza es una persona trascendente que tiene las características que el derecho romano otorgaba a todas las personas: el *imperium*, el *dominium* y el *patrimonium*. Dios rige el mundo como gobernante y de esta guisa promulga sus leyes; pero también controla y domina el mundo como dueño y así tiene todos los derechos del propietario; y para él el mundo es el patrimonio que puede dejar en herencia, al hombre, por ejemplo. Dios es, pues, dueño y señor de la creación en tanto que persona. Esta crítica de la idea de persona podrá ser aprovechada en la teoría del estado espinosiana que no considera a éste como una persona ficta o artificial según las interpretaciones de la escolástica, de Altusio y del

relaciones entre ontología y política en Espinosa, *Spinoza ou le crepuscule de la seivitude. Bssai sur le Traite Tliéológico-Politique*, Aubier Montaigne, París, 1984.

⁵¹ .- Cf. M. Chauí, *Política en Spinoza*, pp. 101-102.

⁵² .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, p. 111.

propio Hobbes. Como nos recuerda Chauí: «al demoler el imaginario del Dios personal, voluntarioso, inteligente, *Rector Naturae ac Societatis*, y al criticar el uso teológico-metafísico de *personalitas*, Espinosa libera el campo político no sólo del sustentáculo teológico, sino también del imaginario jurídico del derecho privado, esto es, del imaginario del contrato o del pacto».⁵³

Al eliminar la noción de un Dios personal, Espinosa socava la base teológica del poder del príncipe que era considerado como el vicario de Dios y por lo tanto superior a cada subdito (*maiores singláis*) y superior al cuerpo político en su conjunto (*maiores universis*).⁵⁴

Si la parte I de la *Ética* libera la política de la sumisión a la teología, las partes II, III y IV la liberan de los condicionamientos a los que la tenían sometida la moral normativa y la tradición iusnaturalista de raíz cristiana. Las virtudes propiamente políticas no son las morales, y además lo importante para el buen funcionamiento del Estado son las instituciones y no la virtud previa de los ciudadanos. Por otra parte, Espinosa rechaza las ideas del estado de naturaleza, tanto en la versión tomista que lo considera como el reino de la justicia, como en la versión protestante que tiende a verlo como un estado de barbarie derivada de la caída por el pecado original. Las mismas leyes imperan en el estado de naturaleza y en la sociedad, de tal manera que al pasar de la primera a la segunda nadie abandona sus derechos ni los traspasa y aliena al gobernante.

Por otro lado, las nociones de cuerpo e individuo compuesto que Espinosa desarrolla en la parte II de la *Ética* son la base de la *multitudo* como cuerpo político, como un individuo complejo resultado de la unión de los cuerpos y de la conexión entre las ideas. Además, las nociones comunes que son la base del segundo género de conocimiento, es decir, de la razón, en tanto que están igualmente en la parte y el todo, son el medio que permite a la mente humana captar las relaciones que se dan entre los distintos componentes de los individuos complejos, y en especial, de la *multitudo* o cuerpo político. Estas relaciones son constitutivas cuando componen las diversas partes en el seno de un todo más amplio, estructurando las diversas proporciones entre movimiento y reposo que permiten una actuación causal común y unificada y afectiva

⁵³ .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁵⁴ .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, p. 113.

cuando se dan entre los diversos individuos humanos. Las relaciones afectivas entre individuos son esenciales para la génesis del cuerpo político, constituido en gran parte gracias al proceso de imitación de afectos.⁵⁵ Las relaciones interhumanas son, pues, relaciones pasionales que sólo se pueden entender a partir de la ontología del conatus como esencia del individuo y a partir de la física de los individuos corpóreos sustentada en la teoría de las nociones comunes.

Según nuestra visión, el TRE es la primera exposición del proyecto de reforma defendido por Espinosa, el TTP es su explicitación en el plano ético y político, conjunción de «un republicanismo radical y de un materialismo en estado puro», en palabras de Negri, la *Ética* es la explicitación teórica y sistemática y el TP es el resumen teórico y la explicitación del proyecto político, a su vez las cartas sirven de acompañamiento, aclaración y despliegue del proyecto reformista y de su fundamentación teórica. El propio Espinosa es consciente de la continuidad esencial de su obra y en el TP, culminación de la misma, dice: «En nuestro TTP hemos tratado del derecho natural y civil, y en nuestra *Ética* hemos explicado qué es el pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, en fin, la libertad humana. Pero para que quienes lean este tratado (el TP) no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión, he decidido explicar de nuevo aquí esos conceptos y demostrarlos apodícticamente».⁵⁶ Para la comprensión del TP son imprescindibles los conceptos fundamentales del TTP y de la *Ética* que encuentran aquí su corroboración y demostración apodíctica.

La ontología de Espinosa, como todas las demás por otra parte, no es autocontenida, no se autofundamenta, sino que es el culmen teórico de un proyecto ético-político de reforma religiosa, ética y política. La *Ética* no es un proyecto teoreticista, autocontenido y autosuficiente, sino que como toda filosofía se abre a lo no filosófico que se expone y se muestra a través de ella; como todo pensamiento implica un impensado que lo sostiene; como toda forma es un producto de una vida previa, como ya el joven Lukács demostró de manera fehaciente. Se ha podido decir que el método espinosista tenía dos polos, uno teórico y otro político, uno que se esfuerza por

⁵⁵ .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁵⁶ .- Cf. *Tratado Político*, II, § 1, p. 84 de la trad. esp., Alianza, Madrid, 1986.

evitar las contradicciones y otro que «permita vivir sin martirio a los hombres que profesan las teorías verdaderas».⁵⁷

La filosofía es sistema o no es nada, pero el sistema, si quiere captarla realidad y más aún contribuir a producirla, tiene que ser abierto, y sus componentes últimos, los conceptos, se relacionan no tanto con esencias como con circunstancias, con determinaciones específicas espacio-temporales, a través de las cuales el sistema se abre a la historia y a los devenires.⁵⁸ Un sistema ontológico, si no quiere caer en la metafísica, no puede estar basado en un único principio que le sirva de fundamento último, sino que tiene que abrirse a su otro, al momento material externo que se resiste a ser ordenado, a ser subsumido bajo el pensamiento, a ser, de esta manera, sublimado y espiritualizado, así como asumido por lo idéntico y borrado como diferente, como esencialmente otro que el pensamiento. Deleuze ha insistido mucho en la apertura de la filosofía a lo que no es propiamente filosófico, a su exterior: «El concepto no se mueve solamente en sí mismo (comprensión filosófica), se mueve también en las cosas y en nosotros: nos inspira nuevos perceptos y nuevos afectos, que constituyen la comprensión no filosófica de la filosofía misma».⁵⁹

Hegel ya destacó la no autofundamentación de la ontología espinosista al denunciar que su sistema sólo lo es en-sí, y que no da cuenta de su propia posibilidad.⁶⁰

⁵⁷ .- Cf. P.Y. Bourdil, *L'écriture et la pensée. Spinoza et le problème de la métaphysique*, Cerf, París, 1998, p. 26.

⁵⁸ .- Cf. G. Deleuze, «Entretien sur Mille Plateaux» en *Pouiparlés*, Minit, París, 1990, p. 48.

⁵⁹ .- Cf. Deleuze, «Lettre a Reda Bensmaïa, sur Spinoza» en *Pourparlers*, p. 223. En el mismo texto Deleuze plantea una visión no sólo filosófica de la propia filosofía, abriéndola sobre la vida. El estilo filosófico es cuestión de sintaxis, pero la sintaxis es una tensión hacia algo no sintáctico y quizá tampoco lingüístico, hacia un exterior al lenguaje. El estilo en filosofía si quiere contribuir al movimiento tiene que introducir una triple tensión, una tensión hacia tres polos: «el concepto o unas nuevas maneras de pensar, el percepto, o unas maneras nuevas de ver y oír, el afecto, o unas nuevas maneras de experimentar» (*op. cit.*, pp. 223 y 224). La filosofía (el concepto) que viene de lo no filosófico (perceptos y afectos dados) se abre hacia lo no filosófico (perceptos y afectos inéditos, no dados todavía).

⁶⁰ .- Hegel trata de Espinosa en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, donde afirma: «el contenido tiene la significación del pensamiento, como conciencia abstracta y pura de sí, pero es un saber no racional, fuera del cual se halla lo individual» (t. ITI de la trad. esp. de Wenceslao Roces publicada por FCE, México, 1985, p. 307). El saber sistemático tiene fuera de sí lo individual, lo finito, lo no filosófico, lo que no es pensamiento. La realidad no es inmanente al sistema teórico que la expresa, sino que consti-

Frente a la noción de sistema cerrado y autosuficiente de raíces idealistas que alcanza en Hegel su culminación, las visiones materialistas insisten en la apertura radical y esencial de los sistemas filosóficos, que no pueden clausurarse sobre sí mismos sin autocancelarse. Deleuze insiste en la apertura del sistema espinosista al destacar el papel de los escolios como interrupción y apertura del proceso de la deducción geométrica. Los escolios se insertan en la cadena demostrativa pero con otro tono, cortándola y recortándola; son «ostensivos y polémicos»: «Es como una cadena rota, discontinua, subterránea, volcánica que viene a intervalos irregulares a interrumpir la cadena de los elementos demostrativos, la gran cadena fluvial y continua».⁶¹ Los escolios introducen las novedades espinosianas y son también los lugares en los que se polemiza con los adversarios. Estos espacios discursivos son los ámbitos en los que el sistema se abre a su exterior rompiendo la clausura del método geométrico.

Leo Strauss destaca también esta apertura del sistema espinosista, aunque para él esta apertura es incompletitud, como para Hegel y, al contrario que para Deleuze, es un defecto interno del espinosismo que pretende ser un sistema —se entiende cerrado— y no lo logra y es aquí donde se muestra el límite último de su coherencia hipotético-deductiva. Pero un sistema no tiene por qué ser cerrado y autosuficiente, sino que su virtualidad mayor reside, precisamente, en su capacidad de apertura a lo otro.

Fundamentación ontológica (antropológica) de la política

A pesar de que los enfoques centrados en la metafísica y los centrados en la filosofía política se han solido mantener separados en los análisis de las doctrinas filosóficas del setecientos, parece difícil obviar la impronta metafísica que los conceptos políticos fundamentales de la modernidad presentan, lo que hace que una pregunta acerca de los presupuestos y fundamentos ontológicos de los mismos no sea una cuestión ociosa. Por otra parte, las metafísicas de esta época, tan fecunda por cierto en

tuye su otro exterior. Igualmente en la *Ciencia de la Lógica* se destaca el carácter no inmanente del pensamiento: «... su substancia no contiene ella misma la forma absoluta, y el conocimiento de ella no es conocimiento inmanente» (trad. de los Mondolfo en Hachette Solar, Buenos Aires, 1982, p. 197).

⁶¹.- Cf. Deleuze, «Spinoza et les trois "Ethiques"» en *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993, p. 181 y «Apéndice: Estudio formal del plan de la *Ética* y del rol de los escolios en la realización de ese plan: las dos *Éticas*» en *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, pp. 335-346.

este género de pensamiento, también muestran huellas evidentes de su enraizamiento en las condiciones históricas y políticas en las que han surgido. Por estos dos géneros de razones la puesta en contacto entre la ontología y la política de esta época no está de más y el análisis de las complejas interrelaciones entre las mismas puede arrojar bastante luz sobre cada una por separado. Es lo que vamos a llevar a cabo nosotros a continuación centrándonos en la obra de Espinosa, aunque haciendo algunas alusiones también a algunos de sus contemporáneos.

En efecto, se puede afirmar que Espinosa fundamenta su filosofía política en su concepción del hombre, en su antropología, y ésta en su filosofía de la naturaleza, o cosmología, ya que el ser humano es una parte más de la naturaleza. Y de igual manera se puede afirmar que su ontología materialista y naturalista responde a una coyuntura cultural, religiosa y política específica: la experiencia de la joven república holandesa, un laboratorio esencial en el que se estaba experimentando una versión particularmente avanzada del naciente capitalismo en un contexto de libertad política y de tolerancia religiosa, inéditas en la Europa de entonces. El proyecto ontológico se inserta en su contexto político y contribuye a su vez a esclarecer teóricamente dicho contexto. Por su parte, el contexto histórico y político condiciona el proyecto teórico y lo flexiona y contextualiza.

También en Hobbes se da esta conexión entre una filosofía de la naturaleza, una filosofía del hombre y la filosofía política, pero pensamos que no en la manera que expone M. Riedel,⁶² para el que la antropología hobbesiana depende de la física expuesta en *De Corpore* en tanto que exposición de las disposiciones, deseos y pasiones del hombre y de la filosofía política expuesta en *De Cive*, que analiza los hábitos, vicios y virtudes humanas. Por su parte, Y.Ch. Zarka ha destacado que la fundamentación de la política hobbesiana a partir de su filosofía primera es aporética al ser, por un lado, inacabada, y, por otro, desdoblada. Inacabada porque Hobbes mantiene una cierta dualidad entre los cuerpos naturales, objeto de la filosofía natural y los cuerpos artificiales, productos de los deseos y acuerdos entre los hombres, objetos a su vez de la

⁶² .- Cf. M. Riedel, «Metafísica del Estado. La teoría hobbesiana del cuerpo político en el contexto lingüístico de la "primera filosofía"», en *Metafísica y Metapolítica*, II, Alfa, Buenos Aires, 1977, p. 11,

filosofía civil (De *Cotpore*, I, 9), lo que impide basar directamente los conceptos políticos en conceptos metafísicos o fundamentar la política en la metafísica, lo que en cambio sí es posible con la física, ya que la propia metafísica hobbesiana no deja de ser una transposición de su física materialista y naturalista. Y desdoblada, porque en la fundación de la política juega, para Hobbes, un papel esencial la teología, una teología de la omnipotencia divina que se inscribe en la tradición voluntarista de la teología medieval y renacentista.⁶³ También E. Giancotti⁶⁴ ha defendido la fundamentación antropológica de la política absolutista de Hobbes ya desde los *Elements of Law Natural and Politic* de 1640, donde la concepción del hombre se inserta en una concepción cosmológica mecanicista regida por las leyes universales del movimiento de los cuerpos. En el *De Cive* de 1642 se muestra el temor de unos hombres a otros y la búsqueda de la paz, lo que lleva a los hombres a hacer el pacto que da origen a la sociedad. Esta concepción se mantiene sustancialmente invariable en el *Leviatán* de 1651 y el *De Hombre*, de 1658. Esta antropología pesimista basada en el temor a perder la vida es lo que lleva a Hobbes a apostar por el absolutismo, como único medio de evitar la guerra de todos contra todos.

Para nosotros, en cambio, es posible organizar la obra de Hobbes en un orden deductivo que recuerda al de Espinosa ya que en sus *Elementos de Filosofía* se establece el orden siguiente: *De Corpore*; *De Homine*; *De Cive*, es decir, la física, la antropología y la filosofía política, a pesar de que el propio Hobbes no haya procedido de esta manera sistemática, sino que más bien parte en su filosofía política de la experiencia y de los estudios históricos más que de las adquisiciones de su filosofía primera. De todas formas hay que recordar que la interpretación canónica de Hobbes no relaciona su filosofía política con su fundamentación antropológica y física, destacando la importancia de la primera en relación con las otras partes de su sistema, pero creemos que desde el punto de vista sistemático nuestra posición es defendible.

De igual forma, también Leibniz relaciona la ética y la política con la metafísica

⁶³ .- Cf. «Philosophie première et fondations du savoir», capítulo primero de su libro *Philosophie et politique a l'âge classique*, PUF, París, 1998, pp. 7-34, especialmente 24-34.

⁶⁴ .- Cf. E. Giancotti, «Appunti sulle radici antropologiche della teologia hobbessiana dell'assolutismo».

en tanto que filosofía primera y teoría general de las substancias: «la verdadera moral se comporta con respecto a la metafísica como la praxis con respecto a la teoría, porque el conocimiento de los espíritus, en especial de Dios y el alma, que proporciona una comprensión correcta de la justicia y la virtud, depende de la teoría general de las substancias».⁶⁵ Sin embargo, el esplritualismo de Leibniz, que quiso conciliar la tradición escolástica y cristiana con la naciente ciencia físico-matemática, le separa radicalmente de las concepciones naturalistas de Hobbes y Espinosa, que parten del individuo humano en tanto que cuerpo físico más que como conciencia y espíritu a la manera de Descartes. Se puede retener, sin embargo, por un lado la idea de que la ética y la política se basan en la ontología y la idea de que ambas disciplinas prácticas necesitan una base teórica, la metafísica, en la que fundamentarse.

Conceptos que articulan ontología y política en Espinosa

Hay tres conceptos esenciales espinosianos que permiten pensar conjuntamente la ontología y la política espinosistas, a saber: la apuesta por la inmanencia, la identificación del ser y la potencia y la noción de resistencia.

a) En Espinosa se da una experiencia de la inmanencia tanto en el ámbito ontológico como en el ámbito político. En un sentido ontológico la substancia espinosista no presenta ninguna profundidad, sino que es una realidad sobre cuya superficie se abaten los modos finitos sin residuo. Como nos recuerda Negri: «El ser absoluto es la superficie del mundo».⁶⁶ Lo cual significa que contra la profundidad que introduce la dialéctica, el ser en Espinosa se da a través de «una circularidad de superficie» que expresa la radical continuidad que se da en el espinosismo entre física, ética y política, entre fenomenología y genealogía, es una continuidad indisoluble entre las distintas manifestaciones del ser, que impiden cualquier trascendencia del fundamento respecto de lo fundamentado, de la substancia respecto de los modos, o de la *Natura naturans* frente a la *Natura naturata*. La substancia se presenta como la superficie metafísica que sirve de soporte ontológico a los seres determinados, productos del entrecruzamiento y desplazamiento de las fuerzas que se experimenta en el nivel

⁶⁵ .- Cf. Leibniz, *Nuevos Ensayos acerca del Entendimiento Humano*, cap. 8 del libro IV, citado por Riedel, *Metafísica y Metapolítica II*, ya citado, p. 64.

⁶⁶ .- Cf. Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, París, 1982, p. 109.

físico y el nivel histórico.⁶⁷ Frente al emanatismo neoplatónico Espinosa afirma la radical inmanencia de la Substancia en los modos.⁶⁸ Como nos recuerda R. Misrahi, Dios y la naturaleza son el mismo y único ser, un ser infinito, sin comienzo, sin fin, sin exterioridad, absolutamente autónomo, consistente en la potencia misma de las leyes que lo definen, las leyes naturales, deterministas, precisas y constantes. Este ser único, la Substancia, Dios o la Naturaleza es nuestro mundo; precisamente los Atributos que constituyen la Substancia única son los diversos aspectos en que se muestra el único mundo existente. Misrahi afirma la identidad ontológica de todos los atributos, los cuales «expresan todos la substancia, porque la substancia no es otra cosa, precisamente, que estos atributos, es decir, este mundo».⁶⁹

Desde el punto de vista político, Espinosa también afirma la radical inmanencia de la potencia en la multitud que se resiste a toda transcendencia de la dicha potencia en forma de un poder exterior y separado. En Espinosa nunca se cede el poder al soberano, sino que se apuesta por la democracia de la multitud que se autogobierna de forma absoluta. No hay cesión de soberanía, ni contrato, como veremos posteriormente. El republicanismo espinosiano, en tanto que una concepción «constitutiva, dinámica y participativa» del poder, se opone a todo principio monárquico en tanto que transcendencia del poder respecto a la multitud.⁷⁰ La estabilidad del Estado depende de que se siga el parecer de la mayoría, bien directamente como sucede en las democracias o bien de forma indirecta, en la monarquía y la aristocracia, gracias a la consulta a las asambleas representativas del pueblo que hacen oír su voz. No se puede gobernar de forma duradera contra la mayoría ya que los individuos no ceden su poder y el soberano sólo puede mantenerse en tanto que es capaz de evitar que ese poder de la multitud se vuelva contra él. La tiranía, precisamente, consiste, por el contrario, en establecer un poder (*potestas*) separado, trascendente, respecto de la potencia (*potentia*) de la multitud.

⁶⁷ .- Cf. Negri, «"Retour á Spinoza" et le retour du communisme» en *Spinoza subversif*, p. 132.

⁶⁸ .- Cf. Mi tratamiento de la cuestión en *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988, pp. 39-82.

⁶⁹ .- Cf. R. Misrahi, «La doctrine de *XEtique*» en la introducción general a su traducción de la *Ética*, PUF, París, 1990, p. 40.

⁷⁰ .- Cf. Negri, «Reliqua desíderantur. Conjecture pour una définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza» en *Spinoza subversif*, p. 43.

b) Espinosa identifica el ser con la potencia, de manera que ser es ser causa, es tener una eficiencia causal capaz de producir efectos conformes a la propia naturaleza. Al nivel político, se identifica el derecho con la potencia de forma que el ser es algo activo que intenta liberarse. De la identificación del derecho en Dios con su potencia, Espinosa deduce en TP, II, § 3 que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia dispone para existir y para actuar. Se produce un lazo necesario entre potencia, derecho y libertad, como nos recuerda Negri.⁷¹ Sólo la potencia de la multitud puede fundar el poder, el cual nunca es una sustancia, sino «el producto del proceso de constitución colectiva, siempre reabierto por la potencia de la *multitudo*».⁷² Por lo tanto, la noción de potencia conecta también la ontología y la política, ya que Espinosa entiende el ser como potencia y, por otra parte, el derecho se identifica con el poder. Para nuestro filósofo sólo existe lo efectivo, lo activo, lo que actúa, tanto en el nivel ontológico como en el político.

c) Por último, también la noción de resistencia (despliegue y enriquecimiento del principio de inercia y de conservación del estado de movimiento o reposo de un cuerpo en ausencia de fuerzas externas que modifiquen dicho estado) permite articular la ontología y la política espinosistas ya que la resistencia en tanto que *conatus*, es decir, tendencia a perseverar en el ser, es la misma definición de la esencia de las cosas; por otra parte, Espinosa, en su reivindicación de una potencia inmanente a la multitud contra toda exterioridad del poder, reivindica la resistencia contra todo poder externo que no puede no ser tiránico. Ambas nociones de resistencia son manifestaciones de la vida en tanto que acción afirmativa y creadora y no meramente conservadora de lo ya dado.

La filosofía política de Espinosa como respuesta a la crisis del Barroco

La relación de Espinosa con el Barroco es una cuestión abierta que ha recobrado actualidad por los dos trabajos de S. Ansaldi⁷³ que vamos a comentar a continuación. Si desde un punto de vista epocal es evidente que Espinosa es barroco ya que todo el siglo

⁷¹ .- Cf. Negri, *op. cit.*, p. 295.

⁷² .- Cf. Negri, *Spinoza subversif*, p. 26.

⁷³ .- Saverio Ansaldi (ed.), «Cari Gebhardt, Spinoza, judaïsme et baroque», *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, n.º 9; S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infitli, désii; multitude*, Kimé, París, 2001.

XVH puede agruparse bajo esa etiqueta, en cambio, si atendemos a la posición intelectual y política de nuestro autor, podemos decir que su postura es antibarroca en el sentido de que no acepta la salida a la crisis que supone el absolutismo monárquico. Espinosa no trata de adaptarse a la crisis que supone el Barroco, sino que mantiene el optimismo del humanismo renacentista y rechaza todo pesimismo, tanto antropológico como histórico. Es en ese sentido como hay que entender su crítica de Hobbes y el rechazo del absolutismo, así como su decidida apuesta por el republicanismo. Para Gebhardt, la coincidencia de Espinosa con el Barroco consiste, primero en la inserción temporal ya aludida en el siglo *xvn*, y después en la utilización que hace de las tres categorías básicas del Barroco, modulaciones del tema clave del infinito: la liberación de la forma (*Entformltheit*); la substancialidad y la idea de potencia. Si parece claro que Espinosa utiliza claramente la idea de Substancia y la noción de potencia, mucho menos clara es la idea de que el único existente real es la totalidad, teniendo los individuos sólo una existencia determinada. Aunque es posible una lectura holista de Espinosa, pensamos que no es la más acertada, y que, en cambio, Espinosa apuesta claramente por el individuo que recibe su esencia, es decir, su potencia, su *conatus*, de la Substancia en tanto que naturaleza naturante inmanente a la naturaleza naturada, o conjunto de individuos existentes, pero que no se anega en ella, sino que mantiene su individualidad. No podemos seguir a Gebhardt (ni a Ansaldi) cuando afirma que para Espinosa lo finito «tiene que ser considerado bajo el signo de la limitación y la negatividad». Al contrario, Espinosa concede gran relevancia a lo finito entendido como una potencia intensiva, determinada y afirmativa. Lo finito no es la negación de lo infinito, sino que, por el contrario, lo infinito no es más que el marco ontológico que da el soporte constitutivo a lo finito. No hay negatividad en la limitación, sino una combinación concreta de reposo y movimiento, afirmativa de la realidad de los modos finitos. En cambio, sí es acertada la visión de la potencialidad como definición del ser, como devenir de la *actuosa essentia*, de una esencia entendida como actividad, como devenir constante, afirmativo y activo que busca su perfección en el despliegue constante de su potencialidad, de su *conatus*.

Ansaldi conecta en otro sentido a Espinosa y el Barroco, más en concreto con los pensadores barrocos españoles, especialmente Quevedo y Gracián. Nuestro autor compara a estos autores respecto de tres nociones claves: infinito, deseo y multitud, es

decir, el nivel ontológico, el nivel antropológico y el nivel político. De todas formas, dicho análisis a pesar de su buen conocimiento de los autores españoles y su enfoque muy precavido, ya que nunca afirma que la inspiración de nuestro autor en estos temas se base en los autores españoles, no deja de tener un carácter altamente especulativo, puesto que no hay pruebas para esas conexiones, que pueden ser sugerentes, pero no probadas. De las tres afirmaciones de Ansaldi acerca de que «ciertos aspectos de la filosofía de Espinosa se constituyen y se definen, con, a través y también contra una conceptualidad de derivación barroca», estamos de acuerdo con la primera y la última pero no con la segunda. La filosofía de Espinosa se da en un ámbito barroco como hemos visto antes en Gebhardt, pero se da en su mayor parte en contra de las ideologías, políticas, filosóficas y religiosas dominantes en dicho ámbito. Es más problemático el pensar que algún aspecto de la filosofía de Espinosa se pueda definir a través de los conceptos y la sensibilidad barroca mediante cualquier tipo de integración, bien sea descriptiva o transformadora. En cambio estamos de acuerdo con la inversión crítica que Espinosa lleva a cabo de la temática dominante en el Barroco (español y no sólo español): crítica ontológica de la providencia; crítica de una antropología desgarrada y pesimista, ejemplificada en Quevedo como una antropología de la crisis; y crítica política de la monarquía absolutista. El estudio de Ansaldi es más interesante como tratado sobre el Barroco español, del que hace una sistematización muy útil y acertada, que como explicación de las conexiones entre dicha problemática barroca y la espinosista.

Pero Espinosa no sólo se opone a los autores barrocos españoles, también rechaza elementos esenciales de un pensador que, sin embargo, fue decisivo para su concepción materialista del mundo: Hobbes. En cambio, Ch. Lazzeri en su último libro⁷⁴ recorre con gran cuidado y profundidad las relaciones entre Espinosa y Hobbes en puntos tan esenciales para ambos como son: la teoría de las pasiones y su problemática relación con la razón; la lógica del conflicto humano; la cuestión del derecho y la ley naturales; la cuestión, esencial para el contractualismo de la transferencia de derecho entre gobernados y gobernante; el origen del Estado; la cuestión de la soberanía; y la noción de régimen político. En todos estos puntos se produce en

⁷⁴.- Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinom critique de Hobbes*, PUF, París, 1998.

Espinosa un complejo trabajo de «sustitución, de desplazamiento y de transformación de los conceptos hobbesianos» que da origen a una postura política original, enmarcada sin embargo en el contexto del delicado marco que constituía la Holanda de la época con sus frágiles equilibrios políticos y religiosos. En la teoría de las pasiones, mientras Hobbes distingue entre el movimiento animal y el movimiento vital, siendo el segundo el fin teleológico del primero, Espinosa, en cambio, hace de la vida la afirmación de la potencia de la esencia, tanto del cuerpo como de la mente y del conatus, el esfuerzo de una esencia por desplegar al máximo sus potencialidades. Por otra parte, el utilitarismo espinosista es más rico y amplio que el de Hobbes ya que busca lo útil para el individuo en su totalidad de aspectos y no como mera búsqueda de la supervivencia animal o del interés propio en el sentido más estrecho de esta noción. Además, Espinosa desarrolla al máximo el naturalismo hobbesiano en el sentido no sólo de no escindir de forma radical entre el estado civil y el estado natural del hombre, sino incluso en el sentido de no separar al hombre racional del hombre pasional: ambos son el mismo hombre y la razón nunca elimina del todo las pasiones (como pensaban los neoestoicos y Descartes), sino que se limita a utilizarlas en el sentido de desarrollar sus lados activos y de controlar sus lados pasivos, esclavizadores y alienantes. Es la propia estructura pasional del hombre la que da origen a la sociedad mediante la imitación de los afectos y, a la vez, la que colorea la sociabilidad humana de ese tono conflictual ineliminable. Respecto a la cuestión de la ley natural, Lazzeri muestra los desplazamientos teóricos operados por Espinosa, que pasa de un concepto normativo de libertad a un concepto ontológico, elimina todo teleologismo y suprime el carácter racional de la ley natural que Hobbes compartía con los neoestoicos. Otra diferencia básica entre nuestros autores es la relacionada con el contractualismo. En Espinosa el contractualismo mitigado y *sui generis* del TTP desaparece en el TP, de manera que la transferencia de poder que permite la pacificación de la guerra total del estado de naturaleza y el establecimiento de la sociedad da lugar a la constitución de una potencia colectiva, la potencia de la multitud, capaz de proteger a cada individuo sin quitarle su derecho, es decir, su poder, natural, en lugar de transferir, sin retorno, el poder de todos los individuos al soberano que por no ser parte contratante queda libre respecto de dicho pacto. La opción no contractualista de Espinosa explica la génesis de Estado a partir de la noción antropológica de la imitación de los afectos.

Otra diferencia de Espinosa respecto de Hobbes se relaciona con la diferente relación entre virtud e instituciones que establecen ambos autores: mientras que para Hobbes la conservación del Estado depende de la virtud de los ciudadanos, para Espinosa la virtud de los ciudadanos depende de que el Estado tenga unas instituciones eficaces, capaces de generar comportamientos virtuosos, racionales, a pesar de la falta de virtud y de razón inicial de los individuos. En este sentido el gobierno eficaz no dependerá tanto de un arte de gobernar desarrollado por los gobernantes, sino más bien de la puesta en acción de una serie de instituciones, rotación de cargos, elecciones, sorteos, etc., que aseguren y conserven el Estado independientemente de las características personales, tanto de los gobernantes como de los gobernados.

Con esto hemos visto algunas de las principales diferencias entre las filosofías políticas de Espinosa y de Hobbes de las que el documentado análisis de Lazzeri da cumplida cuenta.

Por su parte Diego Pires⁷⁵ analiza también la filosofía política de Espinosa articulándola en tres partes: una noción de lo político que se opone por igual a la utopía de teólogos y moralistas que al realismo crudo de los políticos prácticos, aunque se acerca más a la posición de estos últimos que a la de los primeros; una noción de política entendida como la continuación del estado de naturaleza y que considera el Estado, por último, como la multitud organizada de forma que parece estar regida por una mente única. Las consideraciones políticas de Espinosa, para Pires, se desarrollan en el elemento de la imaginación y la pasión, de la opinión y el deseo, como en los barrocos, pero mientras que para estos la política pertenecía al dominio del claroscuro, y tenía su lugar propio en el ámbito que se abría entre la astucia de los subditos y el poder absoluto, imagen terrena del poder divino, para Espinosa la política es la prolongación de la naturaleza, diferencia no pequeña como muestra el presente libro.

Espinosa entiende la política como una teoría de la praxis que se funda en una física de las pasiones. La política se da, fundamentalmente, en el ámbito del primer género de conocimiento, el imaginativo, y no exige por tanto la racionalidad de los sujetos para constituirse y desplegarse. Por otra parte, Espinosa, en su enfoque de la

⁷⁵.- Diego Pires Aurelio, *Imaginagdo e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Ed. Colibri, Lisboa, 2000.

política, comparte con Hobbes una especie de individualismo metodológico, según el cual lo importante y básico son los individuos y los conglomerados de individuos son individuos compuestos que potencian y despliegan la potencia de sus componentes, pero que no subsumen ni diluyen la individualidad de dichos componentes. Este enfoque metodológico sitúa en continuidad el análisis político y social con el análisis del resto de la naturaleza, dando lugar a un enfoque claramente naturalista y materialista. Por otra parte, nuestro autor sigue a Matheron en su crítica del contractualismo espinosiano, dado que esta postura permite una interpretación naturalista de Espinosa y una conciliación entre su política y su ontología.

La oposición de Espinosa al Barroco no era sólo política, sino fundamentalmente teórica. Espinosa rompe con dos tradiciones de pensamiento por figuras en las que se encontraba inmerso, por un lado con el judaísmo, que sólo llega al nivel del concepto con su obra al precio de negarse, ya que el judío Espinosa se convierte en filósofo cuando deja de ser judío y se hace ateo, es decir, no judío. Por otra parte con el Barroco, en tanto que pensamiento figural y figurado. El Barroco era un pensamiento conceptista que suponía un compromiso entre la figura y el concepto y que a pesar de su alto valor estético disfrazaba la filosofía de retórica e impedía el surgimiento del concepto en un sentido pleno.⁷⁶ Ya el propio Descartes tuvo que romper con su formación escolástica para poder inaugurar la filosofía moderna. España e Italia, las tierras barrocas por excelencia, nunca han sido un medio adecuado para la filosofía, debido a su sumisión al barroquismo, al pensar figurado por imágenes, a la retórica en suma. El Barroco recubrió en su abundante literatura de emblemas el *conchetto* con la *impresa*, es decir, la moraleja con una figura alegórica que la expresaba de forma plástica, dando lugar a un pensamiento figural que, sin embargo, no llegó al nivel del concepto filosófico, ya que no adquiere la consistencia debida y siempre se mantiene referido a las imágenes que lo expresan pero al mismo tiempo lo disimulan y disfrazan.

La figura es, en palabras de Deleuze, «esencialmente paradigmática, proyectiva, jerárquica y referencial»,⁷⁷ mientras que el concepto es sintagmático, conectivo, vecinal,

⁷⁶.- Cf. Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 88.

⁷⁷.- Deleuze establece la oposición entre el pensamiento por figuras y el pensamiento conceptual o propiamente filosófico a partir de las aportaciones de Hegel y Heidegger

consistente. La figura es siempre trascendente, se relaciona con algo externo, con el más allá que sirve de paradigma, del que es una proyección en la tierra. Este paradigma jerarquiza la realidad según su mayor o menor proximidad a dicho paradigma que le sirve de referente externo. El concepto, en cambio, se define por la coexistencia inmanente de sus componentes de una forma sintagmática y conectiva. Frente a la jerarquización del pensamiento por figuras el pensamiento conceptual opera por vecindad, en la cercanía, en la inmanencia, y se define más por su consistencia interna autorreferencial que por su adecuación con un referente externo. El concepto opera por conexión y no por proyección. El concepto se define más que por un referente externo por las conjugaciones y conexiones que le dan su consistencia. Consistencia interna debida a la conexión de sus componentes y consistencia externa debida a la conexión con otros conceptos. Las figuras son proyecciones sobre el plano que implica siempre la relación vertical con la trascendencia; los conceptos sólo implican en cambio conexiones a un nivel inmanente, horizontal.

El pensamiento por figuras se relaciona siempre con una religión o al menos con una sabiduría, pero nunca se configura como una filosofía, es decir, como un sistema de conceptos. El pensamiento cristiano es un pensamiento figural que somete a torsión a la filosofía, desfigurándola y travestiéndola en otra cosa.

Como conclusión, podemos decir que la reflexión política en Espinosa se conecta con la reflexión ontológica, por un lado, y se enmarca en su contexto histórico y cultural, el Barroco, por otro. De esta manera Espinosa se nos muestra no como un abstruso metafísico, y mucho menos como un teólogo o un místico abstraído de la realidad, sino más bien como un ciudadano consecuente de la república holandesa que aprovecha su privilegiada coyuntura histórica e intelectual para reflexionar sobre la

en *Qu 'est-ce que la phihsphie?*, pp. 86-92, en el marco de su presentación del surgimiento de la filosofía en el ambiente cultural griego. La filosofía surge de un encuentro contingente, no necesario entre la inmanencia del pensamiento y el medio griego, desterritorializado con relación a los imperios orientales. La filosofía es un movimiento desterritorializa-dor que rompe con las sabidurías orientales y queneesitaun ambiente cultural más libre, que sólo encontró en Grecia, pero este encuentro no deja de ser contingente, podía no haberse dado. No hay relación necesaria entre Grecia y la filosofía, pero la filosofía sólo pudo surgir en Grecia y Grecia sigue siendo su suelo natal.

política, no sólo sobre la política real que se va imponiendo en su época, el absolutismo, como hace Hobbes, sino también sobre una utopía democrática y republicana que, por una parte, retoma lo mejor del pensamiento renacentista con su optimismo erasmiano y, por otra parte, compensa este optimismo utópico con el realismo, un poco pesimista, de Maquiavelo. Holanda y Venecia como repúblicas reales le sirven de modelo para proyectar las instituciones políticas arquetípicas del TP, que son tanto más perfectas, y más poderosas, cuanto más se aproximan a la democracia; y son tanto más débiles e imperfectas cuanto más reposan sobre el arbitrio de un solo individuo o unos pocos. La democracia, en tanto que afirmación colectiva de la potencia de la multitud, es decir, de la conjunción multiplicadora de los conatus de los individuos, es la última palabra, y no sólo por el hecho circunstancial de que ahí quedó detenida la redacción del TP, sino, mucho más fundamentalmente, porque es la forma política que se adapta mejor a la concepción ontológica naturalista, vitalista y materialista del judío de Amsterdam.

LA IMAGINACIÓN EN ESPINOSA: PODER CONSTITUYENTE Y LÓGICA COLECTIVA

El presente trabajo se inscribe en la encrucijada de tres problemáticas esenciales de la obra de Espinosa: por una parte su teoría de la libertad como liberación en el contexto de las polémicas teológico-filosóficas que sobre la libertad y la gracia tuvieron lugar en la época; por otra parte, su teoría de la imaginación como auxiliar del entendimiento; y, por último, su filosofía política en la que el Estado es contemplado como un medio para instaurar una semi-racionalidad que obligue a actuar como si fueran racionales a individuos sometidos a las pasiones y la ignorancia.

Numerosas veces se ha destacado la dualidad que la imaginación presenta en la filosofía espinosista: por un lado, el conocimiento imaginativo, en tanto que se opone al conocimiento basado en el entendimiento, es criticado por parcial, pasivo, engañoso; pero, por otro, la imaginación, ligada al conatus y al deseo, es un elemento esencial en el proceso de liberación que puede conducir al individuo a la salvación, la libertad y la beatitud. En el presente trabajo vamos a analizar primero esta dualidad esencial de la imaginación y lo imaginario en Espinosa, para pasar a continuación a destacar el aspecto esencial que lo imaginario desempeña en la organización de la colectividad, y concluir, por último, analizando los aspectos políticos de lo imaginario, es decir; la

cuasi-racionalidad de la política en tanto que lógica colectiva. La conclusión consiste en afirmar que, para Espinosa, nunca salimos de lo imaginario, pero que este imaginario tiene distintos niveles y su escalón superior, la beatitud, está abierto a *todos* los hombres (antielitismo de Espinosa), a pesar de la dificultad y rareza que suele acompañar a todo lo excelso (realismo espinosista).

1. Espinosa no considera la libertad humana como un punto de partida, sino como el resultado de un proceso de liberación en el que juegan un papel fundamental las pasiones; para nuestro filósofo el hombre es un ser de deseo, afectivo y pasional. Espinosa no es un intelectualista ya que no piensa que el mero conocimiento sea capaz de controlar las pasiones. El conocimiento adecuado sólo puede actuar sobre las pasiones porque de él se pueden derivar afectos activos más poderosos que los afectos pasivos que constituyen las pasiones. Es la capacidad de reflexión que poseen el cuerpo y la mente de los hombres lo que posibilita esa espiral liberadora que permite pasar poco a poco de la pasividad a la actividad y de la parcialidad a la totalidad.

Para Espinosa el libre albedrío se basa en una ilusión idealista, es imaginario, y supone la ignorancia de las causas que determinan nuestra acción. En una concepción determinista como la espinosista la libertad y el destino son dos formas de considerar la misma realidad desde diferentes perspectivas. Una cosa nos parece un resultado del destino si su producción escapa a nuestro poder, en cambio la consideramos una obra de nuestra libertad si mediante el conocimiento adecuado la hemos convertido en un elemento de nuestro poder (cf. Bertrand, 183). Imaginamos que somos libres porque ignoramos nuestra impotencia frente a las causas exteriores. En este caso la imaginación es un conocimiento en primera persona, parcial e incompleto, mientras que el entendimiento es un conocimiento en tercera persona que tiende a la totalidad y a ser un conocimiento *sub specie aeternitatis*, un conocimiento eterno liberado de las circunstancias concretas de su producción; es un conocimiento por ideas adecuadas y por nociones comunes, el único que, una vez transmutado en ciencia intuitiva, es capaz de producir el *amor dei intellectualis*, es decir, la conexión no sólo cognoscitiva sino también afectiva con la totalidad.

Nos sentimos libres cuando imaginamos que podríamos actuar de manera distinta a como lo hacemos efectivamente, pero esto, en realidad, es una ficción. Al

reconstruir mediante el entendimiento las cadenas causales que han determinado nuestra conducta podemos explicarla racionalmente, mientras que el libre albedrío es una mera expresión imaginaria de dicha conducta. Como nos recuerda Bertrand, el orden de la imaginación se sitúa más en el ámbito de las relaciones entre las afecciones de nuestro cuerpo que en el marco de las relaciones reales entre los objetos representados por dicha imaginación, la cual indica o expresa pero no explica el poder y los límites de nuestro cuerpo (cf. Bertrand, 69). Los productos de la imaginación dicen más de nuestro cuerpo y de sus limitaciones que del mundo exterior y su influencia sobre nosotros: «una imaginación es una idea que revela más la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y de una manera, por otra parte, no distinta sino confusa» (*Ética*, IV, 1, escol). Wolfson relaciona esta concepción de Espinosa con las de Aristóteles y Telesio. Es precisamente este último autor el que afirma que a través de la sensación el espíritu o alma natural capta en primer lugar las afecciones que las cosas exteriores producen en él y sólo posteriormente la acción de dichas cosas exteriores. «El espíritu percibe la acción de las cosas sólo porque se percibe a sí mismo como afectado, cambiado, puesto en movimiento por aquéllas» (Telesio, *De Rerum natura*, VII, 2, citado por Wolfson, 75).

2. La imaginación es un conocimiento inadecuado de las relaciones naturales necesariamente ligado a la impotencia relativa de los hombres, como nos recuerda Balibar (cf. Balibar, 24). Por ello puede ser utilizada para mantener a los hombres en la impotencia a través de las ilusiones religiosas o el absolutismo político. Pero también puede ser entendida en tanto que imaginación activa como auxiliar y preparación de la razón y el entendimiento (cf. Appuhn), y tiene un papel preponderante en el proceso de constitución ontológica que para Negri introduce el TTP en el desarrollo del pensamiento espinosista (cf. Negri, 157-175).

Sería posible rastrear, como hace Mignini, la dualidad ambigua de la noción de imaginación en Espinosa a partir de Descartes. En efecto, en el filósofo del método la imaginación puede referirse tanto al cuerpo como al pensamiento; en el primer caso, conserva las trazas impresas en ella por las impresiones de los sentidos unificadas por el sentido común, en el segundo, la imaginación se presenta como la facultad de la ficción con capacidad de generar nuevas imágenes y de inscribirlas en el cerebro. En este

segundo caso, la imaginación es activa y media entre los sentidos y el entendimiento. Por otra parte, Mignini analiza el desarrollo de la noción de imaginación a lo largo de la obra de Espinosa, ámbito en el que dicha noción pasa de oponerse de una manera neta y frontal al entendimiento en el *Tratado de reforma del entendimiento* a adoptar un carácter mucho más activo en la *Ética*, donde, a pesar de considerar las cosas como contingentes y de su incapacidad para producir un conocimiento cierto, aparece como una causa, parcial, de las representaciones de la mente (cf. Mignini, 86-114). A esta reconsideración de la imaginación en la *Ética* respecto a las obras anteriores no es ajena la incorporación a los intereses teóricos de Espinosa, en un lugar primordial, de la reflexión y la intervención políticas a partir de su redacción del TTP.

La imaginación en tanto que fuente de conocimiento entraña la conciencia de que el cuerpo humano es capaz de sufrir afecciones por parte de los cuerpos exteriores presentes de tal manera que dicho conocimiento envuelve la naturaleza del cuerpo exterior y, sin embargo, el conocimiento imaginativo se refiere más a nuestro propio cuerpo que al objeto exterior, alude más a las relaciones que tienen entre sí los afectos de nuestro cuerpo que a las relaciones que puedan tener entre sí en la realidad los cuerpos exteriores, ya que al ser el imaginativo un tipo de conocimiento confuso, parcial y pasivo, desconocedor de la causa, *envuelve pero no expresa* la esencia del cuerpo exterior (*Ética*, II, 16 y corolarios). El orden y encadenamiento de la imaginación no es el mismo que el orden y encadenamiento del entendimiento y, sin embargo, sólo a partir de la imaginación puede el entendimiento desplegarse.

Como nos recuerda Bertrand, Espinosa se sitúa a la vez frente al racionalismo y al empirismo, ya que mientras que el primero denuncia el conocimiento imaginativo como conocimiento falso, Espinosa le reconoce una potencia cognoscitiva por parcial que la misma pueda ser, y, contra el empirismo Espinosa recalca la heterogeneidad entre los dos órdenes del conocimiento. Existe una «lógica del imaginario» que busca establecer las leyes naturales por medio de las cuales el espíritu humano produce lo imaginario a partir de las afecciones que los cuerpos exteriores producen en el cuerpo. Dicho conocimiento imaginativo desconoce el concatenamiento de causas y efectos según el cual los acontecimientos psíquicos se producen. Lo imaginario tiene una productividad que le es propia, según Bertrand.

El proceso de progresiva liberación que va del primer género de conocimiento (imaginación) al segundo (razón) y al tercero (ciencia intuitiva), en tanto que paso de la pasividad a la actividad y de la esclavitud a la libertad, supone un proceso de reducción del peso de lo imaginario pero no su eliminación completa y total, ya que la razón es deseo y por lo tanto pasión y además la reducción de lo imaginario no es la reducción de los afectos por la razón, sino una reducción de los afectos pasivos por los afectos activos. Espinosa no es un intelectualista, no piensa, contra Descartes y los estoicos, que la razón pueda controlar los afectos. El poder de la razón reside más bien en la capacidad de generar afectos activos que se impongan a los afectos pasivos iniciales. Sólo un afecto puede deshancar a otro afecto. Como posteriormente en Hume, también en Espinosa «la razón es la esclava de las pasiones», y sólo a través de unas pasiones (las activas) podemos deshancar a otras pasiones más débiles (las pasivas). La virtud de la razón consiste en que, gracias a la formación de un conocimiento adecuado, permite generar afectos activos, liberadores.

3. El imaginario tiene por función esencial organizar la colectividad y lleva a cabo esta tarea a través de la religión, la moral y la política. Según Espinosa, estas tres figuras del imaginario, lo religioso, lo moral y lo político, no se dan al nivel del conocimiento adecuado sino al nivel de comprensión de aquellos que los generan (los sacerdotes, los tiranos) y al nivel de aquellos que los reciben (los individuos en tanto que subditos ignorantes y temerosos). Por ello el conocimiento adecuado implica la salida, al menos parcial, de estos tres niveles de vida, de manera que el sabio no es supersticioso, ni moralista, ni subdito, sino ateo, immoralista (más allá del Bien y del Mal) y libre. Los tres caminos imaginarios aquí analizados permitirían a lo sumo una especie de salvación histórica, pragmática, inconsciente, ilusoria, ideológica en el sentido marxiano, mientras que la salvación noética, basada en el conocimiento de las causas, exige que al nivel imaginario se añada y lo sustituya, al menos parcialmente, el ámbito racional del Entendimiento. Para Bertrand, al que seguimos aquí en su esclarecedor análisis de lo imaginario en Espinosa, nuestro autor elabora una crítica de lo imaginario que es a la vez una ciencia de lo imaginario, en tanto que explica sus causas adecuadas y proporciona, por tanto, su verdad, y una interpretación de lo imaginario, en tanto que restituye su sentido.

La función religiosa de lo imaginario se da a través de la superstición. Dada la inestabilidad que la fortuna y el azar introducen en los asuntos humanos y la continua oscilación entre el miedo y la esperanza que dicha inestabilidad y fluctuación continua generan en los hombres, éstos tienden a creer en cualquier causa que alivie esta incómoda sensación y de esta manera caen en la superstición, «forjando Acciones sin fin e interpretando la Naturaleza de maneras sorprendentes», como nos dice Espinosa mismo en el prefacio del *Tratado Teológico-Político*. La superstición es, pues, una ficción cuyo origen es el miedo. Por ser ficción desconoce las auténticas causas y por deberse al miedo genera esclavitud; su objetivo principal es unificar de forma imaginaria la sociedad generando obediencia y no conocimiento. Por lo anterior, la superstición es un estorbo en el proceso de liberación del individuo.

Por su parte, la función moral⁷⁸ de lo imaginario tiende a que la vida en sociedad no sea vista como algo insoportable e incomprensible, sino que dota a dicha vida social de sentido. Mientras que la moral, por permanecer en el ámbito de lo imaginario (pasivo, incompleto), no proporciona libertad, la ética, en cambio, es la búsqueda de la virtud a partir del conocimiento de nuestra naturaleza y despliega nuestra actividad y nuestra alegría. Como nos recuerda Bertrand, en el orden de lo imaginario el individuo alcanza el nivel más alto de su poder (compatible con este orden) al percibirse como un pecador salvado, servidor fiel de la voluntad de Dios, mientras que en el orden del conocimiento adecuado, el individuo alcanza su perfección, el máximo desarrollo de su poder, al percibirse como la *causa adecuada de sus acciones* que actúa por la necesidad de su propia naturaleza elevándose al gozo y la plenitud del saber y del amor. La moral da sentido a la vida pero no la explica, es una relación práctica y no teórica con la vida. El sentido es la manera imaginaria en la que un sujeto se representa los fines o ideales que determinan sus actos y su ser. No en vano Althusser ha podido presentar a Espinosa como uno de los primeros teóricos de las ideologías antes de Marx, ya que señala sus tres rasgos esenciales: «a) su "realidad" imaginaria; b) su inversión interna; c) y su "centro": la ilusión del sujeto».

⁷⁸ .- La moral, referencia a valores trascendentes, y no la *ética*, «tipología de los modos de existencia inmanentes» en la útil distinción de Deleuze. Espinosa lanza su *Ética* como denuncia materialista, immoralista y atea de las morales basadas en la ilusión: ilusión de la conciencia, libre y responsable; ilusión de los valores trascendentes, del Bien y el Mal; ilusión de las pasiones tristes, impulsadas por los sacerdotes.

Pero es la función política de lo imaginario, la organización de la vida social bajo normas comunes, la primordial y a ella se subordinan las otras funciones: religiosa y moral. La política permite que los individuos actúen de manera conforme a la razón aunque no sean ellos mismos racionales. La política a través del derecho y las leyes introduce una cuasi-racionalidad en la sociedad que hace que los individuos en su largo camino de liberación hacia la razón y el conocimiento adecuado se muestren mientras tanto como si fueran ya racionales. La coerción política obliga a los individuos a comportarse como si fueran racionales, mientras que el advenimiento al tercer género de conocimiento, es decir, a la sabiduría, eliminará la necesidad del Estado en tanto que el ajuste entre los distintos deseos y *conatus* se hará por convencimiento y no ya por coacción. Mientras que el sabio actúa, casi exclusivamente, por la razón, los ciudadanos de los estados liberales en todo lo que escapa a su estricta vida privada se ven obligados a conformarse exteriormente a las exigencias de la razón, independientemente de sus concepciones personales. Actúan en conformidad a la razón pero no bajo el mandato único de la razón.

A continuación vamos a analizar el nivel político del imaginario social, comenzando por destacar el papel fundamental que en dicho imaginario ocupa el lenguaje. En efecto, uno de los elementos esenciales del imaginario lo constituye, para Espinosa, el lenguaje:⁷⁹ «... como las palabras son parte de la imaginación, es decir, concebimos muchas ficciones según que las palabras se compongan en la memoria en virtud de alguna disposición del cuerpo, es indudable que las palabras lo mismo que la imaginación pueden ser causa de múltiples y grandes errores, a no ser que hagamos un gran esfuerzo para prevenimos de ellos. Añadamos que las mismas son formadas según el deseo y la comprensión del vulgo; así pues, no son nada más que signos de las cosas en la medida en que están en la imaginación, y no en cuanto que están en el entendimiento» (TRE). El lenguaje es conocimiento a partir de signos imaginativos (*ex signis*), no a partir de conceptos intelectuales (ideas adecuadas) y crea ficciones que se refieren más a nuestro cuerpo que a la realidad exterior. Sin embargo, es precisamente gracias al lenguaje como lo imaginario adquiere cierta permanencia y una dimensión social; el lenguaje articula el imaginario privado con el imaginario social y, en este

⁷⁹ .- Obsérvese que, frente a Lacan, Espinosa sitúa el lenguaje del lado de lo imaginario. Se da aquí un desajuste terminológico que el lector tendrá que tener en cuenta.

sentido, tiene un papel esencial en la génesis de la sociabilidad.

Matheron analiza en los libros III, IV y V de la *Ética* el despliegue de la política en tanto que despliegue de la liberación, tanto a un nivel individual como social. En el estado de naturaleza se da un conflicto continuo entre los distintos conatus, cada uno de los cuales pretende imponerse a los demás; esta discordia genera una serie de alienaciones individuales que nos enfrentan con los otros; pero el propio juego, la propia dinámica interna, de dicho estado de naturaleza en tanto que juego de poderes da lugar a la sociedad civil que, una vez nacida, reorientará nuestras alienaciones individuales; el condicionamiento político modela el comportamiento de los individuos haciendo que observen una cuasi-racionalidad que va generando en los mismos unos hábitos de racionalidad creciente de forma que se va produciendo una liberación individual y colectiva paulatina que concluye, en el límite, en el establecimiento de una comunidad racional (trans-estatal) basada en el acuerdo racional entre los entendimientos que hace innecesaria la coerción que siempre supone el Estado. Ésta es la dimensión utópica de la política espinosista: el suprimirse a sí misma en un reino de sabios libres e iguales que han alcanzado la beatitud.⁸⁰

Para Matheron el fundamento de la sociabilidad en Espinosa no es tanto la utilidad como la ambición y el deseo de gloria y el miedo a la vergüenza. La sociedad no nace de la razón, sino de las pasiones, y la política obliga a los hombres a vivir exteriormente según los mandatos de la razón, por más que ellos mismos no sean racionales y de esta manera las instituciones sociales son un medio externo que facilita el acceso de los individuos al reino de la razón. La política genera una lógica colectiva a pesar de la irracionalidad de cada individuo por sí mismo considerado. Las instituciones sociales producen la cooperación pacífica a pesar de no estar basadas en la razón sino en la pasión.⁸¹ La opinión pública da lugar a una especie de racionalidad colectiva no tanto

⁸⁰ .- Beatitud en sentido espinosista, es decir, no tanto la recompensa de la virtud sino la virtud misma, en tanto que salvación y libertad, en tanto que amor intelectual hacia Dios, o sea hacia la totalidad de las cosas singulares, amor que nace del conocimiento de tercer género o ciencia intuitiva, conocimiento que produce una alegría acompañada de la idea de Dios, es decir, de la totalidad, como su causa. La beatitud es la perfección misma ya que es la máxima alegría, y la alegría se da cuando pasamos de una perfección menor a una mayor, lo que supone que aumentamos nuestra actividad en detrimento de nuestra pasividad.

⁸¹ .- Especialmente en el interés, aunque no sea éste el factor que Espinosa considera determinante en la constitución de la sociedad y aquí conviene recordar el papel de las pasiones filas (egoísmo, envidia, interés, utilidad), que están en la base del mercado

porque sea el resultado de la puesta en común de opiniones individuales que cada una de ellas sería por sí misma racional, sino por el mismo hecho de ser un resultado común.

La sociedad surge al consolidarse la interdependencia de los individuos entre sí, no mediante un proceso intencional, sino debido a la interacción ciega de los deseos y los poderes de los distintos individuos. A partir de un esbozo de cooperación debida al despliegue de la vida pasional interhumana tal como ésta se da en el estado de naturaleza, se esboza un germen de disciplina colectiva que da origen al nacimiento del Estado, el cual refuerza la disciplina colectiva y refuerza la cooperación. La sociabilidad es el producto de la dialéctica del amor y el odio y se lleva a cabo a través de procesos de identificación, según Bertrand. La sociabilidad se puede basar en la identificación con el semejante basada en la conmiseración, la misericordia, el favor, la benevolencia. O bien se puede basar en tener una pasión común o, por último, en aspirar a un ideal común, en compartir un objeto bien de amor o bien de odio.

4. Según las agudas observaciones de Negri, las reflexiones de Espinosa en torno al surgimiento de la sociedad civil y el Estado parten de su enfrentamiento con la crisis del Barroco. Para el filósofo italiano no se puede aceptar la crisis como un mero resultado ni evitarla negándola, sino que tiene que ser asumida como condición del pensamiento y de la acción políticos. La crisis es, en Espinosa, el presupuesto de la existencia, la materialidad del fundamento, pero no un destino ineludible. Dice Negri: «la imaginación y la ética al introducirse en el ser no son atrapadas en la crisis sino que se reconstruyen más allá de la crisis, construyen sobre sí mismas, en la relación colectiva que constituye el sujeto, en la potencia que encaran la relación colectiva». Y de esta manera llegamos a la segunda dimensión de la imaginación; su potencial constituyente de una lógica colectiva, su potencia subversiva y creadora. Es la imaginación, en tanto que poder constituyente, «el canal por el que se asocian los individuos en el nuevo ser que se construye». En este sentido el *Tratado Político* es la conclusión de un doble camino filosófico: el metafísico que va de la utopía del mercado y del vitalismo panteísta de cuño renacentista a una definición de la libertad como constitutiva y una idea de Substancia como totalidad natural inmanente; y el político que

capitalista en oposición a las pasiones cálidas propias de las sociedades precapitalistas (honor, gloria, soberbia, ira).

entiende la libertad de los sujetos como potencia constitutiva y que por ello no necesita ya de la ficción del contrato, presente todavía aunque, bien es verdad, de una forma muy *sui generis*, en el *Tratado Teológico-Político*.

Espinosa, según Negri, rechaza el triunfo del Estado absolutista (y también el del Estado liberal, podríamos añadir nosotros, ya que como sagazmente indica Cabral Pinto, Espinosa, al contrario que Hobbes, no genera una ideología de repuesto utilizable por el capitalismo naciente para oponerse a los restos feudales, sino que elabora una teorización basada en la libertad y la igualdad, en el poder creativo y constituyente de la imaginación, en la composición de los poderes y de los conatus, completamente inaprovechable para fundamentar en ella una ideología capitalista de recambio) y la entronización del individualismo adecuado al mercado. El filósofo judío rechaza los dos fundamentos posibles del Derecho natural burgués: el individualismo y la noción de contrato. Especialmente rechaza la idea de que la constitución de la sociedad civil exija que los individuos renuncien a su derecho natural, es decir, a su poder. Los derechos naturales no son nada más que la dimensión política, pública, de la potencia metafísica que también está en el origen del conatus físico y del deseo vital. No hay que alienar el propio poder individual para constituir el colectivo, antes bien componer dichos poderes individuales en un individuo compuesto, la *multitudo*, que sume los poderes de sus individuos constituyentes. Composición y potenciación de los poderes y no su alienación a un soberano separado y trascendente a los individuos. Es el desarrollo de los deseos individuales y su mutua potenciación lo que está en la base del surgimiento de la sociedad civil y del Estado. Las libertades individuales se consolidan en el marco de la sociedad civil gracias a la seguridad que otorga dicha sociedad civil. El paso a la sociedad no supone una cesión de derecho y de poderes, sino un enriquecimiento de los mismos. El paso de la soledad y el aislamiento a la multitud y a la sociedad suprime el miedo y otorga seguridad.

En la época de Espinosa, el Barroco, la política y la religión se configuraban como artes de lo imaginario que subyugaban las mentes y los cuerpos de los hombres a través de imágenes engañosas generadoras de temor y de esperanza y que funcionaban como obstáculos para el conocimiento adecuado de las relaciones reales que ligaban a los individuos entre sí y con el poder.

Como muy bien destaca Negri, Espinosa es el autor antibarroco por excelencia. Aquel que, frente a la crisis barroca que busca en la trascendencia una salida, mantiene los ideales republicanos y panteístas del Renacimiento como una apuesta radical por la inmanencia: «el pensamiento de Espinosa no se mueve a partir de la crisis de su siglo, sino desde el proyecto de desarrollo y articulación de la utopía renacentista» (cf. Negri, 154). Las teorías filosóficas y políticas contemporáneas de Espinosa (libertinismo, mecanicismo, jansenismo), en cambio, parten y se sitúan en el contexto de la crisis barroca. Hasta el propio Descartes, si bien se enfrenta a dicha crisis con una voluntad de verdad basada en el método en tanto que una institución que permite llegar a un saber común y compartido en el que la razón y el cálculo sustituyan al juicio y la agudeza barrocos (cf. Bodei), desde otro punto de vista elabora una metafísica, una ética y una teoría de la ciencia adecuadas al Estado absoluto y a las necesidades del periodo de la manufactura que, sin embargo, «todavía mantienen la autonomía de la burguesía y abren para ésta un horizonte operativo de poder» (cf. Negri, 154).

El Barroco político se presenta como un anti-Renacimiento, como el rechazo más radical de la Florencia republicana de Maquiavelo y Guicciardini, como el resultado de un nuevo compromiso religioso en sus dos vertientes, católica y protestante, unidas ambas en su rechazo de la república democrática y en su defensa del absolutismo político y religioso. Se vuelve a Tácito, que dirige su política hacia el príncipe como muestra del giro absolutista, frente a la importancia que la tradición republicana da a Tito Livio (cf. Bertelli).

Espinosa, en cambio, se sitúa en la estela de Maquiavelo rompiendo con el marco teórico, tomista, que había encorsetado la reflexión política hasta entonces. Enfrentados a la contradicción entre la teoría (aristotélico-tomista) y la praxis de los nacientes Estados modernos, Hobbes y Moro adoptan posturas opuestas: mientras que éste mantiene la teoría y para evitar la contradicción se inventa una práctica imaginaria (la utopía), Hobbes remodela la teoría para adaptarla a la praxis naciente, pero tampoco escapa de la problemática clásica. Sólo Espinosa dará un paso más allá asumiendo la radicalidad de la tradición republicana en las condiciones privilegiadas del «laboratorio político» que constituía la Holanda de su tiempo.

Espinosa es un filósofo de la vida que rechaza la concepción de la filosofía como

una *meditado mortis*; para él la filosofía no es melancolía sino un modo de considerar las cosas *sub specie aeternitatis*; es un filósofo de la luz que rechaza las virtualidades de la sombra frente a Leibniz, por ejemplo, como nos indica Deleuze. Nuestro autor se opone a las dos caras, contradictorias, ambiguas, del Barroco: la tétrica, jansenista, tenebrosa, vuelta hacia la Edad Media, rembrandtiana; y la católica, mundana, alegre, cortesana, que mira hacia el siglo de las luces, berniniana y rubeniana. Ambas caras suponen una fuga hacia un punto exterior; ambas constituyen aspectos complementarios del desengaño y la desilusión ante la caducidad y lo efímero de la vida, respuestas a la íntima convicción de que todo es representación, juegos de espejos, teatro, en suma.

La teatralidad como el carácter esencial del Barroco ha sido destacada por Orozco Díaz, que la define como «la penetración del sentido teatral en todas las manifestaciones artísticas y en las formas públicas —civiles y religiosas— de la vida de todas las gentes» (cf. Orozco, 15). En el siglo XVII se produce una huida hacia la trascendencia que desvaloriza de forma tal la vida humana que no distingue entre la realidad y la ficción. Ya que todo es vano y perecedero, no tiene sentido distinguir entre dos niveles de la ficción: la vida y el teatro. La vida política, las prácticas religiosas, la vida cotidiana, presentan en el Barroco una teatralización, una formalización, que dan lugar a un continuo espacio-temporal en el que todos los niveles de la realidad se juntan sin saltos. Espinosa en el *Tratado Teológico-Político* denuncia esta teatralización barroca de la vida que afecta incluso a la religión:

«... el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo» (TTP, prefacio).

Este *continuum* descentrado que constituye la realidad barroca se abre al infinito mediante una proliferación alegórica sin fin. La ciudad barroca es un espacio continuo que ya no tiene un centro, una plaza principal, un ombligo que acoja los elementos emblemáticos del poder: la catedral, el palacio. Pero esta dispersión, este descentramiento es aparente, los cuarteles y las ciudadelas en las afueras de las ciudades, los palacios en su centro o alejados prudentemente de ellas, como Casserta en Ñapóles, recuerdan al hombre barroco que es un subdito y no un ciudadano; subdito por

partida doble, del Dios terrible en los cielos y del soberano absoluto, su fiel representante, en la tierra. La ciudad barroca es un continuo que no deja espacio para el surgimiento de un sujeto autónomo pero que, en cambio, mantiene muy sujetos a los individuos. Por ello, Espinosa se sitúa fuera de su ámbito en pequeños pueblecitos cercanos desde donde observa con mayor libertad el desarrollo de los acontecimientos culturales y políticos.

Los monumentos barrocos se descentran, se abren al entorno a través de escalinatas, belvederes, columnatas, pórticos, rompiendo la separación rígida entre el interior y el exterior. Las fachadas barrocas atraen la vista absorbiendo la perspectiva del espacio circundante y sirviendo de propaganda de la fe y del poder, según sean iglesias o palacios. El valor simbólico de los edificios se desparrama por sus alrededores desbordando sus márgenes concretos. La ciudad se alegoriza, se puebla de monumentos, es decir, de «formas arquitectónicas que transmiten un contenido ideológico» (cf. Argan, 55-56); se transforma en un espectáculo en el que lo permanente y lo efímero se entremezclan. Durante las grandes celebraciones barrocas —entradas triunfales de soberanos o prelados, coronaciones, bodas, funerales—, la ciudad se disfraza: una serie de edificaciones efímeras: túmulos, arcos triunfales, fuentes, etc., ocupan sus plazas y calles; sus fachadas se recubren de tapices, los cuadros se sacan al exterior; la realidad y la ficción se hacen indistinguibles.

El espacio se abre hacia fuera y hacia arriba. La escena se desborda y ocupa toda la realidad. En este mundo ficticio la retórica ocupa un puesto esencial, la política y la religión hacen abundante uso de ella. La elipsis, la parábola y la hipérbole son los medios retóricos preferidos del Barroco y muestran esa ruptura con la idea de círculo y de centro en torno a la cual Sarduy hace pivotar su enfoque de lo barroco. Hipérbole del poder que irradia su fuerza y elipsis de los ciudadanos. De los dos focos de la elipse barroca uno lo ocupa el Sol (Dios, el Rey) y el otro está oscuro, elidido; el juego de ambos da lugar al claroscuro barroco, a ese sutil juego de luces y sombras fantasmagóricas que sobrecoge el ánimo y lo hace dócil a la sumisión.

Hasta el formalismo de Wólfllin destaca algunos elementos barrocos que es importante recordar aquí. En primer lugar, la pérdida de la individualidad debida al efecto de masa perseguido por el Barroco que subordina la independencia de los detalles

a la impresión del conjunto. Por otra parte, el movimiento de los escenarios barrocos dirige la mirada y concentra la atención hacia puntos determinados escogidos por el poder político o religioso. Hay una tendencia hacia el centro con el reforzamiento visual de las portadas y una tendencia hacia arriba, hacia la luz de las cúpulas, que jerarquizan el espacio visual. El espacio delimitado renacentista se abre al infinito y esto, unido a los juegos de luz y tinieblas propios del Barroco, tiene un objetivo preciso: «Quiere cautivar con el poder del afecto, directo y arrollador. Lo que aporta no es animación regular sino sobresalto, éxtasis, embriaguez» (cf. Wólfelin, 39).

Lo barroco se basa en un imaginario que valora lo móvil, el simulacro, las simulaciones. Por ello le gustan tanto los autómatas, simuladores del poder de animación de la vida, imágenes intrigantes de la polaridad y ambigüedad barrocas: seres artificiales que miman la naturaleza, seres mecánicos que simulan la vida y que tal vez la mejoren como la bailarina automática del *Casanova* de Fellini. El Barroco muestra su amor por el cambio mediante la elección de mitos como el de Circe, analizado por Rousset, que muestra la fragilidad de las identidades, la plasticidad y relatividad de las apariencias, el de Proteo, el dios de las mil formas, etc. (cf. Wunenburger, 65 y 70).

Como nos recuerda Maravall, la «mudanza» y la «peripecia» son nociones claves del Barroco, y muestras de que «no hay cosa estable en el mundo». Como escribía Bocángel: «Y mientras todo se muda, / sólo la mudanza es firme» (Maravall, 363-367).

Tanto la Contrarreforma como el nacimiento de los Estados absolutistas se encuentran con la necesidad de controlar a masas de gente crecientes en número y en capacidad de movimiento a las que la crisis económica y espiritual hace cada vez más peligrosas. La cultura barroca es el intento de conjurar dicho peligro. Para ello utilizará todos los medios disponibles: la fuerza militar, junto con la apelación a los sentidos. Lo sensorial y sensual como medio de seducir y de emocionar es la clave del Barroco. Las ceremonias religiosas y civiles constituyen el medio esencial mediante el cual el poder se muestra, fascinante y terrible. El subdito de las monarquías absolutas y el fiel de la iglesia contrarreformista se ven directamente interpelados por unos procedimientos que invaden su intimidad actuando directamente sobre sus sentidos y su imaginación más que sobre su razón, provocando en ellos miedo y esperanza. «Obrad bien, que Dios es

Dios» es la consigna repetida una y otra vez.

Lejos quedan las esperanzas humanistas y republicanas de las comunas renacentistas: el trono y el altar se unen para sojuzgar cualquier hálito de libertad. Frente a la inmanencia del poder de la tradición republicana basada en el sentimiento de autoctonía y autonomía de un conjunto de individuos emancipados que exponían libremente sus opiniones y establecían entre ellos relaciones de amistad el absolutismo político y religioso constituyó un poder trascendente, alejado, generador de heteronomía y de sumisión, apoyado en un saber dogmático y tiránico. La preferencia barroca por Tácito frente a Tito Livio, que constituye en cambio la referencia esencial del Maquiavelo republicano, es un buen exponente del giro que el Barroco supone hacia el absolutismo. Para los tacitistas barrocos, que siguen en esto a su modelo Tácito, la filosofía política es una reflexión sobre la educación y las acciones del príncipe acalladas ya, fuera de algunos ámbitos privilegiados y anómalos como la Holanda de Espinosa, los últimos rumores republicanos tomados como modelo por el «*acutísimo* florentino», en la estela de Tito Livio. El barroco se encuentra marcado por la vuelta a la autoridad y por el papel predominante de la aristocracia, sostén esencial del monarca absolutista.

Maravall ha insistido en el carácter reactivo de la cultura barroca frente a la crisis del XVII. La cultura barroca es una cultura *dirigida* que pretende actuar sobre los hombres para mantenerlos integrados en el sistema social. En este sentido la cultura barroca es una cultura disciplinaria y disciplinante, a la vez que uniformadora, en el sentido de Foucault. Es una cultura de masas, debido a que se dirige a una población creciente y además es urbana, lo que exige un gran despliegue ostentatorio para compensar el anonimato de la urbe. Por último, la cultura barroca, como ya hemos repetido varias veces, es muy conservadora, es el fruto de una restauración medievalizante que acompaña al surgimiento del estado absolutista.

5. El Barroco lleva a cabo un uso desmesurado de la imaginación por su capacidad de subyugar las mentes de los hombres. Espinosa analiza las capacidades engañosas de la imaginación, género de conocimiento basado en signos y afectos. Signos que, según nos recuerda Deleuze, son siempre efectos. El filósofo francés distingue en la visión espinosista signos escalares que expresan nuestros estados en un momento dado del tiempo y signos vectoriales que expresan los aumentos o

disminuciones de nuestro poder. Los primeros pueden ser indicativos (índices sensibles), abstractivos (iconos lógicos), imperativos (símbolos morales) o interpretativos (ídolos metafísicos), mientras que los segundos son potencias que aumentan nuestro poder y alegría o servidumbres que disminuyen nuestro poder y generan tristeza. Todos los signos son variables, equívocos, sometidos a la analogía, con capacidad de asociarse entre sí por semejanza o contigüidad. El conocimiento basado en signos es incompleto y confuso y, sin embargo, sólo basándonos en los signos, sometiéndolos a una selección cuidadosa y costosa, podemos elevarnos más allá de ellos. «Los signos de aumento siguen siendo pasiones, y las ideas que los mismos suponen siguen siendo inadecuadas: pero no por ello dejan de ser los precursores de las nociones, los precursores sombríos» (cf. Deleuze, 179). En los signos de la imaginación hay algo que prepara los conceptos del entendimiento y que no desaparece cuando se ha llegado al conocimiento racional. La imaginación es para Espinosa, como para los barrocos, un instrumento de sumisión y engaño, pero para nuestro autor posee además una capacidad de constitución que la convierte en un auxiliar indispensable para el proceso de liberación humana, tanto a nivel individual como colectivo.

Lo imaginario es un ámbito que se sitúa entre el aislamiento interior de las pasiones (particularizante) y la transparencia exterior del entendimiento (totalizador). Es precisamente este carácter mediador el que otorga a lo imaginario un papel central en la antropología y la filosofía social y política espinosista.

El carácter imaginario del libre albedrío tiene varias consecuencias políticas importantes para Espinosa, para quien la política, ya entendida como una intervención urgente y coyuntural, por ejemplo en el *Tratado Teológico-Político* o en la *Correspondencia*, ya entendida como reflexión sistemática en el *Tratado Político*, se basa siempre en la antropología filosófica de claro contenido ontológico que se encuentra en la *Ética*.

La antropología espinosista es a la vez realista y optimista. Es realista, y en esto coincide no sólo con la antropología pesimista de origen cristiano, sistematizada por Pablo y Agustín y retomada por Lutero y Calvino, sino también con la visión laica del ser humano que está en la base de las reflexiones políticas de Maquiavelo y Hobbes, al considerar que el hombre es un ser pasional reacio a adecuar su actuación a los consejos

de la razón, y que por ello necesita el auxilio de la gracia según la opinión de los teólogos cristianos, o del Estado según la visión de los filósofos políticos, para conducirse de forma adecuada. Pero es optimista e incluso utópica, al pensar que el hombre, que no es libre desde el comienzo, es capaz de liberarse a sí mismo sin ayuda de la gracia, a través de un proceso de autoconstitución individual y colectivo en el que las instituciones políticas tienen un papel esencial.

Frente a los racionalistas extremados que parten de la racionalidad y la libertad iniciales del ser humano, Espinosa supone que no es preciso que los hombres sean racionales para unirse en sociedad, sino más bien al contrario, piensa, como Hobbes, que la racionalidad es un producto social. La sociedad no necesita un fundamento racional, puede basarse en cimientos pasionales como el amor y el odio o la identificación y la imitación. Incluso la superstición, producto del error teórico y fuente de miedo en el ámbito práctico, puede servir de fundamento provisional para la sociedad ya que: «organiza la inseguridad colectiva y exorciza la angustia sin nombre de un mundo no interpretado» (cf. Bodei, 158). Si el hombre se guiara por la razón no existiría la superstición, pero la razón necesita como una condición esencial la seguridad y éste es el objetivo esencial del Estado: proporcionar seguridad aún en el caso de que los hombres no sean racionales y como medio para estimular la racionalización de los individuos.

Como nos indica Bertrand, hay tres procesos que intervienen en la constitución pasional de la sociedad: la identificación con el semejante que produce la compasión, la misericordia, la aprobación, la benevolencia; la pasión común que suele generar inestabilidad; y la orientación hacia un objeto que pueda ser compartido por todos bajo la forma de un ideal, causa de virtudes como la gloria, el pudor y la humanidad (cf. Bertrand, 126-127).

Los sabios espinosistas no necesitarían Estado ya que se ajustarían entre sí de forma espontánea, sin coacción, y según el conocimiento adecuado de las relaciones que mantendrían entre sí y con la totalidad del universo. Los hombres que viven bajo la guía de la razón tienen el deseo de establecer lazos de amistad y cooperación con los otros y esto constituye la honestidad, uno de los elementos esenciales de la sociedad civil para Espinosa (*Ética*, IV, 37, escol. 1). Pero hasta alcanzar esa etapa, difícil pero no

imposible, en que toda la humanidad haya llegado al tercer género de conocimiento y los individuos se relacionen entre sí mediante el *amor dei intellectualis* que les proporcione la beatitud, el Estado aparece como una institución capaz de generar una cuasi-racionalidad que obligue a todos los hombres, sabios o ignorantes, a actuar de forma adecuada, independientemente de sus motivos particulares: «hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades» (TTP, XVII). La racionalidad que instauro el Estado es una racionalidad social, colectiva, que no depende de las racionalidades individuales de sus miembros. La ley común que instauro el Estado sustituye a la racionalidad individual no siempre asegurable (cf. Yovel, 305). La política y el Estado en Espinosa se sitúan entre la socialización pasional, basada en la superstición, el miedo y la esperanza, y la socialización perfecta y racional de los sabios que ya no necesitan un estado coercitivo: «El estado civil o político es este estado intermedio necesario, en el que la naturalidad pasional se supera parcialmente, al formalizar sus "costumbres" contradictorias a través de una estructura "jurídico-institucional", ella misma punto de partida y mecanismo de paso a una cuasi-naturalidad racional» (cf. Tosel, 284).

El Estado tiene como objetivo el conseguir que los individuos hagan lo que tienen que hacer creyendo que lo hacen por su propia voluntad. El Estado debe producir la seguridad, virtud pública fundamental, independientemente de que los gobernantes estén guiados por la razón o las pasiones y además tiene que articular dicha seguridad con el respeto de la multitud:

Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la felicidad. Pero como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado (*imperium*), que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón, lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie [TP, VI, 3].

Esta larga y jugosa cita de Espinosa resume espléndidamente lo dicho hasta aquí

y condensa el núcleo de la filosofía política espinosista. En ella la política se muestra como un arte para lograr la concordia y la felicidad; es decir, que Espinosa se adhiere a la visión artificialista de la política que no ve ésta como algo natural en el hombre sino como un producto artificial de la humanidad. Por otra parte, el objetivo de este arte no es sólo lograr la virtud social de la concordia, sino también la felicidad individual, con lo que Espinosa resucita aquí un ideal clásico olvidado por los fundadores de la política moderna que escindían los ámbitos de lo público y lo privado limitando los objetivos de la política a la seguridad y la concordia públicas y relegando al ámbito de lo privado la búsqueda de la felicidad. También se muestra aquí el utilitarismo espinosista, aunque un utilitarismo que no tiene nada que ver con la persecución de los intereses conscientes imaginarios, sino más bien con la ardua búsqueda, otra vez tan clásica, de lo útil en el sentido de lo bueno para uno mismo, de lo que despliega al máximo nuestro conatus, de nuestro deseo que no coincide de forma inmediata con nuestros intereses manifiestos. «Lo que es, pues, lo más útil en la existencia es el perfeccionar el entendimiento o la Razón tanto como se pueda y es en esto en lo que consiste la más alta felicidad humana, es decir, la beatitud» (*Ética*, IV, cap. IV del Apéndice).

El Estado debe organizarse para que se logre el bien común y esto supone que «todos vivan según el dictamen de la razón», lo que no exige que todos los individuos sean racionales de suyo «por propia iniciativa», ya que este objetivo puede ser alcanzado también «por fuerza» o «por necesidad». Por último, se rechaza el moralismo como base del Estado al no confiar en la mera buena fe como garante de la consecución del bien común. Frente a toda la teorización de los siglos XVI y XVII sobre la educación del Príncipe y la confianza de que los buenos reyes son la base del Estado, Espinosa confía más en las instituciones formales que en las buenas intenciones de los actores, con lo que muestra un enfoque claramente estructural de la política más que uno basado en una teoría de la acción.

En su búsqueda de una política que produzca una cuasi-racionalidad a pesar de partir de las pasiones, Espinosa rechaza como base de la política la identificación con un líder carismático que se propone como un ideal normativo. En su análisis del Estado de los hebreos, Espinosa se niega a la transferencia de todo el poder a la suprema potestad, así como al predominio de lo religioso sobre lo político, y denuncia la alianza fatal entre

los profetas y los reyes, ambos basados en lo imaginario. Para Espinosa la revelación se basa en imágenes: «afirmamos pues que aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante el auxilio de palabras e imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva...» (TTP, I). Y por ser meramente imaginaria la profecía no entraña certeza: «La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no pueda llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, sólo dependía de la imaginación» (TTP, II).

3. La política para Espinosa tiene que ser democrática, es decir, ha de expresar el poder (*potentia*) constituyente de la *multitudo* sin dejar que se coagule en un poder (*potestas*) ajeno a dicha multitud. Pero para ser viable dicha política no tiene que ser sólo racional o dirigida sólo a los sabios, sino que también tiene que ser retórica y dirigirse a los ignorantes. Espinosa había sido testigo de cómo el clero calvinista había arrastrado a las masas ignorantes detrás de los Orange y frente al liberalismo de Jan de Witt y por ello era consciente de la conveniencia de elaborar una política capaz de ser aceptada incluso por los ignorantes, de ahí la necesidad de hacer apelaciones no sólo a la razón sino también a las pasiones, especialmente al temor y a la esperanza, que aunque no tienen efectos sobre el sabio, pueden tener efectos saludables sobre las masas ignorantes. En un arranque de realismo Espinosa afirma que si los hombres tienen que pecar necesariamente, más vale que lo hagan mediante el miedo y la esperanza que de otra manera, ya que estas pasiones permiten su sujeción al Estado y les impide la rebelión y la desesperación. Además estos afectos se encuentran entre los que posibilitarían una vida según la razón: «aquellos que están sometidos a estos afectos pueden ser conducidos más fácilmente que los otros a vivir al fin bajo una conducta racional, es decir, a ser libres y a gozar de la vida de los bienaventurados» (*Ética*, IV, 54, escol.). El miedo y la esperanza pueden ser aceptables como mal menor en casos de «debilidad del conatus individual y colectivo», al tener una «función ortopédica de sostenimiento», pero se convierten en una restricción inaceptable cuando el poder de los individuos y de la sociedad aumenta (cf. Bodei, 93).

Una política republicana liberadora tiene que ser capaz de conectar con las masas y no ser elitista, para poder iniciar un proceso de liberación que aumente la autonomía y la *potentia* de la *multitudo* desplegando su poder hacia cotas de mayor felicidad y virtud, mediante la potenciación de las pasiones alegres y la disminución de las pasiones tristes, mediante el desarrollo del conocimiento racional y del amor intelectual, propios del tercer género del conocimiento.

Para Espinosa los hombres son ignorantes y pasionales (contra los utópicos moralistas), pero pueden dejar de serlo (contra los realistas cínicos). El realismo de Espinosa se abre hacia un utopismo moderado que no desespera de conseguir la beatitud para todos los hombres, aunque es consciente de la dificultad de dicha tarea: «Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese lo gro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra.

En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro» (*Ética*, V, 42, escol.).

7. *Conclusión.* Para Espinosa siempre estamos en lo imaginario pero de distinta manera. Las actividades de la razón y el entendimiento que dan lugar al conocimiento adecuado propio del segundo género de conocimiento y a la ciencia intuitiva correspondiente al tercer género no suprimen lo imaginario, sino que añaden a esta dimensión ineludible el conocimiento de la manera en que dicho imaginario actúa y es producido, añaden el conocimiento de las causas que dan lugar a lo imaginario como efecto necesario e ineliminable. Espinosa no es un elitista ya que la dualidad sabio/ignorante no alude a dos tipos de individuos, sino a dos estados o dos estratos en la vida del mismo individuo. Ningún hombre nace sabio y, además, siempre hay una parte de su alma que permanece en el ámbito de lo imaginario. La liberación es un proceso que nunca elimina del todo la esclavitud. El acceso a la sabiduría, de igual modo, es un proceso arduo que no acaba del todo con la ignorancia. Ahora bien, todo hombre puede llegar a ser sabio y por ello es necesario crear los medios, individuales y colectivos (instituciones) para que este desarrollo sea posible y más fácil. Espinosa concluye su *Ética* de esta manera: «Si la vía que conduce a este final [la eternidad, la sabiduría, la virtud, la beatitud, la salvación] parece escarpada es, sin embargo,

accesible. Ciertamente debe ser arduo aquello que se alcanza tan raramente. ¿Cómo sería posible, en efecto, que si la virtud estuviera próxima y se pudiera obtener sin gran trabajo, la misma fuera desdeñada por casi todos? Pero todo lo que es excelso es tan difícil como raro».

ESPINOSA, ¿LIBERAL O REPUBLICANO?

Republicanismo y liberalismo

Se pueden dar diversas actitudes ante la política: desde la que busca la participación y pretende un Estado lo más democrático posible, que sería la tradición republicana, hasta la que se aleja de la participación política y tiende a un Estado mínimo, que sería la tradición liberal. Ambas tradiciones se basan en la libertad, pero mientras que el liberalismo tiene una concepción negativa de la libertad entendida como no interferencia del poder político en la esfera de los derechos individuales, la tradición republicana se basa en una noción positiva de libertad entendida como participación activa en el Estado y promoción activa por parte del poder de los valores que se consideran dignos de ser perseguidos. La tradición liberal concibe la libertad y la ciudadanía como la posesión de derechos que hay que defender frente a las intromisiones de la autoridad política y suele utilizar un vocabulario juricista, mientras que la tradición republicana entiende la libertad y la ciudadanía como participación, como una *vita activa* desarrollada como *vivere civile* y suele utilizar un lenguaje que hace referencia a la historia.⁸²

Para la tradición liberal la autorrealización del individuo se lleva a cabo en el ámbito privado, en el trabajo y la familia, mientras que la tradición republicana considera que no puede haber una vida plena sin participación directa, activa y pasiva, en la política. Un autor como Remigio de Girolami, en su obra *De bono communi* (1304), llega a afirmar, radicalizando el legado aristotélico, «si no se es ciudadano, no se es hombre, ya que el hombre es por naturaleza el animal político (civil), como dice

⁸² .- Cf. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and Industry*, Cambridge University Press, 1985, pp. 40yss.

Aristóteles en *Ética Nic.* VIII y *Pol.* I». ⁸³

Según Q. Skinner, la libertad política en su sentido republicano se entendió en el Renacimiento, por un lado, como independencia frente al Imperio, respecto del cual cada ciudad se consideraba autónoma y, por otro, como el autogobierno republicano en tanto que opuesto a los príncipes. El republicanismo clásico, lo que H. Barón denominó «humanismo cívico», tuvo su momento dominante en el siglo XV y su espacio básico de desarrollo en la Italia central y septentrional. Sus antecedentes antiguos más directos fueron los escritores republicanos romanos como Cicerón, Tito Livio o Salustio que dominaron como fuentes esenciales durante el Renacimiento, mientras que en el Barroco se volvió a los escritores del Imperio, como Séneca o Tácito, síntoma inequívoco de que el ambiente político había cambiado y que el anhelo republicano por el autogobierno y la autodeterminación se había sustituido por la resignación ante las monarquías absolutistas que comenzaban a desarrollarse en esta época.

Incluso en la larga y oscura Edad Media se pueden rastrear antecedentes del republicanismo político. Skinner lo hace en dos ámbitos, en el de la retórica y en el de la escolástica. En el primero, el *Ars dictaminis*, en tanto que la técnica cuyo cometido consistía en redactar las cartas oficiales y la crónica de las ciudades, se pueden encontrar panegíricos a las ciudades que resaltan su amor a la libertad y al autogobierno. De igual manera, ese género literario tardomedieval que pretende educar a los gobernantes, los espejos de príncipe, también abundan en destacar el respeto que el príncipe ha de tener a las libertades de sus subditos. Por otro lado, la escolástica medieval con su redescubrimiento de la obra aristotélica también sacó a la luz las obras políticas del estagirita, dando nacimiento a una corriente de aristotelismo político que se opuso con fuerza a la concepción política dominante en los primeros siglos medievales: el agustinismo político. Mientras que esta última teoría sometía el poder político al poder religioso, el Imperio al Papado, y consideraba la vida política como subordinada a los ideales religiosos, el aristotelismo recogía la idea de la polis como una realidad autosuficiente y al individuo humano como un animal político por naturaleza, lo que permitía una gran autonomía a la esfera política y asegurar cierta independencia del

⁸³ .- Citado por M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The acquisition and transforonation of the language of politics 1250-1600*, CUP, 1992, pp. 47-48.

poder político respecto del religioso. Bartolo de Sassoferrato, Marsilio de Padua y Dante fueron los representantes esenciales del aristotelismo político, y especialmente Marsilio tuvo una gran influencia sobre el republicanismo renacentista y de manera destacada sobre Maquiavelo. El aristotelismo político, aparte de propugnar la autonomía de la política respecto de la religión, impulsó también las ideas naturalistas en política. Estos autores retoman de Aristóteles la idea de la polis como un ideal autosuficiente centrado en la consecución de la paz y la concordia y piensan que estos objetivos hay que basarlos más que en las virtudes de los individuos en la adecuación de las instituciones. Además, los mismos, y especialmente Dante y Marsilio, se ponen del lado del Imperio frente al Papado, defendiendo la autonomía del poder político en su campo específico. Dante, en los tres libros de *De la monarquía* (pirca 1298), defiende, respectivamente, que la monarquía única es necesaria, que el Imperio romano tenía legítimamente el mando y que el cargo de la monarquía o Imperio depende directamente de Dios, sin pasar por el Papado. Dante rechaza todos los argumentos que supeditan el gobierno temporal al espiritual en los asuntos políticos y concluye que la autoridad de la Iglesia no es la causa de la autoridad del Imperio y que, por lo tanto, la autoridad del Imperio depende directamente de Dios.⁸⁴ La Monarquía Universal de Dante, al basarse en una norma de razón, permite vivir a los subditos libremente, por lo que el sometimiento a un monarca que mantiene la vida política, es decir, que proporciona libertad y seguridad a los individuos en todas las comunidades sujetas a su poder es someterse a la razón y por tanto ser libre. Esta idea de monarquía racional puede confrontarse con la noción de monarquía que Espinosa platea en su *Tratado Político*. Por su parte, Marsilio, en su obra *El defensor de la paz* (1324) interviene también en el conflicto entre el Papado y el Imperio situándose al lado del Imperio y denunciando el papel que la intervención eclesiástica en los asuntos temporales tiene en la discordia que existe en algunos reinos. Marsilio sitúa la autoridad religiosa en el concilio frente al papa, afirma que no se puede obligar a nadie por la violencia a obedecer la ley divina, restringe la autoridad sobre los asuntos humanos al legislador civil que es «la

⁸⁴ .- Cf. Dante, *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1966, especialmente pp. 91-123. Sobre la filosofía política de Dante se puede consultar «La realeza antropocéntrica: Dante», cap. VTII del libro de E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 421-461, donde el autor distingue la «perfección humana» déla «perfección cristiana», sacando lo humano del recinto de lo cristiano y entendiéndolo de forma ecuménica, incluidos los infieles.

universalidad de los ciudadanos o la parte prevaleciente de ella», y autoriza a dicho legislador a nombrar los cargos religiosos y decidir el número de iglesias que se puedan abrir.⁸⁵ Como vemos, Marsilio afirma el derecho de los poderes públicos sobre los aspectos externos de la religión, con lo que anuncia las posturas que los republicanos posteriores defenderán.

Las teorías republicanas analizaron con gran cuidado las causas de la decadencia del autogobierno en Roma a partir de la obra de Salustio, con el objetivo de detectar las principales causas de corrupción de la república, y consideraron que éstas residían, por un lado, en la lucha de facciones y, por otro, en el aumento de la riqueza privada. De ahí que toda la tradición republicana haya hecho siempre mucho hincapié en la salvaguardia de la unidad entre los ciudadanos, inclinándose de forma peligrosa hacia posturas que hoy denominaríamos comunitaristas, además haya defendido siempre cierta austeridad en la vida de los ciudadanos e incluso haya tendido siempre a ver bien una igualdad de riqueza en los mismos. Para que una república sea estable y sólida es preciso que los ciudadanos dejen aparte su interés personal e incluso que equiparen su propio bien con el bien público, lo que le acerca a los comunitaristas como acabamos de decir. La estabilidad de la república se confía, en ciertas posiciones republicanas, a la búsqueda de instituciones justas, y en otras, a la necesidad de la virtud individual como base de la virtud colectiva. Espinosa, como veremos, se acercará más a las primeras y rechazará la exigencia de unos ciudadanos inicialmente virtuosos como un idealismo irreal y utópico.

Por su parte, en el liberalismo naciente encontramos dos características esenciales: la defensa de las libertades y derechos de los individuos como un campo en el que el poder político no puede intervenir, es decir, su garantismo; y, por otro, su individualismo ontológico que ha podido ser definido como individualismo posesivo. Ya en la Edad Media se podían encontrar antecedentes del liberalismo en autores que sustraían esferas del dominio económico a la jurisdicción política, estableciendo campos

⁸⁵ .- Cf. Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, especialmente la parte III en que se recapitulan las conclusiones de las dos primeras partes sobre el origen y el fin de la sociedad civil y los argumentos extraídos de la Escritura acerca de la independencia del poder político y el poder religioso, respectivamente.

vedados a la actuación del poder político.⁸⁶

¿Es Espinosa un liberal?

Desde un cierto punto de vista Espinosa puede ser considerado liberal, si se atiende, como hace por ejemplo Leo Strauss,⁸⁷ al aspecto del liberalismo que lo considera como una apuesta por la libertad de expresión y de pensamiento contra toda intromisión del poder político o religioso. En efecto, el TTP tiene como uno de sus principales objetivos el defender la libertad de pensamiento contra el yugo que las diversas ortodoxias religiosas (judías, calvinistas, papistas) y políticas (el naciente Estado absolutista que en Holanda comienza a forjarse por parte de los Orange y que elimina la «anomalía salvaje» que la república oligárquica holandesa había constituido en Europa desde su emancipación de la corona española) pretendían arrojar sobre el libre discurrir y expresar. Espinosa se plantearía en esta obra, el TTP, el problema del establecimiento de las condiciones políticas necesarias para asegurar la libertad del filósofo y del filosofar. En este sentido Espinosa puede ser considerado un liberal, aunque sería más justo considerarlo (dice L. Strauss) un librepensador, uno de los *esprits forts* que los ortodoxos de todos los pelajes denunciaban como causantes de la disolución de la moral y las buenas costumbres de la época. La amistad de nuestro filósofo con cristianos liberales, colegiantes, arminianos y otros, no puede ocultarnos las implicaciones claramente ateas de su pensamiento. Una cosa es que Espinosa se relacionara con los sectores más tolerantes de la Holanda de su época, que se encontraban, por cierto, entre los cristianos y en modo alguno entre los judíos, y otra cosa es que el sentido de sus escritos, especialmente el TTP, sea procristiano en clave antijudía. Espinosa se encuentra tan lejos de la religión cristiana como de la judía y retoma de ellas sólo lo que las mismas comparten con la religión racional y cívica que propugna Espinosa y que se limita a pedir amor y generosidad con el prójimo y tolerancia con sus opiniones, así como la aceptación de las leyes en tanto que éstas expresen el sentido de la mayoría interpretado y expuesto por el soberano. Espinosa — contra lo que piensa Leo Strauss, que reduce la especificidad espinosista al interpretar

⁸⁶ .- Cf. Y. Zarka, Antecedentes medievales de la filosofía política } }iodema, pp. 23-24.

⁸⁷ .- Cf. Leo Strauss, «L'analyse par Cohén de la science de la Bible de Spinoza» en L. Strauss, *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 1991, p. 53.

su obra como una respuesta que se enmarca completamente en la polémica, intra-religiosa, que enfrentaba en su tiempo a la ortodoxia calvinista con los arminianos, socinianos, colegiantes y demás cristianos liberales— desbordó a su época con su ontología materialista y atea que sólo muy posteriormente podrá ser comprendida en toda su radicalidad y compartida por un número apreciable de seguidores. Espinosa no milita en *laphilosophia Christi* que autores como Erasmo y Moro opusieron a la ortodoxia católica y protestante y tampoco fue un judío liberal, sino que la implacable necesidad de su sistema desarrolló sus intuiciones panteístas y naturalistas en un sentido cada vez más inmanentista y ateo.

Si se define el liberalismo en un sentido estrictamente político y se concreta en las siguientes características como hacen Uyl y Warner, libertad (especialmente de pensamiento y de expresión), predominio de la ley sobre el gobernante, gobierno representativo en un sentido amplio y apuesta por el progreso,⁸⁸ entonces podemos situar a Espinosa en la tradición liberal, ya que nuestro filósofo dedicó el TTP a convencer a los gobernantes de que la libertad de pensamiento y de expresión, lejos de debilitar al gobierno, lo refuerza; por otra parte, Espinosa defendió el imperio de la ley sobre la arbitrariedad del gobernante, al decir que la ley lo es porque así lo desea el gobernante, pero también que no todos los deseos del gobernante son leyes; además Espinosa, con su apuesta por la democracia como el único gobierno realmente absoluto, piensa que la monarquía y la aristocracia serán tanto más estables cuanto más la voluntad de los gobernantes represente la opinión mayoritaria de los ciudadanos, expresada en consejos y asambleas lo más amplias posibles; por último, Espinosa apuesta por el progreso en el sentido de apoyar el desarrollo económico, protocapitalista, que se estaba dando en Holanda con efectos muy beneficiosos para el bienestar de la población, y además en un sentido más amplio al dedicar una de sus primeras obras, el TRE, a esbozar un programa de reforma intelectual, moral y religioso que iba en la dirección de ampliar la tolerancia entre los individuos y facilitar la ilustración de los mismos.

En la filosofía política de Espinosa hay una clara oposición entre la utilización por parte del tirano de la superstición religiosa basada en la imaginación corrompida y

⁸⁸ .- Cf. DJ. Den Uyl y S.D. Warner, «Liberalism and Hobbes and Spinoza», *Studia Spinozana*, vol. 3, 1987, p. 271.

la constitución republicana basada en la razón y la imaginación productiva. Espinosa experimentó en la Holanda de su tiempo cómo el absolutismo de los Orange aprovechó el fanatismo de las masas calvinistas para poner fin a la aristocracia republicana de los hermanos De Witt. Una misma pasión está en la base del sometimiento a la superstición religiosa y al absolutismo político: el miedo. Frente a esta pasión malsana, Espinosa apuesta por otra pasión, pero menos nociva, más constructiva: la esperanza. Si el miedo es la base de la sumisión frente al absolutismo, la esperanza de poder desarrollar en paz y tranquilidad la vida familiar y económica es un poderoso acicate para apostar por la república como forma de gobierno. La recuperación por parte de Espinosa de la tradición republicana (y humanista) florentina se puede leer en clave antiabsolutista, mientras que su acuerdo con el republicanismo holandés contemporáneo se debe más bien a su apuesta por el desarrollo económico protocapitalista que se estaba iniciando en la Holanda de su tiempo, pero tanto en un caso como en otro el rechazo del absolutismo es claro y tajante en Espinosa.

También Laski ha considerado a Espinosa dentro del liberalismo, al destacar que nuestro autor consideraba inseguro un Estado que niegue los derechos civiles y la libertad de conciencia. Espinosa hará en el TTP un elogio de las libertades políticas, mientras que la noción de libertad que maneja en su obra mayor, la *Ética*, se referirá esencialmente a la libertad del sabio. Pero hay que recordar al respecto que en Espinosa el sabio comparte con el ignaro, aunque en niveles diferentes, el primer género de conocimiento, el imaginativo, ideológico podríamos decir nosotros, y además, el sabio necesita para desarrollarse un entorno político favorable basado en la libertad y la seguridad.

Por otra parte, Espinosa siempre relacionó de forma favorable la libertad política y la prosperidad comercial como condiciones para el desarrollo lo más amplio posible de la vida humana en su paso de la servidumbre a la libertad, y estas nociones en la *Ética* no tienen sólo un sentido ontológico, sino que incluyen un aspecto político. El ignorante está inmerso en lo imaginario sometido al miedo y por ello es más proclive a aceptar la tiranía como forma de gobierno. Su progresiva liberación de los velos imaginarios que provocaban su temor y su apuesta por la esperanza de mejorar su situación vital le llevan también a resistirse a la tiranía y a luchar por la libertad de

forma que le acercan al republicanismo.

Igualmente, en el capítulo XX del TTP se evidencia su ruptura con Hobbes ya que para nuestro autor nunca se produce la cesión por parte del individuo de su propia potencia. La voluntad del hombre no puede estar completamente sometida a la jurisdicción ajena ya que nadie puede transferir su derecho natural ni su facultad de razonar libremente y de enjuiciar todo como le venga en gana. Un poder que niegue a los individuos el decir y enseñar lo que quieran será un poder violento, mientras que un poder que conceda esas libertades será un poder moderado. Según Espinosa los individuos, al aceptar la autoridad política (la cuestión del pacto social en Espinosa la veremos posteriormente), aceptan someter sus acciones a los dictados de dicha autoridad, la cual, por su parte, ha de promulgar las leyes teniendo en cuenta el sentir mayoritario de los ciudadanos, incluso en los regímenes monárquico y aristocrático, pero no han sometido sus pensamientos ni sus palabras a los dictados de la autoridad política, sino que conservan pleno dominio sobre los mismos.

Para Espinosa el fin último del Estado no es dominar a los hombres por el miedo ni someterlos a un derecho que les sea ajeno, sino que es liberar a los individuos del miedo para que vivan seguros y dejarles las libertades civiles (en el sentido liberal) para que se dediquen a sus actividades particulares libremente y sin interferencias. Pero para poder vivir juntos en sociedad, los individuos, dada la diversidad humana, tienen que renunciar a vivir de acuerdo con lo que le dicte la mente a cada uno. El individuo, en sociedad y a cambio de la seguridad que la misma le otorga, renuncia al derecho de actuar según su ley particular, pero no al derecho de razonar y de juzgar. El individuo no puede actuar contra las determinaciones del poder soberano que es quien fija lo que ha de considerarse justo e injusto e incluso, lo que constituye la virtud y el pecado. Hay en Espinosa un claro rechazo de la subversión frente al orden establecido no tiránico, que constituye su proximidad más grande con la tradición estoica y con el realismo pesimista de raíz maquiaveliana. La determinación de lo que es justo depende exclusivamente de la decisión de los poderes soberanos y la piedad en sus aspectos externos rituales se ha de practicar teniendo a la vista la paz y la tranquilidad del Estado. Aquí Espinosa se separa del liberalismo y se acerca peligrosamente a concepciones que ya hemos definido anteriormente como comunitaristas más que como republicanas.

propiamente dichas. Hay que tener en cuenta, no obstante, en este sentido, la experiencia nefasta que Espinosa había tenido de las intromisiones constantes del clero calvinista en la vida política de la Holanda de su época, que culminaron con el derrocamiento en 1672 del gobierno de los hermanos De Witt que le llevó a conceder al poder político el derecho sobre lo sagrado (*ius circa sacra*) como único medio de atajar las sediciones que utilizaban la cobertura religiosa para desafiar al poder establecido. Mientras que la religión interna se refiere a los medios que llevan a la salvación y son asunto exclusivo del individuo sin que el poder político pueda interferir de ninguna manera en la misma, la religión externa se refiere a los deberes de un Estado respecto a la edificación de templos y a los ritos públicos religiosos. Va contra la razón el ir contra la ley ya que fue por la razón por lo que cada uno decidió transferir al Estado el derecho conforme a sus propias opiniones. En este sentido serán opiniones subversivas aquellas cuya aceptación implica el cese del pacto por el cual cada uno renunció al derecho de actuar conforme entendiéase, mientras que no son subversivas el resto de las opiniones ya que no conllevan la ruptura del pacto social. Espinosa se sitúa en la polémica acerca de los derechos del Estado sobre los asuntos religiosos en una posición que privilegia la unidad política del Estado sobre los derechos de las diferentes sectas a ejercer públicamente sus cultos; es decir, más cerca del «erastianismo», que propugna la sumisión de todas las confesiones religiosas respecto del Estado, que de una verdadera tolerancia religiosa.⁸⁹ Una vez considerado imposible el despliegue de una auténtica *philosophia Christi* de corte erasmiano que unificara en un núcleo dogmático común reducido a unos pocos artículos de fe tenidos como esenciales todas las distintas confesiones cristianas en una religión de amor y concordia, los sectores ligados al poder político y los más liberales entre las sectas comenzaron a inclinarse por una tolerancia entre las diversas confesiones fundamentada en la regla de la reciprocidad basada en Tobías 4,16 («Lo que no quieras para ti, no lo quieras para nadie»). El alcance de dicha tolerancia variaba según las sectas, oscilando entre la posición que incluía en la tolerancia a todas las religiones e incluso a los ateos y libertinos, posición prácticamente

⁸⁹ .- Respecto a la idea de tolerancia en la Holanda de los siglos XVI y XVII, aparte del básico libro de Kolakowski *Cristianos sin iglesia*, se puede consultar con resultados provechosos I. Lecler, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, vol. II, Ed. Marfil, Alcoa, 1969, pp. 192-332, y N. Piqué y G. Waterlot, *Tolérance et réforme. Element pour une généalogie du concept de tolérance*, L'Harmattan, París, 1999, especialmente, J. Saada-Gendron, «Hugo Grotius et le *ius circa sacra*», pp. 99-132. (Agradezco a Marta García Alonso, autora de un excelente trabajo sobre la filosofía política calvinista, el que me haya facilitado el acceso a estos textos.)

inexistente en esta época, hasta la que sólo admitía a las tendencias calvinistas, excluyendo a los anabaptistas, pasando por las que también aceptaban que la tolerancia se ampliara hasta abarcar a los papistas católicos. Los móviles de los defensores de la tolerancia podían ser políticos o religiosos. Los políticos defendían la tolerancia para conseguir la paz civil y porque facilitaba el comercio y el desarrollo económico, mientras que los defensores religiosos de la misma la basaban en que no se podía imponer el amor con la espada, sino sólo a través de la persuasión y el ejemplo, y que Dios distinguiría en el Juicio Final entre la verdad y el error. Entre los defensores religiosos de la tolerancia tuvieron cierta importancia en Holanda un grupo de humanistas, los «libertinos espirituales» (a no confundir con los libertinos en el sentido francés que se dirigían más hacia un deísmo o un indiferentismo religiosos que hacia el humanismo cristiano), los cuales siguiendo a Erasmo defendían la tolerancia por su empeño de reducir al mínimo las exigencias dogmáticas. De todas formas, la tendencia mayoritaria de las sectas tendía a pedir tolerancia cuando eran minoritarias y eliminarla para los demás cuando y donde alcanzaban la mayoría. El primer ejemplo lo dio Felipe II cuando se negó a ser «señor de herejes» y atizó la represión contra los reformados en los Países Bajos tanto del Norte como del Sur, pero las distintas sectas calvinistas, hasta la más liberal de los arminianos, tampoco fueron tolerantes con los demás en las zonas en las que eran mayoritarios. En la sublevación contra España se entremezclaron los motivos políticos y los religiosos y algunos flamencos defendían la tolerancia entre los católicos y los reformados en las provincias liberadas del yugo español como medio de no cuartear la unidad nacional en base a la cual católicos y protestantes se habían unido en la lucha por la independencia. El burgomaestre de Amsterdam C.P. Hooft esgrimió argumentos de este tipo en favor de la tolerancia defendiendo la libertad de conciencia siempre que ésta no pusiera en peligro la libertad política recién conquistada y así dice: «Al recurrir a las armas, lo hicimos para sacudirnos el yugo de la tiranía, no con el ánimo de dominar las conciencias de los otros».⁹⁰ La influencia de las tendencias místicas de Sebastian Frank, defensoras de una religión del Espíritu, y los escritos de Sebastián Castellion sobre la predestinación, la elección, el libre arbitrio y la fe, tuvieron gran importancia para el desarrollo de posiciones tolerantes en Flandes a finales del siglo XVI. Algunos teólogos, como Caspar Coolhaes de Leyden, defendieron

⁹⁰ .- Citado por Lecler, p. 301.

el control del Estado sobre la Iglesia de forma que sirviera de moderador y arbitro entre las diferentes confesiones, no tanto por prudencia política como por su idea de reducir las exigencias dogmáticas que son la clave de la división entre los cristianos a un mínimo basado en el amor y en la figura de Cristo. Pero el paso más adelante en la defensa del control del Estado sobre los asuntos religiosos lo dieron los erastianos partiendo de la tesis de que «en una república cristiana sólo hay un magistrado a quien Dios ha confiado el gobierno extemo de todo lo que pertenece a la vida civil, como a la piedad y la vida cristiana... en dicha república no pueden existir dos jurisdicciones distintas...; un cuerpo con dos cabezas sería un monstruo».⁹¹ Siguiendo a Erasto algunos autores comenzaron a propugnar la unidad religiosa bajo el poder del Estado, al entender que el gobernante era la única autoridad que unía en su persona la jurisdicción temporal y la religiosa en los aspectos externos de la misma. Con esta concesión al gobernante se pasa de la idea de la *cura religionis* como deber del Estado de proteger a la iglesia, posición inicial de los calvinistas, a un derecho del mismo a regular todos los aspectos exteriores de la religión, es decir, al *ius circa sacra*. En estas posiciones se situarán Grocio y los arminianos, y Espinosa en este punto será en cierto modo también «erastiano».

También cierto humanismo de herencia erasmiana y defensor del desarrollo comercial defendió la tolerancia, y en él se encontró el traductor de Cicerón y Séneca, Dirk Coornhert, que unió estoicismo romano y cristianismo oponiéndose a la teoría calvinista de la predestinación así como a la idea del pecado original. Este autor pensaba que para la conservación del Estado convenía que todos se unieran en la búsqueda política del bien común y que dejaran sus diferencias religiosas para el ámbito privado, insistiendo en el hecho de que la libertad religiosa no pone en peligro la unidad del Estado y que una religión, aunque fuera la verdadera, no podía imponerse por la fuerza sobre las demás. Frente a Lipsio, que defendía la unidad religiosa del Estado hasta el punto de negar toda clemencia a los propagandistas de las demás religiones que no fueran la oñcial, Coornhert piensa que «es Dios mismo quien protege la religión

⁹¹ .- Citado por J. Lecler, p. 272. Erasto (1524-1583), profesor de Heidelberg y adversario profundo del calvinismo, que tratando sobre la excomunión rechazaba que ésta pudiera ser impuesta por los eclesiásticos usuiando una prerrogativa que incumbía de forma exclusiva al poder político.

mediante su Palabra de verdad y no el príncipe con su espada de acero».⁹² Por su parte los arminianos, en tanto que minoría frente a los calvinistas más intolerantes, pidieron protección a los gobernantes para poder practicar su fe, pero no eran partidarios de la indiferencia respecto a los aspectos exteriores del culto, ni tampoco defendían que cualquier religión era suficiente para salvarse. Para Arminio la tolerancia se basaba más en la aguda conciencia que el teólogo tenía acerca de la dificultad del hombre para alcanzar la verdad y la posibilidad de que el otro nos ilumine en esta *inquisitio veritatis* que fue siempre el objetivo final de Arminio. Tras la muerte de Arminio su sucesor Wtenbogaert escribió en 1610, año precisamente en el que presentaron los arminianos su Manifiesto (*Remonstrance*) en el que pedían la intervención de los gobernantes para asegurar la paz entre las diversas sectas calvinistas, un *Tratado sobre la función de la autoridad del alto magistrado cristiano en los asuntos eclesiásticos* que, aunque su objetivo inicial era asegurar la libertad de culto para los arminianos (remonstrantes) frente a sus enemigos gomaristas (contrarremonstrantes), tuvo el efecto de impulsar las tendencias «erastianas» en las Provincias Unidas. En dicho tratado se parte de que toda autoridad viene de Dios, pero tanto la posición católica, seguidora del agustinismo político, según la cual la autoridad civil se tiene que subordinar al papa y a los eclesiásticos, como la idea de la «colateralidad» según la cual se dan dos soberanías, la religiosa y la política, distintas y mutuamente independientes, son rechazadas en favor de la idea de que el poder civil tiene la autoridad suprema, recibida de Dios, sobre los asuntos espirituales y temporales.

Ambas tendencias calvinistas exigen la intervención política en los aspectos religiosos, pero mientras que los ortodoxos gomaristas exigen una actuación firme contra los herejes y ven la petición arminiana de tolerancia como una abdicación de los poderes públicos en relación con el deber de facilitar la salvación de sus subditos, los remonstrantes ven la actuación política coactiva como una constricción intolerable sobre las conciencias y exigen en cambio que el gobierno garantice el libre ejercicio de las diferentes religiones y confesiones.⁹³

Las tendencias erastianas recibirán un fuerte impulso gracias a las obras de los

⁹².- Citado por Lecler, p. 291.

⁹³.- Cf. H. Blom, «Virtud y republicanism», p. 206.

grandes juristas iusnaturalistas, Altusio y Grocio. El primero, en la línea de Bodino, define la *maiestas* como «La potestad preeminente, suprema y universal de disponer de todo lo que concierne en general a la salvación espiritual y corporal de los miembros del reino o de la república».⁹⁴ Esta majestad o soberanía es suprema, universal, indivisible e inalienable y además se extiende a la vez a los asuntos civiles y los eclesiásticos, respecto a los cuales se ejercen los derechos de inspección, protección y dirección. Para Altusio la tolerancia religiosa se basa sólo en el interés político en salvaguardar la paz y la tranquilidad pública. Por su parte, Hugo Grocio es el autor de *De Imperio Summarum Poestatum circa sacra*, obra publicada postuma en 1647 pero escrita entre 1614 y 1617, donde se afirma la no divisibilidad del poder político basándose en la metáfora organicista que entiende el cuerpo político a partir de la idea del cuerpo humano, y su extensión sobre los asuntos sagrados y profanos, debido a que sobre el gobernante sólo se encuentra el poder de Dios: «los gobernantes se ocupan de igual manera de los asuntos sagrados que de los seculares» (*De Imperio*, cap. III). La posición de Grocio se apoya en las distinciones que establece entre los juicios directivos y los imperativos, el poder y la función y las acciones interiores y las exteriores.⁹⁵ El juicio imperativo es coactivo y es el propio del gobernante mientras que el juicio directivo actúa sólo por persuasión o declaración y es el propio de la iglesia. Sólo el magistrado político puede gobernar de forma soberana y coactiva. Por otra parte, la distinción entre función y poder permite a Grocio afirmar que el magistrado, aunque no tenga la función religiosa, sí mantiene este ámbito bajo su poder. Por último, Grocio dice que las acciones exteriores son el campo primero sobre el que el poder temporal se ejerce permaneciendo las acciones interiores libres del control directo del poder político, que sólo actuará sobre ellas si intentan manifestarse exteriormente. Grocio (y después Espinosa) no acepta que el imperativo de la propia conciencia prime sobre el deber de obediencia al magistrado y que se pueda resistir legítimamente a las leyes civiles basándose en motivos religiosos; aceptar esta disidencia pondría en peligro la paz ciudadana, que es el objetivo máximo del gobernante. Para Grocio el gobernante no impone la religión verdadera, sino que se preocupa de mantener la paz civil que reposa sobre la unidad de jurisdicción respecto de los asuntos temporales y espirituales, y es esencial para mantener la paz que las

⁹⁴ .- Cf. Altusio, *Política methodice digesta* (1603), cap. IX. (Hay trad. esp., *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.)

⁹⁵ .- En el análisis de Grocio seguimos a J. Saada-Gendron en el artículo ya citado.

acciones exteriores de todos los ciudadanos se adecúen a las leyes vigentes. En esta línea se situará Espinosa, para el que la libertad religiosa se limita al ámbito privado de la conciencia y al derecho de libre expresión del pensamiento, pero reserva al gobernante todo el derecho en el ámbito externo y el culto público de la religión. Como vemos, Espinosa se sitúa en este tema, como en tantos otros, de una forma dual: por un lado se inserta, incluso a nivel terminológico, en una tradición determinada, toma postura, no sobrevuela el campo de batalla; pero, por otro, reestructura los términos del debate al insertarlos en su propio sistema ontológico y político. Moreau ha ejemplificado esta forma de actuar al comparar el tratamiento de los *ius circa sacra* en el TTP y en la obra de Lucius Antistius Constant, *De iuri Ecclesiastorum* (1665), comprobando cómo esta temática, que recibe un tratamiento puramente hobbessiano, es decir, contractualista, en Antistius, en Espinosa, en cambio, se esboza a partir de una filosofía de la potencia.⁹⁶

El Estado concede a los individuos la libertad de filosofar y la de tener las opiniones religiosas que deseen, ya que las leyes contra las opiniones son inútiles. Incluso en un Estado democrático los individuos se comprometen a sujetar sus actos a lo que fuera decidido en común, pero esta sujeción no afecta a sus juicios y raciocinios que pueden ser los que deseen. Espinosa pone como ejemplo la ciudad de Amsterdam, en la que se da una perfecta concordia política debido a que no se tienen en cuenta las diversas sectas religiosas. Esta apreciación de nuestro filósofo no deja de ser una adulación a su patria ya que sabemos no sólo los problemas que la comunidad judía tuvo hasta conseguir la plena ciudadanía política, sino también la importancia política de la lucha entre las diversas sectas calvinistas y la influencia política decisiva que adquirieron los gomaristas o antirremontrantes al derrotar en el Sínodo de Dordrecht a los socinianos o remonstrantes más abiertos y tolerantes.

Es curioso que la defensa de la libertad de pensamiento (y de la libertad económica) se pretendiese garantizar por parte de algunos republicanos holandeses, como los hermanos De la Court, a través de la constitución de una soberanía indivisible

⁹⁶ .- Cf. P.F. Moreau, «Spinozaet les ius circa sacra», *Studia Spinoziana*, vol. I, 1985, pp. 335-344.

y absoluta cuya inspiración se encuentra en Hobbes.⁹⁷

Espinosa y la tradición republicana

En la época de Espinosa se dio un pujante republicanismo en Holanda que hundía sus raíces en el neoestoicismo de Justo Lipsio y que tenía en Hugo Grocio y en los hermanos De la Court sus principales representantes. Ya durante los años de la revuelta contra el gobierno de los Austrias (1580-1620) se desarrolló una abundante literatura republicana que basaba la vida política en la libertad; defendía una idea constitucionalista del poder, que tiene en la Gozosa entrada de Brabante del siglo XVI su hito emblemático (pacto entre la ciudad y el conde, que se compromete a mantener los privilegios y libertades de la misma); una defensa de las instituciones representativas como las ciudades y los Estados o parlamentos; y una idea de soberanía popular, basada en dichas ciudades, muy desarrollada. Por otra parte, además de este republicanismo con raíces en la experiencia y la tradición política propia, las Provincias Unidas recibieron el influjo del republicanismo clásico, especialmente el de Maquiavelo y Guicciardini, que llegó a vivir en Amberes; por último, la traducción de los clásicos republicanos como Tácito, Salustio y Cicerón contribuyó al conocimiento de las ideas republicanas.

Hugo Grocio defendía un orden político para Holanda basado en las ideas fuerza de libertad, privilegios y soberanía de la república. Los representantes más radicales de este republicanismo, los hermanos De la Court y el propio Espinosa, los primeros de forma más literaria y el otro de forma más sistemática, conectaron la tradición republicana con el intento de desarrollar una ética naturalista. Dicho republicanismo aplica las enseñanzas de los autores clásicos como Séneca y Tito Livio en la *vita civilis* pretendiendo revivir el espíritu del *bonum publicum*, derivado, más que de la tradición florentina, de fuentes estoicas romanas. El republicanismo holandés tuvo su origen en

⁹⁷ .- Cf. C. Secretan, «La reception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle», *Studia Spinoziana*, 3, 1987, pp. 27-46, especialmente 32-36. Los republicanos holandeses tradujeron el *Leviatán* y difundieron las obras de Hobbes, al que consideraban «el padre de la política y de los escritores políticos». La idea de la indivisibilidad de la soberanía les sirvió para oponerse a las pretensiones del *stadhouder* de controlar todo el poder militar, y el carácter absoluto de la misma era la solución para poder establecer una vida económica pacífica y una cierta libertad de pensamiento en sociedades como la holandesa en la que proliferaban religiones y sectas en continuo conflicto entre sí

los intentos de justificación de la resistencia contra Felipe II por la violación por parte de la corona española de las libertades, privilegios y franquicias de las provincias holandesas. Los privilegios estipulaban los términos del contrato que ligaba al rey con su pueblo y la violación de los mismos legitimaba la desobediencia de aquél.⁹⁸ Este republicanismo holandés comparte con Maquiavelo la idea de libertad como autogobierno; la consideración de que la preservación de la libertad común es la precondition de la libertad individual; la firme creencia de que la libertad de la república exige leyes propias, instituciones específicas y ciudadanos virtuosos; la idea de que las fracciones y la conquista extranjera son los principales peligros para la libertad; la necesidad de concordia en la república; por último, la preferencia de formas nūxtas de gobierno y más en concreto la fascinación holandesa (en particular, en la fracción orangista que defendía el papel central del *stadhouder*) por el modelo veneciano que fue la referencia obligada de todo el republicanismo en esta época, sustituyendo al modelo florentino como ideal a seguir. Pero la especificidad del republicanismo holandés frente a la tradición del humanismo cívico florentino reside, según van Gelderen, en: la importancia que los holandeses conceden a la virtud de la justicia, frente a una visión de Maquiavelo como consejero de los príncipes; por otra parte la libertad personal, que para Maquiavelo es una libertad civil, para los holandeses tiene un marcado carácter económico al ser entendida como «el libre gozo del cuerpo y los bienes»; de igual manera, los holandeses, debido al carácter multiconfesional de su República, dan mucha importancia a la libertad de conciencia; por otra parte, frente a una concepción de la política como conflicto, los holandeses insisten en la necesidad de concordia como base de la convivencia civil; también frente al conflicto entre virtud y fortuna que es la vida política para Maquiavelo, los holandeses, mayoritariamente calvinistas, hacen hincapié en la noción de providencia divina. De igual manera van Gelderen destaca el papel que los clásicos, especialmente Tácito y Salustio, tuvieron en el republicanismo holandés, que coincide en gran manera con lo que Skinner ha denominado la defensa escolástica de la libertad, especialmente en la obra de los

⁹⁸ .- Cf. M. van Gelderen, «The Machiavelian moment and the Dutch Revolt: the rise of Neostoicism and Dutch Republicanism en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, p. 212. (Agradezco a J. M.^a Hernández el haberme proporcionado esta información sobre el republicanismo holandés de esta época.)

comentadores medievales del derecho romano como Bartolo y Baldo.⁹⁹ Sin embargo y frente a Pocock se puede decir que el republicanismo holandés armoniza el lenguaje de los derechos, típico de la tradición jurídica medieval con el lenguaje del republicanismo clásico, o lo que es lo mismo, la noción de libertad negativa, en tanto que ausencia de imposición política y posesión de derechos, con la idea positiva de libertad en tanto que capacidad de participación en el autogobierno de la república y desarrollo de las virtudes cívicas. El propio Guicciardini, que pasó gran parte de su vida en Amberes, la describió como una perfecta república ajustada al modelo de Polibio, como un gobierno mixto en el cual «el príncipe tiene el imperio, los "optimati" la autoridad y el pueblo el poder y las armas».¹⁰⁰ A esos rasgos comunes los republicanos holandeses añadían una concepción de la libertad personal como libre gozo «del cuerpo y los bienes», concepción ésta que les separa de la austeridad florentina y es funcional al naciente capitalismo holandés y la consideración de la libertad de conciencia como la esencia de la libertad personal, punto éste en que coinciden con Espinosa. En un tratado holandés de mediados del siglo XVI se presenta a la Libertad como la hija de Holanda y hermana de «Mercancía», «Manufactura» y «Negociación», lo que indica la importancia concedida a la libertad en estas tierras y su cercanía a la buena vida¹⁰¹ debida a la riqueza industrial y comercial y a la habilidad negociadora.

El republicanismo holandés parte de la tradición neoestoica desarrollada por Justo Lipsio cuya teorización política pretende armonizar los intereses privados y el bien común, siendo así testigo de la importancia que la economía iba a tener en el

⁹⁹ .- CF. Van Gelderen, *op. cit.*, p. 217. Del mismo autor, cf. *The Political thought of the Dutch Revolt (155-1590)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992, especialmente el parágrafo 7.4, «Renaissance Republicanism ant the Dutch Revolt», pp. 276-287.

¹⁰⁰ .- Cf. L. Guicciardini, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi* (1566), citado por Van Gelderen, pp. 222-223.

¹⁰¹ .- Buena vida que se muestra continuamente en la espléndida pintura holandesa de estos Siglos de Oro para la cultura de los Países Bajos. La riqueza de los interiores holandeses, así como la ostentación de los vestidos, adornos y joyas de sus burgueses, se comprueba una y otra vez en los lienzos de Vermeer, Van Ostade, Rembrandt, etc. Cf. Svetlana Alpers, *El taller de Rembrandt. La libertad, la pintura y el dinero*, Mondadori, Madrid, 1992. El arte pictórico de esta época, que representa en sus motivos la forma de vida burguesa correspondiente a un capitalismo naciente y muy floreciente, se muestra a su vez como el resultado de un proceso de producción casi industrial y que trabaja para un mercado en franca expansión que abarca prácticamente la totalidad de Europa e incluso se exporta a las colonias americanas y asiáticas.

pensamiento político holandés de estos siglos. El neoestoicismo afirma la importancia de las pasiones en el comportamiento humano y en su necesaria regulación por el entendimiento y además entiende el bien común como el bienestar de los ciudadanos. Lo primero lleva a destacar la necesaria interdependencia existente entre pasiones e instituciones y lo segundo a reconocer el papel de la economía en la Holanda del **XVn**.

La centralidad de la libertad política en la teorización republicana holandesa es palpable en la obra de H. Grocio, *Tratado acerca la antigüedad de Batavia ahora República holandesa*, de 1610, que da cuerpo al llamado «mito bátavo» que remontaba a los bátavos el amor holandés por la libertad y que era una articulación humanista del republicanismo específico de Holanda que justificaba el Estado holandés remitiéndolo a sus orígenes más míticos que históricos.¹⁰² Para Grocio el orden político holandés se construyó sobre las ideas de libertad, privilegios y provincias soberanas de tal forma que la libertad se sustentaba en un armazón legal formado por los privilegios y un entramado constitucional que tenía las Provincias o Estados como sus componentes esenciales. El mito bátavo fundamentaba la tradición constitucionalista que situaba la soberanía en el pueblo, el cual la delegaba al gobernante siempre y cuando éste respetara las libertades y privilegios de sus subditos. La ruptura de este pacto constitucional que ligaba las Provincias con la dinastía de los Austrias fue lo que legitimaba la revuelta de las Provincias Unidas contra Felipe LT y servía así de mito de origen de la república holandesa. F. Vrancken, pensionario de Gouda, realizó en 1587 un escrito titulado *Breve Demostración o Deducción de Vrancken* que legitimaba el derecho de resistencia contra el tirano debido a que siempre en las siete provincias la sumisión a un príncipe se había basado en el respeto por parte de éste de los privilegios y tradiciones de las provincias y las ciudades. Este autor reafirma el federalismo y dota de gran antigüedad a la república al conectarla con el reino bátavo, insistiendo en el origen nacional de la soberanía política al desligarla de cualquier sumisión tanto al Imperio

¹⁰² .- Al mito bátavo contribuye incluso el gran Erasmo, que en su adagio titulado «La oreja bátava» rechaza el uso que Marcial hace de este dicho para aludir a un oído rústico y no educado. Erasmo pone en continuidad a los bátavos con los actuales holandeses y glorifica su rusticidad en términos de sencillez, lo que no es obstáculo para que también destaque la placidez de las costumbres holandesas derivadas de su riqueza y de su gusto por el buen vivir. (Cf. Erasmo, *Oeuvres choisies*, Le livre de Poche, París, 1991, pp. 437-440.)

romano como a la Iglesia católica.¹⁰³ Esta tradición constitucionalista tenía una estructura contractualista con tres etapas. Contrato inicial que daba origen a la sociedad; contrato de sumisión que permitía que la representación de la nación, única depositaria legítima del poder, se delegara en las Provincias; contrato de soberanía que regulaba las obligaciones y derechos entre dichas provincias y los Austrias. La ruptura del último contrato devolvió toda la representación del pueblo a los Estados o Provincias, que se constituyeron como una República.¹⁰⁴

En los orígenes del republicanismo holandés tenemos la obra de Altusio, el cual llevó a cabo una inflexión republicana de las ideas calvinistas.¹⁰⁵ Para Calvino, el Estado es una ayuda para la debilidad humana esencial que permite que hasta los malos lleven a cabo el bien políticamente, cumpliendo las leyes vigentes a pesar de su incapacidad para realizar dicho bien por sí mismos, moralmente. La consideración autónoma del ámbito de las leyes seculares no supone que los principios de éstas no sean las dos Tablas del Decálogo, es decir, la piedad y la caridad.

Dentro del republicanismo holandés de esta época los hermanos De la Court¹⁰⁶ ocupan un lugar muy destacado ya que íueron los principales difusores del maquiavelismo en Holanda, especialmente a través de los *Discursos políticos* de 1662 en los que compartían con el florentino sus concepciones sobre el gobierno, la guerra y la defensa nacional, la relación entre el poder político y el poder religioso y la moral ciudadana. Igualmente en la obra titulada *Balanza Política*, de 1660, se defiende la

¹⁰³ .- Cf. M. Chauí, *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2004, pp. 282-283.

¹⁰⁴ .- En relación con el mito bátavo y su superación por parte de Espinosa y los republicanos más radicales, consúltese el libro de H.W. Blom, *Causality and Morality in Politics*, especialmente pp. 63-66.

¹⁰⁵ .- En este sentido, cf. A. Rivera, *Republicanismo calvinista*, Murcia, 1999, especialmente el cap. 3.

¹⁰⁶ .- Sobre el republicanismo holandés se puede consultar E. Haitsma, «A controversial republican: Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries» en *Machiavelli and Republicanism*, ya citado, pp. 247-263; y *The Myth of Venice and Dutch Republican thought in the Seventeenth century*, 1980. Haitsma destaca el carácter peculiar del republicanismo holandés que, aunque parte de la común raíz maquiavélica, no se reduce al republicanismo «atlántico» analizado por Pocock en su *Machiavelian moment*, sino que se basa fundamentalmente en la propia experiencia política de autogobierno que las Provincias Unidas desarrollaron desde su independencia respecto a la Corona española.

forma democrática como la mejor forma de gobierno;¹⁰⁷ se sugiere la rotación de los ciudadanos en los cargos como medio para promover la participación política; se propone la asamblea de los ciudadanos como la institución clave de la república; se distingue entre el conjunto de los ciudadanos o pueblo y la plebe desprovista de derechos políticos; y se toma a Venecia como modelo ideal de gobierno equilibrado y mixto al combinar la democracia de la asamblea, la aristocracia del Gran Consejo y la monarquía en la persona del Dux. La ventaja del gobierno mixto, según Polibio y Cicerón, radica en que permite evitar el declive que aqueja a las formas puras de gobierno sometidas al tiempo y a la decadencia cíclica.

Gasparo Contarini y Donato Giannotti son los dos autores que dieron forma precisa al mito de Venecia. El primero, veneciano, dota a las instituciones venecianas de un halo mítico intemporal; muestra a dichas instituciones como mecanismos racionales para sujetar las variadas condiciones humanas al dominio de la ley (en esto le seguirán De la Court y Espinosa, los cuales son partidarios más de una república basada en instituciones firmes que en la virtud cívica de los ciudadanos que para ellos es siempre un efecto y no una causa, al contrario que para el maestro de Espinosa, Francisco Van Enden,¹⁰⁸ que defendía un ambicioso programa de educación popular que diera lugar a

¹⁰⁷ .- La apuesta por la democracia es más de Juan que de Pedro, ya que las posteriores ediciones de sus obras se acercan más a un republicanismo jerárquico y aristocrático que propiamente democrático, lo que motivó las críticas del maestro de Espinosa, Franciscus van Enden, defensor acérrimo de la igualdad de poder entre los ciudadanos en el seno de un Estado düigido al «bien común». Van Enden propugnaba una democracia radical aunque padecía un sesgo «comunitarista» e «intelectualista» al pensar su república formada de individuos ilustrados en los que prevalece la racionalidad y que se han liberado de la ignorancia y la superstición, mientras los hermanos De la Court eran más «liberales» en el sentido de admitir en su república una pluralidad de ideas e incluso una pluralidad de supersticiones. (Cf. Win Klever, «Conflicting consideration of state. Van den Enden opposition against de la Court aristocratic republicanism and its follow-up in Spinoza's work», *Foglio Spinoziano*, n.º 17, revista en Internet www.foglio.spinoziano.it. También sobre Van den Enden, W. Klever, «Proto-Spinoza. Franciscus Van den Enden», *Studia spinoziano*, vol. 6, 199, pp. 281-301; e «Imperium aeternum. Spinoza critique of Macciavelli and its source in Van den Enden», *Foglio Spinoziano*, n.º 14, donde retoma la crítica de Espinosa a Maquiavelo en el capítulo X del TP respecto a la defensa que el florentino hace de la figura del dictador romano, y su inspiración en Van den Enden.)

¹⁰⁸ .- Cf. los artículos de Wim Klever sobre la crítica de Van Enden a De la Court y a Maquiavelo en la revista en Internet *Foglio Spinoziano*, n.º 14 y 17 (www.foglio.spinoziano.it), así como «Proto-Spinoza. Franciscus van den Enden», *Studia*

una ciudadanía culta e ilustrada y apostaba por una democracia casi «comunitarista» en el sentido de homogénea, frente al «liberalismo» de De la Court y del propio Espinosa, que daban por descontado que había que tener en cuenta el pluralismo de una sociedad tan compleja y variada como era la Holanda de su época, incapaz de ser reducida a una única creencia, por muy racional que fuera ésta, nuestros autores eran conscientes de que había que hacer las cuentas con la superstición dominante y que había que pensar una estructura política compatible con dicho predominio de la superstición; para Espinosa y De la Court, las instituciones políticas generaban una cuasi-racionalidad que aseguraba la libertad y la seguridad a unos ciudadanos que no todos ellos eran sabios y por lo tanto racionales y virtuosos; el realismo de nuestros autores se opone en este punto al idealismo de Van Enden); el gobierno mixto es una balanza entre los distintos intereses, necesidades y grupos en conflicto; las leyes proceden de la deliberación colectiva (como en Espinosa) y no de un sabio legislador; por último, la rotación de los cargos y el carácter colectivo de la administración son antídotos contra la corrupción y estabilizan el poder al repartirlo. El segundo, un exiliado florentino en la Serenísima, siempre envidió de Venecia la estabilidad y la virtud cívica, ausentes en su patria florentina; admira también cómo el gobierno de los patricios se atempera por la excelencia de las instituciones; por último, la rotación de cargos, los mecanismos de elección y sobre todo el voto secreto, tan admirado también por De la Court y Espinosa, le parecían elementos esenciales del modelo político veneciano y de su libertad, asegurada por lo que Pocock ha denominado «virtud mecanizada». Haitsma-Mullier ha analizado

Spinozana, vol. 6 (1990), pp. 281-289. En la misma revista se puede encontrar el sumario de la tesis doctoral que M. Bedjai ha consagrado a Van Enden, «Metaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674). Contribution a l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza», pp. 291-301. En este trabajo se sitúa a Van Enden en el origen del pensamiento espinosiano en tres aspectos centrales: la filosofía de la naturaleza, una ética liberadora centrada en la idea del hombre como deseo y una política democrática igualitarista que intenta liberar a los individuos de toda alienación política, religiosa y económica. El autor destaca la importancia del círculo libertino de Van Enden para la formación del pensamiento espinosiano. Círculo que se añadía al círculo de cristianos liberales, los colegiantes, donde también se movió Espinosa. El único reparo que se podría hacer a esta postura es la excesiva importancia dada a los aspectos herméticos y alquímicos en la filosofía de la naturaleza espinosiana, dada la importancia que la nueva ciencia galileana y cartesiana tiene para nuestro autor. La sobriedad espinosiana y su parsimonia teórica y metodológica le sirvió de antídoto frente a la exhuberancia teórica tanto de los alquimistas herméticos como de los cabalistas.

brillantemente cómo los teóricos políticos del Barroco, como Paolo Paruta, G. Botero, Boccalini, han exaltado el mito veneciano destacando en el mismo: la defensa que supone de la vita activa y la participación política frente a la vida contemplativa; la habilidad del patriciado veneciano en el manejo de la razón de Estado; la defensa de un republicanismo prudente que ha permitido la libertad, la tranquilidad y la paz, respectivamente.¹⁰⁹

Por su parte Harrington, inspirado por Giannotti y Maquiavelo, también se refiere con elogio al modelo veneciano, exaltando su estabilidad basada en el carácter mixto del gobierno, así como la rotación de cargos y el voto secreto. Desde el punto de vista práctico se ha podido reconocer en el modelo político propuesto por la revuelta napolitana dirigida por Masianello, una república con gobierno mixto, ciertas resonancias del mito de Venecia. (Conviene recordar aquí el dibujo que presenta a Espinosa caracterizado como Masianello, testimonio de la importancia que dio a dicha revuelta y eco indirecto del modelo veneciano en nuestro autor.)

Para los hermanos De la Court, que partían de una antropología pesimista heredada de Tácito y Maquiavelo, según la cual la razón humana por sí sola era incapaz de controlar las pasiones, el Estado se muestra como una «balanza» capaz de ayudar al control de las emociones, especialmente en el caso del gobierno democrático. Estos autores se basan en: la idea de Maquiavelo de que la naturaleza humana es invariable y sujeta a pasiones; en la noción de Hobbes de que el hombre no controla nunca del todo las pasiones con la razón; y en la teoría de las pasiones cartesiana; también recogen tradiciones estoicas y neoestoicas (Séneca, Montaigne, etc.) y consideran que el Estado tiene como misión el controlar las pasiones humanas para asegurar la paz y la estabilidad políticas.

Nuestros autores, como Espinosa y frente a Hobbes, concedían a los ciudadanos el mantenimiento de sus derechos naturales en el interior del Estado político, ampliando a todos los individuos el privilegio que en Hobbes sólo detenta el soberano. Pedro de la Court, aprovechando los manuscritos de su hermano Juan, desarrolló una obra política muy extensa en la que combina la psicología cartesiana, la reflexión política de Hobbes

¹⁰⁹ .- Cf. Haitsma-Mullier, pp. 21 y ss.

y el moralismo de Grocio; es una obra de corte naturalista basada en la idea de necesidad, una necesidad que afecta más a las instituciones que a las leyes morales. Los hermanos De la Court defienden la superioridad del gobierno republicano en el sentido de apoyar a los partidarios de los regentes, es decir, a los partidarios de una república sin *stadhouder*, frente al partido orangista. De la Court defiende la superioridad de la república porque depende menos de las virtudes personales de los gobernantes y más de la estabilidad y fortaleza de las instituciones. También estos autores defienden un republicanismo basado en la independencia política y una noción de bien común que tiene en cuenta los intereses de los ciudadanos y no sólo sus virtudes cívicas. La virtud del hombre honesto y buen político tiene que conjugar con prudencia su propia ventaja con el interés general. En ese sentido afirman:

El interés de cada país consiste en el bienestar conjunto de sus gobernantes y de sus subditos y depende de una buena forma de gobierno, y éste es el fundamento sobre el cual el bienestar de la república se basa [...]; una buena forma de gobierno no es aquella en la que el bienestar o malestar de los ciudadanos dependa de la virtud o el vicio de los gobernantes, sino aquel en el que la fortuna y desgracias de los gobernantes se siguen de forma necesaria o dependen de la fortuna y desgracias de los subditos.¹¹⁰

Aquí podemos comprobar la centralidad de la idea de interés y de bienestar por encima de la de virtud moral y la idea de que lo fundamental son las instituciones que relacionen de forma necesaria, no dependiente de la virtud de los gobernantes, a éstos con los subditos de forma que todos, quieran o no, tengan que cumplir las leyes de forma necesaria. Estas ideas resonarán en el *Tratado Político* de Espinosa, como el propio Blom nos recuerda. En su crítica a los Orange, los De la Court los acusan de aplicar una mala razón de Estado que hace prevalecer el interés del soberano frente al de los subditos en lugar de conectarlo de forma necesaria como hacen las buenas instituciones republicanas. Al responder de forma afirmativa a la pregunta esencial en la Holanda del siglo XVII: ¿es posible una república sin *stadhouder*'?, los De la Court reafirman su confianza más en la eficiencia política de las instituciones políticas que en la eficacia y virtudes de los gobernantes.

¹¹⁰ .- Cf. P. de la Court, *Demostración de la benéfica fundación política y máximas de la República de Holanda y de Frisia Occidental* (1669), p. 2. (Citado en H.W. Blom, *Causality and Morality in Politics*, pp. 160 y 178, a quien seguimos en el análisis de De la Court.)

Sin embargo, la apuesta republicana de los De la Court no era democrática, ya que la defensa del poder popular quedaba restringida a los ciudadanos, a los regentes, es decir, a los propietarios, dado que son los únicos independientes que pueden ser, por tanto, *sui iuris*. Su democracia era censitaria y, por lo tanto, oligárquica, y era muy recelosa de la plebe ya que ésta era menos apta para controlar sus pasiones de forma racional y era «volátil, arrogante, apasionada, levantisca e inconstante en sus juicios».¹¹¹

El republicanismo de los hermanos De la Court, como el de Espinosa por otra parte, supone una cierta supervivencia de los ideales renacentistas, ya que su teorización política se refiere a las pequeñas ciudades Estado más que a la novedad esencial de su época: el Estado absolutista monárquico. El modelo inicial que está presente en el esbozo de Juan de la Court es el ateniense; posteriormente, en la revisión que lleva a cabo Pedro sobre el original de su hermano el modelo son las ciudades italianas, Venecia y especialmente Genova, lo que supone también una inflexión hacia una cierta concepción oligárquica del poder. Los hermanos De la Court son pacifistas dada su vinculación con el mundo de los negocios y comparten el pacifismo con el gobierno de los regentes, acusados por los orangistas de haber descuidado la defensa y la marina de guerra.

En esta línea maquiaveliana se puede situar también a Espinosa, que incorpora terminología maquiaveliana en su obra;¹¹² rechaza las facciones políticas como perniciosas para la república; apuesta en alguna ocasión por procedimientos electorales anónimos siguiendo el modelo de Venecia; y en algunas concepciones políticas se aproxima a *Océana* de Harrington, el republicano inglés.¹¹³ Nuestro filósofo siempre

¹¹¹ .- Cf. H.W. Blom, *Causality and Morality...*, p. 179.

¹¹² .- Sobre la inspiración maquiaveliana de Espinosa, que tomó contacto con las obras del florentino ya en el círculo de su profesor de latín Francisco van Enden y estaba en contacto con maquiavelianos como los hermanos De la Court, se puede consultar P. Cristofolini, «L'acutissimo florentino», en *Spinoza edonista*, Ed. ETS, Pisa, 2002, pp. 27-40.

¹¹³ .- Cf. Pocock, «Spinoza and Harrington; An Exercise in Comparison» en BNGN, CU, 1987, pp. 435-449 y en *Machiavellian Moment*. Para Pocock, sin embargo, el republicanismo de Harrington se basaba en un modelo mixto de gobierno, utilizaba la prudencia y se situaba en la estela del humanismo cívico florentino, y además utilizaba mucho la historia como base de la política, mientras que Espinosa tenía una teoría de la soberanía, partía de una noción más completa de filosofía y se situaba en la tradición

profesó una lealtad sincera a la república holandesa a la que alabó en numerosas ocasiones, colaborando con el gobierno de los hermanos De Witt y actuando como embajador oficioso de la república en el confuso y oscuro episodio del viaje a Utrech para entrevistarse con el jefe del ejército francés, el príncipe Conde, libertino y protector de libertinos, por cierto.

Espinosa, por otra parte, coincide en algunas de sus posiciones con el aristotelismo político, cuyas concomitancias con el republicanismo son notorias, especialmente en la afirmación de la importancia de la vida política activa para el individuo, dado que el hombre es un ser social y político por naturaleza, rechazando cualquier huida ascética de la compañía de los demás hombres. En la *Ética* nuestro filósofo afirma que hay muchas cosas exteriores que son útiles a los hombres y tanto más útiles son las cosas para el hombre cuanto más concuerdan con su naturaleza, por lo que, en especial, no hay nada más útil al hombre que otro hombre, lo que lleva a que se refuerza el poder de cada uno cuando las almas de todos forman una sola alma y los

iusnaturalista. La oposición entre una noción teórico-normativa de la soberanía y una visión más histórica centrada en la tradición, las costumbres y las leyes consuetudinarias se da en la filosofía política moderna desde Bodino, uno de los primeros que elaboró la teoría de la soberanía en un sentido moderno, como soberanía absoluta sin tutelas teológicas. Frente a la idea de una soberanía absoluta los constitucionalistas ponían frenos a la misma: la religión, la justicia o las leyes antiguas. (Cf. Zarka, «La république selon Bodin: constitution et souveraineté», cap. V de *Philosophie et politique à l'âge classique*, ya citado, pp. 109-121.)

Podemos decir, en relación con las afirmaciones anteriores, que Espinosa no rechazó el modelo mixto de gobierno aunque apostó más por el democrático, tampoco estamos de acuerdo en considerar a Espinosa un iusnaturalista, en cambio no hay duda de que su intento de fundamentación ontológica de la política era más profundo y meditado que el de Harrington. También Negri relaciona a Espinosa con Harrington, ya que ambos son maquiavelianos, republicanos, se basan en el naturalismo renacentista, defienden el control político sobre los aspectos públicos de la religión, reafirman el papel de la milicia armada como base militar de la república, apoyan el poder constituyente de la multitud contra el contractualismo que subordina el pacto de asociación al pacto de sujeción, se refieren con aprobación a los métodos de votación usados en la República de Venecia a la que ambos admiran, se oponen ambos a las tendencias atomistas en sus consecuencias científicas y políticas al discutir con las nacientes sociedades científicas inglesas, etc. Cf. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la sociedad*, Ed. Libertarias, Madrid, 1994, pp. 163, 167-168, 179-180. Otra coincidencia entre Harrington y Espinosa menos defendible reside en que ambos excluyen de los derechos políticos a los sirvientes (*seivants*), es decir, a los trabajadores por cuenta ajena, ya que éstos, como las mujeres y los niños, no son independientes, sino que dependen de sus amos.

cuerpos un solo cuerpo buscando la común utilidad.¹¹⁴ Esta concordancia entre los hombres es tanto más profunda cuanto más se basa en la razón y no en las pasiones: «En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza»;¹¹⁵ «En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí»¹¹⁶ y «Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón».¹¹⁷ La utilidad propia lleva al hombre a buscar la compañía y el apoyo de sus semejantes y a procurar que dichos semejantes sean lo más racionales posible para que concuerden más con él. Espinosa defiende un altruismo mitigado o egoísmo racional según el cual la benevolencia hacia los demás se desprende de la correcta interpretación del bien propio y de la propia utilidad. Cada hombre al buscar su utilidad esforzándose por conservarse desarrolla más su naturaleza actuando según las leyes de la misma y es, por tanto, más virtuoso, y actúa más según la guía de la razón, por lo tanto, «los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad».¹¹⁸ Aquí Espinosa esboza una versión *sui generis* de la doctrina de la mano invisible, aunque al introducir la razón y la virtud quita a ese mecanismo su carácter inconsciente y puramente egoísta. No es que yo, al seguir exclusivamente mis propios intereses, produzca de forma inconsciente e involuntaria la utilidad común, sino que debido precisamente a que soy consciente de que no puedo conseguir mis intereses sin la colaboración de los demás me esfuerzo para coincidir con ellos, y como lo que más me hace coincidir es la razón me esfuerzo por desarrollar en mí mismo y en los demás el poder de la razón sobre los afectos para que nuestras acciones se desprendan en el mayor grado posible de nuestra naturaleza y no nos vengan impuestas desde el exterior. La ingenuidad de Espinosa quizás radique en el presupuesto de que la racionalidad es única y que lleva necesariamente a la concordancia, es decir, que no puede haber conflicto entre seres racionales y en la creencia de que es más útil para el individuo colaborar con los demás que aprovecharse de ellos y explotarlos. El tinte ético que envuelve la idea de utilidad en Espinosa (como sucede, por otra parte, en Epicuro y los

¹¹⁴ .- Cf. *Ética*, IV, 18, esc.

¹¹⁵ .- *Ética*, IV, 32.

¹¹⁶ .- *Ética*, IV, 33.

¹¹⁷ .- *Ética*, IV, 35.

¹¹⁸ .- *Ética*, IV, 35, cor. II.

demás materialistas al menos hasta Sade) hace que nuestro filósofo se sitúe en las antípodas del individualismo posesivo y mantenga una fuerte conexión con el clasicismo moral tanto griego como romano,¹¹⁹ que siempre trataron de armonizar el despliegue máximo de las propias potencialidades, pensando que una sociedad de individuos en la que cada uno se afirma a sí mismo vería unidas las potencias de los individuos en una composición armónica. Este tipo de pensamiento era inmune a la idea de resultado no querido y a la falacia de composición según la cual de la suma de bienes pueden seguirse consecuencias no queridas, imprevistas, y que no son buenas necesaria y automáticamente.

Espinosa hace suyo el dicho clásico que afirma que «el hombre es un dios para el hombre», partiendo de la intuición de que «de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños» y repudiando por igual el sarcasmo con el que los satíricos ridiculizan las cosas humanas, el rechazo que los teólogos muestran por las mismas y la alabanza que hacen los melancólicos de la vida inculta y agreste.¹²⁰ La vida en sociedad es tan importante para el hombre, según Espinosa, que éste ha renunciado a su estado natural en el que no dependía más que de sí mismo para entrar en sociedad, donde depende de los demás: «... para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas

¹¹⁹ .- M. Foucault, en los dos últimos libros de su *Historia de la Sexualidad*, ha reflexionado sobre la relación entre el «cuidado de sí» y la actividad política en el marco de la sociedad helenística y romana. Se puede ver en especial «Le jeu politique» en *Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984, pp. 101-117. Cf. también F.J. Martínez, *Las mitologías de Michel Foucault*, FIM, Madrid, 1995, especialmente la parte tercera referida a «Las relaciones con uno mismo».

¹²⁰ .- *Ética*, IV, 35, esc. Esta crítica de la vida apartada y agreste no sólo se dirige contra los monjes que viven encerrados en los monasterios, lejos de las ciudades, sino también contra toda evasión de la vida urbana como la que representaba a partir del siglo XVI la poesía bucólica que idealizaba la vida pastoril y campestre. Espinosa fue siempre un filósofo urbano que vivía en pueblos pequeños pero cercanos a las capitales donde se decidía la vida política y económica de Holanda. La conversación continua con sus amigos y la correspondencia le tenían en contacto permanente con todo lo relevante que en el campo científico, económico o político pasaba en Europa. En este aspecto nuestro filósofo es más estoico que epicúreo, más participante en la vida ciudadana que apartado en el jardín de la filosofía pura. Nada está más lejos de Espinosa que la imagen del sabio melancólico y misántropo que vive apartado del mundanal ruido.

garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno».¹²¹

Una vez planteadas las concomitancias de las concepciones políticas de Espinosa con el aristotelismo político pasemos a continuación a resaltar algunas muestras del republicanismo de nuestro filósofo a lo largo de su obra. Para nuestro autor la paz social basada en la concentración de poder en manos de un solo individuo como sucede entre los turcos no vale la pena, ya que la verdadera paz no es la ausencia de guerra, sino la concordia: «No es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unidad de los ánimos o concordia».¹²²

Por otra parte, Espinosa insiste varias veces en la conveniencia de que el ejército esté formado sólo por ciudadanos, siguiendo en esto literalmente a Maquiavelo. «El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno y por nadie más. Todos, pues, deberán poseer armas y ninguno recibirá el derecho de ciudadanía sin haber aprendido antes las prácticas militares y haber prometido realizarlas en determinadas fechas del año».¹²³

La apuesta republicana y democrática es tan fuerte en Espinosa que no acepta la transferencia de poder de la multitud a unos pocos o a un solo hombre más que en los casos en que dicha multitud no sea capaz de llegar a un acuerdo con ella misma y sólo en aquellos aspectos concretos que dicha multitud no pueda resolver: «Es cierto, por otra parte, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el estado a otro... Está claro, pues, que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones».¹²⁴

De la misma manera es preciso que el rey tenga un gran número de ciudadanos

¹²¹ .- *Ética*, IV, 37, esc. II.

¹²² .- Cf. TP, VI, 4, p. 122 (trad. española).

¹²³ .- Cf. TP, VI, 10, p. 126, reitera la afirmación en TP, VII, 7, pp. 145-146.

¹²⁴ .- Cf. TP, VII, 5, pp. 143-144.

como consejeros para evitar la manipulación de los pequeños consejos y para que reciba una variedad grande de opiniones que le permita hacerse una idea fidedigna de lo que verdaderamente piensan la pluralidad de los ciudadanos acerca de lo que es útil al Estado.¹²⁵

También Espinosa comparte con la tradición republicana la idea de que «la salud del pueblo es la ley suprema o el supremo derecho del rey»,¹²⁶ Así como la idea de que el poder absoluto es el que pertenece al pueblo en su conjunto, lo que hace que la voluntad de la asamblea de los ciudadanos tenga fuerza de ley por ella misma y que no necesite consejeros extraños a la propia asamblea: «el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud». ¹²⁷ Esta afirmación se hace en el capítulo dedicado a la Aristocracia en el contexto de una discusión acerca de las ventajas que tiene un Estado en el que el poder se transfiere a un consejo numeroso sobre aquel Estado en que el poder se transfiere a un único individuo. No sólo un Estado aristocrático tiene muchas ventajas sobre el monárquico, sino que las ventajas de aquél aumentan según es más numeroso el Consejo que lo rige, siendo máximas cuando el Consejo de gobierno abarca a todos los ciudadanos, es decir, cuando es una democracia. Vemos, pues, que Espinosa, aun cuando analiza las características de la Monarquía o de la Aristocracia como formas de gobierno, tiene siempre su mente dirigida hacia el modelo democrático, ya que la mejor monarquía es aquella en la que el monarca se rodea de un consejo numeroso que le permite conocer los intereses y opiniones de la mayor parte de sus subditos, y la mejor aristocracia es aquella en la que su Consejo es muy numeroso, hasta incluir al conjunto de la multitud de ciudadanos. El poder más absoluto en el sentido de autónomo e independiente es el que posee el pueblo entero organizado y no el del monarca llamado absoluto, que es el más precario por la debilidad que tiene siempre un único individuo comparado con la potencia de la multitud. La oposición a Hobbes no puede ser mayor en este punto. El poder más absoluto es el de la multitud que no transfiere su potencia a ningún poder extraño que se pueda imponer sobre ella desde fuera. La afirmación de la

¹²⁵ .- Cf. TP, VTI, 5, p. 144.

¹²⁶ .- TP, VII, 5, p. 144.

¹²⁷ .- TP, VIH, 3, p. 168.

inmanencia del poder político a la potencia del cuerpo social, es decir, de la multitud, es total en Espinosa, que rechaza toda trascendencia de lo político sobre la potencia de lo social.

Espinosa concede una gran importancia a la deliberación común acerca de los problemas que permite hasta a los más obtusos el captar dichos problemas. Deliberando, escuchando y discutiendo los hombres agudizan el ingenio y a fuerza de ir a tientas acaban por encontrar soluciones capaces de alcanzar la aprobación general. Es en el contexto del análisis de la aristocracia federativa donde Espinosa alaba el procedimiento de la discusión pública como el más apropiado para resolver las cuestiones relacionadas con el gobierno. Aunque las deliberaciones consuman tiempo es preferible a que decidan pocos según su albedrío, ya que «... mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto perecen la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos como para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes».¹²⁸

En conclusión, y una vez recogidos los textos claves en los que nuestro filósofo muestra una coincidencia esencial con la tradición republicana, podemos decir que Espinosa tuvo una posición especial en un republicanismo de por sí muy especial como el holandés. La especificidad de su republicanismo se debe, como dice H.W. Blom, a la inserción del mismo en un marco ontológico y ético de corte naturalista que tiene la idea de necesidad como concepto central y que identifica la idea de fortuna con la idea de naturaleza, de manera que la fuerza ciega de la fortuna no es más que un aspecto sorprendente y azaroso de las necesarias e invariables leyes de la naturaleza. El carácter necesario de las leyes que rigen la naturaleza humana deja un margen pequeño para su cambio, por lo mismo la virtud consiste en entender el proceso natural y cooperar con el mismo. No hay una oposición entre fortuna y necesidad, sino que ambas son visiones subjetivas de un orden determinista inherente e inmanente en el conjunto de la naturaleza, incluidos los seres humanos que, como ya sabemos, no constituyen un imperio

¹²⁸ .- Cf. TP, IX, 14, pp. 208-209.

dentro del imperio.¹²⁹

DEMOCRACIA *VERSUS* CONTRATO SOCIAL EN ESPINOSA

Las teorías contractualistas tienen por objetivo no tanto reconstruir el origen histórico de la sociedad, como fundamentarla y legitimarla. No son teorías históricas o sociológicas sino jurídicas. Dichas teorías articulan tres elementos: un estado inicial, presocial y prepolítico, denominado generalmente estado de naturaleza, uno o más pactos, y el estado social y político que surge como resultado del pacto o contrato¹³⁰. El estado de naturaleza más que una descripción histórica es una ficción,¹³¹ un constructo, y su cometido consiste en plantear lo que sucedería si el estado social y político se viera destruido. El pacto o contrato suele ser de dos tipos: el contrato social, contrato de asociación *opactwn societatis* que da origen a la sociedad y el contrato de gobierno, contrato de sumisión o *pactum subiectionis* que da origen al Estado político. Generalmente las teorías contractualistas separan ambos pactos distinguiendo dos momentos si no históricos al menos lógicos: el de la constitución de la sociedad civil a partir de individuos aislados o de comunidades presociales y el de la constitución del Estado político por transferencia o cesión de poderes a un soberano, que puede ser un individuo o un conjunto de individuos. En los dos casos se trata del paso de lo múltiple a lo uno: del paso de la multitud de personas naturales a esa persona artificial o ficticia

¹²⁹ .- Cf. H. Blom, «Virtud y republicanismo», p. 201.

¹³⁰ .- P.F. Moreau distingue también tres elementos en las teorías del pacto: un elemento patógeno que lleva a los hombres a una lucha de todos contra todos; un elemento cuasi-jurídico que les hace salir de este estado y un elemento de fuerza que permitirá al soberano hacer cumplir el pacto a todos. (Cf. *Spbioza. Etat et religion*, ENS edit., Lyon, 2005, p. 46.)

¹³¹ .- Zarka ha sido uno de los autores que últimamente ha insistido en el papel que la ficción ha tenido en la construcción de las dos nociones fundadoras del Estado moderno, la de estado de naturaleza y la de contrato social. Ambos acontecimientos fundadores son paradójicos ya que no han tenido lugar nunca realmente. El discurso de ficción que ha dado lugar a estas dos nociones se sitúa, según Zarka, entre el «razonamiento hipotético-deductivo» propio de las ciencias y el «relato de la formación de la humanidad», relato mítico de los orígenes. Este discurso ficticio no es, sin embargo, ni una utopía, ni una idealización, ni un mito propiamente dicho, sino que presenta un estatuto peculiar, irreducible a los anteriores. (Cf. Y.Ch. Zarka, «Etat de nature et fiction», cap. XTV* de *Phihsophie etpolitique a l'áge clasique*, PUF, París, 1998, especialmente pp. 223 y ss.)

que es la sociedad; y al paso de la diversidad de las voluntades individuales a una voluntad pública unitaria.

Esta clase de teorías legitimadoras y justificadoras del ámbito político parten de que dicho ámbito de lo político no es una consecuencia inmediata de la naturaleza humana sino una construcción voluntaria y artificial. En este sentido, las teorías contractualistas suponen la ruptura con la tradición aristotélico-tomista en tanto que la misma supone una sociabilidad natural en el hombre. El Estado político es una construcción artificial, es un artefacto que se erige sobre su substrato natural. Por otra parte, la mayoría de las teorías contractualistas consideran que los firmantes del pacto son individuos aislados, es decir, que dichas teorías tienen como base una concepción individualista de la sociedad y la política. Estas dos características definitorias del contractualismo hacen que las teorías contractualistas propiamente dichas surjan en la modernidad, en especial en el Renacimiento. Lo anterior no obsta para que se puedan rastrear ya desde la antigüedad planteamientos contractualistas, aunque en los autores clásicos estos planteamientos suelen aparecer rechazados.

Platón y Aristóteles atribuyen posiciones contractualistas a los sofistas y las rechazan a la luz de sus planteamientos, que consideran la sociedad y el Estado como una consecuencia natural de la naturaleza humana. Son los sofistas, con su distinción entre *nomos* y *physis* y el hincapié que pusieron en destacar el carácter artificial, añadido, de suplemento que la cultura humana impone sobre la naturaleza, los que defendieron que la sociedad humana y la política eran el resultado de un pacto entre los hombres. Al comienzo del libro II de la *República*, Platón pone en labios de Glaucón una teoría básicamente contractualista: «habiéndose dañado durante largo tiempo unos a otros, no pudiendo los más débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos a su vez, estimaron de interés para todos impedir que se hiciera ni recibiera daño alguno. De aquí nacen las leyes y convenciones. Se calificó de justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia». Vemos aquí expuestos los tres elementos básicos del contractualismo: un estado presocial entendido como una lucha de todos contra todos y, por lo tanto, inseguro; una decisión de evitar esto y hacer reinar la concordia; y un estado político regido por la ley y la justicia como resultado del pacto. El objetivo utilitarista del pacto se expone explícitamente, ya que es el propio

interés lo que lleva a aceptar el pacto. Por otra parte, se deduce tácitamente que en el estado de naturaleza no había leyes ni por tanto justicia y que es el pacto el que las introduce. El objeto de la ordenación política es la seguridad de los individuos y que a través del cumplimiento de las leyes puedan llegar a ser justos.

Por su parte Aristóteles, en el libro III de la *Política*, atribuye al sofista Licofón, un discípulo de Gorgias, una concepción de la ley como derivada de un pacto que, aunque sirva de garantía mutua acerca de los derechos, es incapaz de convertir en buenos a los ciudadanos, que era el objetivo fundamental de Aristóteles. El estagirita rechaza que los hombres se unan en la sociedad ni por la riqueza, ni por la alianza militar, ni para facilitar el comercio ni el mutuo socorro; no se han unido simplemente para vivir, sino para vivir bien, es decir, de forma justa, y por eso «los que se preocupan por la buena legislación atienden al tema de la virtud y la maldad cívicas», ya que «en otro caso... la ley resulta un pacto y, como decía el sofista Licofón, garantiza los derechos mutuos, pero es incapaz de hacer buenos y justos ciudadanos». Será Epicuro el que base el dominio político en un contrato sin sumisión entre individuos libres e iguales, contrato cuyo motivo es evitar el daño mutuo entre los hombres y cuyo fin es la mutua conveniencia.

Igualmente Cicerón, uno de los codificadores del derecho natural clásico, eslabón entre el estoicismo y la jurisprudencia latina como nos recuerda Bloch, al definir el pueblo en *República*, I, 39, dice: «siendo el pueblo, no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptado (*consensus iuris*) y de una comunidad de intereses». Sin embargo a continuación explica la sociedad humana como el resultado de una tendencia natural que los hombres tienen a asociarse. En *República*, III y *Leyes*, I reafirma Cicerón que el derecho no se puede basar en las meras opiniones sino en la naturaleza: «lo que es bueno en sí mismo no depende de las opiniones, sino de la naturaleza».

Por su parte Séneca, en su carta 90 a Lucilio, imagina una Edad Dorada previa al estado de guerra que dio origen a lo político y a la riqueza. Los primeros mortales «seguían a la Naturaleza sin corrupción», no tenían leyes y su vida era sencilla y frugal. Sus relaciones eran dirigidas por los sabios ancianos que los hacían concordar sin

violencia. Ese estado idílico se interrumpió por el surgimiento de la avaricia, que llevó a los más fuertes a atrepellar a los más débiles y exigió el establecimiento de leyes¹³². Sin embargo, Séneca no consideraba esta edad dorada como perfecta, ya que para él «la Naturaleza no procura virtud; volverse bueno es cosa del arte». La virtud es el producto del ejercicio y por eso sólo se da en las almas de los hombres instruidos y esforzados; en los hombres naturales se daba «la materia de la virtud, más no la virtud misma». Séneca es naturalista al considerar que debemos seguir a la Naturaleza, pero no lo es al considerar que la virtud es algo artificial, producto del esfuerzo y la preocupación, y que no se desprende gratuitamente de la naturaleza inicial del hombre. Retenemos su concepción idílica del estado de naturaleza como inocente, porque resonará en otros contractualistas como Rousseau, y porque recalca que el estado cívico añade lo específicamente humano, es decir, las virtudes, a la inocencia natural, aunque también conlleve el surtimiento del vicio ligado al lujo y a la avaricia.

Por otra parte, esta idea de un derecho natural primigenio basado en la posesión común de todo que se aproxima a la Edad Dorada siempre fue rechazada por la línea dominante en el iusnaturalismo cristiano, fundamentalmente por Tomás de Aquino, en beneficio de un derecho natural modificado y relativizado por el pecado original que hizo que la humanidad perdiera sus derechos naturales. Sólo en el cristianismo herético y quiliasta como el de los anabaptistas se recupera esa idea de un derecho natural primigenio identificado con la *lex Christi*, una ley de Cristo que, como nos recuerda Bloch, «se sitúa en el medio del mundo, ni junto a éste en la mera interioridad, ni sobre él en el más allá».¹³³

A lo largo de la Edad Media se sostienen dos concepciones fundamentales del vínculo político que liga al rey con los subditos. La dominante, el agustinismo político, sostiene una jerarquía del poder que tiene su fuente en Dios que pasa por su vicario en

¹³² .- En este sentido, Séneca se sitúa en la tradición que Panofsky denomina «primitivismo idealista» que comienza con Hesíodo y que entiende el estado original como idílico y la sociedad como el resultado de una caída. Frente a esta línea se puede distinguir un «primitivismo tosco», materialista, cuyo exponente más ilustre e influyente se encuentra en el libro V del poema *De rebus Naturae* de Lucrecio. Esta teoría es evolucionista e interpreta el paso del estado de naturaleza al de sociedad como un progreso debido a las habilidades humanas. La importancia del fuego en este paso de la naturaleza a la cultura permite hablar de esta primera etapa de la humanidad como la «era de Vulcano»; era que fue el tema de una serie de cuadros de Piero de Cósimo analizados por Panofsky. (Cf. *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 52 y ss.)

¹³³ .- Cf. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 32.

la tierra, que es el papa, detentador del poder espiritual, y que, por último, llega al poder político del emperador. Es una jerarquía estratificada en tres pisos, por así decir: Dios, el papa y el emperador, y supone la subordinación del poder político al poder religioso, del Imperio a la Iglesia. Los defensores del Imperio, en cambio, equiparaban al papa y al emperador en jerarquía, al sostener que ambos eran vicarios directos de Dios, uno en el campo espiritual y el otro en el campo político. Era la teoría de las dos espadas, coordinadas y no subordinadas una a la otra. Esta teoría suponía una jerarquía de sólo dos niveles, el supremo ocupado por Dios, y el segundo ocupado por el papa y el emperador conjuntamente. La preponderancia del poder religioso sobre el político tenía la consecuencia desastrosa para este último de que, si había conflicto entre el papa y el emperador, aquél podía excomulgar a éste, lo que conllevaba que sus subditos quedaban liberados del deber de obediencia. A pesar de que el origen último del poder político de los reyes se encuentra en Dios, bien de forma directa o inmediata o bien a través del papa, ya en la Baja Edad Media se tenía por asumida una especie de soberanía dual proveniente de Dios y del pueblo, según la cual la posición del gobernante derivaba de estas dos fuentes de legitimidad, *populo faciente et Deo inspirante*,¹³⁴ el pueblo lo hace y Dios lo inspira. A lo largo de la Edad Media se va pasando, según el magistral estudio de Kantorowicz, de una justificación cristocéntrica de la realeza en la que se destaca el papel cuasi-divino del rey derivado de su consagración religiosa, a una politocéntrica en la que el rey es la cabeza de la república entendida esta última como un cuerpo místico, pasando por una iuscéntrica en la que el monarca aparece como Sol de justicia, hijo y padre de la justicia, legitimado por ésta y no tanto por la gracia. Paulatinamente el papel del pacto que une al rey con los subditos va sobreponiéndose a la idea del rey como figura de Cristo, aunque sin desaparecer nunca del todo.

Pero es en el Renacimiento donde las teorías contractualistas tienen su apogeo especialmente en el campo protestante.¹³⁵ Tanto Lutero como Calvino partían de la doctrina de la corrupción radical de la naturaleza humana sometida al pecado y de la

¹³⁴ .- Cf. E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, p. 108.

¹³⁵ .- Sobre las obligaciones mutuas del rey y los subditos en la tradición protestante y el paulatino paso de la teoría de la obediencia pasiva al gobernante basada en la Epístola a los Romanos de Pablo de Tarso a la teoría que justificaba la rebelión contra el rey hereje, se pueden consultar las provechosas obras de Q. Skinner y F. Borkenau, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, vol. II: La Reforma*, FCE, México, 1986, y *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Il Mulino, Bolonia, 1984, respectivamente.

necesaria sumisión del cristiano al poder político siguiendo las doctrinas paulinas: «Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resistiera a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que resisten se atraen sobre sí la condenación» (*Roma*. 13, 1-2). Por su parte, Lutero había sido testigo de la sublevación de los anabaptistas y además dependía de los príncipes alemanes para la consolidación de la reforma, por ello retomó la definición tomista del Estado como *poena et remedium peccati*. Calvino igualmente estaba convencido de la necesidad del poder político como freno de los instintos pecaminosos y además animó la consolidación de un gobierno teocrático en Ginebra. Sin embargo, en países donde los calvinistas estaban en minoría, como en Escocia o en Francia, autores calvinistas fueron desarrollando un derecho de resistencia que dio lugar a los llamados «monarcómacos». En Escocia J. Knox dirigió una «apelación» a los nobles para que se opusieran al poder político que había refrendado la condena que los obispos católicos habían lanzado contra él. Es interesante destacar cómo el derecho de rebelión en la mayoría de los monarcómacos y especialmente en Knox no se atribuye a los subditos individuales ni siquiera en su conjunto, sino a ciertos grupos seleccionados de subditos que ocupan lugares destacados en el reino, como los nobles en este caso. Es decir, que los monarcómacos en ningún caso elaboraron una teoría de la soberanía popular. Los monarcómacos propiamente dichos son una serie de autores protestantes franceses que fueron los intelectuales orgánicos de los hugonotes y su escrito más elaborado lo constituye la famosa *Vindiciae contra tyrannos*, publicada bajo el pseudónimo de Junius Brutus. Los monarcómacos distinguían dos pactos, uno que ligaba al conjunto del pueblo con Dios y otro que se mantenía entre el pueblo y el rey. El modelo de este pacto lo extraían del pacto que los judíos establecieron con Dios: «(El sacerdote) Joyadas hizo alianza entre Yavé, el pueblo todo y el rey, de ser pueblo de Yavé» (II Crónicas, 23,16). Aquí se muestra el pacto establecido entre el rey y su pueblo conjuntamente con Yavé a través de un sacerdote que adquiere de esta manera un papel de mediación entre el pueblo y Dios; mientras que en otros textos es el propio rey el que establece la alianza con Yavé directamente: «Estaba el rey en pie junto a la columna e hizo alianza con Yavé de seguir a Yavé y guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes, con todo su corazón y toda su alma, poniendo por obra las palabras de esta alianza escritas en el libro» (II

Reyes, 23, 3).

Para Borkenau los monarcómacos se sitúan en la confluencia de dos procesos de desarrollo del protestantismo, en principio independientes: por un lado, la transformación del contractualismo de origen nominalista (Marsilio de Padua, Ockam) en una teoría del derecho natural en tanto que derecho subjetivo; por otro, el proceso que partiendo de la consideración del Estado y de la política como el reino del mal y del pecado va permitiendo una revalorización del derecho positivo liberado de la tutela religiosa. La escisión radical entre lo divino y lo humano permite una secularización del ámbito político que legitima de forma positivista el derecho sin necesitar la sanción religiosa que suponía la admisión de la teoría del derecho natural como un derecho racional basado en la naturaleza humana, que era producto directo a su vez de Dios.

Por su parte, entre los jesuitas es relevante para el contractualismo la idea de Suárez en su *De legibus* (1612) que, en la línea del derecho natural clásico, no considera que el origen de la sociedad y del Estado sea puramente convencional aunque admite una especie de doble pacto; por una parte el que se establece entre no todos los individuos, sino entre los cabeza de familia para dar lugar a la sociedad, y, por otro, el contrato que se establece entre la sociedad así formada y sus gobernantes. El gobierno para ser legítimo requiere del consentimiento del pueblo (*Leg.* III, 4,2) que se expresa en forma de un pacto o convenio entre el gobernante y los gobernados (*Leg.*, *TU*, 4,5). Pero el que desarrolla el contractualismo entre los jesuitas hasta llegar a defender el tiranicidio es Juan de Mariana en su libro *De rege et regis institutione*, de 1599. Para Mariana el rey está ligado mediante un pacto con las Cortes en tanto que representantes del pueblo y custodias de las leyes. Mariana, en la estela de Séneca y preludiando a Rousseau, suponía un estado de naturaleza previo a la sociedad en el que los hombres carecían de las virtudes y los vicios propios de la vida civilizada, del que se sale cuando el impulso hacia la propiedad privada se hace imparable. Son las necesidades humanas las que están en el origen de la sociedad y del Estado. La dependencia del gobernante respecto a la sociedad es tan grande que si se convierte en tirano la sociedad tiene derecho a deponerlo e incluso a asesinarlo, y el propio Mariana no dejó de ver con buenos ojos el asesinato del rey francés Enrique III.

Pero es con Altusio,¹³⁶ autor de *Política methodice digesta*, con el que el contractualismo da un paso más al distinguir claramente el contrato social que une a los participantes en tanto que simbióticos y que tiene como modelo el pacto que une a Dios con su pueblo (*Pol.* I, 2), del contrato propiamente político que da origen al gobernante (*Pol.* XIX, XX). Sin embargo, el contractualismo de Altusio no es individualista, ya que su teoría, que recoge la tradición holandesa, sitúa las partes contratantes no en los individuos aislados sino en comunidades más pequeñas que se unen para formar el Estado,¹³⁷ y además, siguiendo la tradición calvinista, el derecho de resistencia al gobernante injusto no lo poseen los individuos aislados sino los magistrados inferiores, los éforos, que ejercen una especie de censura constitucional sobre las actuaciones de los gobernantes. Altusio sigue ligado al derecho natural clásico al considerar que la sociedad es una creación de Dios y no de los hombres. No hay un estado presocial ya que el hombre siempre nace en una comunidad. El contrato social se basa en la comunicación entre los consociados de bienes, obras y derechos. El autor holandés además es el primero en formular claramente una noción de soberanía (*maiestas*) popular al unir el contractualismo clásico con la idea de soberanía retomada de Bodino. Es el pueblo el propietario de la soberanía, mientras que el rey es sólo el administrador de la misma (*Pol.* LX, 6). *FApactum dominationis* en Altusio es un aspecto del contrato social por el que los ciudadanos llevan a cabo un contrato de mandato revocable con el soberano, por el que éste representa al conjunto del pueblo ante el cual se responsabiliza por sus actos. Este pacto no es simétrico, ya que subordina el gobernante a los gobernados y se opone por igual a la idea del derecho divino de los reyes y a las teorías contractualistas y a las hobessianas en las que los gobernados alienan sus derechos en el gobernante. A través de dicho contrato se estipulan las condiciones en las que el gobierno se va a ejercer por parte del gobernante y la obediencia se va a prestar por parte de los subditos (*Pol.* XIX). Según Altusio, los individuos no pierden sus derechos naturales con la constitución del estado *chai*, igual que en Espinosa y al contrario que en Hobbes y Grocio, de manera que los gobernantes se relacionan con los gobernados no

¹³⁶ .- Cf. A. Rivera, *Republicanism calvinista*, Murcia, 1999.

¹³⁷ .- Contra esta interpretación de Jellinek, A. Rivera defiende una concepción individualista del contrato social en Altusio, ya que es el consentimiento y pacto de los ciudadanos la causa eficiente de la consociación política. (Cf. *Republicanism calvinista*, op. cit.,-0. 125.)

como el dueño con sus esclavos sino como hermanos: «No es verosímil que todos los ciudadanos o pueblos hayan querido despojarse totalmente de su autoridad y transferirla a otro sin excepción, sin consejo ni razón, pues no era necesario haber hecho que el príncipe sujeto a corrupción y maldad tuviera mayor potestad que todos...» (*Pol.* XVIII). El contrato altusiano, además del libre consentimiento y de la reciprocidad que establece entre los contratantes, no obliga a terceros. La soberanía popular es un poder constituyente que da lugar mediante este encargo de representación otorgado a los gobernantes a un poder constituido en tanto que autoridad y poder administrativo derivado de dicho mandato popular. De esta manera, Altusio separa y distingue, al contrario que Bodino, el soberano del representante: el primero siempre es el pueblo y el segundo es el gobernante al que se le encarga la administración del Estado.

Si Altusio expresaba las posiciones políticas de la pequeña burguesía calvinista favorable a los Orange, Hugo Grocio, en cambio, era el exponente político de la burguesía oligárquica y republicana a la que posteriormente apoyará también Espinosa.

Grocio, como arminiano, era más tolerante y abierto que Altusio y con él se da un gran paso en la secularización del derecho natural y el contractualismo ya que piensa el derecho de gentes, al que contribuyó en gran manera a dar su forma moderna, sería igualmente válido aunque Dios no existiera o no se ocupara de los hombres, como dice en el preámbulo a su obra *De iure belli ac pacis* (1631). La concepción optimista de los arminianos lleva a suponer que el hombre no es totalmente corrupto y que es capaz por sí mismo de conocer y realizar el bien moral. Grocio concibe el derecho natural no tanto como el conjunto de los derechos subjetivos de los individuos, como es típico en la tradición protestante, sino como un derecho objetivo que abarca a todos los hombres. Grocio se sitúa en la órbita del neoestoicismo que los filósofos holandeses habían desarrollado a partir de una relectura del estoicismo romano y esto le lleva a dotar al hombre de un deseo de sociedad, una sociabilidad que nuestro autor denomina con el concepto estoico de *oikiosis* o sociabilidad y que le lleva a construir una comunidad pacífica y organizada racionalmente. Esta sociedad se basa en un pacto: «... quienes se habían juntado en alguna comunidad o se habían sometido a uno o varios hombres, o habían prometido expresamente —o por la naturaleza del acto hay que entender que lo habían hecho de modo tácito— que se conformarían a lo que se determinase en un caso

por la mayoría y en otro por aquellos a quienes se ha conferido la autoridad» (preámbulo, sec. 15). El pacto puede ser expreso o tácito y obliga a obedecer a la mayoría si se trata de una comunidad que mantiene el poder en la comunidad en su conjunto o bien a aquellos en los que se ha delegado la autoridad. La obra de Grocio es importante para nuestro cometido por dos motivos: en primer lugar por su concepción del derecho natural como «un dictado de la recta razón», afirmación en la que será seguido por Hobbes, pero no por Espinosa; y luego por su intento de aplicar a las ciencias morales el mismo método resolutivo-compositivo que Galileo estaba aplicando con tanto éxito a las ciencias naturales, intento éste en el que fue seguido tanto por Hobbes como por Espinosa, los cuales avanzan profundamente por el camino que habían iniciado Maquiavelo y Moro al romper la barrera que el mundo griego había establecido entre *praxis* y *poiesis* intentando aplicar al dominio de la *praxis* ética y política los medios propios de la *poiesis*, de la técnica, introduciendo en el inexacto ámbito de la práctica los métodos seguros y rigurosos propios de la técnica; pero la consecución total de este empeño exigía una ciencia desarrollada y una concepción mecanicista del mundo que sólo llegó de la mano de Galileo y Descartes.¹³⁸

Pero es con Hobbes con el que llega al culmen la teoría clásica del contrato. Hobbes es muy importante para el estudio de Espinosa porque, como nuestro filósofo, Hobbes aplica el método galileano a las ciencias morales y políticas, dando origen a una «física de la socialización», en palabras de Habermas;¹³⁹ porque como él parte de una ontología general de corte materialista que concreta en una antropología que le sirve, a su vez, como base para la ética y la política. Aunque algunos han afirmado que la filosofía política de Hobbes depende más de su propia experiencia y de sus reflexiones acerca de la guerra civil inglesa que de sus posiciones ontológicas, es difícilmente

¹³⁸ .- Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 61 y 66.

¹³⁹ .- Cf. J. Habermas, *op. cit.*, p. 79. Igualmente F. Vallespín en «Constitución social y orden burgués», *Revista de estudios políticos*, n.º 38, marzo-abril 1984, ha destacado este aspecto metodológico de la obra de Hobbes. Por su parte, M. Riedel ha destacado el empeño de Hobbes, expuesto en la dedicatoria del *De Cive*, «de conocer las relaciones de la acción humana con la misma certeza que las relaciones de tamaño entre las figuras». (Cf. M. Riedel, «Metafísica del Estado. La teoría hobbesiana del cuerpo político en el contexto lingüístico de la "primera filosofía"», en *Metafísica y metapolítica II*, Alfa, Buenos Aires, 1977, p. 12.) Sin embargo, para Riedel, Hobbes más que seguir el método de la ciencia moderna coincide con él al situar el principio de explicación de toda la naturaleza en la figura y el movimiento. (Cf. M. Riedel, «Causalidad y finalidad en la filosofía de la naturaleza de Hobbes» en *Metafísica y metapolítica III*, p. 39.)

eliminable el hecho de que su voluntad de sistema le llevó a fundamentar su filosofía política en una antropología de corte materialista y naturalista y a insertar dicha antropología en el marco de una teoría general de la realidad, materialista y corporalista. No en vano el tratado sobre el ciudadano (su filosofía política), sigue (en un sentido sistemático, aunque no en un sentido cronológico) al tratado sobre el hombre (su antropología) y éste al tratado sobre los cuerpos (su ontología general). Hobbes no sólo aplica a la ciencias humanas el método galileano, sino que parte como base de su ontología de una noción, el *conatus*, que puede entenderse como una generalización ontológica del concepto de inercia galileano, y según la cual todo cuerpo y especialmente todo hombre tiende a conservar su ser y a desarrollarlo si puede. Precisamente de esta noción parte su idea del derecho de naturaleza (*ius naturale*) entendido como «la libertad que tiene cada hombre para usar su propio poder como quiera para preservar su propia naturaleza, es decir, su propia vida; y, en consecuencia, de hacer cualquier cosa que, según su propio juicio y razón, considere ser un medio apto para dicho fin» (*Lev.*, cap. 14). Si el derecho de naturaleza le permite hacer todo lo necesario para su conservación, la ley natural le prohíbe al hombre todo lo que le lleve a la autodestrucción: «Una ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, fundada en la razón, según la cual le está prohibido a un hombre hacer lo que es destructivo para su vida o lo que elimina los medios de preservarla u omitir aquello gracias a lo cual él piense que pueda ser preservada de la mejor manera» (*ibídem*). El contractualismo exige una noción de estado natural y para Hobbes dicho estado es aquél en el que se encuentran los hombres de tal forma que por su egoísmo insaciable y su igualdad básica de fuerzas entran en una competencia ineliminable que les lleva a un estado de guerra de todos contra todos en el que nadie está seguro. La vida de cada hombre en este estado de naturaleza es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (*Lev.* cap. 13). Todo lo contrario que la vida que estimaba Hobbes, una vida en común, rica, cómoda, civilizada y larga, para lograr lo cual cada hombre hace un pacto con los demás según el cual: «cada uno dice al otro: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho y autoricéis todos su actos de la misma manera. Al hacer esto la multitud, unida en una sola persona, se llama *commonwealth*, en latín *civitas*. Ésta es la generación de aquel gran Leviatán o, más bien, de aquel dios mortal,

al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa» (*Lev.*, cap. 17). El pacto transfiere el poder de autogobierno a un tercero que no forma parte del pacto, lo que supone que no está sometido a él y que, por tanto, es absoluto, no reconoce ningún poder superior, más que el de Dios. El pacto unifica la multitud en una sola persona muy superior en poder a cada individuo por separado, como se puede ver en el grabado de la portada del libro, en la que un gigante está formado por un conjunto de personas agrupadas que dibujan sus formas como en los cuadros de Arcimboldo. La transferencia sin residuo y sin posible retorno del poder de los individuos al Estado hace de la teoría de Hobbes una defensa de un poder absoluto, que puede estar en manos de uno solo o de una asamblea, lo que se explica porque el propio Hobbes, inicialmente monárquico, intentó congraciarse con el gobierno del Parlamento y al final de su vida volvió a las filas monárquicas tras la restauración de la monarquía en la persona de Carlos II, su antiguo alumno de matemáticas en el exilio francés. El hincapié hecho por Hobbes en la idea de la unidad e indisolubilidad del poder se basa en su horror a la experiencia de la guerra civil, de manera que al monstruo de la discordia personificado por Behemoth sólo se puede oponer otro monstruo: el Leviatán. En el *Leviatán* logra Hobbes presentar la voluntad del soberano como una voluntad política no sólo unitaria sino también pública, no meramente privada; para ello necesita pasar de una teoría de la simple alienación del poder de los individuos particulares en manos del soberano a una teoría de la sustitución y representación que permite mantener a la vez la idea de una voluntad política pública y ciertos derechos de los individuos particulares. El soberano es el actor de una obra cuyos autores son los individuos particulares. De esta manera Hobbes logra separar el ámbito de lo público del ámbito privado y además libera la teoría del poder de la teoría de la propiedad, presente todavía en Filmer, que interpreta el poder político del soberano sobre sus subditos en continuidad con el que ejerce el padre sobre la familia.¹⁴⁰

Para concluir esta rápida ojeada a la tradición contractualista, que sólo tiene por objeto preparar el estudio de la difícil inserción que un filósofo tan atípico como Espinosa tiene en la misma, vamos a esbozar rápidamente lo que nos interesa del gran contractualista liberal: J. Locke. Como ya hemos dicho varias veces el liberalismo

¹⁴⁰.- Cf. Zarka, «La république selon Hobbes: la volonté politique publique», cap. VI de *Philosophie et politique à l'âge classique*, ya citado, pp. 123-134.

propiamente dicho no elabora una teoría política sino una crítica de la misma, ya que su fundamento de base es el individuo en su vida privada y económica y el Estado tiene que ser el mínimo compatible con el mantenimiento de la paz en el exterior y el velar porque los contratos se cumplan en el interior de la sociedad, que es básicamente civil y no política. En consonancia con esta visión de base, Locke sólo plantea un contrato entendido como un pacto de asociación que funda a la vez la sociedad, el Estado y el Gobierno, de tal manera que no hay una serie de obligaciones recíprocas, sino que el gobernante es un simple delegado de los gobernados que le confían el poder necesario para que cumpla su cometido pero sin ninguna cesión de derechos, que son anteriores al contrato social y que se mantienen después del mismo.

Como hemos visto, las teorías contractualistas se basan en nociones como la de persona artificial o ficticia que proviene de la persona mística encarnada en el cuerpo físico del rey y la del oficio ciceroniano encarnado en una persona pero que la trasciende. El origen del poder político (*imperium*) está vinculado, pues, a la idea de persona y del contrato entre personas. El gobernante recibe el poder de alguien que lo posee y lo transfiere o aliena, bien el pueblo organizado como una comunidad según la *lex regia* romana o bien el propio Dios. La investidura es siempre una transferencia de poder por parte de alguien que tiene derecho a hacerlo. El origen del *imperium* está sustentado, pues, en una noción de *ius* como *dominium*, es decir, como un poder que como cosa es transferible. La crítica que Espinosa lleva a cabo de la idea de un Dios personal, no tiene, por lo tanto, solamente la virtud de minar la fundamentación teológica del poder, sino también el efecto de socavar la teoría contractualista basada en las categorías del derecho privado romano, la persona dotada de voluntad y la noción de contrato como transferencia de derechos entre personas libres.¹⁴¹

Pasemos, a continuación, a relacionar a Espinosa con la tradición contractualista y analizar su peculiar posición respecto de la misma.

A pesar de los denodados intentos por situar a Espinosa en el interior del

¹⁴¹ .- Sobre estos temas se puede consultar *M. Chauvi, op.cil.*, pp. 120yss., y M.P. Gilmore, *Arguments from Roman law in political thought. ¿200-1600*, CUP, Cambridge, 1980.

contractualismo, nuestro filósofo no se ajusta a los parámetros esenciales de dicha corriente de la filosofía política. En efecto, la visión espinosiana sobre el origen de la sociedad no parte de los individuos aislados que buscan su seguridad mediante un contrato de cesión de su derecho a un soberano que se convierte así en el depositario de un poder trascendente respecto a los derechos de los individuos contratantes. Espinosa tiene un enfoque colectivo de la sociedad basado en su noción de multitud y sustituye el contrato, que siempre supone una cesión de soberanía, por el consenso de la multitud como la base de la sociedad. Este enfoque colectivista es a la vez democrático, ya que fundamenta la sociedad en el acuerdo de los individuos organizados en sociedad. Sociedad producto de la unión de las diversas potencias de los individuos en el individuo compuesto que es la multitud. Para Espinosa el contrato lo realiza cada individuo con toda la sociedad, o, mejor dicho, con el «resto» de la sociedad que lo excluye y que supera siempre su poder. Como nos recuerda Ueno, lo que lleva a cada individuo a aceptar la sociedad es que se da cuenta de que se enfrenta con el resto de la sociedad que imagina más poderoso que él mismo, y es ese miedo lo que produce la realidad de lo que teme, es decir, un resto social realmente más poderoso que él. Se da una «reciprocidad de asimetría» irreductible a una suma de relaciones bilaterales: cada individuo es consciente de la asimetría que se produce entre él mismo y el resto de los individuos que constituyen para él la multitud. Cada individuo se representa al resto de la sociedad como una multitud que escucha como él una misma voz que le manda.¹⁴² Y sin embargo, el poder que cede como individuo lo recupera como ciudadano, lo que permite a cada uno conservar de forma óptima, es decir, mejor que en el estado de naturaleza, ya que aumenta la seguridad y la cooperación, su propio derecho natural.¹⁴³ Este enfoque democrático supone una concepción inmanente del poder respecto de la sociedad, punto incompatible también con la idea de contrato social. «El paso a la sociedad representa no una cesión de derechos, sino un paso adelante, un enriquecimiento del Ser: paso de la soledad a la multitud, a la socialidad que, en sí y por

¹⁴² .- Cf. Osamu Ueno, «Spinoza et le paradoxe du contract social de Hobbes. "Le reste"», *Cahiers Spinoza*, n.º 6, Ed. Replique, París, 1991, pp. 269-295.

¹⁴³ .- Cf. J. García Leal, «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 28, julio-agosto 1982, pp. 125-193.

sí, suprime el miedo»,¹⁴⁴ Espinosa, según Negri, se sitúa fuera de la tradición del Derecho Natural y recusa sus dos elementos fundamentales: su individualismo y su noción de contrato frente a los que despliega «una física de la sociedad, es decir, una mecánica de las pasiones individuales y una dinámica de las relaciones de asociación».¹⁴⁵ Mientras que el iusnaturalismo es una «analítica de las pasiones» que conduce a la sublimación y el control de las mismas, Espinosa lleva a cabo una «fenomenología de estas mismas pasiones», que es consciente de su poder frente al cual nada puede la razón si no es a través de su capacidad de generar afectos activos más fuertes que los afectos pasivos que constituyen las pasiones; mientras que esta tradición se basa en la teoría del contrato social y el absolutismo que del mismo se desprende, instaurando una relación trascendente, es decir dialéctica, entre la potencia, de la multitud y el poder del soberano, Espinosa elabora una teoría de la constitución de la praxis política inmanente.¹⁴⁶

Por otra parte, Espinosa sostiene que la política tiene un origen pasional, lejos del racionalismo de los contractualistas, como podemos ver en el escolio segundo de la proposición 37 de la parte cuarta de la *Ética*. Espinosa en este escolio plantea que la política y el pacto son necesarios debido a que los hombres no viven bajo el gobierno de la razón, sino sometidos a sus pasiones. La política para nuestro autor es un medio para introducir una cuasi-racionalidad en el actuar humano, para conseguir que los hombres sometidos al juego voluble de sus pasiones se comporten entre sí de una manera que si no es completamente racional sí al menos permita la paz y la cooperación entre ellos. De esta manera se consigue que, a pesar del comportamiento no racional de los individuos aislados considerados en sí mismos debido a que la fuerza de los afectos suele superar a su virtud humana o potencia de tal manera que hace que los hombres se vean arrastrados en sentidos opuestos y se enfrenten entre sí, se logre una cierta racionalidad en la sociedad en su conjunto. La fuerza de los afectos hace que se obtenga un resultado subóptimo de la composición de las acciones humanas, como ejemplifica el famoso dilema del prisionero de la teoría de juegos. Precisamente la institución de la política viene a remediar esto permitiendo si no un resultado óptimo, que sería sólo

¹⁴⁴ .- Cf. Negri, «Le "Traite Politique", ou de la fondation de la démocratie moderne», en *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, Kimé, París, 1994, p. 31.

¹⁴⁵ .- Cf. Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, París, 1982, p.186.

¹⁴⁶ .- Cf. Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, París, 1982, p.186-187.

posible en una sociedad de sabios que no necesitarían ya la política puesto que compondrían sus afectos y potencias de manera armónica y cooperativa, al menos una solución más perfecta que la que se obtiene en un estado meramente natural sin política ni sociedad. Las irracionalidades individuales se combinan de tal forma que se produce una cuasi-racionalidad global.

El surgimiento de la política tiene lugar cuando los individuos ceden su derecho natural (ceden y no abandonan, ya que ésta es la principal diferencia con Hobbes, para Espinosa los individuos siempre mantienen su potencia que coincide con su esencia y sólo la ceden al soberano, pero manteniendo su propiedad sobre la misma, por así decir) y se otorgan mutuamente garantías de no hacerse daño unos a otros con el objeto fundamental de poder vivir en paz y concordia y de ayudarse mutuamente. Como vemos, Espinosa añade a la seguridad que da la paz como elemento clave de la sociedad política la ayuda mutua, resaltando de esta manera las virtudes de la cooperación y el intercambio mercantil en un mundo protocapitalista que tenía en las Provincias Unidas uno de sus laboratorios pioneros.

Dado que un afecto no puede ser contenido más que por otro afecto mayor que le sea contrario y dado que el miedo es uno de los principales afectos a que se encuentran sometidos los humanos, la sociedad surge cuando reclama para sí el derecho que cada uno tiene en el estado natural de castigar a quienes le perjudiquen, lo que supone que la sociedad monopoliza el derecho a establecer lo que es bueno y lo que es malo, así como la posibilidad de establecer una norma común de vida y codificarla en leyes concretas que tiene potestad para hacer cumplir. La base de este poder social no es la razón, que por sí misma es impotente frente a la fuerza de los afectos (Espinosa no es un intelectualista y se separa de la tradición estoica que confiaba en que el sabio sería capaz de dominar sus pasiones a través de la razón), sino la amenaza y el miedo. Esta sociedad (*societas*), en tanto que se sostiene sobre las leyes que promulga y sobre el poder (*potestas*) que tiene de conservarse a sí misma, recibe el nombre de Estado (*civitas*) y los individuos protegidos y sometidos a este derecho (*iure*) se llaman ciudadanos (*cives*). Espinosa no distingue de forma radical entre sociedad civil y Estado, ya que éste no es más que la propia sociedad estructurada a través de las leyes que se da a sí misma y sostenida por el poder de sus ciudadanos. Se puede comprobar

aquí que aunque Espinosa, retomando la tradición, analiza las formas clásicas de Estado: monarquía, aristocracia y democracia, su concepción esencial del cuerpo político es la democracia, ya que *lapotestas* del Estado no es más que la composición de las potencias de los individuos. Con esto Espinosa se sitúa en el interior de la tradición republicana que frente al absolutismo monárquico y frente al liberalismo incipiente, posturas ambas que apartan al individuo de la política, en un caso porque el soberano acapara el poder y en el otro porque las energías individuales se dedican a conseguir riqueza en el mercado, defiende la participación política democrática del ciudadano en el gobierno de la república. Frente al Estado absolutista desproporcionado y mastodóntico y frente al Estado mínimo liberal, la república democrática instaaura un Estado a la medida del hombre sometido a la deliberación y la crítica de la opinión pública.

Como vemos, Espinosa mezcla de forma harto curiosa en su teoría política un realismo político que parte de los hombres como son y no como quisiéramos que fueran, con lo que rechaza todo planteamiento utópico y se instala en la estela de Maquiavelo (el acutísimo florentino), con una cierta utopía de la razón y del amor que piensa que aunque es muy difícil, en principio existe una posibilidad abierta a todos los hombres para convertirse en sabios y en el límite poder prescindir de la política (esta mezcla entre realismo y utopismo se da también casi en los mismos términos en Marx). En el ínterin, es decir, mientras la mayoría de los hombres no sean sabios, sólo el temor y la esperanza son eficaces para contener sus afectos encontrados, pero queda un resquicio utópico según el cual una democracia política que rija una república floreciente económicamente y en paz podría en el límite prescindir de la política y ajustar los comportamientos individuales a través de la razón, pero esta vía, aunque posible, es muy ardua y rara ya que «todo lo excelso es tan difícil como raro».

Espinosa recusa el contractualismo debido a la importancia que da a la noción de necesidad, frente a un pacto que siempre se muestra como el producto de una voluntad más o menos libre y más o menos racional; por otra parte, para Espinosa, como para Maquiavelo, las promesas en política sólo se tienen que mantener mientras son útiles, lo que se enfrenta de forma radical con el carácter irreversible del pacto que da origen a la sociedad; por otra parte, para Espinosa el Estado es necesario por el carácter pasional de

los seres humanos; una comunidad de sabios no necesitaría Estado alguno. Por todo lo anterior, Espinosa no puede aceptar fácilmente una idea como la de pacto social que, al menos en la formulación de Hobbes, se basa en un acuerdo racional de los individuos. Las teorías contractualistas fundamentan la obligación política en la libre cesión del derecho natural de los individuos al soberano; pero dado que para Espinosa la libertad es una mera ficción, el contrato social es una ficción, una ficción, eso sí, muy útil.¹⁴⁷

Y, sin embargo, Espinosa mantiene en el TTP una formulación del contrato social. ¿Con qué fin? Para Matheron,¹⁴⁸ con el objeto de fundamentar la validez del derecho; mientras que para Tosel,¹⁴⁹ el contrato social tiene en Espinosa la función de subordinar la religión a la política, la alianza puramente religiosa al pacto propiamente político. Para M. Chaui,¹⁵⁰ en el TTP Espinosa está más cercano a Hobbes y Grocio, lo que le aconseja mantener la noción de pacto, debido también a que en ese momento opera con una noción de estado de naturaleza como dispersión, soledad y guerra y que parte del convencimiento de que la naturaleza no produce naciones sino individuos. En cambio, cuando Espinosa escribe el TP ya ha desarrollado en la *Ética* su ontología, su física y su psicología, lo que le permite recuperar las ventajas del pacto, es decir, la cooperación y la unión de las fuerzas sin tener que recurrir a la idea misma de pacto ya que fundamenta la cooperación en su teoría de las pasiones. De todas formas Chaui insiste en que la idea de pacto que emplea Espinosa es muy distinta de la dominante en la tradición ya que él nunca acepta la transferencia de derecho o de potencia por parte de los individuos. El pacto es un acuerdo mutuo en el que no hay transferencia de poder a un tercero exterior, el soberano, sino que más bien todos los individuos se ponen de acuerdo en ejercer de forma colectiva sus derechos individuales dando lugar a una potencia colectiva única, la *multitudo*.¹⁵¹ Moreau resume de forma magistral la posición

¹⁴⁷ .- Cf. Blom, «From Politics to reason of State and Citizenship: Discussing Viroli's Republicanism», en A.E. Baldini, *La ragione di stato dopo Meinecke e Croce*, Neme, Genova, p. 134.

¹⁴⁸ .- Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1969.

¹⁴⁹ .- A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la sainteté*, Aubier, París, 1984.

¹⁵⁰ .- Cf. M. Chaui, Política en Spinoza, pp. 176-177.

¹⁵¹ .- La *multitudo* como sujeto político soberano se forma a partir de la unión de los diversos conatus, lo que exige que la comprensión de su génesis se base no sólo en la teoría del conatos, sino también en la teoría de las nociones comunes. (Cf. Chaui, *op. cit.*, p. 148.)

de Espinosa frente al pacto, tanto en el TTP como en el TP, al rechazar que haya una política basada sobre el pacto en el TTP y una política basada en el juego de los intereses y las instituciones en el TP, lo que sucede más bien es que:

Hay una teoría de las pasiones que adopta de forma provisional la máscara de la teoría del pacto en el TTP, y que hay una teoría de las pasiones ligada a una teoría de los intereses y las instituciones más substancial en el TP.¹⁵²

La unión de los individuos que da lugar a la sociedad y al Estado tiene un triple fundamento en Espinosa: un fundamento ontológico basado en las nociones comunes; un fundamento físico, basado en la unión de los cuerpos que dan lugar a un individuo compuesto (fundamento éste analizado magistralmente por Matheron); y un fundamento psíquico basado en la conexión de las ideas.¹⁵³ Chaui ha desarrollado el papel de las nociones comunes¹⁵⁴ en la constitución de los individuos y especialmente en la constitución de ese individuo complejo que es la multitud. Las nociones comunes son los modos en los que la mente humana comprende el sistema de relaciones necesarias que se dan entre los diversos componentes o partes de un todo. Estas relaciones pueden ser de composición o constitución, y éstas son las que presiden la formación de los individuos como coordinación del movimiento o reposo de sus partes constitutivas o bien de afección entre distintos individuos entre los que tiene que haber algo en común ya que si no hay nada en común entre dos individuos los mismos no pueden relacionarse entre sí de ninguna manera.

Espinosa alude a la cuestión del pacto social fundamentalmente en tres lugares: la *Ética*, el TTP y el TP; las diferentes perspectivas de enfoque en los tres ha sido un tema recurrente de discusión entre los especialistas; nosotros vamos a comentar brevemente estos textos y analizar sus matices.

Comenzando por la *Ética*, Espinosa plantea la cuestión del contrato social en el escolio II de la proposición 37 de la parte IV, en el contexto de una afirmación radical

¹⁵².- Cf. P.F. Moreau, *Spinoza. Etat et religion*, ENS Editions, Lyon, 2005, pp. 42-43.

¹⁵³.- Cf. Chaui, *op. cit.*, p. 181.

¹⁵⁴.- Cf. *ibíd.*, pp. 144 y 148.

de la inclinación que tiene el sabio virtuoso hacia los demás hombres: «El bien que apeetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios». El utilitarismo espinosiano no es egoísta, lo que busca para sí lo quiere para todos; una dimensión comunitaria, colectiva, se impone aquí al individualismo exarcebado de su época. La necesidad de perseguir mi utilidad me lleva a buscar el apoyo de las cosas que me son más afines: los demás hombres, que me serán tanto más útiles cuanto más sabios y virtuosos sean. El segundo escolio de esta proposición, al ir a explicar qué es lo justo y lo injusto, se ve obligado a introducir la distinción entre el estado natural y el estado civil del hombre. En el estado de naturaleza cada cual hace lo que se sigue de su naturaleza de forma necesaria y por ello juzga lo bueno y lo malo a la luz de su propia utilidad, y se esfuerza en conservar lo que ama y destruir lo que odia. «Si los hombres vivieran bajo la guía de la razón cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás». Vemos aquí el optimismo espinosiano, según el cual los sabios podrían ajustar sus intereses mutuos sin necesidad de una regulación exterior. Espinosa desconoce los problemas derivados de la falacia de composición según la cual a veces de la conjunción de bienes se produce algún mal, como un subproducto no querido por nadie. No siempre la articulación de bienes produce el bien. La utopía espinosista supone aquí que una sociedad de hombres sabios no necesitaría un Estado coactivo que impidiera que los intereses de unos individuos dañaran la consecución de sus propios intereses por parte de otros individuos, pero el realismo espinosiano aparece inmediatamente y deduce de la sumisión del hombre a afectos que superan con mucho su virtud que los diversos individuos se ven atraídos en distintas direcciones y por ello pueden enfrentarse entre sí. Podemos interpretar esta posición, aunque Espinosa no saca esta conclusión utópica dada su aversión hacia toda fabulación idealizadora de la realidad, en el sentido de que si todos los hombres siguieran los dictados de la razón bastaría con el estado de naturaleza, que no sería la Edad de Oro de los poetas, pero se le parecería mucho, en especial en que en ella reinaría Astrea, la justicia. Pero como los hombres están dominados por los afectos y un afecto sólo puede ser dominado por un afecto más fuerte, se deduce que para evitar que alguien pueda hacer daño a los demás tiene que estar sometido al temor de que recibirá también un daño si él perjudica a otro. La sociedad civil aparece pues como un artefacto basado no en la razón sino en la coerción y erigido por los individuos con el

objetivo de que reivindique para sí el derecho que cada individuo tiene por naturaleza de seguir su propia ley. De esta forma es la sociedad la que detenta el poder de establecer lo que es lo justo y lo injusto, lo meritorio y lo que hay que castigar, dando lugar a una norma común de vida que permite promulgar leyes que obliguen a todos y asegurar su cumplimiento por la coerción. En consecuencia, mientras que en el estado de naturaleza no hay nada que pueda ser llamado justo o injusto, «en el estado civil el bien y el mal son decretados por común consenso» y de igual manera se establecen los derechos de propiedad. Es interesante resaltar el aspecto colectivo de la ley para Espinosa, según el cual la justicia y la injusticia, el bien y el mal sociales se definen siempre a partir de la mayoría que tiene que consentir y aceptar tales leyes. Para que se produzca el paso del estado de naturaleza al estado civil, los individuos tienen que ceder su capacidad de actuar según su propia inclinación y aceptar someterse a una ley común para todos; sin embargo, el contenido de esta ley común necesita el asentimiento de todos.

Según algunos intérpretes es en este momento de la redacción de la *Ética* cuando Espinosa la interrumpe y dedica varios años a redactar el TTP, libro en el que expone más pormenorizadamente su teoría del contrato social en los capítulos XVI y XVII, en cuyos títulos respectivos puede leerse: «De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo y del derecho de las supremas potestades» y «Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien lo transfiera todo a la suprema potestad».

Al comienzo del capítulo XVI Espinosa recapitula su proyecto; se trata de separar la filosofía de la teología y de defender la libertad de filosofar, pero conviene ahora ver los límites que esta libertad de pensamiento y de expresión puede encontrar en el seno del Estado político y para ello es imprescindible plantear la cuestión de los fundamentos del Estado y su relación con el derecho natural de cada individuo. Espinosa define el derecho de naturaleza de forma estipulativa como suele hacer en sus definiciones, y para una correcta interpretación de su doctrina conviene aquí como en el resto de su obra proceder como nos recuerda R. Misrahi que hacía el propio Espinosa, es decir, prestando una atención primordial a la definición que el filósofo da del término y después admitiendo una equivalencia absoluta entre dicho término y su definición

desarrollada.¹⁵⁵ En este sentido, el derecho natural de un individuo coincide con las reglas de su propia naturaleza, que le hace existir y actuar de una manera determinada y precisa. A continuación Espinosa, para establecer la identificación entre derecho natural y poder en el individuo, parte de que: 1) el individuo es una parte de la naturaleza global; 2) la naturaleza en su globalidad tiene derecho a todo lo que puede; 3) el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, y 4) el poder de la naturaleza no es más que el poder de todos los individuos en su conjunto, y como consecuencia de todas estas premisas en las que una vez más se reafirma la perspectiva radicalmente inmanente de Espinosa, nuestro filósofo deduce que «cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado». También es de destacar aquí el hecho de que Espinosa, incluso en los escritos como éste del TTP en los que no estructura el texto de forma geométrica demostrando las proposiciones a partir de definiciones y axiomas establecidos previamente, siempre se atiene al mismo método geométrico partiendo de definiciones precisas y deduciendo con gran rigor las conclusiones de las premisas. En todos sus escritos la reflexión espinosista muestra su materialismo inmanentista, el mantenimiento del horizonte de la totalidad y el empleo más o menos riguroso del método geométrico, como hemos venido reiterando a lo largo de estas páginas.

Todos los individuos siguen la ley suprema de la naturaleza según la cual «cada cosa se esfuerza, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra» y por ello «cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza». Este derecho natural lo poseen los humanos como el resto de las cosas naturales y dentro de los humanos no se distingue a este respecto entre sabios e ignorantes o entre locos y cuerdos. En el estado de naturaleza cada individuo tiene el mismo derecho a regirse según su ingenio, es decir, en el sentido de Huarte de San Juan, según su propia inclinación y carácter; de manera que el sabio seguirá los dictados de la razón y el ignorante seguirá su apetito. La consecuencia de esta reflexión es que, para Espinosa, el derecho natural de cada individuo no se rige, como para los defensores del iusnaturalismo clásico, por la razón, sino más bien por el deseo y el poder. Por todo lo anterior, Espinosa puede deducir que: «todo cuanto un

¹⁵⁵ .- Cf. R. Misrahi, «L'athéisme et la liberté chez Spinoza», en *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Ed. Enere Marine, Fougères, 1997, p. 153.

hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma...; y puede, por tanto, tener como enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo». De esta posición Espinosa infiere que en el estado de naturaleza no hay un criterio de rectitud moral y se pueden dar comportamientos extravagantes que, sin embargo, son producto necesario de las leyes naturales y que nos extrañan porque desconocemos el conjunto de las leyes naturales, y así, definimos como malo no lo que se opone a las leyes de la naturaleza en general, sino lo que se opone a nuestra naturaleza particular.

Una vez estipulado lo que entiende por derecho de naturaleza, Espinosa establece lo buenas que son la seguridad y la cooperación para los individuos y lo útil que sería para todos guiarse por la razón, pero mientras todos llegan a ese feliz estado de completa racionalidad conviene hacer algo para que los hombres, aun los no racionales, actúen de forma cuasi-racional. Y aquí surge la necesidad del Estado, como mecanismo que introduce una racionalidad *sui generis* en los comportamientos no totalmente racionales de los individuos. El Estado obliga a que todos los individuos, racionales o no, sabios o ignorantes se adapten a unas mínimas reglas comunes que permitan la predictibilidad del comportamiento de los demás y proporcionen de esta manera la seguridad necesaria para la vida común así como que faciliten la cooperación entre los individuos. Espinosa se sitúa, pues, entre aquellos que confían el comportamiento concorde de los individuos a la creación de unas instituciones sociales y políticas adecuadas que constriñan a los individuos a la virtud y al comportamiento racional, aunque los individuos por sí mismos no sean racionales. La virtud de la sociedad se deriva para Espinosa no tanto de la virtud de cada individuo particular sino de la corrección y adecuación de las instituciones en las que dichos individuos se encuentran encuadrados. Espinosa confía más en la virtud de las instituciones republicanas que en las virtudes particulares de cada individuo. La virtud cívica del ciudadano no es la causa, sino el resultado, de unas instituciones políticas adecuadas.

Para Espinosa los tres determinantes del pacto que da origen a la sociedad son: 1) la utilidad que se deriva para los hombres de vivir según las leyes y los dictámenes de la razón; 2) el deseo de vivir en seguridad y sin miedo, y 3) la necesidad de la ayuda

mutua para poder salir de la miseria. Por todo lo anterior «hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez». Es importante destacar en esta formulación espinosiana el carácter colectivo que tiene el pacto, no tanto de cesión como de unión y suma de fuerzas de los individuos. Continúa Espinosa: «Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón... y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio». Aquí se alude al carácter racional del pacto en la línea de Grocio y Hobbes, aunque generalmente Espinosa suele conceder más importancia a los afectos que a la razón en la vida política. Un pacto que tiene por efectos esenciales: el refrenar los apetitos destructivos, el aplicar la regla de oro moral y la afirmación de un cierto altruismo derivado de considerar que la mejor forma de defender el propio derecho es defender el de los demás. A. Domínguez, comentando en nota este párrafo, destaca el carácter moral y democrático del pacto espinosiano.¹⁵⁶

Para que el pacto sea firme se tiene que basar en su utilidad para los contrayentes y además que sea tal que todos teman incumplirlo y para ello el resultado del pacto tiene que ser más fuerte que los individuos considerados de forma aislada, lo que exige cierta cesión de derechos: «Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que por ello se contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio». Espinosa aquí defiende la transferencia de todo el poder a la sociedad, pero a la vez dice que dicho traspaso no contradice el derecho natural, con lo que introduce una nueva ambigüedad que se añade a la anteriormente señalada en relación a los respectivos papeles de la razón y los afectos en los motivos que llevan al pacto. Como vemos, Espinosa, por un lado, se sitúa en la estela del contractualismo, pero a la vez se siente mal en esa posición

¹⁵⁶ .- Cf. Spinoza, Tratado Teológico-Político, Alianza, Madrid, 1986, p. 335, nota 335.

y tiende a evitar la transferencia total de poder y a mantener cierta continuidad del estado civil con el estado de naturaleza, como veremos en la carta 50 a J. Jelles. En este mantenimiento del poder o derecho natural incluso en el estado civil, Espinosa sigue a Pedro de la Court en su obra *Balanza Política*. La oposición entre el absolutismo, normalmente ligado a la cesión total del poder al Estado político, y el carácter democrático del Estado espinosiano se ve a continuación cuando nuestro filósofo afirma que un verdadero Estado muestra siempre en el fondo una estructura democrática, en tanto que sea una «asociación general de los hombres que posee colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede». Por un lado la cesión de poder es total e incondicional, pero, a la vez, y dado que el poder de la colectividad sólo lo es en tanto que efectivamente pueda imponerse a los individuos, dicho Estado procurará ser lo más democrático posible, es decir, representar a la mayor parte de los ciudadanos, ya que es difícil que una mayoría si es numerosa se ponga de acuerdo en algo absurdo, y además tiene que «velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón» para poder conservar el mando. Un Estado es tanto más absoluto, en el sentido de no depender de nadie, cuanto más democrático es, y en cierto sentido la democracia es, para Espinosa, el estado más natural ya que es el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo, pues, «en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulta nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que él es una parte.¹⁵⁷ En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el Estado natural». En la democracia se mantienen las características esenciales del estado de naturaleza, especialmente la libertad y la igualdad, a pesar de la promesa de obediencia total que la cesión de derecho supone. La explicación de esta aparente contradicción quizás sea que en un Estado plenamente democrático en el que decide la mayoría, cada individuo al obedecer al conjunto se obedece a sí mismo, es autónomo, en el sentido de que obedece a su propia ley y será tanto más libre cuanto más base esa obediencia en el convencimiento racional y menos en el miedo al posible castigo por su desobediencia. En la segunda parte de este vital

¹⁵⁷ .- La democracia en Espinosa aparece en tres ámbitos principales: por un lado, al definir la esencia del poder soberano, aparece como el fundamento de toda organización política; además es uno de los tres tipos de Estado, junto con la monarquía y la aristocracia; por último, es el régimen ideal que sirve de paradigma para evaluar los demás ya que es el más potente y el más absoluto. (Cf. Mugnier Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, cit, p. 149.)

capítulo se sitúa el origen del derecho positivo en la decisión de las potestades supremas y se afirma en concreto el derecho de éstas sobre el culto religioso en sus aspectos públicos y externos (*ius circa sacram*), punto en el que Espinosa sigue a Altusio, ya que si cada uno dejara de cumplir las normas que según él van contra su religión, dada la variedad de sectas y de creencias existentes en la sociedad, el derecho de ésta dependería de la diversidad de juicios y sentimientos de cada uno. Cada individuo al aceptar el contrato social ha renunciado al derecho de defenderse a sí mismo y a la propia religión, lo que no obsta para que exista una libertad total de pensamiento y de expresión, pero dichas libertades no se extienden a la libertad de acción, ya que entonces el ordenamiento jurídico sería imposible.

Pasamos ahora al capítulo XVII, en cuya primera parte Espinosa limita la transferencia de poder al Estado matizando el verdadero alcance de la cesión de derecho que exige la institución del Estado político. El naturalismo de nuestro filósofo le hace limitar el alcance de la transferencia de poder de cada individuo a las potestades supremas, ya que nadie puede ceder su derecho y poder de tal manera que deje de ser hombre, y las supremas potestades nunca pueden hacer todo lo que quieran, lo que conlleva que cada individuo se reserva muchas parcelas de su derecho que dependerán por tanto de su propia decisión y no de la ajena. Por otra parte, el poder del Estado para Espinosa no se basa sólo en el miedo, sino en cualquier medio que pueda utilizar para conseguir la obediencia de los ciudadanos, entre los cuales se encuentran no sólo el convencimiento interno de la justicia de las leyes vigentes, sino también la esperanza de poder desarrollar una vida cómoda en paz y armonía con los demás si uno respeta las leyes e incita a los demás a hacer lo propio. Vemos, pues, que el convencimiento racional y las pasiones fundamentales del miedo y la esperanza son las bases, racional y pasional respectivamente, de la obediencia que los individuos otorgan a las leyes promulgadas por las supremas potestades. Los más racionales obedecerán por convicción racional, los amantes de la vida cómoda y placentera obedecerán porque esperan que dicha obediencia les permita dedicarse a sus negocios, y los más ignorantes y sometidos a sus pasiones obedecerán por el temor a ser castigados. Cualquier justificación sirve para la obediencia, pues ésta es esencial para la supervivencia del Estado y tiene que ser obtenida a cualquier precio. La situación óptima se daría cuando todos los ciudadanos al obedecer el derecho vigente obedecieran a la vez a su fuero

interno, ya que esta situación sería un claro exponente de que el Estado es sumamente democrático y basado en la autonomía de los ciudadanos. La máxima autoridad la tiene el Estado, que no sólo reina sobre las acciones externas de sus subditos, sino también sobre sus almas. Aquí Espinosa destaca que el poder político no es sólo coerción sino también hegemonía, es decir, convencimiento más o menos racional, según la vieja terminología gramsciana. Por otra parte y dado que la estabilidad y conservación del gobierno dependen de la fidelidad y obediencia de los ciudadanos y que éstos, en tanto que hombres sometidos a las pasiones, propenden a la comodidad y a ser regidos más que por la razón por las pasiones, la estabilidad del Estado no puede confiar en la buena voluntad de los ciudadanos, sino que se tiene que asegurar a través de instituciones eficaces que hagan que «todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades». De nuevo comprobamos cómo Espinosa hace residir la paz y la concordia civiles más en un conjunto de instituciones sociales y políticas eficaces que en la buena voluntad y la virtud de los ciudadanos, que no se pueden dar por descontadas de antemano. Con esto concluimos el análisis del tratamiento de la temática del contrato social en el TTP y pasamos a ver esta temática en el TP a pesar de que en este tratado no aparece con la misma nitidez la temática contractualista, quizás porque en el TP se trata de analizar más los efectos del Estado político que sus orígenes y fundamentación.

En el TP la voluntad humana, base del contrato social, pierde el papel que tenía en el TTP y, por otra parte, se pasa de una noción de poder como *potestas*, es decir, como poder coactivo sobre las cosas, a una noción de poder como *potentia*, poder o capacidad que hay en cada cosa. En el TTP, la imaginación y la voluntad están en la base del contrato social que da origen al Estado; mientras que en el TP se hace hincapié en los mecanismos causales que actúan en el Estado ya originado. Un orden político estable se basa, a falta de una conducta racional por parte de todos los individuos, en un orden emocional que comprende afectos como el amor a la libertad, o virtud cívica republicana, el deseo de incrementar la propiedad, interés básico pro-tocapitalista, o incluso la esperanza de ganar honores, residuo feudal (TP, X, 8).¹⁵⁸

¹⁵⁸ .- Cf. Blom, *op. cit.*, pp. 211, 213, 214.

En el capítulo II del TP, dedicado al derecho natural, Espinosa retoma su teoría que identifica el derecho con el poder y que considera que el derecho natural se deriva del poder que cada individuo tiene como parte de la naturaleza global. De nuevo se afirma el naturalismo espinosista a través de sus definiciones estipulativas: «por derecho natural entiendo las mismas reglas o leyes de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder» (TP, II, 4). Espinosa vuelve a conjugar derecho, poder y leyes de la naturaleza para definir el derecho natural. A continuación, y contra Grocio, rechaza el carácter racional del derecho natural: «Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse» (TP, II, 5). A partir de esta noción de derecho natural se define el poder político más como suma que como transferencia de poderes, como muy bien señala A. Domínguez en la nota 39 de su versión del TP. «Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derechos tendrán todos unidos» (TP, II, 13). Otra vez la perspectiva colectivista en la constitución de la multitud como suma de poderes individuales. No se trata como en Hobbes de unirse mediante la transferencia de poder a un tercero que no forma parte de la multitud, sino de un reforzamiento del poder de cada uno por su unión con los demás. Para Tosel,¹⁵⁹ aunque en la literalidad del texto la noción de contrato social no aparece en el TP, la temática del pacto está integrada en tanto que «mecanismo regulador permanente y constitutivo de la política». El autor francés defiende que la idea de pacto social se confunde con «el ejercicio de la libre opinión», de tal manera que «el contrato es, de alguna manera, un mecanismo permanente de reflexión práctica». Dado que la teoría del contrato social no pretende dar cuenta del origen histórico de la sociedad y del Estado, sino legitimar las ordenaciones políticas existentes, la opinión pública en tanto que ámbito de discusión

¹⁵⁹ .- Cf. A. Tosel, «La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza», *Studia Spinozana*, n.º 1 (1985), p. 199.

libre y razonada sobre las cuestiones políticas puede ser la expresión concreta y efectiva del pacto social en tanto que legitimadora de las constituciones democráticas y republicanas. La opinión pública libre actualiza en cada momento el instante del contrato original, legitimando de esta manera la ordenación política vigente. Una ordenación política estará tanto más legitimada cuanto más se aproxime al ideal democrático en el que todos los ciudadanos intervienen en la esfera pública a través de su libre opinión primero y acatando después las decisiones de la mayoría. Precisamente es en el último capítulo del TTP donde Espinosa mantiene la idea de lo beneficioso que es para un Estado libre el que cada uno pueda pensar lo que quiera y decir lo que piensa. Según nuestro filósofo, el pacto social originario se refiere a la actuación común pero no al pensamiento, ni siquiera a la expresión pública de dicho pensamiento, que no tiene por qué ser unánime para asegurar el mantenimiento del Estado en paz: mediante el pacto originario «cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por exclusiva decisión, pero no al de razonar y de juzgar».¹⁶⁰ El peligro de discordia pública reside en el intento de cada secta de imponer sus ideas a los que no las comparten, pero no en la libre expresión de dichas ideas. Será la votación que suceda a la exposición pública de las diversas opiniones lo que concederá fuerza de decreto a la posición más votada, que será la que haya que seguir en la acción práctica. Es la discusión libre (y la votación subsiguiente) el mecanismo que permite pasar de la pluralidad de las opiniones a la unanimidad de la acción, que queda de esta manera legitimada democráticamente.

ESPINOSA Y LA RAZÓN DE ESTADO

Aunque en nuestros días se haya podido considerar que la política tiene como uno de sus elementos esenciales la razón de Estado, en el origen de esta noción, política y Estado eran nociones antitéticas, como analizó de manera magistral M. Viroli. La política en el mundo medieval consistía en el gobierno ajustado a la razón y que busca la justicia y el bien común. La tradición de las virtudes cívicas o políticas, cuyo origen se encuentra en Cicerón, la experiencia del gobierno republicano de las comunas medievales, italianas, el aristotelismo político y el resurgir del Derecho romano confluyen en una noción de política que llega hasta Maquiavelo y Guicciardini, en los cuales, y especialmente en el último, presentan una inflexión, abriendo camino a una

¹⁶⁰ .- Cf. TTP, XX, pp. 411 y 417 de la trad. esp.

técnica de emplear el poder, el arte del Estado que a ñnales del Renacimiento y especialmente en la época barroca acabará por suplantarse a la vieja noción de política, que se confundía casi completamente con el republicanismo. Política es a republicanismo casi como razón de Estado es a monarquía absolutista. La principal diferencia entre política y arte del Estado reside en que la política tiene por objetivo el bien común y supone la sumisión del gobernante a la razón, mientras que el arte del Estado consiste en la apropiación por parte de un individuo del poder público de tal manera que trata a este último «como a su propia tienda», en palabras de un crítico republicano. La política reparte los honores según la entrega a los intereses de la república y fomenta la igualdad y la justicia, mientras que el arte del Estado busca el beneficio de los amigos del príncipe y fomenta los intereses de este último y de los que le rodean.

Cavalcanti, al criticar el ascenso de los Medici al poder en detrimento de las instituciones republicanas, afirma que los defensores de Cosme de Medici son los enemigos del «vivere politico» y la búsqueda por parte de éste del Estado, es decir del control particular sobre las instituciones públicas, es lo más contrario a la política que puede concebirse. Igualmente la sustitución de las asambleas y los consejos como lugares de deliberación y de toma de decisiones por las reuniones secretas en casas particulares, era para nuestro autor un signo inequívoco de un vivir tiránico y no político.¹⁶¹ De igual manera Alberti opone el hombre político al hombre de Estado, mientras que el primero se coloca al servicio de la república el segundo no soporta la igualdad y busca la superioridad sobre sus conciudadanos y ponerlos a su servicio. Pandolfini, en la estela de Alberti, y Rucellai oponen también política a Estado: mientras que la república se basa en la justicia y en el imperio de la ley, el hombre de Estado intenta situarse por encima de las leyes, cargando sobre los demás ciudadanos las obligaciones de la vida social y reservándose para él y sus amigos los beneficios y los privilegios.¹⁶² El controvertido Savonarola, en su *Trattato del regiménto di Firenze*, se opone a la tiranía como el peor régimen de todos, aquél en el que el gobernante pretende dominar por la fuerza a sus conciudadanos y su objetivo último es mantener su

¹⁶¹ .- Cf. G. Cavalcanti, *Istorie Fiorentini* (1430), citado por Viroli, *From Politics to Reason of State*, ya citado, pp. 95-96.

¹⁶² .- Cf. Viroli, *op. cit.*, pp. 97-99.

«estado» (stato) al precio que sea y para ello no duda en fomentar la discordia entre los ciudadanos y mantenerlos dedicados a sus asuntos particulares dificultando y prohibiendo la participación política. Para ello utiliza el secreto y mantiene alejado al pueblo de los misterios de Estado. Si la república es el reino de la transparencia y la publicidad, el gobierno del «hombre de Estado» se desarrolla en la sombra, en el secreto de los gabinetes. El secreto, el disimulo, la palabra doble y no directa son sus mejores armas. Frente al bien común, objetivo propio de la república, el tirano sigue su propio arbitrio. Mientras el tirano gobierna no existen en la ciudad los elementos esenciales del buen gobierno: no hay paz, ni concordia, ni justicia, ni benevolencia, ni prosperidad.¹⁶³

En contraste con los defensores de la política, es decir, del gobierno de la república, los defensores de los príncipes, en este caso de los Medici, como L. Alamanni, también oponen política a Estado, pero se sitúan a favor del estado del príncipe. En un discurso titulado *Discorso di Lodovico Alamanni sopra el fennare lo stato di Firenze nella devozione de Medici* el autor expone cómo convertir a los ciudadanos florentinos de fervientes republicanos en devotos seguidores de los Medici. Para ello hay que convertir las instituciones ciudadanas en instituciones al servicio del príncipe pervirtiendo su carácter público; hay que transformar la fidelidad impersonal a la república en una fidelidad a la persona del príncipe; también conviene cambiar las costumbres cívicas de igualdad y libertad por costumbres compatibles con la servidumbre.¹⁶⁴ Por último, conviene erigir una corte donde el príncipe reciba la adhesión y el apoyo de sus amigos y partidarios. Como vemos, una inversión completa del ideario republicano expresado en el «vivere civile» de las comunas italianas.

La noción de arte de Estado, técnica de instauración y conservación del poder propio del «hombre de Estado» va evolucionando hasta convertirse en la idea mucho más popular de razón de Estado, lo que supone un cambio en la idea de Estado que pasa de ser el estado propio del gobernante que usurpa el poder a la idea de Estado como sinónimo de sistema político en general. Pero el estado propio de la razón de Estado es un Estado concreto: el gobernado por un príncipe en su propio beneficio que va a dar lugar al estado absolutista barroco. Maquiavelo y Guicciardini se sitúan entre los dos

¹⁶³ .- Cf. Viroli, op. cit., p. 123, a quien seguimos en este asunto.

¹⁶⁴ .- Cf. Viroli, pp. 143-144.

lenguajes opuestos de la política y el Estado. Fervientes republicanos por ideología, su realismo político les llevó al final de sus días a contemporizar con el gobierno principesco de los Medici e incluso a exponer los medios para que el príncipe fuera capaz de conservar el estado obtenido gracias al hundimiento de las instituciones republicanas. Incluso Guicciardini llega a afirmar que el arte del Estado puede servir a la política (republicana) corrigiendo su moralismo idealista y permitiendo la utilización de las diversas pasiones y humores de los individuos en beneficio de los intereses de la república, de manera que todos los individuos y grupos de individuos encuentren su lugar en la república. Si no se deja lugar a las ambiciones de los grandes, estos conspirarán contra la república. Junto a la razón moral hay otra razón, la del Estado, que hay que tener en cuenta en el gobierno.¹⁶⁵

La razón de Estado propiamente dicha se puede entender como un arte de gobernar propio de un Estado administrativo y disciplinario¹⁶⁶ que se va desarrollando según va desapareciendo la concepción imperial de la política y van surgiendo una serie de Estados-nación mutuamente independientes y competitivos. La temática de la razón de Estado es consubstancial con el surgimiento del Estado moderno, en tanto que Estado absolutista, en el Barroco. Este arte de gobernar denominado razón de Estado es un intento de utilizar técnicas racionales para intervenir en la dinámica de fuerzas que constituye la política en su sentido moderno. La razón de Estado supone una secularización de la política que se separa de toda justificación religiosa e incluso moral y que se basa en una noción pesimista de la naturaleza humana, analizada sin prejuicios religiosos. Esta técnica de poder surge aplicando un método inductivo que se fundamenta en cierto empiricismo atento a la experiencia histórica y contemporánea y que presenta un aspecto escéptico parecido al del pensamiento libertino de la época.

La razón de Estado es la faceta ligada a la fuerza del rostro triforme que presenta el poder en nuestras sociedades desde los ya lejanos orígenes indoeuropeos, cuyas otras dos caras son la policía o aspecto del poder relacionado con la consecución del bienestar y la riqueza de los subditos y el aspecto sacral, sagrado, del poder. El Estado moderno surge en el entrecruzamiento de la política, la economía y la religión. Es un Estado

¹⁶⁵ .- Cf. Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*.

¹⁶⁶ .- Cf. M. Foucault, en *Dits et Ecrits*, t. III, pp. 720 y ss.

sometido todavía a la sanción religiosa ya que el soberano lo es por la gracia de Dios, es un Estado que impone su ley mediante el terror para ocultar su debilidad y es un Estado preocupado por la economía, por el bienestar de los subditos. Es un Estado que gobierna las cosas y extiende su soberanía sobre los subditos y su territorio.

La razón de Estado es el método de gobierno más ajustado a las necesidades de dicho Estado nuevo. Es un arte, una técnica, que se ajusta a ciertas reglas racionales, no arbitrarias, que se pueden enseñar y aprender y que fueron objeto de una amplia bibliografía a partir de los siglos XVI y XVn. La racionalidad del arte de gobernar exige que se ajuste a la naturaleza de lo gobernado: el Estado. La razón de Estado no se ocupa tanto de la relación entre el príncipe y el Estado, sino de la existencia y la naturaleza misma del Estado con el objeto de reforzar su poder. No se trata ya, como en *El Príncipe* maquiaveliano, de mantenerse en el gobierno, sino de desarrollar y reforzar el poder del Estado. La razón de Estado se basa en un tipo especial de saber, la «estadística» o «aritmética política» que trata del conocimiento de las fuerzas respectivas de los distintos Estados, su población, su extensión, su riqueza, etc. La razón de Estado, en resumen, no es un arte de gobernar según las leyes divinas, naturales o humanas. No se refiere al orden general del mundo, sino que es un saber hacer específico relacionado con el poder del Estado cuyo objetivo es aumentar este poder en un marco competitivo con los demás Estados.

Algunos de estos aspectos se muestran en las definiciones iniciales y más clásicas de la razón de Estado, como las de Botero de 1590, la de Palazzo de 1606 o la de Chemnitz de 1647:

Un conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se refuerzan, duran y crecen.

Un método o arte que nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República.

Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y los proyectos, cuyo único objetivo es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado; con este fin se emplean los medios más rápidos y más cómodos.

Como vemos, la razón de Estado se muestra como un saber aplicado, como un medio o un conjunto de medios, es decir, que la razón que pone en juego es la razón instrumental frankfurtiana, cuyo objetivo es la conservación y el engrandecimiento del Estado a través de la conservación de la paz y el orden en su seno y la expansión exterior de su poder, y que no reconoce límites morales o religiosos, con lo que esta noción supone un paso de gigante en el proceso que llevó a la instauración del ámbito de la política como un ámbito autónomo.

En el marco de esta afirmación de la radical autonomía que la política moderna presenta frente a cualquier limitación exterior, la razón de Estado autoriza a transgredir el derecho si el interés público lo exige, lo cual supone la prioridad de dicho interés público sobre cualquier otra consideración: *salus populi suprema lex*. Las tres condiciones para que esta contravención excepcional del ordenamiento jurídico se justifique son: el criterio de necesidad, es decir, que no haya un medio ordinario para asegurar el objetivo; que el fin buscado sea el superior, es decir, la salvación del Estado; y que se mantenga en lo posible el secreto (los *arcana imperii*). En la temática de la razón de Estado se entremezclan dos tipos de cuestiones: las relaciones de la acción política con la moral ordinaria, y la relación del soberano con la ley que tiene en él su origen, es decir, si el príncipe es o no *legibus solutus*.¹⁶⁷

Aunque la razón de Estado tiene su apogeo durante la época del Estado absolutista barroco, se puede rastrear su origen a partir de la Edad Media en autores que reflexionan a partir de la experiencia de autores clásicos como Tácito y de gobernantes como Tiberio. En la Edad Media se defendía la teoría de las dos espadas, según la cual el príncipe detentaba *lapotestas* y la Iglesia la *auctoritas*, ambas bajo el supremo poder divino. El rey justo es el que observa la ley, mientras que el tirano no duda en romperla si siente en peligro su poder. La noción medieval de la *ratio status* suponía actuar según la justicia y esta concepción se mantendrá en la razón de Estado cristiana, especialmente en Botero. La única posibilidad de infringir la ley de forma justificada era el estado de necesidad, ya que *necessitas hgem non habet*; la necesidad permitía la utilización de

¹⁶⁷ .- Cf. L.C. Amezúa, «El poder soberano en el Estado moderno: consideraciones sobre los límites al poder absoluto», en J. Peña, *Concepciones de la política en la España moderna*, Univ. de Valladolid, 2000, p. 32, en torno a las sentencias de Ulpiano, «lo que place al príncipe tiene fuerza de ley» y «el príncipe no está sometido a la ley».

medidas de excepción, pero estas actuaciones extraordinarias no se ajustaban a la *ratio status*.

Maquiavelo, a pesar de no haber utilizado la noción, pasa por ser su inspirador más directo. La antropología pesimista del florentino, base de su realismo político, le lleva a considerar lo extraordinario del estado de necesidad como la situación habitual en política. La apuesta por el éxito como el criterio básico del gobernante le lleva a subvertir la jerarquía medieval tradicional que subordinaba lo útil a lo honesto y a pervertir en su *Príncipe* la tradición medieval de los «espejos de príncipes» que fundaban el buen gobierno en la virtud personal del príncipe que actuaba como un modelo ejemplar para sus subditos. La oposición entre la virtud y el vicio, que es absoluta en el plano moral, se convierte en relativa en el plano político. Esto supone un paso decisivo en el proceso de autonomización de la política respecto de la ética. El criterio político fundamental es la *virtú* entendida no ya como virtud moral sino como una acción eficaz. La idea de situación de necesidad que para los medievales era excepcional se convierte con Maquiavelo en permanente, lo que hace que las técnicas del tirano se extiendan a la actuación del poder legítimo. En esta centralidad concedida al estado de necesidad tiene una importancia decisiva la cuestión de la guerra que Maquiavelo empieza a pensar como un medio del gobierno, o más bien, piensa el conjunto de la política bajo el modelo de la guerra en el que todos los medios están permitidos.

Pero será Botero el que codifique por primera vez la noción convirtiéndola en la pieza esencial de la ciencia del Estado cuyo objetivo principal no es tanto la obtención por parte de un príncipe de un Estado como la conservación del Estado ya existente. Para Botero el fin último del Estado y de la política es la felicidad de los ciudadanos y no tanto su virtud; es decir, es un fin económico más que moral. Una economía que para este autor era el mercantilismo según el cual el Estado debía favorecer la actividad económica con el objeto de poder atesorar moneda y riqueza. La teorización de Botero con la importancia concedida al bienestar de los subditos le sitúa en la órbita de los pensadores del poder político como un biopoder, como un poder que se ejerce sobre la población en tanto que conjunto de individuos dotados de cuerpos vivos con necesidades vitales que hay que satisfacer. En este sentido Botero está en el origen de dos tradiciones de filosofía política que surgieron de forma independiente y que no

siempre han coincidido: la razón de Estado y la policía.¹⁶⁸ La concepción de la razón de Estado que defiende Botero es un compromiso entre la noción moderna de política que intenta racionalizar ésta y una concepción más tradicional que aún intenta justificar desde el punto de vista moral y religioso las actuaciones del poder político, y en ese sentido dicha concepción es antimaquiaveliana.

A lo largo del Barroco casi todos los autores se van situando respecto a la temática de la razón de Estado y pronto se empieza a distinguir entre dos razones de Estado, la que uno aplica y justifica y la que aplican los otros, que es denostada como la mala razón de Estado que se atribuye a Maquiavelo y sus secuaces. En el Barroco el príncipe cristiano deja de estar sujeto al imperativo de la perfección moral y se somete al imperativo de la conservación del poder y del Estado, para lo cual es preciso un exacto conocimiento de las propias fuerzas y de las ajenas. Se pasa pues de la ética a la «estadística».¹⁶⁹ La razón de Estado como técnica de aplicación del poder es siempre una razón individualizada, aplicada al caso concreto de que se trata en cada momento y, por ello, es más el producto de la reflexión de embajadores, consejeros, escritores políticos y causistas sobre la realidad que la derivación especulativa llevada a cabo por filósofos o pensadores teóricos. La verdadera razón de Estado cristiana mira el beneficio público, mientras que la razón de Estado mala o aparente sólo sirve al que la utiliza en su propio beneficio. La base filosófica de la razón de Estado es el estudio que sobre la prudencia política llevan a cabo Charron y Lipsio, conscientes de la inestabilidad esencial del mundo moderno frente al cual más útil que la sabiduría platónica es una prudencia empírica atenta a los aspectos inciertos y flotantes de la realidad. Dicha prudencia se entiende como el arte de conjugar la fuerza y la virtud para mantener la paz civil y la seguridad de los ciudadanos.

Frente a los que se reclaman de Maquiavelo surge una línea de pensadores que se ha denominado antimaquiaveliana cuyos componentes fueron los inspiradores políticos de la Contrarreforma y del naciente Estado absolutista y que parten de Botero y de Lipsio. Su objetivo fundamental es plantear la posibilidad de una política cristiana, o más bien de un arte del Estado cristiano para retomar la distinción establecida por

¹⁶⁸ .- Cf. M. Foucault, «Omnis et singulatum».

¹⁶⁹ .- Sobre esta temática se puede consultar mi trabajo «¿Es posible volver de la "estadística" a la ética?».

Viroli, que haga compatibles lo bueno (*bonum honestwn*) y lo útil (*bonum utilé*) oponiéndose a un Maquiavelo que para ellos defendía que no era posible desarrollar una política eficaz si se estaba constreñido por la moral. Estos autores eran la expresión del deseo de la Iglesia contrarreformista de adaptarse a los nuevos tiempos y además recurren a la tradición política clásica, aristotélica y ciceroniana, con el objeto de volver a prestigiar la actividad política que las tendencias maquiavelianas, al insistir en el carácter amoral o incluso abiertamente inmoral de la política, había contribuido a hacerla caer en el descrédito. Los argumentos de esta corriente eran de corte pragmático, aunque unos hacían hincapié en un pragmatismo providencialista, según el cual ser moral y piadoso era conveniente porque Dios intervenía con su providencia en la historia humana premiando a los buenos y castigando a los malos, y otros se basaban en un pragmatismo intrínseco, racional, para el cual las acciones morales se ajustaban a la razón y por ello eran útiles.¹⁷⁰ Los autores que agrupamos en esta corriente antimaquiaveliana (Botero, Lipsio, Ribadeneyra, Saavedra Fajardo y otros menos conocidos como Cario Scribani y Adam Contzen) compartían con Maquiavelo y Hobbes una concepción pesimista de la naturaleza humana pero eran optimistas respecto a la posibilidad de un arte del Estado capaz de dar origen a una sociedad ordenada y próspera mediante un programa de educación y de imposición de una férrea disciplina social, política y religiosa. Frente a la transitoriedad barroca de todas las cosas humanas, el naciente Estado absolutista, auspiciado por estos autores con diferentes grados y matices, persigue la permanencia y la estabilidad. Esta tendencia se inclina hacia el absolutismo en la línea de Bodino y Hobbes y sigue la tradición de la escolástica tardía, aunque separándose de ella en la importancia que la misma concedía a los estamentos y sobre todo rechazando el derecho de resistencia frente al tirano. Los antimaquiavelianos en tanto que heraldos del Estado absolutista son fervientes defensores de la monarquía fuerte como única posible contención contra el caos y el desorden producido en esta época por las guerras religiosas y también por el desarrollo de las ciudades con el surgimiento de una plebe numerosa e incontrolable. En este sentido los autores de esta tradición se sitúan plenamente en la estela contrarreformista y son antecesores del Barroco o completos representantes del mismo. El príncipe cristiano que defienden en sus

¹⁷⁰ .- Cf. R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-machiavellianism or catholic statecraft in early modern Europe*, The Univ. Of North Carolina Press, 1990, p. 30.

escritos no tiene restricciones externas, sólo la ley natural y su responsabilidad ante Dios. Sus únicos límites son su propia conciencia moral educada en la virtud y la piedad y la necesidad de ganarse el respeto de sus subditos con una sutil mezcla de miedo y amor, de respeto y de reverencia. La virtud esencial del príncipe cristiano es una mezcla de virtudes morales y de sagacidad política, es decir, de prudencia.

Las reglas de este arte del Estado cristiano que los preceptistas intentaban inculcar a los futuros gobernantes, retomando el modelo de los «Espejos de Príncipes» medievales, eran, según Bireley, las siguientes: *a)* adquirir y mantener la reputación, para lo que no bastaba con la apariencia de la virtud como sucedía en Maquiavelo; *b)* el ejercicio de la circunspección y de la disimulación como parte de la prudencia y la sagacidad política (el disimulo estaba permitido e incluso recomendado, cosa que no sucedía con la simulación, que se consideraba una auténtica mentira de los gestos y actitudes); *c)* apuesta por el desarrollo económico de tipo mercantilista, favoreciendo la acumulación de riqueza y el desarrollo de la economía y el comercio, así como la utilización por parte del príncipe de los impuestos como medios de fortalecer su erario y de dotar al Estado de recursos suficientes para las nuevas misiones, económicas y militares que va a tener que afrontar; *d)* apoyo a un ejército potente como medio de asegurar la hegemonía política, y *e)* búsqueda de la unidad social y política a partir de la religión, fundamentalmente la católica o al menos la cristiana.¹⁷¹

Un aspecto esencial de la razón de Estado es su relación privilegiada con el secreto, con los *arcana impedi*, considerados imprescindibles para el Estado absoluto y derivados del derecho a la propia defensa. Este gusto por lo secreto e invisible supone una reorganización del régimen de visibilidad del poder en el marco del Estado absoluto, en el que el príncipe sufre un ocultamiento que le lleva de la ejemplaridad a la invisibilidad. El rostro del poder se oculta y sólo parece en sus simulacros, cuya muestra emblemática es la fiesta barroca. El aspecto sacral del poder que el Estado absolutista del Barroco exagera se refuerza con la invisibilidad del príncipe y la imprevisibilidad de sus actuaciones. En el busto de Luis XIV que Bernini esculpió se puede ejemplificar este carácter hermético del rostro del príncipe que acentúa su imprevisibilidad y su relación con el secreto, con los *arcana imperii* que él encarna de manera emblemática,

¹⁷¹ .- Cf. Bireley, *op. cit.*, pp. 223-226.

así como su superioridad innata sobre las pasiones del común de los mortales, representada a través de su imperturbabilidad e hieratismo. En la justificación del Estado absolutista la recuperación de la noción de arcano viene a resaltar la trascendencia que el poder, personificado por el rey absoluto, presenta frente a los subditos. De la misma manera que el Dios cristiano es trascendente respecto a la creación, el poder absoluto lo es respecto de sus subditos.

El secreto es tan esencial al Estado absolutista naciente que sus ministros adoptan la denominación de *secretarios*, los cuales desarrollan una escritura secreta, la criptografía, para ocultar la información esencial.¹⁷² Dicha escritura del secreto se desarrolla de forma paralela, y en cierto modo especular, respecto a la escritura de la ley: la publicidad y transparencia de las leyes se ve doblada por la opacidad de los reglamentos y los procedimientos del poder. A partir de esta época la práctica política se va a identificar con la capacidad de manipulación de los secretos. Se constituye una pirámide de información y secretismo que tiene su cúspide en el soberano absoluto, pasa por su gabinete restringido y el gobierno y va descendiendo por los diferentes peldaños de la administración hasta los subditos, que saben sólo lo que el poder hace público.

La obra clave de los secretos de Estado en la época barroca es el libro de Arnold Clapmar de 1605, *De arcanis rerumpublicarum*, el cual trata de responder al problema que desde Maquiavelo constituye la cuestión central del Estado moderno: ¿cómo asegurar la conservación de la *respublica*?, lo que supone, ¿cómo mantener el régimen establecido (*status reipublicae*)? y ¿cómo asegurar la seguridad de los gobernantes?¹⁷³ Para Senellart, la obra de Clapmar es un índice de una práctica de la razón de Estado en Alemania, de inspiración tacitista y basada en la noción de arcano, que viene a

¹⁷² .- El libro de Sansovino, *Del Segretario* (1554), inaugura una tradición sobre los deberes de actuación de los «secretarios de Estado», piezas claves del poder moderno. En relación con la criptografía se puede consultar A. Muller, *Les aventures secretes*, PUF, París, 1971, donde, referido a nuestra época, se destaca la importancia que la criptografía tuvo para las potencias italianas: la Curia romana, Florencia y Venecia, especialmente.

¹⁷³ .- Cf. Senellart, «Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'Etat au XVII siècle? "Arcana imperii" et "ratio status" de Clapmar á Chemnitz» en Y.Ch. Zarka *Raison et déraison d'Etat*, PUF, París, 1994, citado en adelante como RDE, pp. 259 y ss.

compensar la falta de una reflexión *teórica* sobre la razón de Estado en el ámbito alemán.¹⁷⁴ Clapmar pluraliza y diversifica el concepto de razón de Estado atribuyendo una específica a cada tipo de Estado según sus características específicas. En su libro el autor trata del derecho soberano (*ius imperii*), de los arcanos de la soberanía, de los arcanos de la dominación, del derecho de la dominación y de los simulacros de la soberanía (*simulacro, imperii*) y plantea que los principales peligros para el Estado vienen de su interior, de las luchas entre las diversas facciones rivales. Por ello el recurso a los arcanos se justifica a partir del derecho de la propia defensa (*ius defensionis*). El autor distingue entre los *arcana imperii*, que tienden a conservar la forma actual del Estado y que dependen del régimen defendido —aristocracia, democracia o monarquía— y del enemigo frente al que dicho régimen se previene —el pueblo, el príncipe o la nobleza—, y los *arcana dominationis*, que tienden a proteger a los dirigentes políticos. Estos arcanos comprenden simulacros engañosos, estratagemas para engañar a los posibles facciosos, así como «ciertas medidas que derogan el derecho común y muestran una apariencia de injusticia», estas medidas serán denominadas por Naudé, con un sentido distinto al que dicho término tiene actualmente, «golpes de estado». Los hermanos De la Court siguen en su obra *Consideración del Estado* muy fielmente a Clapmar, especialmente en el reconocimiento de que en el ejercicio del poder además de los derechos hay que aplicar tretas y estratagemas, así como utilizar de manera hábil el secreto. Cada forma de gobierno tiene sus *arcana* específicos, pero todos tienen que utilizar simulacros («sombras» en la terminología de De la Court) para ocultar a los subditos los secretos del poder. Simulacros que los distraen y engañan, todo en clave barroca de una política de la apariencia y la simulación. El *ius dominationis* supone la posibilidad de actuar fuera de las leyes ordinarias.

¹⁷⁴ .- Cf. M. Senellart, *op.cit.*, p. 270. Senellart nos recuerda que el concepto *dearcania imperii*, que tuvo su origen en Tácito como ya hemos dicho (aunque también se puede rastrear su origen en la noción aristotélica de *soñsmas* políticos, es decir, de los medios para engañar al pueblo con el objeto de defender la constitución, *Política*, V, 8, 4) fue introducido en las discusiones en torno a la razón de Estado en esta época por Ammirato en su *Discorsi sopra C. Tácito*, editados en Florencia en 1598, y cuya traducción latina alcanzó gran resonancia en Alemania. El autor italiano identifica estos secretos con la buena razón de Estado, siendo mala razón de Estado la basada en una *flagitia dominationis*. De la misma manera está presente la influencia tacitista en otro autor clave para entender la obra de Clapmar: Justo Lipsio.

Naudé, uno de los representantes más destacados del movimiento de los «libertinos eruditos», en sus *Considérations potinques sur les coups d'Etat*, de 1639, afirma que el fraude, la disimulación y la perfidia, condenables en los individuos particulares, no lo son en los gobernantes, pues la justicia del gobernante va por otros caminos que la justicia de los simples individuos. En esta separación radical de la acción política respecto a los criterios morales, se sitúa en la estela de los autores que en esta época estaban desarrollando el concepto de razón de Estado, como, por ejemplo, Federico Bonaventura, que en su obra *Della ragion di stato et della prudenza política*, de 1623, define la misma como «el buen consejo en relación con las cosas que se refieren a la más grande utilidad de la república, sin consideración de ninguna otra razón». Su obra se sitúa en un mundo, el Barroco, en el que la conciencia del poder de la fortuna y el azar es máxima. El mundo es un variopinto juego de apariencias y simulacros donde conviene andar con pies de plomo. La política se inscribe en el espacio aleatorio del juego y, en ese sentido, el verdadero secreto, el «golpe de Estado», tiene que presentar las características de las jugadas maestras en los juegos de azar: audacia, rapidez y sorpresa. El citado concepto designa «acciones atrevidas y extraordinarias que los príncipes se ven obligados a ejecutar frente a asuntos difíciles y desesperados, contra el derecho común sin guardar ningún orden ni forma de justicia, golpeando el interés particular, en beneficio del interés público».¹⁷⁵ Zarka sitúa la originalidad de Naudé no tanto en la noción de «golpes de Estado» que era de uso corriente en aquellos años, sino más bien en su distinción de lo ordinario, lo extraordinario y lo excepcional en el ámbito político y su idea de que los golpes de estado son las respuestas a las situaciones de excepción, que eran bastante corrientes en la época.¹⁷⁶ En estas acciones, propias de los estados de excepción, la acción precede a la legitimación y, además, el secreto es condición de su éxito. Según Zarka, al que seguimos estrechamente en estos comentarios, Naudé con su teoría de los golpes de Estado va más allá del ámbito tradicional de la razón de Estado, ya que ésta trataba de compatibilizar las exigencias políticas con las exigencias morales o religiosas, mientras que Naudé descubre un ámbito, el de la excepción, en el que sólo reina la política, y sus

¹⁷⁵ .- Citado por Y.Ch. Zarka, «Raison d'Etat, máximes d'Etat et coups d'Etat chez Gabriel Naudé» en RDE, p. 155.

¹⁷⁶ .- Y quizás en todas las épocas, al menos si hemos de creer a Carl Schmitt que podría reconocer en Naudé a uno de sus precedentes intelectuales más cercanos.

intereses, sin ningún tipo de trabas.

La configuración de lo excepcional como el ámbito específicamente político obliga a Naudé a ir más allá de Lipsio, Botero y Clapmar. El tipo de prudencia específica de la política no es ni la prudencia en tanto que virtud moral ni la prudencia mixta que autoriza el engaño y la estratagema, según Lipsio, ya que de esta manera no salimos del ámbito de lo extraordinario sin tocar lo excepcional, sino más bien «una virtud moral y política que no tiene otro objetivo que buscar los diversos medios, y las mejores y más fáciles invenciones para tratar y hacer triunfar los asuntos que el hombre se proponga».¹⁷⁷ Como vemos es una virtud puramente instrumental que se sitúa en la línea de la prudencia extraordinaria de Charron,¹⁷⁸ la cual pretende, de igual modo, establecer las reglas de una estrategia de lo imprevisible, de una acción política entendida como una respuesta rápida y eficaz a lo inesperado.

Por otra parte, Naudé critica la mezcla que hace Botero en su noción de razón de Estado del orden ordinario y el orden extraordinario de la práctica de gobierno, ya que para nuestro autor la razón de Estado abarcaría sólo lo que va más allá del derecho común y que, por lo tanto, no puede ser justificado por el derecho de gentes, el derecho civil o el derecho natural, sino sólo a la luz de la utilidad pública, que tiene que pasar a menudo por encima de los intereses individuales.¹⁷⁹ Por último y en relación con Clapmar, Naudé rechaza que la noción de *arcana imperii* pueda referirse de ninguna manera a los principios de una ciencia, que por definición tienen que ser públicos y conocidos, sino más bien a un tipo de acción específica del gobierno que tiene que permanecer oculta y conocida sólo por unos pocos.

Naudé enmarca su teoría de los golpes de Estado en una concepción barroca de

¹⁷⁷ .- Citado por Zarka, *op. cit.*, p. 157.

¹⁷⁸ .- Charron, en su obra *La sagesse*, admitía que «Para cumplir el derecho al por mayor, está permitido hacer mal al por menor» («Pour faire droit en gros, il est permis de faire tort en détail»). Ejemplo claro de una justificación del mal menudo que se lleva a cabo para preservar el bien general y exponente de una razón puramente instrumental desprovista de cualquier consideración ética respecto de los fines propuestos y que sólo se refiere a los medios. A esta prudencia ordinaria que los políticos comparten con los particulares, los gobernantes añaden la prudencia extraordinaria que se refiere a los denominados *arcana imperii* o *arcana dominationis*.

¹⁷⁹ .- Cf. Zarka, *op. cit.*, pp. 158-159.

la existencia consciente de la mutabilidad esencial de todo lo que existe: el Padre Tiempo es el monarca supremo y todo, incluidos los Estados, le está sometido: «nada hay inmortal en el mundo». Los Estados suben y bajan según la rueda del tiempo, unos nacen y otros se arruinan y en su época Naudé consideraba que los grandes Estados estaban llegando a la edad de la senectud, según la experiencia histórica nos ha enseñado. En este mundo de mutabilidad incesante son precisamente los golpes de Estado las acciones que permiten el nacimiento, la restauración, la conservación o la muerte de los diversos Estados. Por otra parte, la época barroca ha visto entrar en acción a las multitudes, el populacho es una amenaza constante para el absolutismo, que debe protegerse de su volubilidad e inconstancia. Autores republicanos como De la Court y Espinosa muestran en sus obras políticas recelo contra las masas incontroladas y fácilmente volubles, distinguiendo entre *popuhis yplebs*. Para la contención de la muchedumbre Naudé preconiza la utilización de dos temores: el temor a los suplicios (podemos recordar el comienzo de *Vigilar y castigar* de Foucault, donde se describe la exteriorización pública del poder sobre el cuerpo expuesto a la vista de todos de los supliciados) y el temor a los dioses. Los golpes de Estado permiten poner en acción ambos medios.

La única posible justificación de los golpes de Estado reside en la necesidad y, aunque Naudé los limita al orden de lo excepcional, cuando plantea las ocasiones en que tienen que realizarse vemos que lo excepcional es bastante cotidiano. Las ocasiones en que es preciso utilizar el golpe de Estado son: 1) la institución o restauración de un Estado; 2) su conservación; 3) la voluntad de anular algunos privilegios que dificultan la acción del gobernante; 4) la necesidad de arruinar una potencia exterior a la que no se alcanza con los medios ordinarios, y 5) la voluntad de arruinar una potencia interior perjudicial para el Estado.¹⁸⁰

En conclusión podemos situar, con Zarka, la originalidad de Naudé en su esfuerzo por constituir una razón específicamente política capaz de legitimar y justificar acciones necesarias pero que en el orden moral (o en el teológico) son condenables. En esta justificación retoma a Charron para distinguir entre la justicia natural de los individuos comunes y la justicia artificial propia de la política: «... la justicia, virtud y

¹⁸⁰ .- Cf. Zarka, *op. cit.*, p. 165.

probidad del soberano, camina de otra manera que la de los particulares; tiene su extensión más ancha y más libre a causa de la carga grande, pesada y peligrosa que lleva, es por esto que le conviene marchar a un paso que puede parecer a los otros traqueteante y desarreglado, pero que le es necesario, legal y legítimo».¹⁸¹ La «justificación política de lo abyecto», en palabras de Zarka, se lleva a cabo sobre la base de una concepción puramente instrumental de la prudencia política que concluye con unos principios para el buen uso de los golpes de Estado que resumimos aquí: 1) deben utilizarse más de forma defensiva, con vistas a la propia conservación del Estado, que de forma ofensiva; 2) tienen que ser necesarios; 3) tienen que ser raros, no frecuentes; 4) no tienen que producir crueldades inútiles, y 5) los gobernantes sólo los pueden llevar a cabo sintiéndolo. Como vemos, al final, una cierta hipocresía con aires de moralina se mezcla en el tono predominantemente cínico de la propuesta. Algunos autores, como L. Marín, autor de la introducción a la obra de Naudé, han visto en la apoteosis de la violencia que suponen los golpes de Estado una reactualización de la violencia originaria que sirve de fundamento del Estado, gracias al monopolio que le otorga para la utilización legítima de la fuerza a través de la usurpación del poder de los individuos particulares: «el golpe de Estado, como esencia del acto político y de la decisión soberana, es, a la vez, el límite de la representación del poder, el acto extremo que produce su verdad en la fractura interna del dispositivo que provoca, y la regresión instantánea y temporal del orden político a su origen o a la representación de su origen».¹⁸² Los golpes de Estado reactualizan con su acción singular e instantánea el origen mítico del Estado: el momento trans-histórico en el que se produce el paso del orden natural al orden político, momento producto de una violencia fundadora del

¹⁸¹ .- Citado por Zarka, *op. cit.*, p. 167. De igual manera se expresa otro tacitista francés del XVII, Amelot de La Houssaye, que, en sus *Discours politiques sur Tacite* (París, 1684), separa de esta manera los criterios de excelencia del príncipe de los de los simples particulares: «... no es igual respecto de los príncipes que respecto de los particulares. Mientras que éstos sólo pueden ser estimados por sus virtudes morales, porque sólo tienen a su alcance dichas virtudes, es por las virtudes civiles y políticas, en las que consiste el arte de gobernar, por lo que debe juzgarse el verdadero mérito de los príncipes» (citado por Chretien-Goni, *op. cit.*, p. 139).

¹⁸² .- Cf. L. Marín, «Théâtralité et pouvoir, magie, machination, machine: *Médée* de Comeille», en Lazzeri y Rynié, *Le pouvoir de la misan d'état*, PUF, París, 1992, p. 263.

derecho.¹⁸³ El golpe de estado rememora dicho instante inaugural en el que el Estado se funda y encuentra su límite interno, es decir, se anula. Para Marín, el golpe de Estado muestra una temporalidad instantánea y repentina, creadora e interruptora a la vez del tiempo, que se opone por igual al tiempo cíclico y repetitivo de las ceremonias que exhiben la representación habitual del poder y al tiempo lineal del desarrollo causal de los acontecimientos histórico-políticos donde se articulan los proyectos y los designios ordinarios de la política.¹⁸⁴

Alberti, en su obra *Momo sive de Principe* (1447), hace una feroz sátira de la corte romana a través del ejemplo de un dios irreverente que es expulsado del Olimpo y que para volver al mismo se convierte en un maestro del disimulo; no transforma su naturaleza malvada, sino que lo simula adaptándose a las circunstancias. Momo, como todo cortesano que quiera medrar, se afana en conocer las debilidades y deseos de los que le rodean y además en simular y disimular sus propias intenciones y objetivos, en cubrirlas con un manto de niebla que las oculten a los adversarios. Momo muestra ya con mucha antelación la figura del cortesano de las cortes barrocas, experto en el arte de la simulación y el disimulo, que muestra una cara distinta según los momentos y que oculta su verdadera naturaleza tras una máscara impenetrable.¹⁸⁵

Uno de los clásicos sobre el tema de la simulación y la disimulación es la obra de Torcuato Accetto titulada *La disimulación honesta*, de 1641; el autor fue secretario de una familia noble que habitaba cerca de Nápoles. Para este autor, como para la mayoría de los barrocos católicos, mientras que la simulación, es decir, el arte de fingir lo que no se es, es siempre condenable, la disimulación, es decir, el arte de no exponer de forma clara lo que se es, puede a veces ser admitida, honesta. La definición de disimulación que da Accetto es la de: «un velo compuesto por tinieblas honestas y respetos violentos, de lo cual no se produce lo falso, sino que se da algún descanso a lo

¹⁸³ .- Walter Benjamín, en su obra *Crítica de la violencia*, alude también a la violencia originaria que se encuentra en el nacimiento de todo derecho nuevo y que aparece de nuevo en las situaciones críticas.

¹⁸⁴ .- Cf. L. Marín, *ibid.*

¹⁸⁵ .- Cf. Viroli, *op. cit.*, pp. 99-100.

verdadero, para demostrarlo a su tiempo».¹⁸⁶ Como vemos, mediante la disimulación no se falta a la verdad, aunque no se dice siempre toda de golpe. Curiosamente, el punto de vista de Accetto no es el del poderoso, sino más bien el del humilde que tiene a veces que utilizar el disimulo para defenderse, «no con la intención de hacer, sino de no padecer daño, que es el único interés con el que se puede tolerar a quien suele valerse de la disimulación que, en cambio, no es engaño».¹⁸⁷ En este sentido, la disimulación para Accetto más que al servicio de la razón de Estado se pone frente a la misma como defensa de los débiles: «Tú, a las grandes fortunas eres de gran servicio para sostenerlas, y a las pequeñas les tiendes tu mano para que no caigan por completo a tierra».¹⁸⁸ El mundo sería muy mísero si la disimulación no socorriera a los míseros. Conviene disimular los defectos, pero también, y especialmente a veces, las virtudes para no desatar la envidia y el temor ajenos. Las pasiones, y de manera especial la ira y la soberbia, son las principales enemigas de la disimulación, mientras que la tranquilidad de ánimo y la frialdad ayudan a la misma. La importancia de la política del secreto y la simulación en esta época es tal que hasta Giordano Bruno, en su *Expulsión de la bestia triunfante*, no puede por menos que justificar en algunas ocasiones el disimulo que contiene a la sinceridad. Hablando de la Simplicidad, dice: «Como amiga de la verdad no debe andar lejos de ella, bien que alguna vez la dura necesidad la obligue a inclinarse hacia la disimulación, a fin de que no quede maltrecha la Simplicidad o Verdad, o por evitar algún otro inconveniente»; de igual manera justifica que la Jactancia y la Disimulación sean expulsadas del cielo, pero es más benévolo con la última ya que algunas veces hasta los mismos dioses se han de servir de ella porque «en ciertas ocasiones para evitar envidia, vituperio e injuria, con las vestiduras de ésta la prudencia suele ocultar la verdad». El propio Júpiter permite a veces que la Disimulación se presente en el cielo «no ya como diosa, sino como servidora de la Prudencia y escudo

¹⁸⁶ .- Cf. T. Accetto, *La disimulación honesta*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005, p. 99, con un importante prólogo de Sebastián Torres. Sobre el tema de la simulación/disimulación se puede ver también P. Badillo, J.M. Sevilla y J. Villalobos (eds.), *Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, Kronos, Sevilla, 2003, especialmente de P. Badillo «Simulación y disimulación en la Razón de Estado», pp. 11-23.

¹⁸⁷ .- Accetto, *op. cit.*, p. 101.

¹⁸⁸ .- Cf. Accetto, *op. cit.*, p. 155.

de la Verdad».¹⁸⁹ Este prudente realismo no obsta para que Bruno condene la razón de Estado en el contexto de una alabanza a la Buena fe y la Sinceridad hecha por Minerva:

Me parece que allí estará bien la Buena fe y la Sinceridad, sin la cual no hay contrato seguro y firme, se disuelve toda conversación, y toda sociedad se destruye. Muy necesitado de ellas está el mundo actual, en donde se han hecho habituales estas máximas: Para reinar, no es necesario mantener el juramento; Nadie está obligado a guardar fe a los infieles y heréticos; Toda parte tiene derecho a quebrantar la fe jurada cuando la contraria la quebranta. ¿Qué sucedería si esto se practicara por todos? ¿A qué vendría a parar el mundo, si los Estados, reinos, repúblicas, familias y particulares dijieran que se debe ser santo con el santo y perverso con el perverso... que es excusable la maldad cuando se tiene al malvado por compañero, y que no debemos esforzarnos por ser buenos en absoluto, como los dioses, sino por conveniencia y en ciertas ocasiones, como las serpientes, lobos, osos, tósigos y venenos?¹⁹⁰

Vemos resumidas aquí las máximas en las que se concreta la razón de Estado y rechazadas por Bruno como normas habituales de actuación, lo que no obsta para que el propio autor acepte a veces, en caso de fuerza mayor, un moderado y excepcional uso de la Disimulación, muy en consonancia, por cierto, con los autores barrocos contrarreformistas. Como vemos, las diferentes posturas sobre el tema del secreto y la razón de Estado se articulan en un continuo en el que los matices son muy importantes, lo que impide escindir en polos opuestos a los autores respecto a dichas temáticas. Lo fundamental en los críticos de la razón de Estado es su rechazo a convertirla en la norma habitual de acción, aún reconociendo que en algunas ocasiones hay que acudir a procedimientos no recomendables de manera habitual, siempre en vistas a un bien mayor y reconociendo su carácter doloso.

Como vemos, el secreto es un elemento clave en el siglo XVII y no sólo en la vida política, sino también en la vida religiosa y en la vida cotidiana, amorosa y cortesana. Un siglo que contempla el imperativo de la discreción en la política impone

¹⁸⁹ .- Cf. G. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Orbis, 1985, pp. 116-117.

¹⁹⁰ .- Bruno, *op. cit.*, p. 145.

también el precepto de la confesión auricular a partir de las indicaciones de Carlos Borromeo y, desde el punto de vista teórico, la *Lógica* de Port-Royal considera el signo como algo que muestra y oculta a la vez la realidad. Los juegos sutiles entre apariencia y realidad son la clave del amor en esta época; así como de la vida en sociedad que se desplegaba en los salones. La interacción entre lo visible y lo invisible, entre lo que hay que mostrar y exhibir y lo que hay que ocultar cuidadosamente, es un elemento constituyente de esta época barroca, época de trampantojos y de perspectivas engañosas, de anamorfosis y de hipérboles.¹⁹¹

* * *

A continuación vamos a situar a Espinosa en el marco de la temática de la razón de Estado retomando los fragmentos en los que nuestro autor analiza algunos de los elementos esenciales de este paradigma. Pero en primer lugar conviene recordar que Espinosa lleva a cabo dos alusiones clarísimas a Maquiavelo en su obra y esto es importante dada su parquedad en el uso de citas directas de autores de su época. En el TP Espinosa recuerda que Maquiavelo expuso con gran agudeza y detalle los medios que tiene que emplear un príncipe para adquirir y mantener sus Estados, pero que su fin último al hacerlo no está del todo claro. Si por una parte, se podría deducir de las tesis maquiavelianas que no hay que apresurarse a eliminar a un tirano si no se eliminan al mismo tiempo las condiciones que facilitan la tiranía, en otro sentido, se podrían entender sus análisis como una advertencia a la multitud de que no confíe su salvación a uno solo ya que la debilidad de éste hará que se preocupe más por su mantenimiento en el poder que por velar por sus subditos. Espinosa parece apostar por esta interpretación, republicana y no monárquica, de Maquiavelo, ya que «este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla» (TP, V, 7, p. 121). También en el TP y en el curso del análisis del régimen aristocrático cita los *Discorsi* y define a Maquiavelo como el «acutísimo florentino», el sutilísimo y agudísimo florentino. Estas dos alusiones son muestras del conocimiento directo que nuestro filósofo tenía del autor de *El Príncipe* así como del extremado aprecio en que tenía su obra.

¹⁹¹ .- Cf. G. Lamarche-Vadel, *De la duplicité. Les figures du secret au XVII^e siècle*, La Différence, París, 1994.

A continuación iniciamos el análisis de los fragmentos espinosianos en los que encontramos resonancias de la temática relacionada con la razón de Estado con la cuestión acerca del cumplimiento de las promesas dadas por el gobernante, en relación a lo cual Espinosa, en el TTP, afirma: «nadie que esté al frente de un Estado puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado si ve que algo redundaría en perjuicio del suyo, no puede cumplirlo sin faltar a la fidelidad prometida a los subditos, que es su máxima obligación...» (TTP, XVI, pp. 343-344), distinguiendo entre la responsabilidad moral y la política del soberano y la consideración de la fidelidad a los subditos como la principal obligación del gobernante. En el TP insiste en lo mismo: «si la potestad suprema prometió a otro hacer algo que, posteriormente, el paso del tiempo o la razón le muestra o le parece mostrar que constituye un obstáculo para la común salvación de los subditos, no hay duda de que tiene que romper dicha promesa» (TP, El, 17, p. 110) y por la misma razón: «la suprema ley es la salvación del Estado» (TP, ni, 14, p. 109). Espinosa justifica también a veces el engaño que trata de velar los crímenes cometidos: «Quienes administran el Estado o detentan el poder procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos» (TTP, XVI, p. 367). El gobernante procura que sus actuaciones parezcan justas aunque no lo sean, lo que se ve favorecido porque es el único intérprete del derecho. Espinosa no acepta que el derecho sea sometido a pública discusión para evitar la formación de facciones que puedan poner en peligro la unidad del Estado. Además, Espinosa hace suyo el adagio republicano que afirma «la salvación del Estado es la suprema ley» y considera que no hay impiedad en las actuaciones cuyo objetivo sea la conservación del Estado en relación con la justificación de la actuación de Manlio Torcuato que pospuso la piedad hacia su hijo al deber de la defensa del pueblo: «la salvación del pueblo es la suprema ley a la que deben responder todas las humanas, tanto humanas como divinas» (TTP, XLX, p. 398), y continúa diciendo «nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema» (*ibídem*). Espinosa reafirma una y otra vez que en el Estado son las supremas potestades la única instancia que puede definir lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y que, incluso, la obediencia a Dios

pasa por la sumisión de la piedad individual a la utilidad pública y al acatamiento de lo dispuesto por los gobernantes. Es Dios mismo quien obliga a obedecer las leyes.

También comparte Espinosa con los defensores de la razón de Estado y con su inspirador, Maquiavelo, una gran dosis de realismo político y en el TP critica a los teólogos que «creen que las supremas potestades deben administrar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad que los particulares deben observar» (TP, I, 2, p. 79), con lo que admite una distinción entre la virtud propiamente política y la moral; entre las normas de actuación del gobernante y las del individuo particular.

Por otra parte, favorece al gobierno que los subditos piensen que actúan por su propio albedrío cuando obedecen las leyes, lo que supone que es mejor para la estabilidad política que el Estado actúe más por persuasión que por coerción, que convenza a los ciudadanos más que los obligue, que base su dominio más en la esperanza que pongan los subditos en que el cumplimiento de las leyes les será beneficioso que en el temor a ser castigados si las incumplen: «el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto de que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado» (TP, X, 8, p. 217). Aquí Espinosa repasa los principales motivos de la obediencia al Estado por parte de los no sabios (ya que éstos obedecen las leyes por propio convencimiento racional) y apuesta más por los derivados de la esperanza que por los derivados del miedo.

Otra de las cuestiones que Espinosa plantea es la de si las supremas potestades están sujetas a las leyes y, por tanto, si pueden pecar, es decir, la cuestión de si el príncipe es *legibus solutus*. Espinosa responde diciendo que la sociedad en tanto que una cosa natural como las demás está sometida a las leyes de la naturaleza y peca cada vez que hace algo que vaya contra su autoconservación o deja de hacer algo que favorezca dicha autoconservación y pueda favorecer su ruina, es decir, «cuando hace algo contrario al dictamen de la razón» (TP, TV, 4, p. 114). Aquí, de nuevo el naturalismo de Espinosa es patente: el pecado equivale a atentar contra la propia autoconservación y esto afecta igual al individuo aislado que al individuo compuesto

que constituye la sociedad; y lo racional es lo que favorece la autoconservación y por ello se peca cuando se va contra la razón en este sentido.

Para Espinosa, como para Maquiavelo, el principal pecado del poder reside en ponerse en peligro de destrucción y su principal virtud consiste en su mantenimiento y aumento, si es posible.

El origen de la mayor parte de los peligros que acechan al poder constituido tiene su origen más en el interior del Estado que en su exterior y, por ello y especialmente en las monarquías donde el poder se concentra en manos de uno solo, éste se preocupará más por su seguridad que por el bienestar de sus subditos e incluso «les tenderá asechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas» (TP, VI, 6, p. 125). Aquí Espinosa repudia el miedo que el monarca pueda tener a sus subditos más eminentes y rechaza que pueda atentar contra ellos convirtiéndose en un tirano. Para Espinosa el Estado más estable y seguro es el democrático ya que en dicho Estado el poder está muy repartido, no se concentra en manos de uno solo y de esta manera nadie se siente amenazado por los demás y no se siente tentado a atentar contra él. Aquí Espinosa se aparta de las máximas de la razón de Estado y también lo hace cuando critica el uso del secreto por parte de los gobernantes: el secreto es útil para el gobernante, pero no es verdad que el Estado no pueda subsistir sin secreto. De igual manera «es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos». El secreto favorece la tiranía y enturbia las relaciones de confianza que deben existir entre gobernantes y gobernados, además de ser siempre signo de debilidad y desconfianza. Respecto a la espinosa cuestión del derecho de resistencia, nuestro filósofo es cauteloso; por un lado admite que «los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados cuando el bien común así lo exige», pero, por otra parte, enjuiciar cuando se da esta exigencia es algo que sólo puede hacer el poder supremo y no los particulares. Espinosa no reconoce el derecho de enjuiciar el peligro que corre el bien común no ya a los individuos particulares, sino ni siquiera a los magistrados inferiores o éforos a los que Altusio había encomendado un papel de censores públicos que tenían que velar por la constitucionalidad de la actuación de los poderes públicos. Para Espinosa, que pone,

igual que Hobbes, la seguridad como el valor político supremo, sólo los gobernantes pueden decidir si ellos mismos ponen en peligro el bien común y, por lo tanto, los gobernados no pueden romper el contrato de sumisión que los liga con aquéllos. Pero por otra parte, y dado que el derecho de los gobernantes se extiende sólo a donde llega su poder efectivo y que aunque ellos no estén sometidos a las leyes por ellos promulgadas la continua contravención de las mismas por su parte debilita la fortaleza de la sociedad y con ella el muro de contención de la indignación de los subditos que se origina una vez que dichos subditos pierdan el miedo a desafiar a sus gobernantes, esta situación hace que la sociedad se disuelva automáticamente y que, por tanto, el contrato caduque. En consecuencia, aunque el gobernante no está obligado por las leyes, le interesa cumplirlas, para de esta manera respetar las condiciones del contrato que le transfirió el poder por parte de los ciudadanos y asegurar su posición, «por lo mismo que el hombre del estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo» (TP, IV, 6, pp. 116-117). No cumplir las leyes pone en peligro el contrato de sumisión y puede ser un suicidio para el gobernante, por lo que es de interés del mismo cumplir dichas leyes. Aunque saltarse las leyes como a veces recomienda la razón de Estado le está permitido al gobernante, éste no debe abusar de este remedio por los riesgos que entraña para su propia conservación. Son criterios de utilidad, pues, y no de moralidad, lo que aleja aquí a Espinosa de recomendar el uso indiscriminado de la razón de Estado en propio beneficio, interpretando que dicho beneficio coincide con el bien común. Ningún particular puede disolver el contrato de sumisión realizado con el gobernante basándose en que las actuaciones del mismo ponen en peligro el bien público, pero, para evitar la indignación de los subditos por sus actuaciones, el gobernante tiene que esforzarse en evitar que se produzca una situación en la que alguien pueda estar tentado de disolver dicho contrato de sumisión por entender que el bien público se encuentra amenazado. Como vemos no está clara la relación de Espinosa con la razón de Estado, si por un lado su realismo político y su inserción en la línea Maquiavelo-Hobbes parecen favorecer la idea de una posición favorable al uso de los medios excepcionales que dicha razón de Estado supone, su ferviente compromiso con la democracia republicana le separa de tales medios arcanos y turbios.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Espinosa y otros clásicos

- ACCETTO, T., *La disimulación honesta*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.
- ALTUSIO, *Política methodice digesta* (1603). (Hay trad. esp., *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.)
- BÁÑEZ, D., *Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomás*, CSIC, Madrid, 1948.
- , *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2002.
- BRUNO, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, Orbis, 1985.
- DANTE, *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- CICERÓN, *Traite du destin* (trad. de A. Yon), Les Belles Lettres, París, 1950.
- DESCARTES, R., *Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995.
- ERASMO, *Oeuvres choisies*, Le livre de Poche, París, 1991.
- ESPINOSA, B., *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Tratado breve*, Alianza, Madrid, 1990.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Ética* (trad. francesa de R. Misrahi), PUF, París, 1990.
- , *Ética*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986.
- FONSECA, P., *Commentarium in Libris metaphysicomm aristotelis*, G. Olms, Hildesheim, 1964.
- HEEREBOORD, A., *Melemata Phitosophica*, Leyden, 1659.
- LEIBNIZ, *Réfutation inédite de Spinoza*, Actes Sud, 1999.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, 1994.
- MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
- MOLINA, L., *Geschichtes des molinismus. Nene Molinasschriften*, Verlag der aschendorffschen Verlagbuchhandlung, Münster, 1935.
- , *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina praescientia, prouidentia, predestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulo*, Lisboa, 1588. (Esta edición está disponible on-line en la Biblioteca de la Universidad Complutense: http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B18632956&idioma=0.)
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986.
- Algunas obras sobre la ontología y la filosofía política en Espinosa
- ALQUIÉ, E., *Lecons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2003.
- , *Servitude et liberté selon Spinoza*, Les Cours de la Sorbonne, París, sf.
- ANSALDI, S., *Spinoza et le baroque. Infmi, désir, multitude*, Rimé, París, 2001.
- APPUHN, Ch., «Notes sur la théorie de Fimagination de Spinoza», en *Chronicum Spinozarum*, TV, 1924-1926.
- BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*, PUF, París, 1985.
- BERTRAND, M., *Spinoza et l'imagination*, PUF, París, 1983.
- BODEI, R., *Geometría delle passioni. Paura, Speranza, felicità: filosofia e uso politico*,

- Feltrinelli, Milano, 1992 (Trad. esp., *Una geometría de las pasiones*, Muchnik, Barcelona, 1995).
- BOURDIL, Y., *L'écriture et la pensée. Spinoza et le problème de la métaphysique*, Cerf, París, 1998.
- CABRAL PINTO, E., *A heresia política de Espinosa*, Horizonte, Lisboa, 1990.
- CHAUI, M., *Política em Espinosa*, Companhia das letras, Sao Paulo, 2004. (Trad. esp. en Gorla, Buenos Aires, 2004.)
- , *A neivura do real*, Companhia das letras, Sao Paulo, 1999.
- , *Espinosa. Urna filosofia da liberdade*, Moderna, Sao Paulo, 1995.
- CRISTOFOLINI, P., *Spinoza edonista*, Ed. ETS, Pisa, 2002.
- DELEUZE, G., *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona, 1975.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.
- DEUGD, C. de, *Spinoza's Political and Theological Thought*, North-Holland Publishing, Co., Amsterdam, 1984.
- DOMÍNGUEZ, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ed. Univ. Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992.
- DUMOND, R., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, G. Beauchesne, París, 1936.
- FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid, 1986.
- FERNÁNDEZ, E., *El poder de la imaginación*, Cuadernos Seminario Spinoza n.º 3, Ciudad Real, 1994.
- FERRATER, J., «Suárez and modern Philosophy», *Journal of History of Ideas*, XIV, 1953, 1994.
- FONSEGVRE, *Essai sur le Libre arbitre*, París, 1887.
- GABAUDE, J.M., *Liberté et raison*, Toulouse, 1972.
- GIANCOTTI, E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1995.
- GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alean, París, 1913.
- KAMINSKY, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- KOISTINENE, O. y J. BIRRO (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford Univ. Press, 2002.
- LAZZERI, Ch., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, París, 1998.
- MACHERAY, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentelle*, PUF, París, 1997.
- MARTÍNEZ, F.J., *El poder constituyente de la imaginación en Espinosa como respuesta a la crisis política del Barroco*, Cuadernos Seminario Espinosa, n.º 4, Ciudad Real, 1994.
- , *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988.
- MATHERON, A., «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste», en *Anthropologie et politique au XVII siècle*, Vrin, París, 1986.
- , *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1988.
- , *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, París, 1971.
- MIGNINI, E., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Ed. Scientifici Italiane, Nápoles, 1981.
- MISRAHL R., *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Des empêchers de penser en rond, París, 1992.

- , *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, París, 1972.
- MOREAU, RE, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994.
- , *Spinoza. Etat et religion*, ENS Editions, Lion, 2005.
- NEGRI, A., *Spinoza Subversif*, Kimé, París, 1994.
- PEÑA, J., *La filosofía política de Espinosa*, Universidad de Valladolid, 1989.
- PIRES, D., «Imaginacão e razão face ao contrato», *Análise*, n.º 8, Lisboa, 1988.
- , *Imaginacão e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Ed. Colibrí, Lisboa, 2000.
- POCOCK, J.G.A., *Virtue, Commerce and Industry*, Cambridge University Press, 1985.
- , *The Machiavellian Moment. Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton Univ. Press, 1975.
- PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, París, 1967.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, L., *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*, Publicaciones Universidad Santiago, 1986.
- ROUSSET, B., *Spinoza lecteur des «Objections» faites aux «Méditations» de Descartes et de ses «Réponses»*, Ed. Kimé, París, 1996.
- STRAUSS, Leo, *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 1991.
- TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la sévitude*, Aubier Montaigne, París, 1984.
- VIROLI, M., *From Politics to Reason of State. The acquisition and transfiguration of the language of politics 1250-1600*, CUP, 1992. VONA, P di, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1960 y 1969.
- , *Studi sull'ontologia di Spinoza. Res ed ens. La necessità. Le divisione dell'essere*. La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1964. WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of this Reasoning*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1974. YOVEL, Y., «The psychology of the multitude and the uses of language», en *Studia Spinoziana*, vol.1, 1985. ZAC, S., *La morale de Spinoza*, PUF, París.

Algunas obras sobre el Barroco

- ARGAN, G.C., *El concepto del espacio arquitectónico desde el Barroco a nuestros días*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.
- BERTELLI, R., *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Banoco*, Península, Barcelona, 1984.
- BLUMENBERG, H., *La legibilidad del mundo*, II Mulino, Bolonia, 1989.
- BODEI, R., *Ordo amoris. Conflitti teneni e felicità celeste*, II Mulino, Bolonia, 1991.
- BORKENAU, F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, II Mulino, Bolonia, 1984.
- MARAVALL, J.A., *La cultura del Banoco*, Ariel, Barcelona, 1975.
- OROZCO DÍAZ, E., *El teatro y la teatralidad del Banoco*, Planeta, Barcelona, 1969.
- SARDUY, S., *Banoco*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- WÓLFFLIN, E., *Renacimiento y Barroco*, Paidós, Barcelona, 1991.
- WUNENBURGER, J.J., «L'imaginaire baroque», *Cahiers de l'imaginaire*, n.º 3, Privat, París, 1989.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

«Resonancias senequistas en la filosofía espinosiana» es un trabajo inédito.

Una versión reducida de «Recepción espinosista de la ontología cartesiana» se presentó como ponencia en el Congreso *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Faculdade de Letras, Lisboa, 29-11-1996 y está publicada en las Actas del Congreso, L. Ribeiro, P. Alves y A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Edicoes Colibrí, Lisboa, 1998, pp. 407-414.

«Espinosa y la escolástica» es una versión corregida y muy ampliada de una ponencia presentada en el Congreso Internacional *Relaciones entre Spinoza y España*, Almagro, 6-11-1992 y publicada en las Actas del mismo, A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 147-154.

«El cuerpo en Espinosa» es el desarrollo de un trabajo publicado en J. Rivera y M.C. López (eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 19-32.

«La constitución del sujeto ético» se presentó como ponencia en el Congreso Internacional sobre *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Almagro, 23-27 de octubre de 1990 y está publicado en las Actas, A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Universidad Castilla-La Mancha, 1992.

El núcleo del trabajo «Necesidad y libertad en los *Cogitata Metafísica*» se presentó en el Congreso *Espinosa: etica epolitica*, Faculdade de Filosofia, Santiago de Compostela, 5-3-1997, y está publicado en las Actas, J. Blanco (ed.), *Espinosa: Etica e Política*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 1999, pp. 241-251.

«Fortuna y *fluctuatio animi*» se presentó como ponencia en el Congreso Internacional *El gobierno de los afectos en Spinoza*, Universidad Complutense, Madrid, 21-24 de febrero de 2001 y permanece inédito.

«Rasgos esenciales de la ontología espinosiana», «Ontología y política en Espinosa», «Espinosa: ¿liberal o republicano?», «Espinosa y el contractualismo» y

«Espinosa y la razón de Estado» se han desarrollado a lo largo de varios años, desde 1998 hasta 2002, como núcleo de un curso de doctorado de la UNED titulado: *Ontología y política en Espinosa: respuesta a la crisis del Barroco*, y son inéditos.

«La imaginación en Espinosa: poder constituyente y lógica colectiva» se basa en dos trabajos: «Imaginación constituyente y crisis del Barroco», que está publicado en el n.º 4 de los *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real, 1994, e "Imaginación y lógica colectiva", que está publicado en la revista *Estudios Psicoanalíticos*, n.º 1, 1996, pp. 219-225.



Darwin y el posthumanismo

Alejandro Escudero Pérez

UNED

Resumen:

Darwin sacó a la luz una idea peligrosa: los seres humanos no son ni el centro ni la cima del mundo. Se opuso así, con esta afirmación, a siglos de humanismo. Por este motivo cuando la filosofía se orienta hacia una posición posthumanista –intentando poner fuera de juego las ilusiones del idealismo moderno- encuentra en Darwin un apoyo imprescindible.

Palabras clave: evolución, antropocentrismo, posthumanismo, naturaleza, cultura.

Abstract:

Darwin brought to light a dangerous idea: human beings are not the center nor the top of the world. With this statement he situated himself against centuries of humanism. Because of this, when philosophy turns to a post-humanist position -trying to leave offside the illusions of modern idealism- can find in Darwin an essential support.

Key words: evolution, anthropocentrism, post-humanism, nature, culture.

Darwin y el posthumanismo

Alejandro Escudero Pérez

UNED

Introducción

Pese al tiempo transcurrido –ese que nos recuerdan las conmemoraciones- el darwinismo aún no ha sido plenamente asumido o asimilado. Telmo Pievani lo atribuye a lo inquietante de algunas de sus implicaciones: «... la de Darwin sigue siendo una revolución cultural aún sin metabolizar. Sus ideas disgustan ... Lo que sorprende, con todo, , es que todavía hoy se sienta más angustia al saber que somos primos de los primates que al saber que estamos sentados sobre una roca errante en los confines de una galaxia en cuyo centro habita un voraz agujero negro. Tenemos emociones decididamente antropocéntricas»¹. Ciñendo con más amplitud el tema nos dice: «Podremos ignorar a Darwin por las más diversas razones. Podremos ignorarlo porque no nos gusta nada la idea de estar estrechamente emparentados con el chimpancé y el gorila; podremos ignorarlo porque encontramos ofensivo desbancar a la especie humana del pedestal de reina de la creación; podremos ignorarlo porque preferimos seguir las palabras delicadas y reconfortantes del texto sagrado que nos enseñaron cuando éramos niños; podremos ignorarlo porque nos parece que tiene que ver con ideas desagradables como la lucha, la competición, la supervivencia del más fuerte, la vejación; podremos ignorarlo porque tememos que, el día en el que sea realmente posible aceptar los orígenes del todo materiales de nuestro cuerpo y de nuestra mente, caerán los cimientos no sólo de la fe sino de la moral y la convivencia humana; podremos ignorarlo, en suma, porque nos hemos hecho a la idea de que su teoría estaba equivocada o en cualquier caso superada, y que será sustituida por otra. Podremos, pero tenemos entonces un problema: a siglo y medio de la formulación oficial de su explicación evolucionista, cada una de estas salidas de emergencia, por suerte o por desgracia, está “obstaculizada”. Darwin aún está ahí, con su barba blanca cayendo sobre el abrigo pesado por la humedad inglesa, con sus tupidas cejas ligeramente tristes del que sabe que hará falta tiempo, tanto tiempo, antes de que puedan entenderlo. La parte

¹ Telmo Pievani, *Creación sin Dios*, ed. Akal, 2009, pp. 29-30.

complicada de su revolución es que no puedes comprarla a plazos, no puedes escoger sólo los aspectos que más te gusten. El valor de la diversidad, el sentido del cambio, la belleza de las formas de vida y su imprevisibilidad son fascinantes, de acuerdo, pero no bastan: hay que llevarse todo el paquete, incluido el descubrimiento de que la especie humana es una ramita en la periferia del imperio de la diversidad terrestre y que sus facultades, incluidas las más ilustres, son el resultado de un proceso totalmente natural»².

Partiendo de este contexto cabe entender cuál es nuestro principal objetivo: afirmar –en diferentes direcciones- que el darwinismo sólo es coherente, en el fondo, con una filosofía “post-humanista”. Sin olvidar lo siguiente: en la modernidad la filosofía idealista es enteramente solidaria de la ideología humanista que sigue imperando en nuestro tiempo. Esto último explica a la vez al menos dos cosas: por un lado, lo poco que se ha desarrollado el nexo que aquí intentamos reforzar, por otro, el interés y la relevancia que tiene el hacerlo.

Desde otro punto de vista lo que vamos a intentar es entablar un *diálogo* entre la filosofía y la ciencia. Un diálogo tan necesario como enormemente difícil. Cada parte acude a él con sus propios intereses, y conciliarlos –al menos en un grado mínimo que permita que se consiga un diálogo fructífero- es ardua tarea. Hoy, además, nos topamos constantemente con dos obstáculos que no ayudan nada a que esto ocurra:

- La civilización tecnocientífica tiende a “mitificar” a la ciencia creyendo que todo debe subordinarse a sus moldes y criterios. Es así como ha fraguado la tentación “positivista” (en Comte, el Círculo de Viena, etc.) y la ideología del cientifismo –bien difundida entre el “ciudadano medio”-. Gracias a ellos la filosofía se convierte ahora en una “ancilla scientiae” tal y como en la Edad Media padeció una asfixiante postración ante la teología cristiana.
- Si desde la órbita “positivista” sucede lo que acabamos de exponer la vertiente “idealista” de la filosofía moderna insiste en promover una concepción de la filosofía según la cual su tarea principal es la de ofrecer una

² *Ibíd.*, pp. 7-8

fundamentación de la ciencia (y de la moral, el arte, etc.); en la medida en que lo consigue se supone entonces que ella tiene un trato privilegiado con aquello que sirva de fundamento, algo que decreta automáticamente su superioridad y sella para ella un certificado de soberanía. Se autoproclama, así, “reina de las ciencias”, nada menos.

Estos dos obstáculos –y lo que ambos tienen en común- tienen que ser pacientemente demolidos. Pero no es este el tema del presente ensayo –por más que lo ronda y rodea por todas partes. Diremos –de manera inevitablemente críptica- que la filosofía no juega ni compite en el mismo terreno que la ciencia o la técnica (o el arte y la religión); ambos son dos saberes ónticos: se ocupan de fenómenos. La filosofía, en cambio, es un “saber del *ser*” –es ontología-, es decir: de “algo” que no es óntico ni fenoménico. La “diferencia ontológica” –permítasenos introducir esta expresión- separa y aleja a la filosofía de la ciencia y la técnica. Y es esta separación y alejamiento –que también puede ser visto desde la otra parte- precisamente la que da sentido y consistencia al diálogo del que hablamos. Es importante, en todo caso, resaltar que la filosofía –y esto en nada menoscaba su “diferencia”- no puede “contradecir” el saber científico vigente a menos que tenga la suficiente fuerza para rebatir sus cimientos. Es más, ante algunas de sus preguntas la filosofía está obligada a *coordinarse* con las ciencias; por ejemplo: ante la pregunta filosófica “¿qué es el hombre?” hoy no cabe prescindir de las aportaciones de la biología evolucionista³. Es esto precisamente lo que intentaremos a partir de aquí: ofrecer un pedazo –una mínima muestra- de ese diálogo bajo la indicación señalada: sentar algunas bases que ayuden a ofrecer una prolongación posthumanista del darwinismo.

³ «La teoría de la evolución manifiesta la causalidad y la necesidad entrelazadas en el meollo de la vida; el azar y el determinismo enzarzados en un proceso natural que ha producido las más complejas, diversas y hermosas entidades del universo: los organismos que habitan la tierra, entre ellos los seres humanos que piensan y aman, dotados de libre albedrío y de poder creativo, y capaces de analizar el proceso mismo de la evolución que les dio existencia. Éste es el descubrimiento fundamental de Darwin, que hay un proceso que es creativo aunque no sea consciente. Y ésta es la revolución conceptual que Darwin llevó a cabo: que el diseño de los organismos se puede explicar como resultado de procesos naturales gobernados por leyes naturales. Esto no es sino una visión fundamental que ha transformado para siempre la manera como la humanidad se percibe a sí misma y su lugar en el universo», Francisco J. Ayala, *Darwin y el diseño inteligente*, ed. Alianza, 2007, pp. 206-207.

1. Con él llegó el escándalo

Uno de los rasgos de la humana existencia consiste en sostenerse a partir de una “auto-comprensión” o una “concepción de sí misma”⁴ – la cual incluye muchas capas y está modulada desde complejos parámetros. Desde finales del siglo XIX es inevitable que un ingrediente de ella se encuentre en el darwinismo –y en este punto, y sea más o menos asumido, su impacto potencial es enorme, clave, decisivo. John Dupré –notable filósofo de la biología- nos dice al comienzo de uno de sus magníficos libros: «Los biofilósofos, de manera típica, invierten una buena cantidad de su tiempo reflexionando sobre preguntas más bien mínimas con respecto a la evolución: ¿La selección natural actúa sobre los genes o sobre los organismos individuales? ¿La evolución se produce a un ritmo constante o avanza en arrebatos intermitentes? ¿En qué medida los organismos se adaptan de manera óptima a su entorno? Pero por cierto, también se plantean grandes preguntas. ¿Qué nos dice la evolución sobre nosotros mismos? ¿Sobre el lugar que ocupamos en el universo? ¿Sobre Dios? En este libro intento destilar mis opiniones sobre estos temas, a las que he ido dando forma durante varias décadas, concentrándolas en un delgado volumen. Expresada de manera más general, la pregunta a la que pretendo responder es: ¿qué nos dice la evolución acerca de nosotros mismos y de nuestro mundo? O, expresada de otra manera, ¿por qué a nosotros (que no somos biólogos) debería importarnos la evolución?»⁵.

Es importante –de cara a nuestro argumento principal- reconstruir con brevedad el contexto en el que despuntaron las tesis de Darwin. En la medida en que importantes fragmentos de ese contexto siguen intactos el impacto potencial del darwinismo se ha

⁴ Luís Sáez Rueda –con ecos heideggerianos- nos dice al respecto: «El ser-en-el-mundo comporta tanto una comprensión del sentido de los entes como una autocomprensión», *El conflicto entre continentales y analíticos*, ed. Crítica, 2002, p. 419.

⁵ John Dupré, *El legado de Darwin*, ed. Katz, 2006, pp. 11-12. En los dos siguientes textos afina más su posición –que nosotros compartimos-: «El tema central de este libro es que, aunque la evolución es de enorme importancia para nuestra comprensión del lugar que ocupamos en el mundo, suele exagerarse el grado de conocimiento detallado que la biología nos proporciona sobre el mismo. A riesgo de resultar pedante quiero decir que la mayor importancia de la teoría de la evolución se encuentra en el campo “metafísico”: nos dice algo muy general sobre cómo es nuestro universo y sobre las clases de cosas que hay en él», p. 33; «... la teoría de la evolución reviste un gran interés general cuya importancia, según creo, ha sido con frecuencia minimizada. Darwin y sus descendientes intelectuales nos han suministrado un conocimiento decisivo de la naturaleza del mundo en que vivimos y sobre nuestro lugar en él, una contribución importante a nuestra “metafísica básica” », p. 179.

suavizado y almibarado de tal manera que no ha conseguido, todavía, articularse con un genuino planteamiento “posthumanista”. El hombre moderno se autoconcibe como el *Sujeto*, es decir, como el *fundamento* del mundo: el idealismo –la posición metafísica que afirma esto una y otra vez- se conjuga así con el humanismo (el antropomorfismo, el antropocentrismo). Gracias a Darwin –y es lo que principalmente nos interesa de su legado- es posible introducir una cuña en este robusto tronco.

Charles Darwin publicó *El origen de las especies* en 1859 y *El origen del hombre* en 1871. Y no lo hizo, digámoslo así, sin “remordimientos”. Telmo Pievani nos recuerda algo bien significativo: «Cuando el joven naturalista al regresar de su viaje de cinco años alrededor del mundo, concibe una explicación alternativa de la sucesión de especies sobre la tierra, el peso angustioso de su descubrimiento fue tan opresivo como para actuar con discreción, comentándoselo a muy pocas personas. En 1844, en una carta a su amigo Joseph Hooker, le comunicó que dar a conocer sus ideas ha sido “como confesar un delito”»⁶. Es bien conocido que las reacciones virulentas a estos libros –reacciones que a su modo continúan hoy en muchas partes del planeta- fueron numerosas. Y lo fueron –y lo son- con razón, pues en efecto sucede que socavan muy arraigadas creencias. Difícilmente –si se toma a Darwin en serio- cabe seguir sosteniendo con tranquilidad que el “hombre” sea el “hijo de Dios” o el “Sujeto del mundo”. Sucede –y es menester reparar en ello- que en occidente el teocentrismo y el antropocentrismo se refuerzan mutuamente⁷. El nexo entre “Sujeto” y “afán de dominio” –explicitado por Heidegger y Adorno y Horkheimer⁸- tiene como acicate y subsuelo un aterrador imperativo bíblico (¡Creced, multiplicaos y dominad la tierra!).

Volvamos a Darwin. Su propuesta científica fue entendida –y, repetimos, con razón- como una ofensa, un agravio, una humillación. Teocentrismo y antropocentrismo eran triturados sin piedad –y sin pretenderlo, pues el objetivo principal de Darwin no era desmenuzarlos. Es célebre el caso del obispo Wilberforce. John Dupré expone así su airada reacción: «La reticencia del obispo Samuel Wilberforce a aceptar que entre sus

⁶ Telmo Pievani, op. cit., p. 15.

⁷ Hans Jonas ha explicado esto con vigor en muchos de sus ensayos, cabe citar, por ejemplo, las páginas 85-86 de *El principio vida (hacia una biología filosófica)*, ed. Trotta, 2000.

⁸ Un nexo interno responsable de la “dialéctica de la modernidad” –en las varias acepciones que cabe fijar para esta expresión.

ancestros se pudiese contar un simio, aun cuando éste se contara entre los antepasados de Darwin, es una de las anécdotas más famosas de la historia de la ciencia. Esa anécdota también refleja otra razón familiar que explica por qué aquellos con inclinación religiosa han sido a veces hostiles a las teorías darwinianas: su temor a que la división fundamental entre los humanos y el resto de la creación se debilite debido a la doctrina que afirma que todos los organismos comparten antepasados comunes. Y por cierto, algo de eso hay. La continuidad de la descendencia realmente sugiere límites de la profundidad de la división que puede suponerse entre los humanos y sus parientes animales»⁹. En esta dirección se mueve lo que nos explica el biólogo Francisco J. Ayala: «La publicación en 1859 de *El origen de las especies* provocó una considerable oposición de la Iglesia católica así como de toda clase de iglesias protestantes. La teoría de la evolución de Darwin parecía totalmente contraria a la idea cristiana tradicional de la creación de Dios. La evolución gradual a lo largo de eones de tiempo asimismo era contraria a la narración del Génesis, que describe los diversos momentos en que Dios creó la Tierra, el Sol, las plantas, los peces, los animales terrestres y los humanos. La oposición alcanzó un vociferante clímax con la publicación de *The Descent of Man* (1871) en la que, como había sido anticipado por defensores y críticos a partes iguales, se extendía la teoría de la evolución al origen de los seres humanos. La teoría de la evolución se percibía como contraria no sólo a la narración bíblica, sino también a las creencias cristianas más sagradas: Dios como Creador del mundo, la condición especial de los seres humanos creados “a imagen de Dios”, y la inmortalidad del alma»¹⁰. Rozamos con esto un importante tema que merecería un tratamiento detallado: ¿implica el darwinismo –como sostiene por ejemplo Richard Dawkins, entre muchos otros- un rechazo radical y un descrédito definitivo de “la religión”? Cuando se responde afirmativamente se da por buena una discutible idea del –llamémosle así- el positivismo o cientifismo ilustrado: la ciencia (el único conocimiento legítimo de la realidad de verdad) está llamada a expulsar del campo del saber a la religión en la medida en que ésta es, nada más, un resto irracional de una humanidad salvaje, primitiva, ignorante (algo se ve con evidencia –siempre según este enfoque- si se le aplica el patrón del

⁹ John Dupré, op. cit., p. 99. Sobre la “animalidad del hombre” –y las razones “metafísicas” de la negación de esa “animalidad”- es obligado mencionar los ensayos de Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, ed. Pre-Textos, y Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. Trotta.

¹⁰ Francisco J. Ayala, op. cit., p. 171

Progreso). Bajo esta posición –a mi entender insostenible– late por cierto el humanismo que –siempre a nuestro juicio– el darwinismo nos ayuda a poner fuera de juego: rechazando *toda* experiencia de lo sagrado y lo divino se pretende, en el fondo, afirmar que “antes” y “por encima” del hombre nada cabe (el hombre –nos dice el humanismo– es un ser autárquico, autosuficiente, independiente –y, en el fondo, sólo tiene experiencia de sí mismo o a partir de sí mismo –por lo que *toda* experiencia de lo divino y sagrado debe ser, solamente, una proyección de sí mismo, una proyección en este caso, eso sí, ilusoria, irreal, falsa-)¹¹. El biólogo Francisco J. Ayala pone sobre el tapete algo que constituye, nos parece, un buen punto de partida en este terreno: «La conclusión que desearía extraer es que el conocimiento científico y las creencias religiosas no tienen que estar en contradicción. Si se los evalúa de forma correcta, *no pueden* estar en contradicción, porque ciencia y religión se ocupan de campos de conocimiento que no se superponen»¹². En un apretado resumen de lo que nos gustaría poder exponer con detalle: por un lado ciencia y religión son dos vías legítimas de comprensión del mundo, por otro, cuando se las contraponen pueden hacer de mutuo contrapeso de manera tal que no se extralimiten en sus atribuciones y competencias propias (así, por ejemplo, la ciencia aunque no pueda deslegitimar al saber religioso como tal sí que puede ayudar a descartar falsas religiones –todos los monoteísmos creacionistas sin ir más lejos-).

Ubicando, de nuevo, a Darwin en su contexto no debe extrañar que se lo percibiese poco menos que como el “anticristo”. Así lo refleja Carlos Castrodeza: «En primer lugar, el triunfo de la metafísica darwiniana ha sido tan espectacular que es comparable al que tuvo el cristianismo 2.000 años atrás, aunque no sea de un modo tan sumamente explícito. Y si el triunfo del cristianismo está sujeto a polémica, no digamos el del darwinismo. De hecho, desde una perspectiva cristiana es como si Darwin fuera ese anticristo, ideado por la tradición, en el sentido de que el espíritu de su doctrina iría

¹¹ ¿No será, al contrario, *legítima* la experiencia religiosa precisamente por lo contrario –porque nos embarca y embarga en una vía de comprensión del sentido y la verdad en la que resultan cortocircuitadas en su raíz las “proyecciones antropomórficas”? Sobre este tema es obligado mencionar la obra de Eugenio Trías, por ejemplo su libro *Pensar la religión*, ed. Destino, 1996.

¹² Francisco J. Ayala, op. cit., p. 164. De todos modos la idea de este autor sobre qué es la religión está enteramente modulada por el “humanismo cristiano”; esto le impide profundizar en la orientación que él mismo sugiere. En el humanismo cristiano se entiende que la religión ante todo tiene un contenido “moral” perdiéndose así lo específico de la experiencia religiosa.

totalmente en contra del espíritu del cristianismo y, por ende, convencería a muchos en su cruzada encaminada a apartar a los hombres del camino marcado por “el hijo del hombre”»¹³. De todos modos la recusación del cristianismo es apenas la punta del Iceberg en lo que respecta a las consecuencias del darwinismo. Sigmund Freud entendió lo que aquí está en juego: «En el transcurso de los siglos ha infligido la ciencia al ingenuo egoísmo de la Humanidad dos graves mortificaciones. La primera fue cuando mostró que la tierra, lejos de ser el centro del universo, no constituía sino una parte insignificante del sistema cósmico, cuya magnitud apenas podemos representarnos. Este primer descubrimiento se enlaza para nosotros al nombre de Copérnico, aunque la ciencia alejandrina anunció ya antes algo semejante. La segunda mortificación fue infligida a la Humanidad por la investigación biológica, la cual ha reducido a la mínima expresión las pretensiones del hombre de un puesto privilegiado en el orden de la creación, estableciendo su ascendencia zoológica y demostrando la indestructibilidad de su naturaleza animal. Esta última transmutación de valores ha sido llevada a cabo en nuestros días bajo la influencia de los trabajos de Darwin, Wallace y sus predecesores, y a pesar de la encarnizada oposición de la opinión contemporánea. Pero todavía espera a la megalomanía humana una tercera y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al Yo que ni siquiera es dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica. Los psicoanalistas no son ni los primeros ni los únicos que han lanzado esta llamada a la modestia y al recogimiento, pero es a ellos a los que parece corresponder la misión de defender este punto de vista con mayor ardor y aducir en su apoyo un rico material probatorio, fruto de la experiencia directa y al alcance de todo el mundo. De aquí la resistencia general que se alza contra nuestra disciplina y el olvido de todas las reglas de la cortesía académica, de la lógica y de la imparcialidad en la que caen nuestros adversarios. Mas a pesar de todo esto, aún nos hemos visto obligados, como no tardaréis en saber, a perturbar todavía más y en una forma distinta la tranquilidad del mundo»¹⁴. Se mencionan aquí tres poderosas heridas en el corazón del narcisismo: tres

¹³ Carlos Castrodeza, *La darwinización del mundo*, ed. Herder, 2009, p. 286.

¹⁴ Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, ed. Alianza, 1996, p. 300. Carlos Castrodeza ha comentado este texto en *La marsopa de Heidegger*, ed. Dykinson, p. 43 y *La darwinización del mundo*, ed. Herder, pp. 23-24.

ataques a la soberbia del “rey de la creación”. Sintiéndose bajado del pedestal en el que se creía aupado el hombre moderno se aferra sin embargo al trono por muchas vías. El “posthumanismo”, en cambio, pretende ahondar en la dirección que Freud acaba de indicar; y, como bien vio el fundador del psicoanálisis, en este intento resulta obligado acudir a Darwin y su legado. Eminentes inteligencias de nuestro tiempo –como nos explica Eduardo Punset en sus entrevistas con ellos- tienen las cosas bien claras al respecto: «”Hemos creído durante siglos que la Tierra estaba hecha a nuestra medida y que su historia coincidía con la de la humanidad. Pero ahora sabemos que la Tierra tiene millones de años y que nuestra historia es sólo un fragmento, un segundo en este inmenso periodo de tiempo cósmico”. Estas palabras de Stephen J. Gould, el célebre biólogo y paleontólogo de la Universidad de Harvard y gran divulgador científico, hacen el problema perfectamente entendible. Hemos tardado miles de años en darnos cuenta de que nuestro planeta no era sólo el escenario de nuestra historia, de la historia humana, sino un ente autónomo, muy anterior a nosotros, vivo y con su propia historia ... El profesor Gould no se deja impresionar por la habilidad del ser humano de interpretar la historia siempre desde un punto de vista antropomórfico. Probablemente hallemos placer en imaginar la evolución siempre referida a nosotros ... Gould se divierte “científicamente” bajándoles los humos a los homínidos, describiendo la importancia de otras categorías dentro del reino animal»¹⁵. El darwinismo –y no por motivos espúreos sino por estricto atencimiento a la verdad- rechaza la ilusión tenaz de un Sujeto humano libre e incondicionado –endiosado, pagado de sí mismo¹⁶. Y haciéndolo por un lado *relanza* una pregunta¹⁷ de entraña filosófica -¿quiénes somos? Etc.- y, por otro lado, permite descartar algunas de las respuestas que se le han dado (por ejemplo la respuesta del idealismo moderno, entre otras). Esto no significa –y volveremos sobre ello- que tenga que buscarse una respuesta exclusivamente desde la orientación proporcionada por la biología evolucionista: esta tiene, en este punto, unos precisos límites que no deben ser traspasados. Suscribimos, en definitiva, lo que afirma

¹⁵ Eduardo Punset, *Por qué somos como somos*, ed. Aguilar, 2008, pp. 58-61.

¹⁶ Carlos Castrodeza expone las razones biológicas que desbaratan esa ilusión en *La darwinización del mundo*, op. cit., pp. 128, 236, 336.

¹⁷ Es lo que reconoce el biólogo Javier Sampedro en su excelente libro *Deconstruyendo a Darwin*, ed. Crítica, 2002, p. 268: «¿Y qué hay de usted o de mí, lector? Si la evolución es una ciencia tan interesante es porque afecta inevitablemente a la percepción de nuestra propia naturaleza, a la cuestión inmensa del origen de la consciencia, de la inteligencia, de la creatividad, y ninguna reflexión sobre el darwinismo estaría completa sin medirse contra esas abrumadoras alturas».

John Dupré al referirse a su propia publicación: «El principal propósito de este libro no es cuestionar el valor de la teoría de la evolución, sino más bien plantear una pregunta: ¿qué hace por nosotros este constructo científico ejemplar? ¿por qué debería importarnos? Mi tesis es que aunque la teoría de la evolución nos proporciona conocimientos sin precedentes de la crónica más abarcante de la historia de la vida, y nos permite entender de qué modo encajan entre sí conjuntos dispares de hechos, suele exagerarse enormemente su capacidad de proporcionar explicaciones detalladas de ciertos fenómenos específicos. La evolución nos revela muchas cosas acerca del lugar que ocupamos en el universo, pero no nos suministra tantos pormenores como suele suponerse acerca de la clase de seres que somos»¹⁸.

2. ¿Darwin y Kant?

En el libro que publicó en 1998, *Pensamiento postmetafísico*, Jürgen Habermas nos dice que una de las tareas futuras de la filosofía pasa por combinar la posición filosófica de Kant con las tesis científicas de Darwin. Según él hay «... que encontrar una respuesta a la pregunta de cómo conciliar a Kant con Darwin»¹⁹. Habermas, en efecto, necesita esa “conciliación” porque es un férreo defensor del idealismo de la modernidad ilustrada –esa según la cual el fin de la Historia se cifra en la emancipación del Sujeto humano racional. Pero, ¿es eso posible? En absoluto. Con el propósito de probar su mutua incompatibilidad acudiremos a la *Crítica del Juicio*, el libro que Kant publicó en 1790. En él se sostienen dos ideas que son estrictamente inconciliables con el darwinismo: por un lado Kant da pábulo a una versión de lo que hoy se llama “diseño inteligente” (y que pretende servir de punto de apoyo al “creacionismo”), por otro lado –mostrando que el idealismo es un humanismo- alienta un exacerbado antropocentrismo tan del gusto del hombre moderno. Vayamos una por una con estas dos cuestiones.

En la *Crítica del Juicio* (en adelante “KU”) afirma Kant que hay una clase de objetos naturales que no son explicables –es decir, que no son cognoscibles- desde la física matemática. ¿Cuáles? Los seres vivos, a los que Kant suele referirse como “seres organizados”. Y ¿por qué sucede esto? Porque la física matemática se desenvuelve en el

¹⁸ John Dupré, op. cit., p. 49.

¹⁹ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ed. Taurus, 1990, p. 56.

medio de las explicaciones causales estrictamente mecánicas. Rompiendo con Descartes –según el cual todo lo natural (incluido lo orgánico) debe ser explicado en términos de las causas eficientes- Kant abre paso tímidamente a que la biología sea reconocida como un conocimiento peculiar y a que lo vivo se lo entienda como algo específico. Kant enfoca el tema diciendo que hay dos formas de la “causalidad”: la causalidad mecánica y la causalidad final (esa en la que un “fin” es una “causa”). Es esta última, precisamente, la que según Kant preside el conocimiento de los objetos vivos por parte del sujeto cognoscente. Jacinto Rivera de Rosales –gran estudioso de Kant al que acudiremos en estas páginas con frecuencia- expone con rigor cómo la insuficiencia de la explicación mecánica da paso a la hipótesis teleológica: «Cuando el punto de vista mecánico no le es suficiente para este menester, echa mano de otro tipo de causalidad activa que conoce, es decir, construye desde sí mismo otro principio de explicación y lo proyecta en el objeto. Entonces, dado que su razón (y su voluntad) es la facultad de actuar según fines, intenta comprender al objeto como un ser capaz de tener objetivos propios, o bien entiende la forma de éste como producto teleológico de alguna otra razón, manifestaciones de otros genios o dioses, u obra de un entendimiento arquitectónico que se halla a la base de la naturaleza ... Ahora bien, la teleología, como hilo conductor en el conocimiento de los objetos, es decir, como principio teórico, permanece siempre siendo meramente ideal, subjetivo, no algo objetivado. La finalidad desde esta perspectiva parece sólo defendible en cuanto máxima para nuestro Juicio reflexionante, pero no como una causa o fuerza objetivada y realmente actuante en la cosa misma (Juicio determinante). La razón de ello reside en que la causalidad es una categoría regulativa, no nos da ella misma la existencia de la causa, sino sólo la regla para buscarla y reconocerla cuando nos venga dada en la experiencia (KrV, a 179-180/B 221-223), pero ésta, en cuanto tal, no nos ofrece la causa final, las representaciones, la conciencia. En relación a la causa, la razón tiene un margen muy corto, sólo puede postular a priori su propia causalidad, esto es, la libertad (KpV). Partiendo de sí, y en concreto de su exigencia práctica de ser el último criterio para la acción de la subjetividad (imperativo categórico), la razón puede decidir a priori únicamente un cierto tipo de fuerza o fundamento real: la libertad del sujeto, puesto que la exigencia moral aparece en él mismo y lo constituye como tal. Por lo que se refiere a los fines de la naturaleza, puesto que ya no se trata de nuestra espontaneidad sino la de seres

diferentes a nosotros, no racionales, “sobre ello no nos ofrece ninguna información nuestra razón, tan estrechamente limitada en relación con el concepto de causalidad cuando éste ha de ser especificado a priori” (KU, § 71)»²⁰. Es decir: Kant limita seriamente el alcance del conocimiento teleológico de la naturaleza. El conocimiento físico-matemático está sostenido por juicios sintéticos a priori y es capaz por ello de exponer leyes universales y necesarias recogidas en fórmulas matemáticas; en cambio el conocimiento biológico sólo puede fijarse en leyes contingentes y particulares (KU, § 68). La explicación teleológica de la naturaleza es –nos dice Kant- deficiente, ¿por qué? Jacinto Rivera de Rosales nos ayuda en este punto: «La finalidad es un principio transcendental, es decir, construido por la subjetividad (pues de otro modo no sería un principio de conocimiento) para la constitución de una experiencia coherente, que sólo así es propiamente experiencia. Pero su aplicación teórica y científica a la naturaleza es puramente pragmática: se hace abstracción de su realidad, sobre la que no nos podemos pronunciar ni afirmativa ni negativamente, y se la utiliza cuando no poseemos otro principio de comprensión, a fin de orientarnos en lo azaroso y contingente, y en la medida en que nos sirva para unificar la experiencia, como una manera de operar con sus datos a modo de “como si fuera así”. Esa máxima del Juicio reflexionante, al no objetivar las causas reales de los fenómenos y ser en ese sentido un principio trascendente, no pertenece a la explicación (Erklärung), ni en ese terreno hace la competencia a la causalidad mecánica, no es un principio determinante que haga avanzar el saber. Es un principio de investigación de la naturaleza que pertenece propiamente a su descripción, a su enjuiciamiento o consideración, a la comprensión y a la exposición de sus productos. Como principio heurístico o programa de investigación no forma parte del cuerpo de la ciencia, sino del proceso de descubrimiento y unificación de lo efectivamente hallado. La teleología, en relación a la ciencia, no ofrece conocimientos positivos (no es una doctrina), sino crítica y orientación en la misma búsqueda de una explicación mecanicista. O sea, con ella no explicamos, pero nos orienta para saber qué tenemos que saber; así, por ejemplo, si el ojo es para ver, eso nos

²⁰ Jacinto Rivera de Rosales, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, ed. UNED, 1998, pp. 96-98.

indica que hemos de encontrar los mecanismos que en él hace posible la visión»²¹. ¿Qué sucede entonces, en definitiva?

Kant afirma que el conocimiento biológico tiene como hilo conductor un principio regulativo del Juicio reflexionante. Ese principio consiste en una peculiar “proyección analógica”. Ésta puede formularse así: “la Naturaleza ha producido los seres vivos (orgánicos) según un concepto (un fin, un plan, un diseño)”. Dicho desde el “efecto” de esa “causa final”: un organismo es entendible sólo desde la suposición de que ha sido “conceptualmente producido” (producido según un “diseño” que armoniza sus partes y da cohesión a sus funciones)²². La idea de una “producción según fines” por parte de la Naturaleza surge, pues, de una analogía con la “técnica humana”²³ de modo tal que Kant llega a referirse –estirando esta proyección analógica- a una “técnica de la naturaleza” (KU, § 61, § 72). Es decir: en Kant el concepto de “fin” se extrae de una determinada manera de entender la “actividad técnica” (la cual, a su vez, implica la tesis –que se sostiene desde lo que se llama “razón práctica”- de que sólo la libre voluntad

²¹ J. Rivera de Rosales, op. cit., pp. 122-123. En otro texto que merece atención dice: «La finalidad parte de un principio de la razón, de una exigencia de la libertad, y la reflexión busca una explicación de los objetos sirviéndose de ella. Pero esta transferencia de lo subjetivo a lo objetivo queda seriamente puesta en tela de juicio en el ámbito de lo teórico-reflexivo aunque no simplemente porque sea una “transferencia” o antropomorfismo, pues el punto de vista mecanicista también está construido por la subjetividad (KrV). Lo que sucede es que desde el punto de vista del conocimiento teórico de los objetos, esencialmente mecanicista, no puede afirmarse sin más que la reflexión teleológica alcance a descubrir una causa o fuerza realmente existente en la naturaleza. Pero tampoco puede negarla, pues se sitúa más allá de lo estrictamente objetivado. Si a pesar de todo, la razón quisiera probar (desde esa perspectiva meramente teórica, repito) la realidad objetiva del principio teleológico en la naturaleza, o bien negarla dogmáticamente, caería de modo irremediable en una dialéctica, como siempre que ha querido hacerlo con cualquier otra idea suya», op. cit., pp. 98-99.

²² Véase J. Rivera de Rosales, op. cit., pp. 63-64, p. 66, p. 91.

²³ La descripción de la “actividad técnica” que ofrece Kant, por ejemplo en KU § 43, es netamente inferior a la que ha elaborado Heidegger en su ensayo “La pregunta por la técnica” (en *Conferencias y artículos*, ed. Serbal, 1994). La descripción de Heidegger –y en ello reside su superioridad- es, cuando lleva a cabo un análisis de la “actividad técnica”, “sincrónica” y “holística”, la de Kant se queda en una mera observación diacrónica y atomística carente de alcance filosófico (es meritorio el intento de Jacinto Rivera de Rosales en op. cit. pp. 37-38, pero aquí se ve que el marco kantiano se queda en la superficie de los fenómenos). Acudiendo a un ejemplo: desde la perspectiva de Kant se afirma que el relojero es previo e independiente al reloj que construye, en cambio, Heidegger nos diría –con razón, frente a lo absurdo de la tesis kantiana- que el relojero lo es porque ya ha fabricado un reloj que marca la hora puntualmente. El saber técnico es un ámbito de desocultamiento de lo óntico –una vertiente del juego de la comprensión- al que los seres humanos pertenecen y en el que participan, pero es una ilusión –sostenida sobre descripciones deficientes (como la que Kant proporciona)- creer que el hombre es el “Sujeto” de ese saber.

del sujeto humano es capaz de poner fines por y para sí mismo)²⁴. De este modo Kant pretende conjugar el uso –en el conocimiento biológico- de una analogía de origen técnico con la tesis de que los organismos no son explicables mecánicamente (a lo que se añade, en KU §65, la expresa negación –frente al cartesianismo- de que un organismo sea una “máquina”). ¿Logra trazar esa conjunción o fracasa estrepitosamente al intentar articular planteamientos incongruentes?

Llegados aquí Kant nos planta ante una genuina vuelta de tuerca: saca a colación el paso –intentado desde antiguo una y otra vez- de la teleología a la teología. Este paso no proporciona una prueba de la existencia de Dios, pero resulta necesario a la hora de asentar y amarrar el conocimiento teleológico proporcionado por la biología. Jacinto Rivera de Rosales nos explica así los pormenores de esta delicada cuestión: «Recordemos que para Kant, el concepto es el único fundamento posible de toda finalidad, pero la naturaleza no logra llegar a él, o sea, no actúa intencionadamente (nach Absichten); por eso, un fin de la naturaleza es de suyo inexplicable. Consecuentemente, sólo un entendimiento es capaz de tener conceptos, que en el caso de la finalidad de la naturaleza sería (aunque de forma problemática y como mera máxima) el entendimiento intuitivo de Dios; luego “para nosotros no nos queda ninguna otra manera de juzgar la producción de sus productos [los de la materia] cuando son fines de la naturaleza que por medio de un entendimiento supremo que es causa del mundo” (KU § 73). La incapacidad de la naturaleza de producir la finalidad según sus leyes nos obliga a recurrir a una causa exterior a ella, al arte divino. De suyo, el substrato suprasensible de la naturaleza, donde se unen mecanismo y finalidad, “no es ni lo uno ni lo otro (ni mecanismo ni finalidad)” (KU § 78); luego la causa suprema de la finalidad en la naturaleza ha de ser una Inteligencia creadora de la misma, una substancia simple e inteligente, un entendimiento originario, arquetípico y causa del mundo. La teleología tendría su continuación lógica en la teología, y así acaba la misma KU, con un tratado sobre la existencia de Dios. Por consiguiente, cabría sostener que según Kant de suyo la naturaleza es mecanismo, y cuando en ella algo se nos aparece como finalidad, eso es sólo consecuencia de la constitución particular de nuestro

²⁴ Hans Jonas, en obras como *El principio vida* y *El principio de responsabilidad*, ha realizado una aguda y perspicaz crítica de las afirmaciones kantianas. Los “fines humanos” –que surgen o caen en el seno de los diversos ámbitos del saber- nunca son “los fines del hombre”.

entendimiento. A la base de ese fenómeno, en el fundamento real suprasensible de la naturaleza o cosa en sí, habríamos de poner la finalidad del entendimiento divino. O sea, para Dios, como hacedor del mundo, como gran artista-artesano, la naturaleza (que no llega al concepto y por consiguiente no puede tener propiamente finalidad) puede ser una gran máquina. La máxima teleológica sólo dice que la razón humana no llega a explicar esa unidad específica usando únicamente del principio mecanicista, pero sería desmedido negar que en el fundamento interno de la naturaleza no se pudiera encontrar una explicación enteramente mecanicista. Por tanto, incluso si pensamos que en el fundamento interno de la naturaleza puedan estar unidos mecanismo y finalidad, eso bien puede ser en la forma en la que lo están un Dios creador, con proyecto y finalista, y su criatura heterónoma, mecánica. Pero dado que nuestro conocimiento objetivo está limitado a lo fenoménico, no alcanzamos ese acto creativo nouménico ni, en consecuencia, a explicar desde su fundamento interno la especificación de la naturaleza, por eso hemos de echar mano del principio teleológico. Partiendo de sus premisas, Kant se ve forzado a aceptar (al menos como hipótesis problemática o máxima del Juicio reflexionante) una intervención divina para explicar lo que a nosotros se nos aparece como finalidad»²⁵.

Con lucidez detecta Kant un peculiar círculo vicioso en los intentos –llevados a cabo con pretensiones de forjar una “prueba cognitiva” de la existencia de Dios- de pasar de la teleología a la teología: por una parte se sostiene la teleología recurriendo a Dios, por otra, a la vez, se prueba la existencia de Dios acudiendo a ella. Aún así –y aunque sea bajo el modesto título de “hipótesis necesaria”- Kant sitúa tras la teleología natural un Dios artesano e ingeniero. Desde luego esta tibia conclusión no entusiasmará a los creacionistas del siglo XX (Behe, Dembski, etc.)²⁶ pero lo cierto es que la *Crítica del Juicio* no le cierra del todo las puertas a su insolvente perspectiva en la medida en que apoya una versión débil del “diseño inteligente” de los seres vivos.

²⁵ Jacinto Rivera de Rosales, op. cit., pp. 126-128. Más precisiones al respecto pueden encontrarse en las páginas 122 y 131.

²⁶ Ponderadas y detalladas críticas al “diseño inteligente” se encuentran en los libros de Francisco J. Ayala, Telmo Pievani y John Dupré que hemos citado.

Vayamos ahora con el colofón antropocéntrico de la *Crítica del Juicio*: aquí nos topamos con otro aspecto de la propuesta kantiana que es incompatible con el darwinismo. Según Kant –reflejando con esto profundas tendencias del mundo moderno- el hombre es por un lado el “fin último” y por otro el “fin final”. Se anudan así el idealismo con su aliado inseparable: el humanismo²⁷.

En primer lugar el hombre es definido por Kant como un “fin último” de la naturaleza. Significa esto que todo es un medio a su entero servicio²⁸. En KU § 82 escribe Kant: «Finalmente viene la pregunta: ¿para qué sirven estos y los reinos anteriores de la naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el fin último de la creación, aquí, en la tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formado en modo final»²⁹. Pero esto no le basta al radical idealismo kantiano, es así que traza y lleva a cabo un giro del “fin último” al “fin final”; leemos en KU § 83: «Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él, ciertamente, señor, en título, de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su definición, el fin último de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; éste empero, no deber ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza»³⁰. Ser su “fin final” –véanse KU §§ 84-87- eleva al hombre por encima de la naturaleza; pero ¿a qué lo eleva? Al reino de la *Cultura* (reino en el que él es el único soberano, el absoluto monarca)³¹. La Cultura, en su más

²⁷ Félix Duque ha afrontado con tanta sabiduría como valentía este auténtico nudo gordiano de nuestra época en libros como *Contra el humanismo*, ed. Abada, 2003 o *Habitar la tierra*, ed. Abada, 2008.

²⁸ Como explica Jacinto Rivera de Rosales –op. cit. p. 83- el Sujeto humano se caracteriza por su «... capacidad de dominar y colonizar el mundo, de asimilarlo a sus necesidades, de realizar sus fines». El Sujeto humano «... parte de un principio o exigencia de la razón: de su interés sistemático, de sus fines, o sea, de los fines de la libertad de dominar lo otro para su propia afirmación», op. cit. p. 95. Desde luego, como bien se ve en nuestra galopante “crisis ecológica”, el “Sujeto racional” está enteramente dispuesto – pues se lo pide su misma definición- a “morir matando”, a afirmarse a sí mismo “caiga quien caiga”.

²⁹ I. Kant, *Crítica del Juicio*, ed. Tecnos, 2007, p. 367.

³⁰ I. Kant, op. cit., p. 372.

³¹ Con razón, en el capítulo quinto de su libro *El mito de la cultura*, Gustavo Bueno ha rastreado el origen del “reino de la cultura” en el medieval “reino de la gracia” (una “gracia” que “eleva” y redime a un ser “caído” –¿caído en qué? en una “naturaleza” que lo expropia, desposee y enajena, diría Kant –se dibuja así en el horizonte el proyecto de emancipación inherente al sujeto humano racional-).

pregnante sentido, es el sistema de los fines esenciales de la razón del Sujeto humano. Desde luego “culturas” hay muchas, pero sólo una es la verdadera, la racional. ¿Cuál? La Cultura moderna, ella es la cultura ejemplar, aquella en la que alcanza el hombre su “mayoría de edad” (sólo ella, pues, es el legítimo *fin* de la Historia Universal, sólo en ella el Sujeto humano es “de hecho” el legislador autónomo que es “por derecho”)³². De este modo Kant sanciona y bendice –“metafísicamente” cabe decir- los procesos de modernización: la tecnociencia, la ética de la libertad, el estado liberal de derecho y la economía capitalista, el arte estetizado y una religión privada escorada hacia la moral.

La consideración del hombre como “fin final” resulta coordinable con una importante distinción que encontramos al comienzo de la *Antropología* –gracias a esta distinción profundizaremos en un aspecto importante del tema que nos ocupa. Afirma Kant: «Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido *fisiológico* o en sentido *pragmático*. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»³³. En esta definición –inadvertidamente, sin llamar la atención- se cruzan y refuerzan la tradicional definición del hombre (“animal racional”) con la moderna tesis idealista que lo concibe como el Sujeto, el fundamento del mundo³⁴. Un cruce que permite entender propiamente en qué consiste la Cultura racional: ésta, en última instancia, se cifra en dominar, superar, suprimir lo “sensible”, lo “natural” (origen del error y el mal). El proyecto originario del Sujeto consiste en dominar la “naturaleza externa” gracias al uso cognoscitivo de la razón y la “naturaleza interna” gracias a su uso práctico (volcado a liberarse de “lo animal” en el hombre pues cree que “lo sensible” lo esclaviza). El fin de la Historia es, pues, racionalizar lo irracional bajo la universal medida del Sujeto humano –auténtico protagonista y único destinatario de los procesos de modernización que antes enumeramos.

³² Husserl afirma esto mismo –sin esconder una desesperación que contrasta con el sobrio optimismo de Kant- en los artículos “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” y “La filosofía como autorreflexión de la humanidad” (en *Invitación a la fenomenología*, ed. Paidós, 1992).

³³ Immanuel Kant, *Antropología*, ed. Alianza, 1991, p. 7.

³⁴ Escribe Kant en la KU § 76, op. cit., p. 338: «El fundamento ... está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades...».

Es prolongando estas ideas como Habermas cree posible conciliar el esquema antropológico kantiano con la propuesta de Darwin. ¿Cómo? El planteamiento de Habermas parte de «... situar en el lugar del sujeto transcendental una especie [la especie humana] que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso [histórico] de formación»³⁵. Habermas cree poder defender que el Sujeto humano se auto-produce produciendo su cultura, es decir: el sujeto humano es el protagonista del paso de la “naturaleza” a la “cultura”. Kant, sin duda, secundaría esta afirmación –por más que, a mí al menos, me parece apenas inteligible y, en el fondo, falsa. Pero, ¿y Darwin? Aceptaría alegremente el “dualismo” jerárquico que introduce Kant entre el sentido “fisiológico” y el sentido “pragmático” de la “antropología”³⁶. No lo aceptaría, como veremos con más detalle en el punto 3.4.

En definitiva, y es lo que pretendíamos poner de relieve en este apartado, si tenemos razón en lo que hemos expuesto y son correctos nuestros argumentos Kant y Darwin con inconciliables por un lado porque Kant no descarta el “diseño inteligente” ni la hipótesis de un “Dios artesano o ingeniero”, por otro porque darwinianamente la “hominización” (y aunque implique o suponga algo así como un *paso* de la “naturaleza” a la “cultura”) no puede entenderse en términos de auto-producción o auto-génesis sino –nada menos, nada más- como una imprevisible “especiación” acaecida en la familia de los primates³⁷. Darwin, pues, nos parece incompatible con las diversas declinaciones del idealismo moderno.

3. Darwinismo y filosofía

3.1. Un crítica darwinista a la metafísica

Vamos a hacer un apunte sobre un tema que requiere –por su densidad y complejidad- una discusión muy amplia. Antes de Darwin la noción de “especie” –

³⁵ J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. Taurus, 1982, p. 198.

³⁶ Una lúcida y detallada refutación del dualismo antropológico kantiano la encontramos en el libro de José Lorite Mena *La filosofía del hombre –o el ser inacabado*, ed. Verbo Divino, 1992.

³⁷ Cabe enfocar así el tema suscitado en este apartado –de tal modo que se articulen propiamente una tesis científica y una afirmación filosófica-: cada uno de nosotros es *a la vez*: a) un ser vivo resultado de la evolución, b) un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión (por ejemplo de la comprensión científica a partir de la cual se establece la propia “teoría de la evolución”).

aplicada sea a los seres vivos sea a otros fenómenos- era el principal punto de apoyo de una –llamémosla así- “metafísica de la esencia”. Pero a partir de Darwin esto resulta insostenible: las “especies” –en principio en lo que concierne a los entes orgánicos- pierden su carácter fijo e inamovible (unas proceden de otras a través de procesos en algunos aspectos continuos y en otros discontinuos). Se tambalea así la posibilidad de ofrecer una definición esencial completa y definitiva –los fenómenos no se dejan más capturar o encerrar por ella. No es extraño que en el artículo “Aspectos filosóficos del darwinismo” Hans Jonas titule uno de sus apartados así: “El devenir de las especies y el final del platonismo”³⁸; en él leemos: «...la falta de fijación de la especie, en conexión con el principio del entorno, despoja al ser vivo hasta un grado insospechado de la posesión de determinaciones originarias e inmanentes» o «... la variabilidad [de las especies] no es otra cosa que inestabilidad, lo que constituye un argumento en favor de la ausencia de una “forma sustancial” predeterminada»³⁹. Sobre este asunto escribe Carlos Castodeza: «... las especies al variar y evolucionar se tornan un tanto indefinibles...» o «... las especies, en el mejor de los casos, son conjuntos difusos»⁴⁰. En definitiva: en este punto la revolución darwiniana puede ser desplegada de tal manera que tenga un alcance ontológico consistente, ante todo, en negar que haya un y sólo un “universo de esencias” –como han sostenido los recurrentes “platonismos” de ayer y de hoy (afirmando que sólo cabe un “mundo verdadero”, una única Realidad clausurada de antemano); en el fondo, no se olvide, la metafísica de la esencia sólo es compatible con el “fijismo” de las especies, es decir: fue un obstáculo concreto respecto a la formulación y consolidación del darwinismo, así pues no es extraño que la recusación del fijismo repercuta sobre su auténtica matriz⁴¹.

³⁸ Artículo incluido en el libro *El principio vida*, op. cit.

³⁹ Hans Jonas, op. cit., respectivamente p. 70 y p. 70-71. Si al término “sustancia” añadiéramos en la siguiente cita la noción de “esencia” tendríamos un diagnóstico completo de la situación: «Liberar al “ser” de la cautividad en la “sustancia” [y en la “esencia”] es uno de los principales objetivos de la ontología contemporánea», p. 52.

⁴⁰ C. Castodeza, *La darwinización del mundo*, op. cit., respectivamente p. 42 y p. 303. En su libro *La marsopa de Heidegger*, op. cit., leemos: «... desde la plataforma de la ciencia pura y dura no habría esencias que valgan», p. 19; «La Realidad en sí, con R mayúscula ya es una reliquia histórica», p. 34; «... no existen ni los significados puros ni las esencias de las cosas a la espera de ser descubiertas por una conciencia pura sin intereses», p. 100.

⁴¹ En el capítulo primero del libro de Chris Buskes, *La herencia de Darwin*, ed. Herder, 2009, se expone este punto con detalle.

Por otro lado es ontológicamente relevante la tesis de que la evolución –en principio la de las especies animales- es “imprevisible” (Bergson diría que es “creadora”). Esto implica –dicho acudiendo a términos temporales- que el pasado no pre-contiene o no pre-define el futuro. Una traducción ontológica de esto sería: “lo posible excede y desborda lo real” (en el § 7 de *Ser y tiempo* escribía Heidegger: «Por encima de la realidad está la posibilidad»)⁴².

Por último la idea misma de “evolución” –surgida en el seno de la biología- se ha trasladado en el curso del siglo XX desde la Naturaleza orgánica hasta la Naturaleza física: la cosmología del Big Bang es netamente “evolucionista”⁴³. Hoy no es ya descabellado hablar –como lo hubiese sido para Descartes, Newton o Kant- de un “universo en evolución” en el sentido en que, por ejemplo, lo entiende el “emergentismo”⁴⁴.

Suscitaremos una última cuestión: el cientifismo del siglo XX (una forma de “realismo” metafísico modulado desde una fe ciega en la ciencia moderna) suele defender un estricto “monismo fisicalista”. Pero este reduccionismo extremo –que afirma que todo es o físico o reducible a algo físico- es, precisamente visto desde una clave darwiniana, inadmisibile: los seres vivos se organizan según “estructuras” irreducibles a las de los procesos físicos. Llevando esta discusión a un terreno más amplio el biólogo Francisco J. Ayala dice acertadamente: «La ciencia es metodológicamente materialista o, mejor dicho, metodológicamente naturalista. Prefiero la segunda expresión porque “materialismo” a menudo se refiere a una concepción metafísica del mundo, una filosofía que afirma que no existe nada más allá del mundo de la materia, que no hay nada más allá de lo que nuestros sentidos pueden experimentar. Por eso he afirmado que la cuestión de si la ciencia es o no inherentemente materialista depende de si nos estamos refiriendo a los métodos y el ámbito de la ciencia, los cuales pertenecen al mundo de la naturaleza, o a las implicaciones metafísicas de la filosofía materialista que afirma que nada existe más

⁴² En el artículo “Lo posible del futuro” he tratado con mas amplitud este tema.

⁴³ Véase la sugerente explicación ofrecida por Pedro Laín Entralgo en pp. 104-105 de su *Cuerpo y alma*, ed. Espasa Calpe, 1991.

⁴⁴ Una breve y ajustada caracterización del emergentismo puede consultarse en el capítulo cuarto del libro de Alfonso Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, ed. Cincel, 1985.

allá del mundo de la materia. La ciencia no implica el materialismo metafísico. Los científicos y los filósofos que afirman que la ciencia excluye la validez de cualquier conocimiento fuera de la ciencia cometen un “error categórico”, confunden el método y el ámbito de la ciencia con sus implicaciones metafísicas»⁴⁵.

3.2. ¿Debe “naturalizarse” la filosofía?

A finales de la década de los sesenta del siglo pasado –y como reacción al fracaso del “positivismo lógico” del Círculo de Viena– W. V. Quine escribió un ensayo titulado “Naturalización de la epistemología” (incluido en el libro *Relatividad ontológica*). Por la vía abierta aquí en las siguientes décadas se han colado la autodenominadas “ciencias cognitivas”: una amalgama en la que cabe desde la neurología, la sociología del conocimiento, la psicología cognitiva, la biología del conocimiento⁴⁶, etc. Siguiendo esta estela e ha intentado también –enseguida veremos cómo– “naturalizar a Kant”. Ya Husserl, en un texto redactado en 1907, llamaba la atención de los riesgos de seguir por este camino –que conducía de cabeza, a su entender, al “escepticismo cognoscitivo”–: «Recordamos la moderna teoría de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro es, con el hombre también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que les son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y las leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan sólo conocimiento *humano*, ligado pues, a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí»⁴⁷. Sería interesante comentar con detalle lo que aquí nos dice Husserl, pero no es el momento de hacerlo. Aunque su posición final sobre las

⁴⁵ F. J. Ayala, op. cit., p. 178. En otros apartados de libro leemos: «La ciencia es una forma de conocimiento muy exitosa y de grandes consecuencias prácticas, pero no es la única vía de conocimiento. La experiencia común, la literatura imaginativa, el arte y la historia proporcionan conocimientos válidos sobre el mundo», p. 29; «Me sorprende la afirmación hecha por algunos científicos y otros de que no existe ningún conocimiento válido fuera de la ciencia», p. 193.

⁴⁶ Así se titula un libro de R. Riedl publicado en 1983 por la editorial Labor. En esta línea cabe mencionar: M. Delbrück, *Mente y materia. Ensayo de epistemología evolutiva*, ed. Alianza, 1989, N. Ursua, *Cerebro y conocimiento. Un enfoque evolucionista*, ed. Anthropos, 1993. Como introducción general a esta orientación: E. García, J. Muñoz (comp.), *La teoría evolucionista del conocimiento*, ed. Complutense, 1999.

⁴⁷ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, ed. FCE, 1989, p. 30.

cuestiones que suscita no nos parece la mejor posible –un idealismo, en la acepción moderna del término, de inclinación platonizante- su planteamiento del tema no debería ser pasado por alto.

La pregunta general que –tras esta sinuosa presentación- vamos a poner sobre el tapete es la siguiente: ¿es la “naturalización de la filosofía” una inevitable consecuencia del darwinismo? No lo creemos, y es lo que vamos a intentar argumentar a continuación.

Un notable ejemplo de “epistemología naturalizada” lo encontramos en el estudio de Eugenio Moya titulado *¿Naturalizar a Kant? (Crítica y modularidad de la mente)*. El proyecto general coincide con el de Kant –y por eso se acude a él-: «... conocer la estructura de las facultades subjetivas de conocimiento para ver de qué modo han de conformarse a ellas los objetos»⁴⁸. Puesto que el “transcendentalismo” kantiano parece trasnochado, pasado de moda, se le inyecta la idea –tomada de la vanguardia de la psicología cognitiva- de la “mente modular” (los distintos módulos de la mente son como las diferentes facultades del Sujeto en las que indagaba Kant –localizando en ellas las formas a priori del espacio y el tiempo y de las categorías-). Es decir: lo que Kant sostuvo –más o menos- obtendría ahora –nada menos- “respaldo científico”. La colaboración de la filosofía con la ciencia sería perfecta, magnífica, estupenda. Pero: ¿no se esfuma con ello la propia filosofía? A mi juicio una “filosofía naturalizada” es una filosofía que se inmola indebidamente ante el ídolo de la ciencia, renunciando a su especificidad –y no haciendo nada por intentar averiguar y entender en qué consiste ésta⁴⁹-. ¿Qué cabe objetar ante la pretensión de “naturalizar a Kant” y de ofrecer una “epistemología naturalizada”? Desde la filosofía cabe decir que el “conocimiento” ni se explica ni se estudia a partir de la exclusiva consideración de la “facultades del Sujeto cognoscente” (esta es la posición del idealismo, pero cabe enfocar el asunto desde otras

⁴⁸ Eugenio Moya, *¿Naturalizar a Kant? (Crítica y modularidad de la mente)*, ed. Biblioteca Nueva, 2003, p. 19. Se supone aquí –y la verdad, es mucho suponer- esto: «En último término la respuesta a la cuestión de ¿qué puedo yo conocer? Se obtiene de la solución a la pregunta de ¿qué es el ser humano?», op. cit., p. 471.

⁴⁹ En la larga y jugosa entrevista que Simón Royo le hace a Quintín Racionero, titulada “Más allá de la hermenéutica”, éste pondera con gran ecuanimidad los pro y contra de los programas de “naturalización” de la filosofía, véase *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, edición de T. Oñate, C. García Santos, M. A. Quintana, ed. Dykinson, 2005.

orientaciones menos unilaterales)⁵⁰. Desde la biología evolucionista puede establecerse que los seres humanos –como resultado de la “selección natural”, etc.- son seres tan permeables y flexibles que en ellos mejor sería hablar de “capacidades”⁵¹ que de rígidas e inflexibles “facultades”.

Volviendo al asunto general: nos parece que es posible defender una filosofía “anti-naturalista” sin renunciar a un diálogo con las ciencias –un diálogo que sólo tiene sentido si cada parte posee y mantiene su especificidad. Así una filosofía “anti-naturalista” es enteramente compatible con el darwinismo. Sin duda habría que aclarar con amplitud en qué consiste la especificidad de la filosofía –cuál es su lugar y su papel en el conjunto del saber, etc. Puesto que algo así excede lo que aquí podemos intentar valgan un pequeño apunte del tema –que requeriría una exposición mucho más elaborada y mejor explicada.

De entrada diremos que una “ciencia cognitiva” (una “ciencia de la ciencia” – algo tan querido y estimado por la “filosofía naturalizada”) es una desgraciada ilusión dogmática. Y lo es porque pretende anular –sin conseguirlo nunca- un fenómeno peculiar: la ciencia no debe ni puede “dar cuenta de sí misma” –precisamente como eso, como “ciencia”- (de lo que “da cuenta” cada ciencia –y esa es su encomienda y responsabilidad- es de su respectivo “campo temático”). ¿Quién “da cuenta” de la ciencia? La filosofía –que ni es una ciencia ni tiene que aspirar a serlo. Algunas versiones de este “dar cuenta” lo entienden –suscitando una lógica suspicacia en la propia ciencia- como un proceso de fundamentación llevado a cabo por la filosofía –erigida así en un privilegiado “saber del fundamento”. Pero esta concepción de la filosofía puede ser filosóficamente descartada. Otra versión del “dar cuenta” de la ciencia por parte de la filosofía –mucho mejor encaminada, nos parece- diría que ésta se encarga de explicitar algo que la ciencia –por su propia orientación hacia un campo temático que la absorbe casi por entero- necesariamente deja atrás y olvida: sus condiciones de posibilidad (las de la comprensión científica del mundo). Mucho habría

⁵⁰ Con razón plantea Hans Jonas el siguiente dilema: «... la inteligencia escucha a la realidad o bien le impone sus dictados», op. cit., p. 88 (una “realidad” que se manifiesta múltiplemente y de un modo inagotable en la medida en que los saberes nunca dejan de descubrir nuevos aspectos de ella –recordemos lo que nos decía Heidegger: “Por encima de la realidad se encuentra la posibilidad”-).

⁵¹ Unas capacidades que tienen que ser entrenadas en contacto con el entorno.

que decir sobre estas “condiciones de posibilidad” (por ejemplo que Kant las tergiversó al ubicarlas unilateralmente en el “sujeto humano”, o que erró al considerarlas todas como formas fijas e inmutables, etc.).

En fin, y es la única cuestión que planteamos –mejor o peor- en este apartado: del darwinismo no se sigue obviamente la necesidad de “naturalizar” la filosofía (convirtiéndola en una pobre “ancilla scientiae”). El darwinismo resulta coordinable con una versión de la filosofía que asume y reconoce la dimensión –investigable- de las condiciones de posibilidad⁵². Dimensión investigable por la filosofía pues sucede que las condiciones de posibilidad de la actividad científica son inexplicables científicamente. A la base de lo que estamos diciendo se encuentra –nada menos- lo que desde Heidegger llamamos “diferencia ontológica”: la ciencia en un saber de los entes, la filosofía, en cambio, es un “saber del ser” (el cual, a su vez, no es un “fundamento” ni algo de este estilo). Retomaremos algo que antes dijimos en una nota –como ejemplo de la coordinación entre biología y filosofía-: cada uno de nosotros es a la vez un animal evolucionado y un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo (en modo alguno, pues, soy o somos el sujeto de ésta –en la acepción idealista del término). A partir de aquí –e intentamos ahora en parte responder a algunas de la inquietudes que Husserl manifestaba en el texto que de él citamos- concluiremos el apartado con el siguiente argumento: si la vez que soy un “ser vivo” (un ente biológico) no fuese yo también un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión científica –por ejemplo- no hubiese podido formular –en el caso de que me llamase “Darwin”- o no podría aceptar –como interesado en la divulgación científica, etc.- la teoría de la evolución –ese núcleo de la ciencia biológica. Y esto significa que en efecto lo que Husserl llamaba –con el fin de denunciarla- “naturalización de la conciencia” tiene un límite que no debe ser traspasado⁵³.

⁵² ¿Por qué denominar “ontología” a la tarea de explicitar las “condiciones de posibilidad”? Ante todo porque las condiciones de posibilidad de la comprensión fenoménica (en las ciencias o las artes, por ejemplo) se asientan y residen en la “comprensión del ser”.

⁵³ Así en tanto soy un ser vivo soy un ente compuesto integrado por estratos engarzados (el cuerpo orgánico, el cuerpo psíquico, etc.), pero en la medida en que soy, a la vez, un ingrediente de las condiciones de posibilidad de la comprensión soy “simple –es decir, sin partes o sea, indivisible-” (y en esta medida no soy investigable por la ciencia en la medida en que esta es inevitablemente “analítica”).

3.3. El dogma de la naturaleza humana

Un logro decisivo de la filosofía del siglo XX ha sido poner en tela de juicio del dogma de la “naturaleza humana” –según el cual el ser humano está circunscrito por una esencia fija e idéntica. Este logro, desde luego, no puede considerarse aún suficientemente afianzado pues resurge una y otra vez desde la filosofía y las ciencias, por ejemplo. En las últimas décadas “disciplinas” como la sociobiología y la psicología evolutiva –apoyándose respectivamente en la etología y la genética (o sea, en dos aspectos de la biología)- han alentado la difusión de ese dogma⁵⁴.

En este apartado vamos a sostener que el darwinismo es compatible y coordinable con la idea de una peculiar “ausencia de naturaleza” (falta de esencia) como constitutiva de eso que somos nosotros “como especie”, como ente biológico.

De las distintas corrientes filosóficas del siglo XX la primera que sacó a la palestra esta “ausencia de naturaleza” fue el “existencialismo” (en Heidegger, Ortega o Sartre se da vueltas una y otra vez entorno a esta idea). Lo sorprendente aquí –pues el nexo no es visible a simple vista- es que autores como Hans Jonas y Carlos Castrodeza han mostrado con agudeza la conexión entre la biología evolucionista y la fenomenología existencial⁵⁵. Pero el auténtico interés de “hibridar” o de “injertar” una versión de darwinismo en el “existencialismo” reside en que permite corregir la desastrosa inclinación de éste hacia un inconsistente “idealismo de la libertad”. Veamos en qué términos.

Los existencialismos por un lado declaraban la “nada” que horada a la existencia humana –despojándola de una esencia o naturaleza. Pero, como contrapartida, pretendían llenar el “vacío” que habían puesto de relieve con la tenaz ilusión de la “auto-determinación” de la existencia: ésta –nos dicen, con matices distintos, Heidegger, Ortega o Sartre- se proyecta a sí misma desde sí misma. Sin embargo si se

⁵⁴ En el libro de John Dupré, *El legado de Darwin*, op. cit., encontramos una afilada crítica de los excesos de estas dos disciplinas.

⁵⁵ Hans Jonas en “Aspectos filosóficos del darwinismo”, en *El principio vida*, op. cit.; Carlos Castrodeza en *La darwinización del mundo*, op. cit., p. 128, p. 336 y *La marsopa de Heidegger*, op. cit., pp. 100-101.

pretende ser enteramente fieles a la “ausencia de naturaleza” la vía, nos parece, debe ser otra: por una parte es imprescindible mantener ese “vacío” sin llenarlo con la mitología del ente autosuficiente que –desde su finitud- tiene el poder, nada menos, que de “definirse a sí mismo” desde su libre voluntad; por otra parte es necesario no confundir el “vacío” al que estamos aludiendo con la pura indeterminación, y es en este punto precisamente donde el recurso a la biología evolucionista –tomada en serio, pero también bien entendida- es imprescindible⁵⁶.

Si por una parte, y como ya hemos visto, el darwinismo hace saltar por los aires la noción de “especie” promovida tradicionalmente por el “fijismo” (sostenido a partir de una metafísica de las esencias) cuando el término “especie” se refiere a los seres humanos sufre una peculiar vuelta de tuerca. La “especie humana” –y ello como resultado de la evolución, de la selección natural, etc.- es la especie más *inespecífica*: en ella lo instintual y lo innato está en franca recesión (se va dibujando así, pero ahora en coordenadas biológicas, la “nada” o el “vacío” del que nos hablaban los existencialistas en el siglo XX)⁵⁷. Desde luego lo que estamos señalando –en el fondo como tema a investigar- contrasta con los recurrentes intentos de “esencializar” a la existencia humana echando mano de la biología: pero ésta es una operación metafísica⁵⁸ –una muy poderosa ilusión dogmática que la razón crítica debe combatir allí donde se presente. Un ejemplo hoy constante es el del “determinismo genetista”⁵⁹ –el cual merece no menos repudio que el “idealismo de la libertad”.

¿Qué indica –respecto a nosotros- la biología evolutiva –poniendo fuera de juego una presunta “esencia humana”-? Ante todo que el ser vivo inteligente es abierto, lábil permeable, flexible. Gracias a ello –y frente a lo que suele sostener el idealismo de

⁵⁶ Carlos Castrodeza, en *La darwinización del mundo*, se pronuncia abundantemente contra la idea de un sujeto humano “libre e incondicionado” (es decir, contra eso con lo que los existencialismos creen poder llenar el vacío o la nada que previamente han descubierto en el corazón del humana existencia).

⁵⁷ Neotenia, cerebrización, reproducción sexual sin periodos de celo, son algunas de las vertientes biológicas de esa nada o ese vacío que nos horada.

⁵⁸ Entendemos por “metafísica” –dicho muy rápidamente- un dispositivo que se implanta en los ámbitos del saber con el fin de clausurarlos (por ejemplo imponiendo a los fenómenos un “universo eidético” encargado de constreñirlos y aprisionarlos de una vez para siempre).

⁵⁹ Véase por ejemplo el libro de R. Lewontin, S. Rose y L. Kamin, *No está en los genes*, ed. Crítica, 2003. La noción de “predisposición genética” se emplea hoy como una lamentable fórmula mágica que todo lo aclara y todo lo explica.

la conciencia reflexiva⁶⁰ - está máximamente *apegado* a su cambiante entorno (cerca de todo lo que permite la insuprimible distancia que impone el a priori de correlación entre los comportamientos del cuerpo y los fenómenos que comparecen en una situación de experiencia)⁶¹. Gracias a ese “apego” o “cercanía” –y dicho de nuevo en términos de la biología evolucionista- sus probabilidades de sobrevivir aumentan exponencialmente. Si nuestro –permítasenos acudir a esta impropia expresión- “equipamiento biológico” –resultado de un largísimo proceso evolutivo- no define propiamente una esencia o naturaleza, ¿qué hace entonces? Es menester entenderlo por un lado como “infraestructura” –así el cuerpo orgánico opera como base del cuerpo psíquico, por ejemplo- y por otro como “umbral” (en tanto marca un límite máximo y otro mínimo en cada uno de los aspectos del cuerpo orgánico). ¿Qué somos cada uno de nosotros, pues, a partir de ese “equipamiento biológico” que opera como *infraestructura* y *umbral*? Un conjunto flexible de capacidades que requieren un peculiar adiestramiento; y esto último implica que el “equipamiento biológico” precisa una y otra vez de una operación “suplementaria”⁶². ¿En qué consiste eso que se “añade”? ¿De qué “complemento” se trata? Algo diremos al respecto en el apartado siguiente cuando abordemos la oscura y confusa noción de “cultura”.

3.4. El enigma de la hominización

En el mundo moderno, cuando se pretende explicar la singularidad humana, lo habitual es acudir a la idea de “cultura”. Sin embargo –como bien explica Gustavo Bueno en su libro *El mito de la cultura*- esta noción está impregnada de adherencias idealistas que son un auténtico lastre a la hora de entender qué se está diciendo con ella. Lo ordinario entre nosotros –hijos de la modernidad- es entender que el hombre es el *Sujeto* de la Cultura: si los hombres tienen “culturas” es porque ellos las han producido

⁶⁰ Esta posición entiende que la conciencia humana –por ser esencialmente reflexiva (vuelta hacia dentro, etc.)- está separada y distante de su entorno o situación (por esta vía creen poder afirmar que el ser humano es un ente incondicionado y autosuficiente, es decir, el sujeto del mundo).

⁶¹ Una buena porción de los “reduccionismos” biólogos surgen porque de modo indebido comienzan por separar o aislar al organismo (un cuerpo humano, en el caso que nos ocupa) de su medio, entorno o situación perdiendo de vista lo principal: un organismo lo es, siempre, y desde la ameba al *homo sapiens sapiens*, “actuando” en su “medio” respectivo –o sea, “comportándose” (véase sobre estas cuestiones el magnífico libro de Maurice Merleau-Ponty *La estructura del comportamiento*).

⁶² Sobre la decisiva noción de “suplemento” (es decir, sobre la “suplementación” y la “suplementariedad”) remitimos a la detallada y esclarecedora exposición de Jacques Derrida contenida en *De la gramatología*, ed. s. XXI, 1971.

y, a sí, se han producido a sí mismos. Dicho de otra manera: el idealismo nos lleva a creer que las “obras humanas” (un templo, una sinfonía, un fórmula matemática, por ejemplo) son necesariamente “obras *del Hombre*” (del Sujeto humano –el cual las ha “producido” desde sí mismo y por sí mismo). Pero la concepción del hombre como Sujeto de la cultura no es sino una fábula narcisista que camufla con verborrea una flagrante contradicción: si el hombre –como Sujeto soberano o legislador autónomo- “crea su cultura” es porque de algún modo –*de iure*, digamos- la precede y es independiente de ella. Pero no se puede nadar y guardar la ropa, como cree poder hacer el idealismo culturalista.

El darwinismo aporta algunos elementos para empezar a salir de este embrollo. Esta “salida” consiste, por cierto, en una cierta “inversión de Hegel” (en la medida en que según éste es el Espíritu el que produce la naturaleza). ¿De que se trata? Nada menos que de “naturalizar la cultura” –intentando, eso sí, no incurrir en los reduccionismos a los que nos tienen acostumbrados la sociobiología, la psicología evolutiva o la genética. Las siguientes declaraciones de Carlos Castrodeza constituyen, nos parece, un buen punto de partida:

-«... la cultura sería una respuesta biológica sancionada por la selección natural...».

-«... lo cultural es parte de lo natural, no su alternativa ...»⁶³.

Según esta perspectiva la “cultura humana” es un peculiar resultado de la “evolución natural” y no un producto del “Espíritu humano”. La clave de este enorme enigma se cifra en entender que la “naturaleza” (una naturaleza “en evolución”) *ha dado paso* a la “cultura” sin que el hombre sea el Sujeto de ese singular tránsito (pues los seres humanos precisamente aparecen *en él*, en medio de él). Para profundizar en el esclarecimiento de este enigma –en el fondo ineliminable pero en su superficie inteligible- el darwinismo –ese que nos ha puesto sobre la pista de la pertinencia de “naturalizar la cultura”- necesita una contrapartida filosófica. ¿A quién acudir? Precisamente a filósofos que intentan escapar –formulando una alternativa- al idealismo

⁶³ Carlos Castrodeza, *La darwinización del mundo*, op. cit., respectivamente pp. 46-47 y p. 392.

filosófico. Mencionaremos dos ilustres ejemplos: Martin Heidegger⁶⁴ y Eugenio Trías. ¿Cuáles de sus conceptos aportan algo relevante en este contexto? De Heidegger cabe tomar la noción de “arrojamiento” y del “claro en el bosque” y de Trías la de “exilio desde un fondo matricial”⁶⁵. ¿Qué proponer desde estas coordenadas? Por ejemplo lo siguiente:

La hominización resulta inteligible a partir de dos claves simultáneas:

- a) *Desde dentro* gracias conceptos filosóficos como “arrojamiento en un claro del bosque” (Heidegger) o “exilio desde un fondo matricial” (Trías).
- b) *Desde fuera* como un resultado entre otros de la evolución de las especies en la biosfera terrestre.

El punto donde se cruzan –y también se separan o se bifurcan- estas dos orientaciones –que pretenden recoger aspectos de lo mismo, de un mismo acontecimiento- cabe enunciarlo así: la evolución de las especies animales avocó a un ser comparativamente deficiente a la necesidad de “cultivar el saber” en múltiples direcciones (inicialmente cultivó el saber técnico, el artístico-religioso y el saber sociomoral)⁶⁶. Dicho de otro modo: la hominización implica un arrojamiento o exilio, ¿dónde? En un claro abierto o despejado en medio del bosque oscuro⁶⁷, un claro abierto en el que los fenómenos comparecen en el seno de saberes –esos a los que pertenece y en los que participa un ser vivo inteligente cuyo comportamiento exige que sus flexibles capacidades sean adiestradas o entrenadas.

Una última precisión. La propuesta –aquí sólo esbozada con tenues trazos- de una “naturalización de la cultura” requiere llevar a cabo –con el fin de no incurrir en algo no menos inconsistente que la moderna “culturización de la naturaleza”- una

⁶⁴ El último apartado del libro de Carlos Castrodeza que acabamos de citar se titula significativamente “La hibridación posible y necesaria de Darwin y Heidegger”.

⁶⁵ Sobre la noción de “exilio” véase *La razón fronteriza*, ed. Destino, 1999.

⁶⁶ El “cultivo del saber” –el jugarse del juego de la comprensión- se plasma siempre en “obras”: en una hacha de sílex, la pintura en una cueva o una forma de articular los vínculos del parentesco, por ejemplo.

⁶⁷ Dicho más prosaicamente: «La especie humana surgió en la biosfera como consecuencia de la transformación evolutiva del género *Australopithecus* en el género *Homo*, producida con toda probabilidad por el cambio de hábitat –paso del bosque a la sabana- de un grupo de individuos de aquél, y según la regla biológica de la selección natural», Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, op. cit., p. 193.

meticulosa deconstrucción del dualismo entre la Naturaleza (presunto reino de la necesidad) y el Espíritu (supuesto reino de la libertad). Tanto el “naturalismo” como el “espiritualismo” convierten en una “substancia” y en una “esencia” al término que utilizan como principal referencia de sus posiciones. No se trata pues de quitar “Espíritu” (o “Cultura”) y poner en ese hueco con los mismos atributos a la “Naturaleza”. Si con razón Gustavo Bueno denuncia el “mito de la cultura” debemos estar prevenidos contra un inminente –dado el papel que juegan en nuestro mundo las “ciencias naturales”- “mito de la naturaleza”. Son muchas, pues, las tareas que se dibujan entorno a estas complicadas cuestiones.

Conclusión

Cabe prolongar –como hemos intentado ilustrar en estas páginas- la herencia de Darwin integrándola en una orientación posthumanista que ponga coto a los desmanes del antropocentrismo y antropomorfismo. Conseguir esto enteramente exige algo tan difícil como hoy lejano: “salir de la modernidad”. El “humanismo” –he importa tenerlo presente- es la raíz última, por ejemplo, de la crisis ecológica que padecemos: su principal agente –el sistema económico capitalista- constituye una de las ramas de esa raíz. ¿Por qué? Porque en el humanismo moderno se mezclan dos procesos: por un lado el proyecto de “humanizar el mundo” consiste en ponerlo completamente a su servicio, a su libre disposición (asentando la idea de la universal e irrestricta “*homo mensura*”)⁶⁸, por otro lado –al concebir al hombre como Sujeto del mundo- separa y aísla al ser vivo que somos de su hábitat, es decir: lo entiende como un ser autárquico, autosuficiente, inmune, desligado del destino de éste. El humanismo, en definitiva, da alas a un voraz depredador que, endiosado, se cree con derecho a esquilmarlo todo.

La filosofía, dijimos al comienzo, no puede dejar de entablar un diálogo con las ciencias –siempre que se respeten sus respectivos terrenos y no se violenten sus distintas reglas de juego. En este contexto –y con el propósito señalado- resulta sugerente combinar el legado de Darwin con la filosofía –hemos apuntado a Heidegger y a Trías como interlocutores en ese diálogo, pero caben, desde luego, otras combinaciones. Para

⁶⁸ Con elocuencia y lucidez Félix Duque –en su libro *Habitar la tierra*- titula uno de sus apartados: “Quien da la medida acaba por apropiarse de todo”.

terminar, y como colofón a este ensayo, citaremos las bien ponderadas palabras de Chris Buskes:

«*El origen de las especies*, la obra maestra que Charles Darwin publicó en 1859, es considerada por algunos el libro del segundo milenio, como la Biblia lo fue del primero. Sea como fuere, no cabe duda de que, con su libro, Darwin provocó un terremoto conceptual sin precedentes en la historia de la ciencia. Más aún que Copérnico, Galileo, Newton y Einstein, Darwin cambió de forma radical e irreversible la visión que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. La teoría de la evolución es un hito irrefutable: es uno de los mayores logros intelectuales de la historia de la humanidad. Este tipo de revoluciones científicas se caracterizan porque reúnen campos de investigación que antes estaban separados, suscitan innumerables preguntas y, de repente, iluminan el mundo con una luz nueva e hiriente. Estas características pueden aplicarse –en creciente medida– a la teoría de la evolución. Al fin y al cabo, el revolucionario descubrimiento de Darwin condujo a una manera de pensar totalmente nueva, cuyas múltiples implicaciones empezamos a comprender tan sólo ahora»⁶⁹.

⁶⁹ Chris Buskes, *La herencia de Darwin*, op. cit., pp. 17-18. En la página 15 leemos: «La teoría de la evolución merece la atención de todos, no sólo por su elegante sencillez y su fuerza explicativa, sino sobre todo porque tiene numerosas implicaciones científicas, filosóficas e ideológicas que no dejan indiferente a nadie».



Un nuevo enfoque categorial sobre el presente.

Montserrat Morilla Villa

Abstract.

The intention of this article is to think about how space and time categories are being shaped by the challenges of globalization. Human relationships, social life, national and international politics and the law are redefining the concept of citizenship and they are also creating the new lines of exclusion places. Places where human beings reduced to corporality are trapped spatially and temporarily. A metaphysical reflection can lead us to a new approach which shows how our society and traditional categories are changing.

Resumen.

La intención de este artículo es reflexionar acerca de cómo las categorías espacio y tiempo están siendo modeladas por los desafíos de la globalización. Las relaciones humanas, la vida social, la política nacional e internacional y el derecho están redefiniendo el espacio de la ciudadanía, y también creando las nuevas líneas de los lugares de exclusión. Lugares en los que se encuentran atrapados, espacial y temporalmente, seres humanos reducidos a corporalidad. Una reflexión metafísica puede conducirnos a una nueva perspectiva acerca de cómo nuestra sociedad y las categorías tradicionales están cambiando.

Un nuevo enfoque categorial sobre el presente.

Montserrat Morilla Villa

0. Introducción.

Embarcarse en el estudio de las categorías espacio y tiempo en la sociedad actual puede ser, así lo valoramos, la manera de obtener una panorámica esclarecedora de la sobremodernidad. En el presente artículo nos dejaremos atrapar por aquellas cuestiones que centren nuestra mirada en la geometría de líneas que generan las relaciones humanas en el espacio de la que es -en palabras de P. Virilio- “la mayor forma política de la historia”¹: la ciudad, siendo la organización de las trayectorias de los individuos y de los grupos en la misma la esencia de la ciudadanía². Reservamos para una segunda ocasión la problemática relacionada con la flecha del tiempo en el contexto del trabajo, ámbito privilegiado para reflexionar sobre la evolución de la sociedad actual, puesto que es éste el motor de los cambios que experimenta nuestra civilización.

Partiendo de la consideración de que el espacio es el lugar en el que se producen las relaciones humanas, y es la ordenación del mismo la que genera derecho y norma, urge reconsiderar el estado de la cuestión desde una perspectiva ontológica que nos permita obtener un enfoque categorial de la vertiginosa rapidez con la que se están sucediendo los cambios en el momento presente.

El punto de partida lo encontramos en cómo Lipovetsky en *La era del vacío*³ define la época actual, pues es la suya la forma más generalizada de entender la dinámica de las relaciones humanas en el espacio social. Espacio que existe por primera vez en la Antigua Grecia como un lugar vacío destinado al uso de los ciudadanos, puesto que ya no lo ocupan ni el trono del monarca ni el templo del dios. Trataremos de

¹ Virilio, P. (1997), p. 42.

² Cf. *Opus. cit.*, p. 41.

³ Lipovetsky, G. (1983).

averiguar si es éste el sentido en el que se expresa Lipovetsky cuando denomina a nuestra era la “era del vacío” y qué cabe entender por tal, pues nos preocupa saber si ese espacio reservado para la ciudadanía sigue estando en la actualidad vacío de tal manera que exista la posibilidad, tal como deseaban tanto la utopía griega como la Ilustrada, de que los individuos puedan tratarse en plano de igualdad en él haciendo uso de la razón.

1. El vacío.

«Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobrearmamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis»⁴.

La posmodernidad, y esto que ahora vivimos, y que algunos denominan “sobremodernidad”, es para G. Lipovetsky la era del vacío entendido como ausencia de grandes valores o proyectos. Representaría la consumación del proceso de atomización de la sociedad iniciado en la modernidad. El *homo clausus*⁵ atrapado en su burbuja siente el vacío de la existencia, su incapacidad para comunicarse de forma más o menos estable con otros seres humanos. El lento debilitamiento del tejido social es una tragedia silenciosa.

Una sociedad que carece de ídolos o tabúes, tal como afirma G. Lipovetsky, no tiene una percepción de sí misma como tal. Acudir al análisis que E. Durkheim⁶ realiza sobre el origen de la religión nos puede ayudar a aclarar la importancia de este hecho. E. Durkheim descubrió en la estructura de clanes de Australia el modelo de sociedad menos diferenciado y, por tanto, más fértil para el estudio del núcleo de la religión.

⁴ *Ibíd.*, pp. 9-10.

⁵ Este término lo utiliza Norbert Elias para sintetizar la concepción moderna del individuo, perspectiva desde la cual «la sociedad se concibe, a fin de cuentas, como un montón de individuos aislados, absolutamente independientes los unos de los otros, cuya verdadera esencia yace escondida en su interior y que, en consecuencia, sólo se comunican entre ellos de un modo externo y superficial». Elias, N. (1977), p. 36.

⁶ Durkheim, E. (1912).

Origen que encontró en la distinción sagrado/profano, ésta sería la distinción más primigenia a la que toda sociedad se enfrenta para construir una imagen de sí misma, y lograr estabilidad y cohesión social. Las categorías no son sino estructuras de orden que tienen como referente la estructura social. Los individuos ordenan el mundo imitando la estructura de la sociedad en la que viven. Por ejemplo, en la tribu Mont-Gambier, formada por dos fratrías de cinco clanes cada una, los tótems de cada clan sirven para clasificar todas las cosas.

Si tal como señala G. Lipovetsky nuestra sociedad carece de ídolos y tabúes, si la distinción entre sagrado y profano se ha desdibujado, ¿qué consecuencias puede tener este hecho?, ¿es realmente cierto que nuestra sociedad carece de símbolos y de reglas de pureza⁷?, ¿qué representa este vacío del que habla Lipovetsky?

Pensamos que, paradójicamente, el vacío existencial lo genera el que todo esté demasiado lleno, ya sea de información (sobreinformación), de bienes, de relaciones o de contactos humanos, etc. La velocidad con la que se producen los cambios y con la que aumenta el número de cosas o relaciones produce sensación de falta de espacio y tiempo para asimilar la aparición de nuevos fenómenos.

Quizás sería más apropiado definir nuestra sociedad como la “era de lo lleno”, la que siente horror al vacío, al silencio, a los espacios abiertos y con poca gente, a la lentitud o al aburrimiento que produce la ausencia de sensaciones nuevas. La salida dominical o estival a la playa, al área recreativa o a una ciudad desconocida, mejor si hay música de fondo o, al menos, griterío y confusión de voces que llenan el lugar. Es insoportable sentir cómo avanza o incluso se detiene el tiempo cuando la velocidad se contrae y no sucede nada más que el propio pensamiento. Aburrimiento es la ausencia de movimiento. Basta moverse hacia algún lugar, y cuanto más rápido mejor, para que

⁷ Mary Douglas considera que el núcleo de la religión primitiva no es el temor, que bloquearía la racionalidad de los individuos, sino la higiene o pureza. La suciedad es desorden, el desorden es algo indefinido, pura potencia. Eliminar la suciedad es controlar el desorden e introducir “orden”, esto es, establecer límites y diferencias y organizar la realidad de acuerdo a un modelo previamente concebido. No es una categoría negativa, eliminar la suciedad no es un acto negativo; sino creativo pues supone la creación de una estructura y, más aún, la construcción de la realidad.

esa sensación desaparezca. Viajar es un antídoto contra el aburrimiento, del viaje no importa tanto lo que se espera descubrir como la sensación de estar en movimiento que conjura la parálisis que representa el permanecer en un punto durante bastante tiempo. Consumir es otra forma de conjurar el aburrimiento. Los grandes centros comerciales y los centros de ocio dispensan emociones que impiden el advenimiento del vacío. A mayor intensidad en la sucesión de estímulos, mayor es la sensación de plenitud. Estar vivo significa estar rodeado de un montón de gente, que “haya ambiente”, que el espacio esté lleno de personas, pero que éstas no interfieran en nuestra actividad, sino que sus trayectorias tengan diferente recorrido, independiente del nuestro. La “música” que genera el caos de voces y risas que se superponen llena el espacio sonoro; el visual, lo llenan los carteles, los escaparates, la televisión siempre encendida. Es la nuestra una era barroca, que siente *horror vacui* cuando el espacio y el tiempo se dilatan a medida que disminuye la velocidad del movimiento y decrece la cantidad de información o de sensaciones. Por ello, puede ser denominada la “era del exceso”:

«Lo que es nuevo no es que el mundo tenga, o que tenga poco, o menos sentido, sino que experimentemos explícitamente la necesidad cotidiana de darle alguno: de dar sentido al mundo, no a tal pueblo o raza. Esta necesidad de dar un sentido al presente, sino al pasado, es el rescate de la superabundancia de acontecimientos que corresponde a una situación que podríamos llamar de “sobremodernidad” para dar cuenta de su modalidad existencial: el exceso»⁸.

Ontológicamente esto podría entenderse como un aumento de las conexiones entre las cosas de tal manera que estaríamos próximos al “todo está relacionado con todo” o, más bien, a que ninguna cosa está relacionada con otra, porque las conexiones apenas duran instantes.

La nuestra no es la “era del vacío”, sino del lleno, del exceso, de la superabundancia, que se vive espacialmente como achicamiento de las distancias -desaparición de lo exótico, de las fronteras y de las líneas- lo que produce una percepción confusa del espacio a causa de la velocidad con la que somos capaces de desplazarnos a cualquier parte del planeta. P. Virilio con respecto de la reducción de las

⁸Augé, M. (1992), pp. 35-36.

distancias a causa de la velocidad de los nuevos medios de transporte, señala lo siguiente:

«Cuanto más rápido llego al extremo del mundo y más rápido vuelvo, más se reduce mi mapa mental a la nada. Ir a Tokio en el mismo tiempo que hace falta para ir a Nápoles en tren ha reducido mi mundo de una manera definitiva. Ya no puedo tener la visión del mundo que tenía antes de ir a Tokio en catorce horas»⁹.

No hay sensación de distancia o percepción de lejanía. Lo lejano ya no está lejos, no hay barreras¹⁰. La ausencia de líneas, la homogeneización de los lugares hace que desaparezca lo propio de cada lugar. Hacer turismo es buscar la autenticidad, los espacios vírgenes. Lo característico se convierte en objeto de turismo.

En cuanto al tiempo, el “lleno temporal” hace que vivamos en un eterno presente, una sucesión de cambios sociales, políticos, tecnológicos o personales a los que es todo un desafío dar sentido, reto que produce desorientación y ansiedad, que no temor.

Lo lleno conduce al vacío. La superabundancia, el exceso de conexiones y la velocidad de éstas producen parálisis temporal. El miedo al vacío se manifiesta como el deseo de ser constantemente seducido, “la pasión que se autoconsume”, así la denomina R. Sennett¹¹. Es la necesidad de gozar siempre de sensaciones nuevas, es el fetichismo del objeto nuevo que solo interesa en cuanto que es novedoso, no importa su valor de uso. Las cosas solo interesan en cuanto mercancías. Una vez adquirido el objeto, una vez experimentada una sensación o conocida una persona, deja de interesar. Lo que llena es desear, sentir constantemente ansia de novedad. Se teme el ocio que genera pensamiento, cuando las dimensiones espacio-temporales se dilatan porque las cosas trascurren lentamente.

⁹ Virilio, P. (1997), p. 45.

¹⁰ El mundo –piensa P. Virilio– puede quedársenos demasiado pequeño, pues nuestro mapa del mundo se reduce a medida que aumenta la velocidad con la que los medios de transporte nos conducen de un lugar a otro. Esto puede llegar a producir en las generaciones futuras la sensación de encarcelamiento en el planeta. Cf. Virilio, p. (1997), p. 50.

¹¹ Cf. Sennett, R. (2006), p. 18.

2. La soledad.

La ausencia de identidad, el vacío del que habla Lipovetsky, está relacionada, como veíamos, con el achicamiento del mundo y la alteración de las categorías espacio-temporales que produce la velocidad de las comunicaciones.

El vacío se vive también como soledad, pues a pesar de que las calles, las estaciones de autobuses o metro, los aeropuertos, las autopistas, los centros comerciales o las zonas turísticas estén llenos de gente, el sujeto no se identifica con estos espacios¹². Son lugares de tránsito en los que las posiciones del cuerpo están estereotipadas. El sujeto atraviesa estos lugares sin apropiarse de ellos, por mucho que los frecuente siguen siendo anónimos pues su cuerpo no tiene lugar en ellos. Los movimientos de éste en dichos espacios se desvanecen a los pocos instantes, no son representativos a menos que sean contrarios al protocolo no escrito de cómo debe comportarse uno en una cola, o en la parada del autobús.

La modernidad nos ha hecho mirar a la calle con miedo frente a la seguridad del hogar y de la familia. La calle representa las relaciones superficiales, el engaño oculto detrás de las palabras aduladoras. La autenticidad de lo privado es preferible a la banalidad de las relaciones en los lugares públicos, donde uno se desorienta porque no sabe a qué atenerse.

La soledad y la melancolía se convierten en esencia de la sobremodernidad una vez que la posición de nuestro cuerpo en el espacio es anónima y no delimita o jerarquiza éste. Los movimientos de nuestro cuerpo en el espacio generan lugares simbólicos. M. Augé muestra la importancia que tiene la posición del cuerpo en el espacio al señalar que:

¹² Marc Augé amplía la distinción propuesta por Michel de Certeau entre espacio y lugar. El término “espacio” es más abstracto que el de lugar puesto que con él nos referimos tanto a una distancia entre dos lugares como a una dimensión temporal. Que la sobremodernidad abuse del uso de este término y lo prefiera al de lugar manifiesta el vacío de relaciones humanas. El lugar, a diferencia del espacio, tiene un sentido antropológico. Cf. Augé, M. (1992), pp. 87-89.

«El cuerpo humano mismo es concebido como una porción de espacio, con sus fronteras, sus centros vitales, sus defensas y sus debilidades, su coraza y sus defectos. [...] el cuerpo es un espacio compuesto y jerarquizado que puede recibir una carga desde el exterior»¹³.

Algo en lo que también insisten G. Lakoff y M. Johnson¹⁴ al considerar que las categorías espaciales son las más primigenias, puesto que surgen como resultado de las acciones de nuestro cuerpo. Son éstas las que se toman como criterio para establecer las distinciones: arriba/abajo (arriba tiene que ver con la postura erecta, si nuestro cuerpo fuera esférico no tendríamos esta distinción); delante/detrás; dentro/fuera; cerca/lejos, tienen el mismo origen y función: dar sentido a nuestras acciones en el espacio. Estos conceptos aunque universales, todas las culturas los tienen, no son generalizables, esto es, no todas las culturas los entienden de la misma manera.

Es así como, en función de estos conceptos, contruidos tomando como referencia la posición y orientación de nuestro cuerpo en el espacio, comprendemos metafóricamente otros como felicidad o tristeza (metáforas orientacionales¹⁵), de este modo asociamos que “feliz es arriba” y “triste es abajo” porque cuando estamos tristes nuestro cuerpo se encorva, tendemos a estar sentados o tumbados; en cambio, cuando estamos alegres se refuerza la postura erecta echando los hombros hacia atrás y nos mostramos más activos. Hay todo un conjunto de expresiones que emanan de esta metáfora como “eso me levantó el ánimo” o “mi moral cayó por los suelos”.

Como hemos visto, el espacio se conceptualiza como un continente en el que las acciones de nuestro cuerpo delimitan lugares y simbólicamente van asociadas a emociones y estados de ánimo. Así, el trono o la silla que ocupa el monarca es un lugar de poder. Los lugares de encuentro son puntos de intersección en ese espacio, en el que

¹³ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁴ Cf. Lakoff, G.-Johnson, M. (1980), pp. 50-58.

¹⁵ G. Lakoff y M. Johnson denominan metáforas orientacionales, para diferenciarlas de las estructurales (aquellas en las que un concepto se estructura metafóricamente en función de otro, por ejemplo en “una discusión es una guerra”, cada uno de los procesos de esa discusión se conceptualizan como si se tratara de una batalla y las opiniones son algo que hay que defender del ataque enemigo, al igual que se hace con una muralla), como decíamos, las metáforas orientacionales dan al concepto una orientación espacial. Así, entender metafóricamente que “feliz es arriba”, es algo que tiene que ver con nuestra experiencia física y cultural (dormir y estar enfermo es abajo, estar sano y alegre es arriba, y, en cuanto al estatus social, el control y la racionalidad también son arriba).

los individuos se detienen a charlar, a comerciar o a orar. Caminos, líneas, que conducen a nuevos puntos de intersección que establecen fronteras que los separan de los otros. Dependiendo de las acciones que se desarrollen en esos lugares, estos tendrán un determinado valor social.

El lugar es, en sentido antropológico, algo geométrico, “en términos geométricos se trata de la línea, de la intersección de líneas y del punto de intersección”¹⁶. El cuerpo pierde su poder simbólico y generador de límites, categorías o jerarquías, y de sustento de las relaciones humanas, cuando se coloca en el espacio adoptando la posición del espectador, y no la del actor. Y esto es lo que produce melancolía cuando se contempla el paisaje, o soledad cuando se está un rato haciendo cola o esperando en una terminal de aeropuerto.

La posición del espectador, como posición que la modernidad adopta hacia la naturaleza y la sociedad, preocupa a N. Elias porque asociada a ella está el enfoque de una determinada manera de estudiar la sociedad que limita su comprensión. Es lo que G. Lakoff y M. Johnson denominan el mito objetivista¹⁷.

N. Elias piensa que estas representaciones del hombre como sujeto-espectador (frente a la naturaleza como paisaje), y del individuo como lo auténtico (frente a la sociedad concebida como algo que se encuentra más allá del individuo), son características de la experiencia de autocontrol emocional y autodistanciamiento de los fenómenos naturales que se experimentan durante la edad moderna, y que se inician en el Renacimiento. Superar dicha dicotomía es la única manera de escapar al callejón sin salida en el que se encuentran las ciencias sociales:

¹⁶ Augé, M. (1992), p. 62.

¹⁷ Cf. Lakoff, G.-Johnson, M. (1980), pp. 228-231 y 238-253. Según este mito, las cosas están “ahí fuera”, conocerlas consiste en aprehender las cualidades inherentes que éstas tienen y las relaciones que mantienen entre sí. Nuestro sistema conceptual y categorial se construiría a partir de estas cualidades percibidas a través de un proceso de abstracción o semejanza. La precisión en la comunicación y la veracidad exigen una limitación del papel de los elementos subjetivos: sentimientos, emociones, enfoques personales, etc. Sólo limitando la irracionalidad es posible alcanzar la verdad absoluta. La verdad es un reflejo de lo real, el sujeto debe actuar como un espejo. Las categorías revelarían la esencia de la realidad, serían independientes de los individuos y se las definiría en términos de teoría de conjuntos: una categoría sería un conjunto de propiedades inherentes a una entidad.

«Para encontrar una solución a este callejón sin salida de la sociología y de la ciencias humanas es necesario poner igualmente de manifiesto la insuficiencia de ambas representaciones, la representación de un individuo fuera de la sociedad y la de la sociedad fuera de los individuos. Esto es difícil mientras el sentimiento del encapsulamiento del yo en el propio interior siga sirviendo como fundamento de la imagen del hombre individual y mientras, en consecuencia con esto, se entiendan los conceptos de “individuo” y “sociedad” como si se tratara de dos situaciones inalterables»¹⁸.

Ésta es la misma pose que adopta el viajero moderno ante los monumentos que visita. Los contempla como un espectáculo y su posición en la escena forma parte de éste. El exceso de individualidad al sentirse testigo de la historia o bien al verse como un punto más perdido en el transcurrir del tiempo, producen melancolía, vaciamiento, soledad.

La actitud estética individualiza y aísla a los sujetos en su burbuja. Es esta actitud la que transforma el lugar en un no lugar. Al *homo clausus* no le resta sino la contemplación en la que siente su incapacidad para comunicarse y establecer relaciones más o menos estables con los otros. La necesidad de pertenecer a un lugar, de identificarse con un modo de vida alienta los nacionalismos y los particularismos. Se recuperan tradiciones y fiestas, incluso pueblos abandonados, para convertirlos en museos de lo que ya no es. Las acciones humanas que sustentaban y daban sentido a los lugares y cosas han desaparecido, su imitación no les restituye la esencia, sino que los transforma en espectáculos que se contemplan desde afuera. La tradición se convierte en un disfraz que se adopta para sentirse ligado a un lugar, para que el cuerpo encuentre su posición en el universo social y cultural, y, fundamentalmente, su orientación en el espacio. Así, se juega a realizar las labores tradicionales: corta de troncos, siega, trilla..., en el vano intento de hacer recordar al cuerpo su lugar, sus movimientos. Cuando estas acciones carecen de su sentido originario no generan sociedad.

¹⁸ Elias, N. (1977), p.35.

3. La geometría del no lugar.

La mayor parte de los espacios de la sobremodernidad son no lugares, llenos de mensajes acerca de cómo debemos transitar por ellos. Llenos de gente, pero que difícilmente generan relaciones humanas porque las trayectorias de los sujetos en ellos son caóticas, no azarosas en el sentido estadístico, sino caóticas por lo casual y efímero de las mismas.

Los sujetos en los no lugares (aeropuertos, salas de espera, centros comerciales, autopistas, etc.) se tratan unos a otros como consumidores porque:

«...el Mercado es, en cualquier caso, el *espacio público* de la sociedad capitalista. Es el lugar, pues, en el que se ordenan e intercambian los signos, en el que se reconocen e interpelan los sujetos, en el que se sistematiza un *orden clasificador* de integraciones y exclusiones: en el que, en fin, los hombres se hacen –como dice Arendt- *hombres*. Será allí donde habrá que buscar la *tabla categorial* que legisla la comunicación y sus amenazas. Ese espacio es, de todas formas, un *espacio* y no sólo en un sentido figurado: tiene sus recintos, sus alturas, sus perspectivas, expresamente dispuestas para conjugar la máxima *visibilidad* y la máxima *intangibilidad*»¹⁹.

Los no lugares no tornan a los hombres en humanos, no los convierten en ciudadanos, sino en consumidores, en usuarios de la línea de metro, de tren o autobús, en pacientes del hospital o consumidores de tal o cual supermercado, en espectadores de un concierto o de una representación teatral, en turistas que contemplan los monumentos del pasado y se sienten parte de la postal:

«...lo que fue el ágora para Grecia y la comunión mística para el Medioevo cristiano, lo es el Mercado para la sociedad capitalista contemporánea. Es el Mercado, en efecto, el “lugar” privilegiado donde la sociedad capitalista se reproduce no sólo como capitalista sino, además, como *sociedad*; es el “espacio público” donde los hombres se reconocen *como libres*, donde intercambian sus signos y donde, en consecuencia, elaboran las categorías de su relación consigo mismos y con los otros»²⁰.

¹⁹ Alba Rico, S. (1995), p. 103.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 31-32.

No hay geometría del no lugar, las reglas del mercado vacían de humanidad los espacios públicos. La antropología parecería, pues, tener serias dificultades para encontrar material de estudio fuera de determinados lugares del tercer mundo donde las relaciones entre los sujetos no han vaciado aún los espacios públicos de relaciones humanas a favor de las relaciones mercantiles. Los griegos se cuidaban bien de distinguir el lugar de las transacciones comerciales del ágora.

Una visión más optimista es la que defiende Manuel Delgado, para quien la calle es aún un punto cero, un no lugar, pero no en el sentido negativo en el que el no lugar es un espacio anónimo, pero sin anonimato, en el que se evita la comunicación porque ésta incomoda, y los individuos se sienten como si fueran animales que acaban de salir de su refugio. El no lugar, en el sentido que propone M. Delgado, es un espacio indefinido y difuso porque lo construyen las trayectorias de los transeúntes, y éstas son líneas en movimiento que se entrecruzan y articulan temporalmente como lugares de encuentro, de charla, de fiesta o de protesta. Es para él, el punto cero porque es el espacio de la pura posibilidad, pura potencia, espacio absoluto que espera ser determinado por la acción de los personajes. La calle es un teatro en el que los transeúntes juegan a vivir bajo apariencias distintas y a construir representaciones diferentes en función del momento. Cada trayectoria representa un modo de vivir, una sucesión de pensamientos que se fraguan al caminar con el cruce de las miradas entre desconocidos. El espacio puro por excelencia es el *terrain vague*, el descampado, en el que juegan los niños a imitar el comportamiento de los adultos, el espacio que espera ser urbanizado y, de momento, es pura posibilidad, abierta a la creatividad de sus ocupantes.

Recuperar la calle desde este punto de vista sería un modo de superar la metáfora del espectador, la actitud estética. La antropología de las calles que M. Delgado propone mira al no lugar como un espacio abierto a nuevas posibilidades cuyos códigos no escritos podrían ser generadores de nuevas pautas sociales. Desde esta perspectiva, el tejido social generador de nuevas categorías no estaría vacío, sino que se encontraría “lleno” de transacciones mercantiles.

Utilizando la metáfora del “yo líquido”, con la podríamos calificar al *homo clausus* evolucionado, las calles serían los ríos por los que fluyen “riadas de gente” adoptando actitudes corporales diferentes dependiendo del contexto en el que se muevan: una manifestación, una fiesta, un funeral o el deambular caótico. La observación –como lo haría un naturalista- de estos modos de comportamiento enriquecería el punto de vista sobre la capacidad dinamizadora y generadora de relaciones sociales de nuestras calles.

M. Delgado encuentra en la “fetichización del yo” que se da en la modernidad, especialmente en la filosofía cartesiana que enfrenta “dentro” –*res cogitans*-, “fuera” –*res extensa*-, privilegiando ontológicamente la primera frente a la segunda, la causa del miedo a las calles y del vaciamiento de lo público. La reacción romántica al proceso de industrialización y urbanización se manifiesta como fetichización del yo. M. Delgado (retomando la distinción que Tönnies realiza entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*), dice que se busca la seguridad del hogar y de la familia frente a la “sociedad”, *Gesellschaft*, que como una máquina no se detiene ante cualquier eventualidad, ni atiende a sentimientos porque funciona siguiendo intereses contractuales. Las relaciones de solidaridad se retrotraen al espacio de la “comunidad”, *Gemeinschaft*, que protege a sus miembros como un ser vivo protege a los de su grupo. Muchos ven en esta reacción un retroceso de la sociedad hacia estructuras tribales, sacrificando el espacio de la ciudadanía.

Pensamos que la fetichización del yo oculta la verdadera causa del problema: la fetichización de la mercancía. Así, se presenta al sujeto y su falta de flexibilidad ante situaciones nuevas como la causa de la desorientación, del estrés, la depresión o la inadaptación. El sujeto es el responsable de su fracaso por carecer de talento suficiente. El *homo clausus* tiene en sí todas las cualidades, cerrado al exterior, busca dentro de sí el motor que estimule su talento innato.

La fetichización de la mercancía²¹ es la que destruye las relaciones sociales en el espacio público. Los objetos modificados a través del trabajo se convierten en fetiches en la sociedad capitalista en la medida en que importa más su valor de cambio que su valor de uso. El fetichismo en los pueblos “primitivos” se refiere a objetos no destinados al uso cotidiano, sino para ser adorados por sus poderes de purificación, son símbolos del orden social.

La mercancía colocada en el escaparate es el fetiche de nuestra sociedad, estimula el apetito del *homo clausus*, el deseo de posesión de lo que se espera potencie sus cualidades innatas. Con la adquisición del coche, del IPOD o del ordenador de última generación, con funciones mejoradas y más potentes, se cree que se logrará un incremento de dichas facultades que elevará al sujeto que los posea por encima del resto. Este deseo se agota en la posesión objeto y no considera que el uso de éste sea lo que da valor al mismo porque lo hace útil, sino que basta con comprarlo para sentirse mejor. Una vez conseguido, el hechizo se desvanece para renacer cuando sale al mercado un nuevo modelo del mismo. El poder del objeto: del coche, del libro, de la agenda electrónica, de la bicicleta..., pasa al sujeto en el acto de compra. Una vez que ha sido usado, ya es viejo, carece de interés, es como si sus cualidades se hubiesen gastado, ya está obsoleto. Sólo un nuevo modelo puede revitalizar el poder consumido. El mercado estimula la facultad apetitiva de la mónada, ésta no desea nada por sí, ni parece tener acción propia, sino porque el mercado, como si fuera el Dios de Leibniz, es la causa del *appetitus* de las mónadas. El consumidor desea cuando el mecanismo de persuasión de la campaña publicitaria le invita a adquirir un nuevo producto.

La fetichización de la mercancía transforma el espacio dedicado a las relaciones entre los ciudadanos, el espacio en el que estos pueden ponerse en el lugar de los otros porque es el espacio vacío, que no es privilegio de nadie, sino libre para el intercambio de símbolos que transforma a los hombres en humanos, en el escaparate de la mercancía. Las mónadas sólo entran en contacto en él para mantener relaciones

²¹ Para M. Weber, el poder que en el capitalismo los objetos adquieren sobre los sujetos tiene su origen en la ética: «Al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener repercusión en él, los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y, al final un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia» Weber, M. (1905), pp. 233-234.

comerciales. El espacio dedicado al mercado lo ha ocupado todo, no hay un afuera. El proceso de globalización, de universalización de la forma de producción industrial, las redes financieras y las autopistas de la comunicación han derribado todas las fronteras y creado una sociedad de flujos. Frente a las calles y plazas abiertas a los consumidores, las urbanizaciones, guetos cerrados sobre sí en los que no hay vida pública porque apenas tienen espacios comunes. El mercado queda fuera de sus fronteras, se convierten en el fortín de la familia.

4. Los excluidos.

El que todo esté lleno de relaciones mercantiles significa que no hay un afuera, una frontera más allá de la cual la sociedad pueda deshacerse de los excedentes del mercado, Z. Bauman se refiere a este hecho como:

«...la obstrucción de los desagües, que en el pasado permitían drenar y limpiar, a tiempo y con regularidad, los relativamente escasos enclaves modernos del planeta de su “excedente humano” que la vida moderna sólo podía producir en proporción creciente: la población superflua, supernumeraria y excesiva»²².

No hay nuevos territorios que conquistar y a los que enviar la población superflua: desheredados, marginados, delincuentes, fanáticos religiosos, tuvieron su oportunidad con la conquista del Nuevo Mundo. En ese periodo las marcas con las que las naciones conquistadoras establecían sus espacios de intervención delimitaban dos esferas del derecho. Más allá de la marca no estaban vigentes las reglas de la guerra que debían respetarse en Europa. Las “amity lines” que las potencias europeas acordaron entre los siglos XVI y XVII revelan la existencia de dos espacios: el europeo, en el que las naciones soberanas en pie de igualdad se relacionan siguiendo las normas del Derecho de Gentes europeo; y el espacio libre: la tierra y el mar que se encuentran más allá de la línea, el Nuevo Mundo, donde impera la ley del más fuerte y no es preciso respetar las normas de la guerra pues la violencia queda sin valoración jurídica. La alianza entre el monarca francés con los filibusteros para el saqueo de las ciudades españolas en el Nuevo Mundo es una muestra de esto.

²² Bauman, Z. (2007), p. 46.

Estas líneas de amistad acotan la guerra o un espacio de beligerancia. Un espacio vacío en el que se puedan crear nuevas marcas atendiendo al derecho del más fuerte. Los seres humanos que en él viven no son considerados como iguales, sino bárbaros. Son aquellos que están más allá de la línea, y que pueden ser tratados como esclavos, convirtiéndose en la mano de obra barata que las potencias conquistadoras necesitan. Asimismo, estos territorios vacíos pueden convertirse en el desagüe del excedente humano existente en Europa. Son zonas de excepción que mantienen alejada la guerra de Europa.

Hoy en día, desaparecidas las zonas de excepción fuera del sistema, ¿qué sucede con los excedentes, con los excluidos, con la mano de obra sobrante y los pobres? Pues, si todo está demasiado lleno, ¿cómo se organiza el espacio y se justifica la ordenación de éste?

4.1. Las líneas de pureza y orden.

La conquista de nuevos territorios es el origen de la norma y el orden. C. Schmitt sostiene que:

«La toma de la tierra con efectos hacia dentro y hacia fuera es el primer título jurídico en el que se basa todo derecho ulterior»²³.

La toma de la tierra establece, pues, derecho en dos sentidos: hacia dentro, al convertirse en la primera medición y distribución del suelo que determinará las condiciones de propiedad. Y hacia fuera, enfrentando al grupo a otros por su dominio. La posesión de la tierra adquiere además un halo mítico por la capacidad de generar vida que tiene. La tierra fértil es representada como la madre-tierra que da sus frutos a sus hijos y los protege del hambre y la desesperación. A través del esfuerzo y el trabajo se obtiene la justa recompensa en forma de alimentos.

Con el mar no puede suceder lo mismo puesto que no hay forma alguna de crear límites en el mar, sólo las costas son sus fronteras. No es posible crear en él marcas estables. Los barcos no dejan un rastro duradero como lo hacen los arados. El mar se

²³ Schmitt, C. (1950), p. 7.

traga todas las marcas, es libre y se escapa a los intentos humanos de ordenarlo o someterlo. El hombre mirando al mar no pudo crear la norma, a pesar de que también éste ofrece frutos por los que es preciso luchar. De ahí, que C. Schmitt considere la toma de la tierra como el origen de la ordenación jurídica. Luego, las líneas de orden sólo son posibles en la tierra, y no en un medio líquido.

La sucesiva conquista de nuevos territorios, la necesidad de ordenar el espacio conquistado, ha dado lugar a distintas formas de entender el Derecho y la ordenación del territorio.

El Derecho de Gentes Medieval, que constituirá la *Respublica Christiana* o *Populus Christianus*, surge de la conquista de la tierra de los pueblos germanos de los territorios del Imperio romano, quebrándose así el orden jurídico de éste, y apareciendo una nueva ordenación del espacio que tendrá como límite la marca frente al enemigo musulmán. A estos pueblos les une la lucha contra la venida del Anticristo y el fin del eón presente, el denominado *Kat-Echon*. Roma o Jerusalén, Imperio o papado tienen la misma misión: la defensa del *Kat-Echon*, ambos son líneas de orden en una unidad cristiana. Las guerras contra el enemigo que se encuentra más allá de la marca son cruzadas, guerras sagradas y justas. El papado se encarga de legitimar las conquistas de tierra que realizan los monarcas cristanos. Hacia afuera son guerras justas y hacia dentro, cuando se producen dentro de los territorios de la *Respublica Christiana*, son litigios o reclamaciones de derechos que no anulan el orden de la misma.

La conquista del Nuevo Mundo y el reto de enfrentarse a dos nuevos espacios libres: mar y tierra, propició una transformación de los principios espirituales y morales, y también nuevas teorías del derecho. Locke, por ejemplo, ve en estos territorios la representación del estado naturaleza.

Los Estados, el nuevo ente territorial que aparece en este periodo, eliminan el derecho medieval al centralizar el poder y las competencias, neutralizando las disputas interestatales (disputas religiosas). Se constituyen como territorios cerrados frente a otros Estados soberanos con los que llegan a acuerdos acerca de cómo organizar la conquista del Nuevo Mundo. Los Estados se convierten en entes jurídicos que litigian

con otros en igualdad de soberanía por la ordenación del espacio. Es así, dice C. Schmitt, como se produce un proceso de racionalización de la guerra, en el sentido de que se acotan espacios y se establecen distinciones fundamentales como las de adversario, traidor o criminal o, lo que puede entenderse por guerra justa.

Son aspectos de vital importancia si tenemos en cuenta el contexto en el que se producen: abandonada la concepción mítica de la Tierra por una visión planetaria del espacio, los nuevos actores, los Estados, diseñan nuevas reglas de actuación.

El actual proceso de globalización está “borrando” las marcas y desdibujando el papel de los actores. Éste es uno de los factores del retroceso del Estado-nación.

T. Todorov nos recuerda que el concepto de Estado-nación surgió en el siglo XVIII cuando se fraguó la idea de que la soberanía residía en los ciudadanos y no en el monarca por atribución divina²⁴. En la alianza matrimonial entre el Estado y la nación se unen los intereses de las partes para tratar de conseguir una unión fuerte. Z. Bauman la caracteriza del siguiente modo:

«Durante la fase sólida de la modernidad, el resultado final de la competencia por la legitimidad parecía ser previsible. No había más que un competidor con chances efectivas de obtener la victoria: la alianza de la joven nación con el incipiente Estado. A través de ella, la nación legitimaba las exigencias disciplinarias del Estado, y éste colaboraba secundando las ambiciones de integración, asimilación y represión que ella le planteaba»²⁵.

En la esencia de esta unión reside otro de los factores que propicia la crisis del Estado-nación. El Estado es una realidad multicultural, un “híbrido” de culturas, no existe tal “pureza” étnica a menos que se trate de lograr a través de medidas de “limpieza” étnica. El papel de estas culturas se ha ido reforzando a medida que el Estado se ha ido burocratizando y apareciendo como algo frío y distante. Luego, la presión globalizadora, por un lado, y, por otro, la biodiversidad interna, son quienes amenazan la unión entre Estado y nación. La crisis de dicha unión es considerada una crisis de soberanía, lo que se cuestiona en la actualidad son los términos en los que se

²⁴ Todorov, T. (2008), p. 102.

²⁵ Bauman, Z. (2002), p. 13.

produjo esa unión, cómo se legitimó, para encontrar en ese hecho la raíz del problema. G. Agamben, siguiendo la definición de soberanía de Schmitt afirma que:

«...soberano es, en efecto, aquel a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar y de suspender la validez del orden jurídico mismo»²⁶.

Soberano es quien tiene la capacidad de declarar desde fuera de la ley que no existe tal afuera de ésta, que no se puede estar al margen de la ley. Soberano es quien tiene capacidad para establecer límites. El estado de excepción es una marca, el *nomos* de la tierra del que habla Schmitt, una frontera entre «lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos»²⁷.

Si como decíamos, el proceso globalizador, la velocidad de dicho proceso, ha hecho líquidas las marcas espacio-temporales, convirtiendo éstas en algo efímero y temporal, pues como dice Z. Bauman con respecto a las fronteras en el mundo globalizado:

«Los límites son siempre tenues, frágiles y porosos; comparten, en todos los casos, la misma y novedosa facilidad para la desaparición: son borrados en el mismo instante en que se los dibuja»²⁸.

El espacio global se convierte en un espacio de flujos de comunicación, de divisas o de personas en busca de trabajo, y como el mar, antes de que existiesen los grandes imperios marítimos que establecieron orden y velaron por la legitimidad de éste, es el espacio libre para la pesca, el comercio y para el botín. En el *Ius publicum europaeum*:

«El *mar* permanece fuera de toda ordenación específicamente estatal del espacio. No es ámbito estatal, ni espacio colonial, ni tampoco es ocupable. Está libre de todo tipo de soberanía estatal del espacio. La tierra firme está dividida por fronteras lineales claras en territorios estatales y espacios de soberanía. El mar no posee otras fronteras que las costas»²⁹.

²⁶ Agamben, G. (1995), p. 27.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 31-32.

²⁸ Bauman, Z. (2002), p. 24.

²⁹ Schmitt, C. (1950), p. 163.

Por ello, tanto el hecho de que no existan espacios vacíos (no hay un afuera porque no quedan espacios a descubrir o mercados a conquistar), como la porosidad de los límites, deslegitiman la soberanía del Estado y su capacidad para establecer –desde afuera- marcas y que éstas sean más o menos estables.

La forma en que Mary Douglas trabaja el concepto de pureza puede sernos útil para comprender más acertadamente el papel tan importante que tiene la determinación de líneas en el espacio. Toda sociedad necesita crear reglas de pureza que le permitan categorizar tanto el entorno en el que ésta se desenvuelve, como los distintos elementos sociales o formas de comportamiento. Lo impuro, lo híbrido, es lo que no es categorizable, se encuentra en los límites, y debe ser aislado para preservar la estabilidad social:

«...la contaminación constituye un tipo de peligro que no suele ocurrir, salvo allí donde las líneas de la estructura cósmica o social, se definen claramente. Una persona contaminadora siempre está equivocada [...] ha atravesado sencillamente alguna línea que no debe cruzarse»³⁰.

De ahí –dice M. Douglas- que locos y delincuentes, que están en el límite de las categorías sociales, representen un peligro para el sistema, pues sus acciones se consideran contagiosas. Las reglas de pureza no son reglas profilácticas como piensa el materialismo médico, sino que protegen a la sociedad de las anomalías: bien negativamente, porque las aíslan, tratando de ignorarlas o eliminarlas; bien positivamente, porque las integran como materia que serviría para elaborar una nueva categoría, o porque las encajan en una ya existente. Las líneas de amistad, “amity lines”, preservaban a Europa de la impureza, como las cruzadas y la defensa del *Kat-Echon*, mantenían a salvo a la *Respublica Christiana* del poder desestabilizador del Islam. ¿Cuáles son esas reglas de pureza en la actualidad? ¿Qué criterio se emplea para clasificar las anomalías? ¿Cómo se aíslan los elementos anómalos?

³⁰ Douglas, M. (1966), p. 154.

4.2. La impureza de los apátridas.

En un mundo globalizado donde no existen tierras vacías, ni espacios libres, parece que no podría hablarse de guerras de conquista, ni de nuevas tomas de la tierra, a no ser que se iniciara la conquista de nuevos planetas. La disputa por los territorios no se manifiesta generalmente como una contienda entre Estados soberanos, sino como una guerra tribal o entre facciones guerrilleras en las que intervienen de forma velada las grandes potencias con intereses comerciales en la zona, puede ser por ejemplo, por el control de las minas de diamantes o del coltán. Así es, como riadas de desplazados huyen de las zonas en conflicto, desorientados, abandonando sus escasas pertenencias, salvo aquello que buenamente pueden portar sobre sus cabezas. Se convierten en apátridas, no pueden regresar a sus domicilios, ni tampoco integrarse en otros países y, como los judíos en la Alemania nazi, despojados de su nacionalidad y privados de la protección de las leyes, se hallan a merced de cualquier tipo de trato. Los campos de refugiados en Burundi, Sudán, Afganistán, Sri Lanka, Angola..., son las zonas de exclusión, los no lugares, en los que se aísla a los individuos sobrantes del mercado mundial. Su presencia pone en peligro la estabilidad del sistema, como no es posible conducirlos fuera de él, se le aísla dentro: en guetos. Estos campos que nacen como una solución transitoria al problema de los refugiados acaban convirtiéndose en un modo de vida para miles de personas. Z. Bauman habla de la “transitoriedad congelada”³¹ para referirse a estos lugares.

El aislamiento de lo superfluo es una medida higiénica que mantiene separado lo informe, lo híbrido y lo caótico de lo normal, pues:

«Cuanto más tiempo pase dentro la población “superflua” y se codee con los demás, los “útiles” y los “legítimos”, más tienden a difuminarse y a tornarse imperceptibles las líneas que separan la “normalidad” de la “anormalidad”, la incapacidad transitoria de la consignación definitiva como desperdicio»³².

Estos individuos se encuentran en un limbo jurídico, expuestos a cualquier tipo de acción contra ellos, son lo que Agamben denomina *homo sacer*. Es la figura del

³¹ Cf. Bauman, Z. (2002), p. 146.

³² Bauman, Z. (2007), p. 49.

derecho romano que Festo describe y que representa el vínculo entre la sacralidad y la vida. La violencia contra él no es sacrilegio, ni se trata tampoco de un sacrificio a los dioses. Se halla fuera del derecho divino y del humano, la suya es una vida expuesta a la que cualquiera puede dar fin, sin que esto se considere un homicidio, pues todos los hombres tienen soberanía con respecto a su vida:

«Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera»³³.

Su vida es sagrada, está protegida por las declaraciones de derechos, pero se halla expuesta a cualquier tipo de acción violenta porque es nuda vida. Los derechos la sacralizan como vida, pero ningún Estado la protege como *bíos* tal y como debe hacerlo con quienes son sus ciudadanos. Así, es posible entender que el lugar para esta vida (*zoé*) sea ya un espacio fuera del Estado, no la cárcel, sino un no lugar, un sitio sin ley, en la frontera, en el límite de la norma, donde se confunden derecho y hecho. Es el espacio originario que debería ser temporal, excepcional, y se convierte en permanente.

La existencia de estos no lugares (aplicando la distinción de M. Augé), estados de excepción al margen de toda ley nacional o internacional, demuestra la crisis del Estado-nación, la del Derecho Internacional y las consecuencias de una globalización negativa: el auge del miedo y de los fanatismos.

G. Agamben se refiere al campo de concentración y a los Estados totalitarios como los lugares de la biopolítica, entendida ésta como la reducción de la forma de vivir de un grupo, la vida comunitaria y social, a nuda vida, al simple hecho de vivir como cualquier otro ser vivo que solo aspira a sobrevivir. Afirma que la sustitución de la nuda vida por la ciudadanía constituye el acontecimiento fundamental y decisivo de la modernidad. El que la nuda vida se haya convertido en el centro de la política de los Estados contemporáneos, es algo que no debe asombrarnos si consideramos que en el

³³ Agamben, G. (1995), p. 109.

origen del Estado-nación se encuentra ya el núcleo de la futura deriva de la política en biopolítica, G. Agamben ve esa unión del siguiente modo:

«El principio del nacimiento y el principio de la soberanía que estaban separados en el Antiguo Régimen (en que el nacimiento sólo daba origen al *sujet*, al súbdito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del “sujeto-soberano” para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación»³⁴.

Puesto que es el hecho del nacimiento el que convierte al súbdito en ciudadano, y no el hecho de ser un sujeto libre y consciente, el derecho a la vida y a la integridad física y moral es lo que protegen las sucesivas declaraciones de derechos.

Al refugiado no le queda más que eso: su nuda vida, su cuerpo, pues perdida su ciudadanía, sólo le protege la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La figura del refugiado es síntoma de la crisis de soberanía del Estado-nación. Es tras la Primera Guerra Mundial cuando se plantea por primera vez el problema de los refugiados y apátridas. Desorientados, deambulan por Europa porque tanto las leyes francesas (1915) como las belgas (1922), como las italianas (1926) o las austríacas (1933) consuman la separación de nacimiento y nación, desnaturalizando y desnacionalizando a aquellos de entre sus ciudadanos que consideran de procedencia enemiga o indignos de ser franceses, belgas, italianos o austríacos. Estas leyes son la antesala de las leyes de Nuremberg.

Las medidas higiénicas para aislar en guetos o campos de concentración a estos individuos del resto de ciudadanos, es el lógico segundo paso. Los campos de refugiados son la forma en la que la sobremodernidad aísla y reduce a corporalidad a los apátridas, las víctimas del nuevo ordenamiento del espacio.

Tanto G. Agamben como Z. Bauman son duros a la hora de hablar del papel de las organizaciones humanitarias y organizaciones supranacionales:

«Lo humanitario separado de lo político no puede hacer otra cosa que reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía, y

³⁴ Agamben, G. (1995), p. 163.

el campo de concentración, es decir, el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar»³⁵.

La solución a los problemas globales no puede estar separada de la política, los problemas globales exigen soluciones globales, de lo contrario sucede que:

«Hay quienes se preguntan si las organizaciones humanitarias, al esforzarse al máximo por alejar a la gente del peligro, no están ayudando sin querer a los “limpiadores étnicos”»³⁶.

Consiguiendo a un tiempo aislarles y calmar las conciencias. Tratar a los refugiados como especies en extinción, encerrándoles tras una valla y asegurándoles una alimentación e higiene mínimas, es condenarles a la imposibilidad de desarrollar una vida propia, a vivir en un eterno presente en una frontera de exclusión.

El análisis de C. Schmitt nos permite complementar esta perspectiva. La primacía de las reglas del mercado sobre la política es la que disuelve el Derecho de Gentes europeo y produce inseguridad y caos, porque quiebra la ordenación del espacio existente:

«La separación entre política y economía es considerada, hasta los tiempos presentes, [...] como la última palabra en cuanto al progreso humano, como criterio del Estado moderno y de la civilización en sí. Pero en realidad, esta separación era obstaculizada por el predominio de motivos económicos y únicamente contribuía a aumentar el desorden que traía consigo el problema, no resuelto, de la ordenación del espacio de la tierra»³⁷.

C. Schmitt considera que éste proceso comienza a ser visible en la Conferencia del Congo, celebrada en Berlín entre 1884-85, donde todos los países participantes, excepto Estados Unidos, llegan al acuerdo de neutralización de la cuenca del Congo. La neutralización de la zona permite la libertad de comercio en la zona y la libertad religiosa y de conciencia de los nativos, pero no la contienda bélica de los países colonizadores utilizando a los nativos para lograr el control de la tierra. Las naciones firmantes del acuerdo están obligadas a la neutralidad en la zona. Que el orden espacial del mundo está cambiando y que el Derecho de Gentes europeo pierde fuerza se aprecia

³⁵ *Ibíd.*, p. 170.

³⁶ Bauman, Z. (2007), p. 61.

³⁷ Schmitt, C. (1950), p. 268.

en la negativa de Estados Unidos a suscribir el Acta del Congo, y en cómo actúa al margen del resto de Estados, reconociendo el 22 de abril de 1884 la bandera del Congo.

Lo que en 1885 era un indicio, se confirma en los años siguientes. Entre 1890 y 1918 el *Ius publicum europaeum* se disuelve. El Tratado de Versalles (1919) es la prueba de este hecho. C. Schmitt no puede disimular aquí el sentimiento de humillación que sintió el pueblo alemán al ser acusado de tener la responsabilidad íntegra de la guerra, siendo obligado por ello a pagar los costes de la misma. Las potencias vencidas: Alemania y Austria-Hungría, no son tratadas según las reglas del derecho interestatal, como *iusti hostes*, sino como Estados criminales responsables de la contienda bélica.

En cuanto a la ordenación del espacio que se derivó de las Conferencias de París, C. Schmitt piensa que ésta condujo a la balcanización de Europa. Las potencias implicadas no tenían una visión común de cómo debía organizarse el espacio. Sin orden espacial no hay acotación de la guerra ni Derecho de Gentes. Mientras que Francia es partidaria de mantener las fronteras de 1919 y de no revisar las mismas. Inglaterra, más centrada en asegurar el *status quo* en el mar, se muestra más permisiva en la modificación de las fronteras. Pero ni Estados Unidos ni Rusia se implican en el tema. La Liga de Naciones fracasa en el intento de restaurar el equilibrio en Europa porque no consigue reordenar el espacio, ya que no existe un criterio común y además falta la voluntad de implicarse en el tema. El hecho de que Estados Unidos no ratifique el Tratado de Versalles y prefiera firmar un acuerdo de paz de forma unilateral con Alemania demuestra que la Liga de Naciones nace sin competencias internacionales. Estados Unidos no está presente como Estado soberano en Ginebra pero ejerce presión sobre otros Estados participantes como Panamá o Nicaragua. Lo que supone un vaciamiento de soberanía para estos países a favor de la ley del libre mercado.

En definitiva, el resultado de estas conferencias deja clara la imposibilidad de realizar una ordenación global del espacio, porque no hay reciprocidad entre hemisferios y continentes. La causa es la separación entre política y economía, esta división es defendida por Estados Unidos y aceptada por Europa. La política estadounidense en asuntos de política interior es partidaria del no intervencionismo,

mientras que en política exterior protege las aduanas y los intereses comerciales del país. La aplicación de la Doctrina Monroe (1823) marca una línea no intervencionista en la política europea, pero sí activa en las cuestiones económicas. La banca privada estadounidense participa en el Banco de Compensación Internacional de Basilea. El equilibrio espacial es fragmentado por las leyes del mercado. Estados Unidos se convierte en árbitro político, que no en Estado, porque se inhibe en la firma de acuerdos internacionales. Prefiere reservarse de acuerdo con la Doctrina Stimson (1932) y el Pacto Kellogg (1928), el derecho a intervenir en cualquier parte del mundo negando o avalando la legalidad de las tomas de tierra que se hayan hecho mediante la aplicación de la fuerza. En la Doctrina Monroe se menciona por primera vez la figura del hemisferio occidental como área de influencia de Estados Unidos en la que no rige el Derecho de Gentes europeo. El hemisferio occidental no se refiere sólo a la tierra sino también al mar, el área de influencia marítima llega hasta las trescientas millas mar adentro según la declaración de Panamá (1939). El problema es en sí qué considerar como hemisferio occidental porque la línea que lo delimita como dice el jurista P. S. Jessup se modifica dependiendo de los intereses de Estados Unidos. En todo caso, no es sólo el Nuevo Mundo descubierto por Colón, sino también las Azores, las Islas de Cabo Verde, Groenlandia o Nueva Zelanda, además del área de mar mencionada. Esta línea, en todo caso, no es una *amity line*, sino una línea de defensa contra la toma de tierra europea y determina un área de influencia estadounidense.

4.3. El *nomos* del mar.

El *nomos* en un medio líquido es imposible. Hemos visto cómo el mar no puede ser el origen del derecho porque toda marca que se realice en él es inestable, perecedera y porosa. No hay manera de establecer en él un adentro y un afuera, una frontera. A pesar de que éste, como la tierra, también ofrezca “frutos” al ser humano, es abierto, libre, no tiene más límite que las costas.

“Líquido” es el calificativo que Z. Bauman escoge para caracterizar nuestra época, la también denominada “sobremodernidad”. Todo se desvanece con demasiada rapidez en estos tiempos: valores, hábitos, empleo, proyectos...; todo pasa rápidamente,

permanece muy poco tiempo, menos del necesario para que llegue a consolidarse. Y lo que ya existía en forma sólida –la estructura piramidal en las instituciones del Estado de Bienestar y en el mundo del trabajo- amenaza con derretirse.

El mar, el medio líquido, no es propicio para el asentamiento; ni para construir trayectorias firmes hacia el futuro. El mar devora incluso el pasado. El movimiento constante de éste obliga a permanecer en el reto de sobrevivir al presente.

El medio en el que se mueven las mónadas –pensaba Leibniz- es un medio fluido, de esta manera es posible su movimiento puesto que no existe el vacío. El *homo clausus*, el individuo-mónada, a que dio origen la modernidad ha encontrado su medio: lo líquido. El mejor medio para que las divisas, los bienes y los trabajadores fluyan con rapidez, pues no les habrá dado tiempo a encontrar acomodo. De un lugar a otro sin hacer “lugar”. Los no lugares no crean sociedad orgánica, sino redes, artilugio de pesca en movimiento. Redes de comunicación, redes de transporte, redes sociales, pero redes, inestables como el mar, parecen unirlo todo, pero, por los agujeros se cuele el caos.

La ley del mar es la ley del más fuerte. Los naufragos –los excluidos- a la deriva, luchan por la supervivencia reducidos a corporalidad. El medio líquido parece demasiado inestable y veloz para que las leyes, los lugares, y los sujetos adquieran consistencia de sociedad.

5. Conclusiones.

Nuestro objetivo era realizar una reflexión acerca de la sobremodernidad utilizando como criterios de orden las categorías espacio y tiempo. Partimos de la tesis de si, efectivamente, se puede definir nuestra era como la “era del vacío”. La conclusión a la que llegamos es que sería más adecuado calificarla como “era de lo lleno”. Si Lipovetsky denomina a la sobremodernidad de este modo es atendiendo al vacío ideológico y de valores. Nuestra investigación nos ha mostrado una panorámica diferente, no es que contemplemos un vacío ideológico, sino un lleno ideológico. El exceso, la sobreabundancia de información y estímulos que pueblan el espacio social imposibilita la existencia de un espacio vacío generador de relaciones humanas que

solidifiquen formando sociedad y categorías al modo como tradicionalmente estábamos acostumbrados. El espacio público de las ciudades en la actualidad no se encuentra vacío, sino lleno, saturado de contenidos que impiden orientarse en él y empatizar con los otros. El sobredimensionamiento de nuestros sentidos es la respuesta adaptativa al contexto de aceleración que vivimos. La aceleración asociada a la revolución en las comunicaciones y en los medios de transporte produce un achicamiento de las dimensiones espacio y tiempo, así como, un exceso de contenidos para un medio más reducido. No es la nuestra la era del vacío, sino la que siente horror al vacío que representan el silencio, los espacios abiertos y sin gente, la quietud y la ausencia de estímulos y contactos. Cuando la lentitud dilata las dimensiones espacio y tiempo y muestra el vacío, entonces aparece el *horror vacui*, que se manifiesta como soledad, melancolía, y, fundamentalmente, como la adopción de la actitud del espectador, una actitud estética ante la realidad.

Luego, mejor denominar a nuestra era la “era del exceso” o la “era dominada por lo lleno”. El vacío permite la diferenciación de los elementos en el espacio y su movimiento, permite trazar líneas y marcas, en definitiva, crear categorías. Si el espacio de la ciudadanía está lleno, saturado de relaciones mercantiles porque el intercambio de éstas prima sobre las relaciones humanas, entonces lo que hay es una mezcla indeterminada, en la que es difícil establecer cortes porque además su estructura es tan inestable como la de los líquidos.

El vacío no puede identificarse con el no lugar. El no lugar no genera relaciones de identidad, ni propicia las relaciones humanas, en cambio, el vacío es el punto cero, el marco que carente de configuraciones previas permite a los seres humanos tratarse racionalmente y en plano de igualdad. El hecho de que la economía haya llenado el espacio público amueblando las aceras de lo social y de lo público, ha dejado sin lugar a los ciudadanos, que han visto cómo las ciudades se llenan de no lugares, en los que las relaciones son relaciones entre usuarios de esos espacios, lo que dificulta la identificación con los lugares y la empatía entre los sujetos. Vimos cómo los no lugares no generan sociedad.

Las líneas que en ese espacio se establecen son relaciones de poder por el control de los bienes y las materias primas. Las guerras que, en la actualidad, raramente son guerras de conquista de territorios, sino que se presentan como combates entre grupos guerrilleros o guerras humanitarias, crean líneas de poder y determinan áreas de influencia. Los excluidos son aquellas personas que sobran una vez que se han trazado las líneas en el espacio de influencia económica. Los apátridas y los refugiados han sido atravesados por estas líneas, se han quedado en el límite, y como no hay un afuera en un mundo globalizado, no hay un territorio vacío al que conducirlos, entonces se diseñan nuevas líneas que acotan el espacio en el que quedan atrapados en una vida transitoria. La figura del *homo sacer* es la adecuada para describir su situación. A estas personas les protegen las convenciones de derechos internacionales, se protege su humanidad, pero su ciudadanía se disuelve, por ello, se hallan expuestos a cualquier tipo de acción violenta.

En suma, si el vacío desaparece, aumentan los no lugares, y el *homo sacer* sustituye al ciudadano como la economía sustituye a la política.

C. Schmitt nos ayudó a ver cómo la norma y el derecho sólo pueden darse en la tierra, en la que las marcas que se establecen pueden ser relativamente estables y son visibles para todos. En cambio, las marcas en el mar son inestables y se disuelven rápidamente. Y esto, pensamos, es lo que sucede en la sociedad actual una vez que el derecho internacional pierde su valor. La disolución del Derecho de Gentes europeo dejó al descubierto la debilidad del Estado-nación y la fuerza del imperativo económico en las relaciones internacionales. El estado líquido de la sobremodernidad impide la creación de marcas estables, las líneas de exclusión son la respuesta provisional que se convierte en permanente ante la inexistencia de una ordenación clara del espacio.

Hay otra cuestión de la que no queremos escapar, y es que el contexto de aceleración, de exceso, de lleno y de liquidez que vivimos aviva la necesidad de una mirada en movimiento, no de una mirada que congele y paralice la realidad para estudiarla. En definitiva, tal como I. Prigogine e I. Stengers proponen, es precisa una nueva alianza en el problema del ser y del devenir que haga más hincapié en éste

último, de tal modo, que seamos capaces de generar nuevas categorías o de percibir las que se están formando. Pensamos que el estudio de la flecha del tiempo en la sociedad actual, en especial en el ámbito del trabajo y las serias transformaciones que éste está sufriendo desde finales de los años sesenta, puede ser el vehículo adecuado para dotar a la perspectiva esbozada aquí de un enfoque complementario. Asunto que queda emplazado para más adelante.

BIBLIOGRAFÍA.

Agamben, G. (1995): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, (1998).

La indistinción entre la *zoé* y la *bíos* ha transformado la política en Occidente en biopolítica. Para G. Agamben ya no hay ciudadanos en Occidente, sino cuerpos sagrados que pueden hallarse expuestos a cualquier tipo de muerte. Es la figura del derecho romano, el *homo sacer*, la que define el espacio político desde la modernidad. Es en este periodo cuando la nuda vida se coloca en el centro de las reflexiones y en la legitimación misma del Estado moderno. El campo de exterminio, no es la excepción, sino el *nómos* de nuestra época.

Hemos tratado de profundizar en la figura del *homo sacer* en la actualidad, en quiénes representan de forma más rotunda esa contradicción entre vida sagrada, pero expuesta a cualquier tipo de peligro.

Alba Rico, S. (1995): *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, Barcelona, Anagrama.

Las reglas del caos no son otras que las reglas del mercado para A. Rico. La dinámica que las relaciones comerciales generan ha evaporado las relaciones humanas y la sociedad. El mercado se ha convertido en el “lugar” de la sociedad capitalista. Éste ha llenado el espacio público de categorías económicas, y ha transformado a los sujetos en cuerpos que se valoran a sí mismos y valoran a los demás como mercancías.

El papel que el mercado tiene en la destrucción de los lazos sociales y del espacio reservado a la ciudadanía, ha sido vital para establecer la relación entre el vacío de relaciones humanas y el lleno de relaciones comerciales.

Augé, M. (1992): *Los «no lugares ». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, (2008).

La sobremodernidad produce *no lugares*, espacios de anonimato, en los que la relación entre los individuos es meramente contractual, pues solo les une la condición de usuarios de ese espacio: estación de metro o de autobús, terminal del aeropuerto... Un no lugar, a diferencia de lo que representa un lugar, no genera ni relaciones humanas, ni de identidad con el lugar. La actitud estética que se adopta en ellos no crea una sociedad orgánica, sino sentimiento de soledad.

La geometría del no lugar, esto es, descubrir los parámetros desde los que se articulan las relaciones humanas en él ha sido nuestro objetivo.

Bauman, Z. (2002): *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, (2004).

La crisis del Estado-nación en el mundo globalizado es el tema que conduce a Z. Bauman a la conclusión de que la sociedad ha desaparecido y que sólo restan individuos aislados en un espacio de flujos. El autor se pregunta si esto puede significar el resurgir de la tribu frente a concepto de ciudadano.

Bauman, Z. (2007): *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets Editores, (2007).

Z. Bauman define a la sociedad actual, frente a la moderna, como una sociedad líquida. La velocidad con la que suceden las cosas hace imposible que las estructuras se solidifiquen y doten de estabilidad al sistema.

La ausencia de espacios vacíos en un espacio globalizado plantea problemas a la hora de deshacerse de los deshechos que la dinámica del sistema genera. La ausencia de fronteras genera anarquía global y violencia armada. La sociedad ya no se encuentra protegida por el estado, sino que se halla expuesta a las reglas del mercado.

Delgado, M. (2007): *Sociedades movedizas*, Barcelona, Anagrama.

El autor considera necesaria la existencia de una antropología de las calles que, desde una perspectiva que emule la de los escritores naturalistas, estudie la acción de los viandantes. Se trataría de descubrir los pequeños gestos y costumbres que constituyen la estructura de lo social, conocidos por todos, pero que aún se escapan al registro científico. El antropólogo procedería como un artesano, recogiendo los mínimos gestos y miradas, en el ir y venir aparentemente caótico de transeúntes. Pues en el azar de los encuentros ocasionales, piensa M. Delgado, que hay una regularidad, unas pautas de comportamiento estables, que es preciso descubrir para tener un conocimiento más adecuado acerca de qué sea la sociabilidad humana y cuáles las redes de cohesión social.

La calle como un teatro en el que los transeúntes representan un papel, como un espacio vivo y capaz de generar relaciones humanas, ha sido el contrapunto en nuestra investigación al enfoque de M. Augé y el espacio público dominado por los no lugares.

Douglas, M. (1966): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España editores, (1973).

Mary Douglas piensa que es necesario un cambio en las categorías de análisis utilizadas por los antropólogos en el siglo XIX. Sustituir el temor como idea-eje de las investigaciones por la idea de higiene permitiría realizar un estudio acerca del núcleo de la religión y su evolución. Sería también una línea de investigación adecuada para comprender distinciones filosóficas fundamentales como las oposiciones: orden/desorden; ser/no-ser; forma/informe; libertad/necesidad. El núcleo de la religión primitiva no es el temor. Es en la concepción que cada pueblo primitivo tiene de la suciedad, donde se encontraría la clave para entender el origen de la religiosidad y su evolución.

La idea de pureza como generadora de categorías nos ha mostrado las distintas clases de sujetos “impuros” que existen en la sociedad actual.

Durkheim, E. (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Universitaria, (1992).

E. Durkheim se propone encontrar el núcleo del fenómeno religioso para comprender su evolución y, de este modo, sentar las bases de un estudio comparativo de las distintas religiones, a las que considera especies de un mismo género.

La religión es una construcción social a través de la cual el grupo, y no el individuo, se expresa y sustenta como tal, y es la distinción sagrado/profano la que le protege y da cohesión. El estudio del origen de la religiosidad significa la búsqueda de la estructura social más homogénea y menos diferenciada. E. Durkheim encuentra en las tribus australianas la que considera la forma más primitiva de religiosidad: el totemismo, pues el tótem es un emblema del clan, éste representa su fuerza e identidad, es el mismo clan hipostasiado.

Elias, N. (1977: tomo I, 1979: tomo II): *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, (1987).

El estudio de las transformaciones de las estructuras sociales y de la personalidad a lo largo del proceso de civilización es el objetivo que N. Elias pretende llevar a cabo en esta obra. Y lo hace desde una concepción del tiempo alejada de la perspectiva mecanicista y teleológica. N. Elias considera, que hay que entender como evolución de una civilización el cambio hacia estructuras en las que hay un mayor control de las emociones, de las experiencias y del comportamiento. Idea que nos ha sido útil a la hora de entender las transformaciones en la estructura del nuevo capitalismo, así como el papel que el trabajo tiene en la civilización occidental como dinamizador de la evolución.

Lakoff, G.-Johnson, M. (1980): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, (1986).

G. Lakoff y M. Johnson encuentran en el experiencialismo una vía intermedia entre los dos mitos fundamentales de la cultura occidental: el mito objetivista y el subjetivista. La metáfora tiene un papel esencial en la comprensión del mundo y de nuestras acciones en él. No es como piensan los defensores del mito objetivista un modo del lenguaje, construido a partir de la abstracción y de la semejanza entre las cualidades inherentes de las cosas. Ni como defienden los subjetivistas la esencia de real, pues la

realidad que nos descubre es demasiado subjetiva, ya que el sentido de las cosas es lo que cada sujeto comprende.

Las categorías son fruto de la experiencia física y social, y sirven para organizar ésta. Nuestro sistema categorial es metafórico y su función es ayudarnos a estructurar y dar sentido a lo que percibimos. Las categorías tienen un valor de supervivencia en el medio físico y cultural, no hay categorías absolutas ni una verdad absoluta. Son las metáforas quienes mejor revelan la naturaleza de las categorías. No considerar este hecho puede llevarnos a perder el sentido crítico cuando se trata de ideologías, pues no seríamos conscientes de que éstas se articulan sobre metáforas que ocultan unos aspectos y destacan otros. Por tanto, no existe una verdad absoluta porque la verdad es dependiente de la comprensión, esto es de la construcción de gestalts experienciales.

Lakoff, G.-Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, Perseus Books Group.

La tesis que Lakoff y Johnson defienden es un desafío para el pensamiento occidental porque supone la revisión completa de todo nuestro sistema categorial y nuestro modo de ver la realidad, lo que afecta directamente la forma en que construimos conocimiento. Cuando Lakoff y Johnson afirman que la razón es una razón encarnada (*embodied reason*) están sometiendo a juicio toda la tradición de pensamiento occidental nacida en Grecia.

La razón no puede entenderse separada del cuerpo porque se modela a partir de las experiencias de éste. La razón aparece caracterizada como un resultado evolutivo, inseparable del cuerpo y tan enraizada en él que los autores utilizan la expresión que da título al libro para mostrarnos que pensamos con cada parte de nuestro cuerpo.

Lakoff y Johnson se esfuerzan también en ofrecer una propuesta metafísica que critique el realismo científico y no se abandone al subjetivismo, la denominan realismo encarnado (*embodied realism*). Para el realismo científico el mundo existe de forma independiente a los sujetos, estos utilizando la razón pueden acceder al conocimiento de la realidad y representarla de forma objetiva. El realismo encarnado considera que no hay una realidad única y apuestan por tres géneros de realidad como resultado de los

tres niveles de encarnamiento. Piensan que no es posible una separación entre metafísica y epistemología.

Tanto la filosofía como la ciencia no podrían existir si no pensásemos utilizando metáforas. La tarea a la que se enfrentan en esta obra es la de descubrir cuáles son las metáforas que se esconden tras cada categoría fundamental y en cada teoría filosófica. Y esto les obliga revisar toda la tradición del pensamiento occidental en busca de las metáforas que lo sustentan. Si no somos conscientes de ello, dicen, nuestro pensamiento no puede ser crítico, ni pueden construirse marcos conceptuales novedosos.

Leibniz, G. W. (1715): *Monadología*, Traducción y notas de Julián Velarde Lombraña, Oviedo, Pentalfa, (1981).

Hemos acudido a la obra de Leibniz para profundizar en la comparación que entre las mónadas leibnizianas y las características y comportamiento de los sujetos en la modernidad realizan numerosos autores, entre ellos N. Elias quien emplea el término *homo clausus* para definir al sujeto en la modernidad.

Lipovetsky, G. (1983): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo europeo*, Barcelona, Anagrama, (2002).

El crecimiento del individualismo o la aceleración del proceso de personalización (es así como lo denomina Lipovetsky), es lo que define el desarrollo de las sociedades democráticas y de consumo. Ese individualismo se manifiesta como narcisismo, triunfo de la lógica del deseo, culto a lo natural, la actitud humorística y el reblandecimiento de los valores de austeridad y autoridad, a favor del llamado “factor humano” y la comprensión.

Lipovetsky bautiza a nuestra época como la era del vacío, concepto que hemos utilizado para estructurar nuestra reflexión en torno al espacio que genera la sobremodernidad.

Liria, C. (2002): *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Hondarribia, Hiru Argitaletxea.

La crítica de Platón a la poesía le servirá a C. Liria para aclarar qué debe entenderse por ciudadano y espacio público. Si Platón critica a la poesía es porque ésta no permite

construir un espacio común en el que los ciudadanos puedan ponerse en el lugar del otro utilizando la razón. Es el diálogo, y no el consenso, el que abre el espacio público a la razón y a la libertad. Que la geometría sea tan importante para Platón se explica porque lo universal, la razón, y no los particularismos, debe ser el criterio de medida en el espacio público.

La reflexión sobre el espacio público como un espacio que debe estar vacío para que puedan florecer en él las relaciones humanas, pero que al mismo tiempo debe organizarse geométricamente, esto es, desde lo universal, la consideramos fundamental.

McLuhan, M. (1964): *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, México, Diana, (1969).

McLuhan nos hace reflexionar sobre la importancia que determinados avances, primero técnicos y luego tecnológicos, tuvieron y tienen en la conformación de la realidad humana. Los instrumentos y máquinas que inventamos se convierten en extensiones de nuestros sentidos, de nuestro cuerpo: el hacha, la lanza, el vestido, la rueda, la imprenta, el automóvil, las armas... no sólo alteran nuestro modo de vivir, de producir nuestra vida, sino que también cambian nuestra forma de entender la realidad. Por ejemplo, la era eléctrica nos ha devuelto a la tribu porque la velocidad con que se transmite la información hace desaparecer las fronteras. El espacio y el tiempo se contraen y las culturas alfabetizadas y no alfabetizadas se confunden. Esto produce desarraigo y desmoronamiento mental.

Hallamos en McLuhan la mejor explicación del papel que la tecnología y la velocidad tienen en la contracción del espacio, y de cómo esto puede afectar a la percepción que los sujetos tienen de la realidad.

Prigogine, I.- Stengers, I. (1979): *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad, (1983).

La ciencia moderna mantuvo una alianza con la naturaleza basada en el diálogo experimental, teniendo como objetivo el dominio y control de la misma. Considerada ésta como simple, homogénea y plana se pensaba que sería posible realizar su descripción a través de un pequeño número de leyes, que revelarían la armonía del lenguaje matemático en el que ésta se hallaba escrita. Su funcionamiento sería accesible

a la razón humana a través del método experimental, que había sido diseñado por Galileo. Éste método transformó al científico un hombre de acción que manipula instrumentos y diseña experimentos, y su sujeto de estudio, la naturaleza, algo pasivo, que se encuentra “ahí fuera”, esperando ser analizado.

Una nueva alianza significa reconsiderar el paradigma mecanicista y determinista de concebir la naturaleza y el diálogo con ésta que tan bien representa la mecánica newtoniana, y que sirvió de modelo de ciencia rigurosa. Tanto la termodinámica, que descubrió la irreversibilidad de los fenómenos, como la mecánica cuántica, que nos recuerda cada instante que no es posible una objetividad absoluta, ni tratar a la naturaleza como algo “ahí fuera”, que es posible abarcar en su totalidad, han abierto las puertas a la posibilidad de una nueva forma de dialogar con la naturaleza en la que la categoría temporal sería la clave de la alianza entre sabiduría y conocimiento.

La relevancia que los autores dan a la flecha del tiempo, la irreversibilidad de los fenómenos y el papel del sujeto en la investigación, han sido provechosas en nuestra investigación a la hora profundizar en las implicaciones de los conceptos relacionados con el tiempo, y la importancia vertebradora que estos pueden llegar a tener a la hora de construir una ontología más flexible.

Schmitt, C. (1950): *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Granada, Comares, (2002).

Schmitt describe la evolución del Derecho de Gentes desde la Europa medieval al periodo de entreguerras durante el cual se produce la disolución del mismo en favor de un derecho universal y general. En torno al Derecho de Gentes del “ius publicum europaeum” se articulan temas relevantes para la teoría del derecho como: la ordenación del espacio, la acotación de la guerra, la definición de guerra justa, y causa justa, la aparición del Estado y el problema de la soberanía. La intención de C. Schmitt en este recorrido por el Derecho de Gentes europeo es crear el marco teórico necesario para analizar el periodo de entreguerras y la razón por la cual la derrota en la Primera Guerra Mundial de dos potencias como Alemania y Austro-Hungría fue tan deshonrosa y humillante. Encuentra la causa en la violación de los principios del Derecho de Gentes europeo, éste impedía tratar al enemigo vencido como un criminal y único responsable del conflicto y, por tanto, imponerle sanciones penosas.

La manera en que C. Schmitt trabaja la ordenación del espacio como generador de derecho, la importancia de las marcas en éste y de que éste posea una estructura geométrica para que sean posibles las relaciones políticas, ha sido fundamental en la construcción de nuestra tesis de cómo el lleno de relaciones comerciales carentes de equilibrio, o regulación política, vacía la existencia humana y la vida social.

Sennett, R. (1998): *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, (2000).

El nuevo capitalismo significa corrosión del carácter, esto es, de los valores de solidaridad, esfuerzo y compromiso que unían a los sujetos en un proyecto común. La falta de estabilidad laboral deja a los sujetos a la deriva en lo emocional y en lo moral. La velocidad con la que se producen los cambios les impide construir proyectos vitales.

El esfuerzo y la tenacidad asociados a la ética del trabajo protestante han sido sustituidas por la meritocracia y la flexibilidad en el carácter.

Sennett, R. (2006): *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama (2006).

En el nuevo capitalismo, es así como Sennett denomina al modelo de capitalismo que ha sustituido la estructura piramidal de inspiración militar por una más flexible, se vive una crisis de los valores culturales tradicionales de compromiso y solidaridad. El deterioro de las relaciones interpersonales y la pérdida de identidad de los sujetos son otras de las manifestaciones de esa crisis. La ausencia de un marco institucional que garantice una estabilidad laboral mínima, genera angustia e inseguridad en los sujetos ante la imposibilidad de construir relatos vitales o proyectos de futuro.

R. Sennett nos ha proporcionado el marco desde el cual comenzar la investigación de la época actual. Queremos destacar su comparación entre la estructura piramidal, del capitalismo social, y la tipo MP3, que definiría al capitalismo actual, como especialmente reveladora a la hora de engranar el resto de cambios que se han producido en las últimas décadas.

Virilio, P. (1997): *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, (2005).

La aceleración es la idea que sirve de hilo conductor a la reflexión que P. Virilio realiza sobre aspectos tan diversos como la revolución en las comunicaciones, la transformación de la ciudad, la democracia, el arte o la ecología. La velocidad se ha

convertido en un medio, no se puede obviar la contaminación que ella produce, ni cómo transforma el mapa mental que del mundo construimos, ni cómo transforma las relaciones entre los sujetos. Esta es la idea fundamental que hemos recogido, así como la concepción que P. Virilio tiene de la ciudad y del espacio del ciudadano.

Todorov, T. (2008): *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores, (2008).

La guerra que Occidente libra contra el terrorismo ha vuelto difusos conceptos como el de barbarie y civilización. Una redefinición del concepto de barbarie permitiría reorientar discurso sobre la situación mundial actual. La incapacidad para reconocer al otro como un ser humano dotado como nosotros de la capacidad de razonar o que sabiendo que lo es se le niegue la humanidad, es para T. Todorov la esencia de la barbarie. No hay etapas bárbaras y civilizadas, ni pueblos bárbaros o civilizados. Lo que hay son comportamientos bárbaros o civilizados. Aun así, T. Todorov dice que ningún ser humano deja de serlo por comportarse de forma bárbara o “salvaje”. Desde esta perspectiva analiza la crisis del Estado-nación, el choque de civilizaciones, y el terrorismo y la tortura.

Discusión entre Aristóteles y Nietzsche: El orden de lo imposible.

Maximiliano E. Korstanje
Universidad de Palermo Argentina

De toda su extensa obra, es en el libro segundo y tercero de *Ética Nicomaquea* que Aristóteles esboza, en la teoría de las virtudes, su idea de miedo. Partiendo de la idea que de los actos nacen los hábitos, el padre de la escuela peripatética sugiere que los actos humanos son plausibles de malograrse tanto por defecto como por exceso. Un exceso de temor convierte a un hombre en cobarde, “y si de todo huye” nada soportará mientras que por defecto el valiente puede terminar convirtiéndose en un insensato y perder la vida. La medida justa (virtud) puede conservar la compostura del hombre y llevarlo a la felicidad (Aristóteles, *Ética*, II, v. II, p. 19). Existen tres “cosas” en cuanto a lo que los seres humanos prefieren, lo bueno, lo útil y lo placentero. En consecuencia, hay otras tres ubicadas en oposición a las primeras, lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Desde su niñez y a lo largo de su vida, los hombres intentarán acercarse al placer separándose más y más del dolor. Dentro de este contexto, el temor es clasificado como una pasión junto con el deseo, la envidia, la audacia, el odio, la añoranza y la piedad entre otros. A todos estos estados, en otros términos les corresponden el placer o la pena. “Las potencias” por el contrario son las facultades mentales que hacen posible los estados anteriormente mencionados mientras que los hábitos predisponen a conducirse por el camino del bien o del mal.

En este sentido, Aristóteles aclara “*allende de esto, no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección. Finalmente, dícese que somos movidos por las pasiones mientras que por las virtudes no somos movidos*” (Aristóteles, II, v. III, p. 22). En consecuencia, la pasión (y dentro de ella el temor) concuerda con la idea moderna de miedo como un sentimiento primario o básico cuya incidencia en el acto no puede ser regulada concientemente antes que el hecho suceda, mas la virtud para el filósofo griego debe comprenderse como una hábito selectivo coincidente en una posición intermedia entre el vicio de exceso y defecto. Sin embargo, en su tratamiento de la huida el autor va a

tomar un carril diametralmente opuesto. La huida del cobarde, aquel apoderado por el temor, que decide resguardarse ante una amenaza, es movida por una significación previa del dolor; *“en sí misma la cobardía es sin dolor; pero las circunstancias concretas ponen al hombre fuera de sí por la representación del dolor al punto de hacerle arrojar las armas e incurrir en otras descomposturas por todo lo cual la cobardía de la apariencia debe ser forzada. En el desenfrenado, al contrario, los actos son voluntarios, como quiera que son por él deseados y apetecidos.* (Aristóteles, III, v. XII, p. 42-43).

El desenfreno obedece a una causa que sigue la propia voluntad del sujeto mientras que no sucede lo mismo con la cobardía. Siguiendo el lineamiento de la razón antigua, el autor remite al proceso de enseñanza del niño como ejemplo para sortear los obstáculos de su propia contradicción; el niño cuyo desenfreno se hace inmanejable tendrá un apetito de-placer infinito que nunca podrá ser saciado. Si no se puede disciplinar “hacer obediente” al apetito, el sujeto se transformará una vez adulto, en un ser irracional y errático o temeroso. En la voluntad del desenfrenado el hombre se acostumbra a los placeres, pero al quererlos todos, inevitablemente se “entristece” por no poder alcanzarlos; por lo que aquel deseo que se torna desmedido se encuentra sujeto a la tristeza. En la medida en que mayor sea la apetencia por evitar el placer mayor será la posibilidad de experimentar temor. Por otro lado, de este tratamiento tomará S. Freud su idea inicial de fobia (término compuesto por phóbos y phemobai). De phóbos derivan dos sentidos diferentes: *terror* y *miedo*. En su tratamiento sobre el caso Hans, Freud explica que la fobia es una respuesta que tiende a la unidad psíquica cuando la estructura se encuentra frente a sentimientos ambivalentes y encontrados por medio de un proceso de escisión / proyección / desplazamiento (Freud, 1998: 11)¹.

¹ El caso Hans (Juanito) según Freud es el sustento sobre su teoría de la vida sexual infantil. El gran acontecimiento en la vida del niño es el nacimiento de su hermana Hanna, hecho observado y documentado inmediatamente por su padre. Particularmente, explica Freud el miedo en Hans versa sobre la posibilidad de que un caballo lo muerda, ese mismo temor se intensifica con el transcurso del tiempo. Según el psiquiatra austriaco, la fobia se inicia por el principio de castración y la posible pérdida del amor materno. La angustia y la ambivalencia de sentimientos que genera la competencia con su padre y con su hermana por el amor de su madre, despierta en el pequeño Hans una predisposición hostil y de apego a la vez (Edipo). Esta predisposición en el niño hacia el padre sigue un proceso de fragmentación (aunque Freud no le pone ese nombre), producido por la ambivalencia de amor y odio, una posterior proyección y un desplazamiento hacia un objeto externo.

Un sugerente rastreo historiográfico en Vicente Domínguez (2003) sugiere la idea que el miedo tiene en la literatura homérica un tratamiento diferente al dado por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. En Homero, para ser más exactos *phóbos* deriva de *phemobai* que significa huir. En este contexto, su aplicación a fines bélicos puede verse plasmado en la figura de *Phóbos* hijo del dios de la Guerra Ares, “terrible y temido” por todos los mortales. Luego de Homero, dice el autor, el sentido de *Phóbos* adquiere un matiz más vinculado al miedo que al terror anterior (Domínguez, 2003: 662). Una de las contribuciones de Aristóteles al estudio del temor, es la idea de virtud como forma intermedia entre la cobardía y la temeridad, a la vez que considera al miedo como una forma de evitar el dolor aumentando el grado de placer. Evidentemente si hay alguien diametralmente opuesto a la filosofía aristotélica, ese personaje es el alemán F. Nietzsche, de quien nos ocuparemos a continuación.

Federico Nietzsche y el origen de la tragedia

En su trabajo publicado originalmente en 1872 y titulado *Die Geburt der Tragödie aus dem geiste der Musik* (*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*), luego llamado –alternativamente- *el Origen de la Tragedia*, Nietzsche enfatiza en la coexistencia de dos tipos de espíritus en el mundo del arte: el apolíneo y el dionisiaco. En efecto, se pregunta el autor ¿cuál es la razón del arte griego?, ¿qué significa la tragedia nacida de él?. En oposición a Aristóteles, Nietzsche parte de la base que conceptos como “bien” o “mal” obedecen a un arbitrio “indiferente” surgidos del seno del Cristianismo, el mundo sólo puede ser justificado como “fenómeno estético”. F. Nietzsche ve en este movimiento una negación del propio mundo, en el sentido en que “*del cristianismo como la más aberrante variación sobre el tema moral que ha sido dado a oír a la humanidad hasta el presente* (Nietzsche, 2008: 17).

Con una influencia notable del filósofo romano Lucrecio, Nietzsche sostiene que inicialmente, a pesar de todos los esfuerzos humanos es “imposible” que el mundo apolíneo detenga el imparable avance del dionisiaco. En cierta manera, el pathos trasciende al logos. Apolo en los griegos representaba el deseo de todas las fuerzas creadoras expresadas en el principio de individuación, sabiduría, alegría y belleza a lo

cual se lo comprende en analogía al sueño el cual por aparente deja un vacío en la existencia del ser; el que despierta de un sueño claro que quisiera seguir soñando. Por el contrario, la embriaguez se asocia indefectiblemente al espíritu dionisiaco el cual por medio de su acción narcótica lo arrastra en su subjetividad hasta el grado de fundirse en un “uno” y olvidarse de sí mismo.

El estado moderno, en este sentido, parece la más fiel expresión del triunfo temporario del orden apolíneo. El origen de la tragedia debe encontrarse en el coro trágico como la forma sublimada de representación de todo lo horrible que existe en la naturaleza en el hombre. La introducción del coro en la tragedia ha sido un acto por el cual se le ha declarado la guerra al naturalismo en el arte. Con éste han devenido posteriormente los museos y las figuras de cera y todo lo que es pseudo-ideal en el mundo del arte. En su desarrollo, Nietzsche sugiere retornar al mundo de la estética y abandonar la ética y moral de los idealistas. Luego de pasar revista a los mitos de Prometeo y Edipo, como no podía ser de otra forma, Nietzsche no sólo se refiere al cristianismo en sí, sino también a toda la filosofía socrática y peripatética. Lo apolíneo vive de espaldas a la realidad en una especie de ilusión, de sueño ingenuo del que al despertar obviamente se horroriza; aquí encontramos la figura del horror o terror en nuestro autor. La tendencia que se inicia con Sócrates y culmina con Eurípides ha expulsado el elemento dionisiaco de la tragedia y ha reconstruido al arte desde una perspectiva moral. *“Tan prodigioso es el poder del arte apolíneo, que transfigura a nuestros ojos las cosas más horribles, por ese goce que sentimos al contemplar la apariencia, la visión, por esa felicidad redentora que nace para nosotros de la forma exterior, de la apariencia”* (Nietzsche, 2008:74). En ese intento de controlar al pathos converge en una situación de espanto; para fundamentar su argumento, Nietzsche introduce el relato mítico de Penteo (nieto de Cadmo) y rey de Tebas quien se ve envuelto en un fatal acontecimiento cuando es despedazado vivo por las bacantes, entre quienes se encontraba su propia madre extasiada por el dios Dioniso.

Cuenta la leyenda que Dionisio, hijo de Zeus y Sémele (un Dios algo difícil de encasillar relacionado al placer o al vino) a Tebas personificado como un sacerdote de su propio culto, es rechazado como extranjero y bárbaro por el Rey Penteo. Por medio

de sus diferentes artimañas, Dionisio alborota la ciudad transformando el carácter de las mujeres de simples y pasivas esposas, a salvajes e insaciables seres que abandonan a sus hijos y a sus tareas en el hogar para dirigirse a los campos. Penteo manda a encerrar dos veces al dios quien con sus trucos logra finalmente liberarse, e invita socarronamente a Penteo como observador escondido en un pino, es descubierto por las bacantes y por Agáve su propia madre quienes estaban en un culto orgiástico desenfundadas y entregadas al deseo de todos los excesos. Las bacantes presas de una ira furiosa por haber sido descubiertas, despedazan vivo a Penteo y le entregan la cabeza a su madre quien orgullosa la muestra como trofeo, pasado el efecto narcotizante y vuelta en sí, Agáve da cuentas del horror, de haber sido participe en el asesinato de su propio hijo; (Vernant, 2005: 152-157).

Siguiendo el pensamiento de Nietzsche, Vernant sugiere que Penteo representa al hombre griego en una de sus características más representativas, la capacidad de razonar (logos), mantenerse a raya de cometer cualquier acción indigna, ni ser presa de sus pasiones a la vez que dirige su desprecio hacia las mujeres como portadoras de la pasión (pathos). Incluso, Penteo desprecia al sacerdote en forma simbólica como los griegos despreciaban a todo lo que no era griego (etnocentrismo) y le niega de sí la hospitalidad. Tras su necesidad de mantener el orden jerárquico, Penteo cierra la llave de la hospitalidad del hogar donde se encuentra la mujer (Vernant, 2005: 155-156). En este sentido, no es extraño como viera Frederick Nietzsche el origen de lo trágico como la confluencia entre el logos y el pathos, una suerte de intento de dominación de la razón por sobre la fuerza de la vida, sobre lo emocional. Todo lo que hay de terrorífico en el hombre, es el propio intento de hacer humano lo salvaje. En este sentido, Jean-Pierre Vernant estudia el mito en cuestión como “la pérdida de la identidad”. En efecto, el drama es provocado no por el estado natural de las bacantes sino por la propia incompreensión de Penteo quien niega el vínculo entre lo extranjero y Tebas. Así, escribe Vernant *“Penteo sufre una muerte espantosa: el civilizado, siempre dueño de sí, que cede a la fascinación de lo que pensaba que era el otro y lo condenaba, es desgarrado vivo como un animal salvaje. El horror se proyecta en el rostro de quien no ha sabido hacerle lugar al otro”* (Vernant, 2005: 161).

Finalmente, el culto a Dionisio (Baco) “quedará por siempre” en Tebas como recuerdo de la identidad perdida. En resumen y según lo expuesto, el temor y más aún el error actúan en conjunción con la negación del extranjero, del otro diferente, a cuanto más diferente y más negado, mayor es el miedo. Sin embargo, ello no resuelve la posición del miedo en la vida de los hombres; es decir, Penteo reniega de lo extraño por miedo, a la vez que da origen a lo trágico, lo horroroso en sí mismo. Empero, el miedo y la angustia parecen ser internos a la propia comunidad y despierta en situaciones específicas. Si esto es así, entonces deberíamos unir un puente conceptual que focalice en como actúa el miedo dentro de las mismas sociedades en las que se encuentra alojado (como un huésped). La angustia por lo extraño comienza y reside en uno mismo.

Referencias

- Aristóteles, de Estagira. (1997). *Ética Nicomaquea*. México, Editorial Porrúa.
- Domínguez, V. (2003). “El Miedo en Aristóteles”. *Psicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.
- Freud, S. (1998) “Análisis de la Fobia en un niño de cinco años”. *Obras Completas*, volumen X. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Vernant, J. P. (2005). *Érase una vez ...el universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.



Repercusiones de la crisis mundial sobre las políticas de cooperación.

Dr. Alberto Hidalgo

Universidad de Oviedo. Director del IEPC en Asturias

RESUMEN

Después de analizar los documentos de la ONU y del Parlamento Europeo instando a los gobiernos para que no reduzcan las AOSs en su presupuesto, se constata que la actual crisis financiera se está cerrando en falso porque las medidas tomadas no están afrontando una reforma en profundidad del sistema de Bretton Woods, que desde 1973 estaba agotado ya que el anuncio de Nixon de la *no convertibilidad del dólar en oro* significó *ontológicamente* que el papel se había adueñado del sistema financiero. El incremento de las crisis bancarias desde entonces ha venido acompañado de una creciente complejidad, pero también *inutilidad, de la arquitectura de control del sistema*, por ser autorreferente. Al no haber atendido la recomendación keynesiana de Joseph Stiglitz de crear un *sistema mundial de reservas*, sólo cabe esperar una próxima crisis financiera que ponga en evidencia las cinco consecuencias filosóficas que se pueden sacar de esta crisis: (1) Que la ley de la oferta y la demanda es una ficción. (2) Que los mercados son irracionales. (3) Que el consenso de Washington conduce a un desastre ético mundial, porque el egoísmo no puede ser el valor organizador de la sociedad. (4) Que el dinero no refleja la economía real. Y (5) que el principio de incertidumbre no sólo rige en la mecánica cuántica, sino también en la economía.

Aftereffects of the world crisis on the cooperation politics.

Dr. Alberto Hidalgo.

University of Oviedo. IEPC's Director in Asturias.

ABSTRACT

After analyzing the UN's and the European Parliament's documents urging the governments to not reduce the AOSs in their budgets, it is stated that the current financial crisis is not closing properly, because the measures taken are not facing up a reform in depth of Bretton Woods' system, which from 1973 was exhausted since Nixon's announcement about the *inconvertibility of the dollar in gold* meant ontologically that paper had taken over the financial system. The increase of the bank crises since then has come accompanied with an increasing complexity, but also *uselessness, of the system's architecture of control*, for being self-referent. By not bearing in mind Joseph Stiglitz's Keynesian recommendation of creating a *world reservations system*, it only rests to wait for a next financial crisis that would show up the five philosophical consequences that can be extracted of this crisis: (1) The law of supply and demand is a fiction. (2) The markets are irrational. (3) Washington's consensus leads to a world ethical disaster, because the egoism cannot be the organizing



value of the society. (4) Money does not reflect the real economy. And (5) the principle of suspense not only governs in the quantum mechanics, but also in the economy.

Repercusiones de la crisis mundial sobre las políticas de cooperación.

Dr. Alberto Hidalgo

Universidad de Oviedo. Director del IEPC en Asturias

La ausencia de Sami Naïr por razones de salud en este Congreso, que tenía encomendado tratar más específicamente el problema de la repercusión de la crisis financieras en la cooperación al desarrollo, justifica que me vea obligado a perfilar en mi ponencia con un poco más de detalle el tipo de crisis mundial aludida en el título. Aunque como defenderé por lo que respecta a la cooperación la crisis es permanente, la que ha tenido impactos aparentemente globales en el último año afecta fundamentalmente a las instituciones financieras, cuya significación para la implementación de las políticas de cooperación, aunque indirecta, no es en absoluto menor ni baladí.

1.- Los datos de una crisis permanente y la reacción de la comunidad internacional.

Si la crisis permanente que viven las políticas de cooperación al desarrollo fuesen imputables a la crisis financiera que ha conmocionado a los bancos, a las bolsas, a los gobiernos y a las economías del primer mundo estos últimos 15 meses, el dato sería esperanzador, pues eso significaría que en un par de años volveríamos al buen camino de una cooperación generosa al desarrollo.

Desgraciadamente, esta crisis apenas está teniendo incidencia sobre las cantidades globales y las políticas de cooperación por la sencilla razón de que tales políticas se hallan en una crisis endémica permanente por causas estructurales profundas, de modo que la actual crisis financiera sólo puede servir como coartada o disculpa para prorrogar una situación de suyo insostenible y justificar el no cumplimiento de los objetivos del milenio en el 2.015. De ahí que, en mi opinión, esta crisis podría llegar a ser beneficiosa si los responsables de definir las políticas

mundiales tomasen nota de las verdaderas consecuencias filosóficas (gnoseológicas, ontológicas, morales, axiológicas y económico-políticas) que se desprenden de la comprensión de su verdadero significado. Porque sólo si cambiamos la estructura del sistema la crisis no se cerrará en falso.

No hacía falta esperar a que la Unión Europea entonase el mea culpa el pasado 8 de octubre de 2009 mediante una resolución parlamentaria para saber que las cosas van mal, pero pueden ir peor. No está mal, sin embargo, que los organismos internacionales que conforman el Sistema Internacional de Cooperación al Desarrollo (SICD), hayan tomado cartas en el asunto a través de una serie de documentos de 2009 que alertan sobre el problema y que son las que recoge el Parlamento Europeo para hacer su propio balance. Como ya he insistido en otras ocasiones, lo mejor del llamado efecto Obama es la desaparición del impresentable discurso de Bush II, junior imperator, que había logrado sepultar bajo el discurso bélico contra el terrorismo el sistema de injusticias mundiales, del que los principales responsables seguimos siendo los países desarrollados y/o las antiguas potencias coloniales. Como es sabido, ha sido el agotamiento del discurso y, sobre todo, de las prácticas del G-7 lo que abrió las puertas al G-20, que en la última cumbre de abril en Londres abogó por un plan global para la recuperación y reforma del sistema mundial.

Aunque los más optimistas vean en ello (con Sarkozy) un intento de refundación del capitalismo sobre nuevas bases, los realistas nos conformamos con que los nuevos directores de orquesta no se olviden de los llamados Objetivos de Desarrollo del Milenio que las Naciones Unidas proclamaron en septiembre de 2000 para la erradicación de la pobreza y el hambre en el mundo. Porque una cosa tan elemental como esa de garantizar una comida al día a los habitantes del planeta tierra, resulta que viene empeorando desde 2004, pero no por una merma de cosechas, sino a causa de la especulación de las materias primas agrícolas, y aunque el cambio climático o las migraciones pueden tener una influencia circunstancial en este empeoramiento, todos los datos parecen apuntar a que se han producido errores de bulto en el manejo de las políticas de cooperación relacionadas con la sobrevaloración de los biocombustibles (etanol o biodiesel), con las AODs destinadas a la agricultura y, sobre todo, en la

regulación del comercio de alimentos que ha incrementado abusivamente los precios de los artículos de primera necesidad en los últimos años¹.

A lo largo de 2009 tanto el Banco Mundial como el Fondo Monetario Internacional (FMI) han preparado una serie de Informes alertando sobre dramática desaceleración del crecimiento y del empleo, las repercusiones negativas de la crisis financiera en la balanza comercial y en la balanza de pagos, en la fuerte reducción de las entradas netas de capital privado y de la inversión extranjera directa, y en el acceso reducido al crédito y a la financiación del comercio². Para la ONU la crisis ha significado disminución de las remesas de los emigrantes³, oscilaciones importantes y volátiles de los tipos de cambio, colapso de las reservas que repercuten directamente sobre las AODs⁴, aumento de la volatilidad del dinero, aunque también, lo que no es un dato negativo del todo: caída de los precios de los productos de primera necesidad⁵

Como dije atrás la preocupación de la UE por las repercusiones de la crisis se remonta a la Comunicación de la Comisión, de 8 de abril de 2009, titulada "Ayuda a los países en desarrollo a afrontar la crisis"⁶, continua con las conclusiones del Consejo de Asuntos Generales y Relaciones Exteriores, de 19 de mayo y estamos a la espera del que se publique el estudio encargado a la profesora Ngaire Woods sobre la respuesta internacional a la crisis mundial y la reforma de la arquitectura financiera y de ayuda internacional⁷. Entre tanto, la UE ha venido expresando sus compromisos en la Conferencia sobre la financiación innovadora celebrada en París los días 28 y 29 de mayo de 2009, que viene a ratificar los de la Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo, celebrada en Doha del 28 del 11 al 2 de diciembre de 2008, y, sobre todo en la Resolución del Parlamento Europeo, del pasado 8 de octubre

¹ Katia Cascante Hernández y Ángeles Sánchez Díez (ed.), *La crisis mundial de alimentos: alternativas para la toma de decisiones*, Fundación Alternativas, OPEX, AECID, Madrid, 2008. Selección de artículos sobre cada uno de estos tópicos.

² BM & FMI: "Informe sobre seguimiento mundial 2009: Una emergencia de desarrollo", (abril de 2009); BM: "Flujos mundiales de financiamiento para el desarrollo 2009: Trayectoria de la recuperación mundial", (junio de 2009).

³ PNUD (2009) *Informe sobre el desarrollo humano 2009. Superando Barreras: Movilidad y desarrollo humano*, Mundi Prensa, Madrid, pp. 80-83

⁴ Más detalles en www.oecd.org/dac/stats/daclist.

⁵ Asamblea general de la ONU: Resolución 63/303, de 9 de julio de 2009,

⁶ ([COM\(2009\)0160](#))

⁷ Estudio encargado por el departamento temático de la DG EXPO del Parlamento, que será publicado en breve

de 2009 sobre “los efectos de la crisis financiera y económica mundial en los países en desarrollo y en la cooperación al desarrollo”, cuyas propuestas más interesantes conciernen a cinco puntos⁸

1.- Emergencia humanitaria.- En primer lugar, el Parlamento Europeo, alerta con razón que lo peor de la crisis monetaria no son los consecuencias económicas, sino la emergencia humanitaria que provoca, pues los más afectados son los más vulnerables. Las previsiones que recoge hablan por sí solas: “un aumento de 23 millones más de desempleados, hasta 90 millones más de personas víctimas de la pobreza extrema sólo en 2009, amenaza al tratamiento farmacológico vital de hasta 1,7 millones de pacientes de VIH, y con 200 000 a 400 000 muertes infantiles adicionales al año por término medio entre 2009 y 2015, el año fijado como meta para los ODM en los países en desarrollo”.

No obstante, como receta para evitar las crisis de este estilo no se apartan de la ortodoxia como se muestra en los puntos 15 (comercio equitativo) y 16 (evitación de la fuga de cerebros): “el comercio equitativo y mutuamente beneficioso es la piedra angular de la estabilidad de los mercados financieros internacionales”, por lo que habría que reducir las subvenciones que distorsionan el comercio y las barreras comerciales que tanto perjudican las economías de los países en desarrollo” Por otro lado la fuga de cerebros mina su “estructura de capital”, pues las personas más aptas y más brillantes, de las que los países en desarrollo no pueden prescindir, se trasladan al extranjero. De ahí que pida a los países miembros de la UE, que adopten medidas destinadas a fomentar la migración circular”.

Pese a ello, en el punto 21, recomienda “centrar el apoyo presupuestario en los ámbitos de la salud, el trabajo digno, la educación, los servicios sociales y el crecimiento ecológico en forma de apoyo presupuestario sectorial; insta a la UE y a sus Estados miembros a que cumplan los compromisos económicos esbozados en el plan de acción sobre los ODM; reconoce el principio de participación y destaca el papel de los países en desarrollo a la hora de fijar sus propias políticas, estrategias y sus programas

⁸ http://www.europarl.europa.eu/sides/def_1_2

de desarrollo, así como la responsabilidad mutua de la UE y sus socios en asegurar los resultados de desarrollo”

2.- Transparencia en los mercados financieros. En segundo lugar, sin dejar de reconocer las buenas palabras, intenciones y compromisos monetarios, siempre insuficientes, tanto del G8 como el G20 en las últimas reuniones, lanza una carga de profundidad sobre la necesidad de incrementar la transparencia de los mercados, vigilar el funcionamiento de las instituciones financieras y controlar los paraísos fiscales y otras anomalías del sistema que son la causa de abusos y desigualdades sin cuento. Por ejemplo, en el punto 5, “pide a la UE que tome medidas para erradicar los excesos ligados a los paraísos fiscales, la evasión fiscal y la fuga ilegal de capitales de los países en desarrollo; pide, por tanto, que se elabore un nuevo acuerdo económico mundial de carácter vinculante que obligue a las empresas transnacionales a revelar automáticamente los beneficios obtenidos y los impuestos pagados en cada país, de forma que se garantice la transparencia acerca de los importes abonados en cada uno de los países en desarrollo en los que operan” y en el punto 11 el Parlamento Europeo “se muestra muy preocupado por el hecho de que, desde julio de 2009, el 82 % de los nuevos recursos prestados por el FMI se han concedido a países de la zona europea, y sólo el 1,6 % se han destinado a países de África, lo cual es una indicación de que la mayoría de los recursos disponibles podrían estar destinándose a mercados emergentes de renta elevada y a los países de mediana renta que puedan probablemente devolver los préstamos que reciban; subraya que la perturbación del proceso de desarrollo presenta efectos más destructores y duraderos a medio plazo para los países menos desarrollados que los padecidos por los países más avanzados durante un período limitado de crisis” (sic).

3.- Reforma de las instituciones de Bretton Woods. Pero, en tercer lugar, el Parlamento Europeo reconoce la inoperancia de las entidades creadas en Bretton Woods y su incapacidad para resolver los problemas financieros que enfrentan los países menos desarrollados. Y esto, porque

(a) Como señalan en el punto 12, aunque el FMI gaste los 6.000 millones de dólares obtenidos de la venta de sus reservas en oro, calculan que “sólo puede hacer

frente a alrededor del 2 % de las necesidades financieras externas (brutas) de los países de baja renta, lo que pone de relieve la necesidad de que otras instituciones y donantes proporcionen recursos y subvenciones adicionales en condiciones favorables”

(b) Además el Banco Mundial padece un problema de gobernanza al no ser capaz de responder a sus miembros más necesitados, ya que “es incapaz de responder a las demandas de los más vulnerables a la crisis, pues “no se ajustan a los criterios de elegibilidad del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF) o de la Asociación Internacional de Fomento (AIF), ni a los modelos de asignación que requieren solvencia del prestatario y un historial de "buena actuación"; (punto 17)

En consecuencia urgen a los países miembros de la UE y de la OCDE a (por pura responsabilidad institucional) una rápida y necesaria reforma de las instituciones de Bretton Woods (puntos 18 y 19), y a que “colmen al mismo tiempo las graves carencias en la respuesta a la crisis que están dando el G-20, el FMI y el Banco Mundial, prestando rápidamente ayuda a los países en desarrollo y garantizando el rápido desembolso a los países cuyas inversiones destinadas al logro de los ODM se encuentran ahora en peligro debido a la crisis financiera imprevista y que se halla fuera de su control”

4.- Reproches explícitos. Más específicamente, en cuarto lugar, reprochan a los países miembros de la UE que haya reducido en términos reales su AODs en 2008; y “pide a los Estados miembros que cumplan urgentemente sus compromisos respecto de la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) hasta 2010” (punto 20). En esta línea añade que el volumen de la AOD no es suficiente para satisfacer, con la urgencia que requiere la magnitud de la crisis, las necesidades cada vez más crecientes creadas por ésta en los países en desarrollo, e insta a la Comisión y a los Estados miembros a que cumplan sus compromisos internacionales y continúen contribuyendo al logro de los ODM (punto 24)⁹

⁹ La AOD combinada de los 15 países miembros del CAD, que son también miembros de la UE y que representan aproximadamente un 60 por ciento de toda la AOD del CAD, bajó un 6,6 por ciento en términos reales hasta 61.500 millones USD, un 0,39 por ciento de su RNB combinada. De nuevo, esta reducción se debió sobre todo a las menores operaciones de reducción de deuda. Si se excluye la reducción de deuda, la AOD neta de los miembros de la

Aunque no hay evidencia sólida de cómo evoluciona las AODs en tiempos de crisis¹⁰, y aunque la ayuda dedicada a la reducción de la pobreza se ha incrementado en términos relativos con respecto al total de ayuda hasta alcanzar un tercio con respecto al total de las AODs, el Parlamento Europeo insiste en incrementar las AODs, cuya primera prioridad deben ser las políticas orientadas a reducir la pobreza y rentabilizar al máximo el dinero del contribuyente en orden a reconocer el carácter absoluto de la dignidad humana de cada persona en el mundo en desarrollo (punto 14).

En el capítulo de reproches quizá la mayor carga de profundidad se encuentra en el punto 24, que de manera concisa exige, ni más ni menos; “que exista una mayor coherencia entre las políticas comercial, presupuestaria, de cambio climático y de desarrollo de la UE”. En esta misma idea se insiste en el punto 32, aunque ahora para subrayar: “la importancia, en términos de desarrollo, de la coherencia política en sectores como la economía, el comercio, el medio ambiente y la agricultura con el fin de

UE pertenecientes al CAD aumentó un 7,7 por ciento. Siguiendo la tendencia de 2007, diez miembros de la UE, pertenecientes al CAD **aumentaron** sus ayudas: *Alemania* (+6,1 por ciento), como reflejo del incremento de las ayudas bilaterales y contribuciones a organizaciones internacionales; *Luxemburgo* (+15,0 por ciento), debido al incremento general de sus ayudas; *España* (+19,7 por ciento), sobre todo por el aumento de las contribuciones multilaterales, dentro de un proceso planificado de incremento de sus ayudas, *Austria* (+8,3 por ciento), *Dinamarca* (+2,9 por ciento), *Finlandia* (+6,4 por ciento), *Grecia* (+5,3 por ciento), los *Países Bajos* (+3,2 por ciento) y *Portugal* (+5,9 por ciento) también aumentaron sus ayudas. Por último, *Irlanda* (+4,8 por ciento), incrementó su ratio AOD/RNB hasta el 0,55 por ciento. En cambio, bajaron su ayuda en términos reales, debido sobre todo a las menores reducciones de deuda: *Bélgica* (-11,2 por ciento), *Francia* (-16,4 por ciento), *Italia* (-2,6 por ciento), *Suecia* (-2,5 por ciento) y el *Reino Unido* (-29,6 por ciento). No obstante, la AOD neta de la Comisión Europea aumentó un 3,1 por ciento hasta 11.800 millones USD, gracias principalmente a las mayores ayudas dentro de programas y proyectos. La ayuda humanitaria también se incrementó, mientras que la capacidad de desembolso de la CE siguió mejorando. El mayor receptor neto de AOD bilateral neta en el 2007 fue Irak, que recibió 9.000 millones USD, 4.800 millones de los cuales en forma de reducciones de deuda netas. Afganistán fue el siguiente mayor receptor de deuda con 3.000 millones USD, seguido de Tanzania (1.800 millones USD), Camerún y Sudán (1.700 millones USD cada uno).

¹⁰ Un Documento de Política del Centro para el Desarrollo de la OCDE¹ analiza la evidencia sobre el impacto de los ciclos económicos en los países donantes basándose en el nivel del gasto en ayudas. En términos generales, los resultados son ambiguos. Por citar solo algunos ejemplos, durante sus fases de crisis económica, entre 1991 y 1993, Finlandia redujo la AOD bilateral más de un 40 por ciento y entre 1990 y 1996 Japón hizo lo propio en un 12 por ciento. Sin embargo, mientras que en Estados Unidos las ayudas registraron una marcada reducción durante la recesión del 1990-91, durante la recesión del 2000-01, aumentaron. Tampoco parece que haya muchas pruebas claras sobre la relación entre el gasto en ayudas y la balanza fiscal en los países donantes. De nuevo, en el caso de Estados Unidos no existe ninguna relación estadística entre la AOD bilateral neta y los ingresos por impuestos, déficits fiscales o gasto total del Gobierno.

evitar que la crisis financiera y económica mundial tenga efectos más graves en los países en desarrollo”

5. Reformas y recomendaciones. Por último, y como resultado de todo lo anterior, El Parlamento Europeo formula explícitamente una serie de propuestas para mejorar el funcionamiento de la Unión Europea en el ámbito de la cooperación al desarrollo.

a) Que el Fondo Europeo de Desarrollo se integre en el presupuesto comunitario con el fin de garantizar el control democrático de los usos a los que se destina (punto 22).

b) Que el Banco Europeo de Inversiones (BEI) desempeñe un papel más activo y transparente como líder en el desarrollo de mecanismos de financiación innovadores (punto 28)

c) En particular, que la Comisión asuma un papel dirigente en el rápido desarrollo de esos mecanismos, como los microcréditos y los mesocréditos (sic) en particular con el fin de ofrecer acceso a la financiación a grupos vulnerables como las mujeres y los agricultores (punto 29)

d) Que los acuerdos de asociación económica (AAE) se utilicen como un medio para responder a las necesidades de desarrollo al ofrecer a los países ACP una ventaja comercial y fomentar el logro de los ODM y permitir al mismo tiempo a los países ACP excluir de las negociaciones productos y sectores sensibles, tales como las inversiones y los servicios (punto 26)

e) En particular, “los AAE deben servir como medio para fomentar la integración regional y activar las economías de los países ACP, que han de cumplirse los compromisos de financiación” (punto 27)

f) Por último, El Parlamento Europeo insta a la UE a garantizar que se pongan en marcha los mecanismos reguladores mundiales que proceda para evitar que se produzca un empeoramiento de la crisis financiera, lo que es lo mismo que sumarse a

las voces que alertan sobre la necesidad de reformar el Sistema Financiero Internacional vigente.

Ahora bien, ¿qué fuerza tiene el Parlamento Europeo, por democrático que sea al haber sido elegido por los ciudadanos europeos, para que le hagan caso las instancias a las que se dirige? Podemos medir esta fuerza por el grado de participación que tiene la Comunidad Europea y sus Bancos Centrales en las Instituciones Financieras mundiales, que oscila entre el 20 y el 25 % según los organismos de referencia. Así pues, para entender la crisis financiera y sus consecuencias debemos entender algo del Sistema Financiero Internacional para saber de qué estamos hablando.

2.- Evolución, cambios y crisis en el Sistema Financiero Internacional. ¿Asistimos a la muerte de Bretón Woods?

La tesis que voy a defender en este párrafo es que la actual crisis financiera se está cerrando en falso, porque no está afrontando el problema del fondo que implicaría una reforma en profundidad del sistema de Bretton Woods, instaurado en 1944.

Antes de empezar, conviene distinguir entre “economía financiera”, “economía productiva” y “economía comercial”, un triángulo íntimamente interconectado por la “economía política”. La economía productiva gira en torno a la idea de producción (fuerzas productivas, capital, trabajo, maquinaria, etc.) y es la base material de la que arranca lo demás. La economía comercial se basa en la idea de intercambio de bienes y servicios y se materializa en las relaciones comerciales, siendo su enigma fundamental saber cómo se fijan los precios. La economía financiera, por último, se ocupa del aceite que lubrica toda la maquinaria y que materializa todas las relaciones del resto en términos monetarios (salario, precio y ganancia). Al haber parcelado su trabajo en especialidades los economistas ocultan el hecho de que, en última instancia, todo el sistema de producción está engastada en un sistema social y político más completa que pone el marco estructural a este sistema de relaciones, que es la “economía política”, de donde resulta que toda economía es economía política, aunque no toda la política sea política económica.

Históricamente, el vínculo entre la economía financiera y la economía política supuso ya en la Alta Edad Media y el Renacimiento una creciente independencia del poder bancario, uno de los agentes principales de la economía financiera, en tanto que prestamista por anticipado de empresas políticas de toda índole, pero principalmente militares (de defensa o de conquista) y exploratorias o colonizadoras (siendo, por tanto, la economía financiera, uno de los principales (por no decir el principal) beneficiario de la colonización). Los bancos, de origen italiano, descubrieron pronto que era más rentable financiar al poder político que a la economía productiva. Circunstancialmente y para los que estamos aquí (hay al menos un holandés y varios hispanoamericanos), los bancos holandeses a partir de Carlos V financiaron las grandes empresas imperiales españolas de extensión del catolicismo universal (tanto para la defensa contra la Reforma como para la conquista y evangelización de las Américas descubiertas por Colón)

Pero, un Sistema Financiero Internacional sólo se hizo realmente evidente hasta que se empezaron a dar dos condiciones de forma generalizada: un elevado grado de internacionalización de la economía y la aparición del papel moneda como medio de pago. Ambas se manifiestan ya con claridad hacia 1870, momento en que se empieza a desechar como medio de pago el uso de los bienes y a generalizar la utilización del papel moneda. Es entonces cuando se extiende la idea de que resulta indispensable contar con unas reglas de valoración de las distintas monedas, e incluso cuando empiezan a independizarse totalmente de las decisiones gubernamentales que en siglos pasados configuraban los sistemas monetarios nacionales y el funcionamiento de un sistema monetario realmente internacional.

Las fases de este proceso se cuentan de distintas maneras, pero un cuadro de Robert Mundell en un artículo del 95, resulta aquí pertinente y clarificador, porque en él se representa el cambio de sistema en función del Activo de reserva (donde se ve la impotencia de la economía productiva) y los países clave (que pone el énfasis en la economía política).

Dejando de lado ahora las múltiples matizaciones políticas que podrían hacerse al cuadro número 2 (estamos en economía financiera), interesa ver lo que pasa después

de la segunda guerra mundial, cuando emergió el sistema de Bretton Woods, pero sobre todo, más inmediatamente, después de la crisis del 70 (la crisis energética o del petróleo), que dio lugar a lo que algunos llaman el Brettoón Woods 2 o la refundación del Sistema, una vez superadas las heridas de la Segunda guerra Mundial.

Las principales Instituciones creadas por Bretton Woods, son el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el conglomerado de Instituciones Financieras, supuestamente dedicadas a erradicar la pobreza en el mundo, agrupadas bajo el nombre de Banco Mundial.

Aquí hablaremos sólo del FMI porque es el principal agente en la política financiera y el mayor regulador del Sistema Monetario Internacional, puesto cuenta actualmente con 184 países miembros. Establecido en 1944 con el propósito de promover la cooperación monetaria internacional, la estabilidad en las tasas de cambio, los arreglos cambiarios y la provisión de asistencia financiera temporal a países con dificultades en el ajuste de sus balanzas de pago, obtuvo su mayor logro entre 1950 y 1967, al lograr la estabilización de las tasa de cambio. El FMI localizado en Washington DC cuenta con Dominique Strauss-Kahn como Director Gerente (cargo que tradicionalmente es ocupado por personal Europeo, antes estuvo el español Rodrigo Rato, como recordarán muchos). El Fondo cuenta con un personal de 2,693 provenientes de 141 países; 75 de los cuales deben alrededor de 34 billones de dólares al Fondo. Sus operaciones incluyen la vigilancia (de los países miembros y de la economía global), la asistencia técnica y el apoyo financiero mediante préstamos sujetos a condiciones.

La naturaleza de las relaciones financieras y organizacionales entre los estados miembros y el Fondo están determinados por las cuotas que se establecen al momento de ingreso al Fondo. Dichas cuotas son asignadas como Derechos Especiales de Giro (DEG), que son las unidades de cuenta manejadas por el FMI y que a su vez son determinadas mediante el uso de una fórmula que toma en cuenta el tamaño y las características de la economía de un país. Observamos en el cuadro anterior que desde 1990 el FMI aumenta su poder en la medida en que logra imponer los Derechos Especiales de Giro como Activos de reserva. Con la crisis del dólar como Activo oficial

de reserva, el FMI decide sobre el valor del resto de las monedas en función de la asignación del valor a los DEG. La cantidad de contribuciones realizadas al Fondo es proporcional a la cantidad de dinero que puede obtener en préstamos y el número de votos destinados a un país es determinado por la cuota..

Los EEUU poseen la mayor cuota, que a su vez representa un 16.83 por ciento de los votos totales - debido a que ciertas propuestas (incluida la de cambiar las reglas de votación) requieren un 85% de votos a favor, los EEUU cuentan con poder de veto sobre algunos tipos de decisión (el resto nunca llegará más allá del 83,17%, cosa que nunca ocurre, por lo demás); los 25 Estados Miembros de la UE cuentan con un 31.4 por ciento de los votos (pero dentro de la UE Francia, Alemania y el Reino Unido tienen un poder de voto combinado de 15.64 por ciento, lo que les confiere poder de veto bajo ciertas circunstancias). A manera de comparación el poder combinado de las 47 naciones africanas a la hora de votar es de poco más de 6 por ciento, con lo que podemos hacernos una idea de la distribución del poder financiero promocionado por las instituciones de Bretton Woods. Una de las razones principales por las que muchos exigimos la reforma urgente de las instituciones de Bretton Woods es esta inequidad en la toma de decisiones que afectan a los propios miembros. De hecho, mientras estas decisiones afectan a las economías de los países latinoamericanos, por ejemplo, las políticas de ajuste estructural, hace casi 30 años que el FMI no toma decisiones que afecten a un país desarrollado.

El cuadro siguiente muestra la progresiva ampliación de competencias que adquiere el FMI a través de los modelos de intervención que se van configurando cada vez que hay una crisis monetaria.

Después de la crisis del petróleo de los 70, el FMI vio incrementado su poder, en lugar de quedar disminuido, porque se convierte en Agencia de Emisión de Activo Monetario Internacional. Técnicamente es la fortaleza del DEG lo que constituye al mismo tiempo la mayor fortaleza y la máxima debilidad de Bretton Woods. En efecto, el marco monetario internacional que emergió después del colapso del sistema de Bretton Woods en la década de 1970 ha demostrado ser volátil, perjudicial y propenso a las crisis. Los que quieren llevar a cabo un nuevo diseño fundamental e introducir una

moneda de reserva mundial nueva (incluido Chavez que oye las campanas que repican por aquí) para ayudar a estabilizar los tipos de cambio internacionales y los precios de los productos básicos, promover la cooperación económica internacional y prevenir futuras crisis financieras, ven en la fortaleza del DEG el principal problema.

¿Cómo se llegó a esta crisis y por qué? Recordemos que el sistema de Bretton Woods, establecido en 1944, fue creado no solo para garantizar tipos de cambio estables, sino también para evitar el retorno de la política de "fastidiar al vecino" (beggar thy neighbour) mediante devaluaciones competitivas como la de la década de 1930 y a la que asistimos en Europa en los 90, practicada por cierto por el Bundesbank, para financiar los costes de la reunificación alemana.

La característica principal de Bretton Woods era un sistema de tipos de cambio fijos, pero ajustables, administrados por el FMI y respaldados por el dólar, cuyo valor se basaba en el precio del oro. El tipo de cambio de la moneda de cada país se fijó dentro de bandas muy estrechas, y los bancos centrales nacionales, actuando en conjunto y respaldados por el FMI, evitaron los ataques especulativos. Todas las monedas eran convertibles a dólares, cuyo precio se fijó contra el oro. Si los países encontraban que su moneda estaba sobrevalorada o subvalorada, se podía negociar una modificación en los tipos de cambio a través del FMI. Esta ausencia de fluctuaciones del tipo de cambio fue diseñada para estabilizar y normalizar la inflación, evitar las crisis financieras y promover el crecimiento del comercio. En gran medida, muchos de estos objetivos se lograron, pero se hicieron cada vez más difíciles de mantener, en gran parte porque el sistema se sustenta en una moneda nacional, el dólar de Estados Unidos. De ahí la ventaja del Euro, que, de entrada, no es una moneda nacional, sino plurinacional y, en consecuencia, más estable.

Entre la creación del sistema y su colapso en la década de 1970, Estados Unidos pasó de ser un acreedor importante del resto del mundo a convertirse en un gran deudor, en parte debido al vertiginoso aumento de los costos de la guerra de Vietnam. Cada vez que, desde entonces, USA entra en guerra, aumenta su deuda, cosa que no se refleja en sus arcas porque la tiene externalizada en forma de reservas de los terceros países. En 1971, ante la enorme presión sobre el dólar de los especuladores que pensaban que

estaba sobre-valorado, el presidente Richard Nixon anunció que el dólar ya no sería convertible en oro. Para 1973 el sistema de Bretton Woods de tipos de cambio fijos se había abandonado. Obsérvese, a los efectos ontológicos de nuestras reflexiones finales, lo que la medida de Nixon implica: que ya no hace falta tener respaldo de reservas en oro; basta acumular papel sellado y refrendado por Estados Unidos.

Hay cuatro características principales del actual sistema monetario internacional, que deben tomarse en cuenta para entender las crisis financieras que son endémicas desde esa fecha.

En primer lugar, la enorme variedad de diferentes convenios vigentes para fijar las tasas de cambio, que justifica que se hable teóricamente de tasas de cambio de "libre flotación", como si estas viniesen determinadas por la oferta y la demanda de divisas, en lugar de por los convenios suscritos en la práctica. Los defensores ortodoxos de este nuevo sistema sostienen que los tipos de cambio de flotación libre se ubican en un nivel económico óptimo, evitando la sobrevaluación o subvaluación y, en teoría, brindan más estabilidad y permiten una mayor libertad de los países para decidir su propia política monetaria. En la práctica, sin embargo, las tasas de cambio flotantes significan la "independencia casi absoluta" del mercado de divisas respecto a la economía productiva, lo que abre las puertas de par en par a las operaciones especulativas. De ahí que el sistema se han caracterizado por su enorme volatilidad con grandes oscilaciones diarias, mensuales y anuales, y por su divergencia con la realidad económica subyacente, sobre la que, sin embargo, influye por factores psicológicos ("¿Cuánta psicología necesita la economía?" preguntaba Herbert A. Simon, Premio Nobel de Economía ya en 1978. "Mucha y muy repartida", responde Joseph Stiglitz, 20 años después) .

Respecto al tema de la libertad, está claro que unos son más libres que otros. Por un lado, la “libre flotación” tiene el anclaje del dólar, que es una moneda nacional. Por otra, desde 1970, todos los principales países industrializados han intervenido fuertemente en los mercados de divisas para proteger sus monedas, a veces solos y a veces en consorcio, y últimamente en bloque como ocurre con el euro de la UE. Sin embargo, los mercados internacionales de divisas empujaron la economía real, pues

se mueven muchos más billones diarios de dólares que de mercancías, y eso implica que incluso las monedas "fuertes" están sujetas, en última instancia, a la opinión del mercado. De ahí que los especuladores dispuestos a lograr ganancias rápidas pueden atacar y forzar la devaluación de las monedas "débiles", moviendo un poco a las "fuertes".

Las fórmulas de protección contra estas oscilaciones provenientes de la fluctuación son básicamente dos: el anclaje o el consorcio: Algunos países aún mantienen sus tipos de cambio fijos a monedas fuertes como el dólar (por ejemplo, Hong Kong y Emiratos Árabes Unidos) o a una canasta de monedas (por ejemplo, Rusia y Túnez). El ejemplo más famoso de consorcio es el euro como moneda única de la Unión Europea (donde la Libra se resiste a entrar, no se sabe, si por nostalgia imperial o por envidia germánica), pero no es el único. Por ejemplo, ocho países de África occidental son parte de la Comunidad Financiera Africana (CFA). Por el contrario, las instituciones de Bretton Woods, el Banco Mundial y el FMI empujaron a los países en desarrollo más pobres hacia la flotación de sus monedas y el desarrollo de nuevos mercados de divisas, por lo que ese es un segundo motivo para exigir su reforma.

La segunda característica del SFI es que el dólar sigue manteniendo, con toda la precariedad que se quiera, la posición como moneda de reserva del mundo. De ahí se derivan dos consecuencias, que ya hemos insinuado: La primera es que con el actual formato del FMI, USA puede seguir sacando préstamos baratos y continuar indefinidamente pidiendo nuevos préstamos, con consecuencias nefastas para el resto. Cuando se dice que USA es la causante de la crisis económica actual se apunta al enorme volumen de los empréstitos del gobierno estadounidense. El hecho de que estos préstamos estén financiados por China y otros países emergentes (el BRIC) deseosos de comprar valores estadounidenses para construir sus reservas, explica también que la crisis afecta menos a los prestatarios que a los deudores. Lo cierto es que seguridad brindada por esta demanda de dólares permitió al gobierno USA mantener bajas tasas de interés, alimentando la desastrosa burbuja de endeudamiento del sector privado, cuyo principal responsable como inductor y gestor de estas prácticas tiene nombre y apellidos: Alan Greenspan, al margen de que haya obrado de "buena fe", desde sus

“falsas premisas neoliberales”. Pero la más grave, si Obama no lo remedia, es la segunda consecuencia que se deriva del papel de potencia económica solitaria del dólar, que le permite externalizar constantemente su deuda externa, es que USA puede ignorar olímpicamente de cara al interior las nefastas consecuencias de las decisiones de política monetaria y fiscal que toma para consumo interno.

También hemos insinuado la tercera característica del actual SFI, aunque es tan importante y hay tantos malentendidos respecto a ella, que dedicaremos el siguiente epígrafe a analizarla con más profundidad: hay poca supervisión o control internacional sobre el sistema monetario internacional, por lo menos en su configuración actual. No decimos que haya pocas instituciones, sino poco control real. Puesto que el FMI es la institución creada para desempeñar ese papel, es lógico que el colapso del sistema de Bretton Woods en 1973 haya debilitado el poder del FMI sobre los países ricos, que son los que lo controlan. Hay que preguntarse, sin embargo, ¿a quién favorece este descontrol y qué modelo económico ampara? Puede alegarse que el FMI puso condiciones a Islandia para un préstamo el año pasado, que es un país rico, pero eso no ocurría desde 1976 cuando Gran Bretaña solicitó un préstamo. También es cierto que el poder de persuasión que ejerce el FMI sobre los países ricos es bastante eficaz, pero por la sencilla razón de que les va en ello su propio prestigio y porque el reparto desigual de poder sesgado hacia los ricos, facilita el ejercicio del derecho al veto sobre decisiones importantes. Esta falta de independencia de la institución, que diluye su capacidad de "decir la verdad al poder", supone un déficit democrático. Y esa falta de legitimidad es lo que convierte en sospechosos, como veremos, a todos los órganos de control financiero, que se levantan después de cada crisis económica, siempre en petit comité y con la intervención policiaca del FMI. Este es el verdadero talón de Aquiles del FMI y de las instituciones de Bretton Woods.

Por último, está el asunto de la ideología neoliberal y del modelo económico que guían las reglas, normas y actuaciones tanto del FMI como del BM. Esta cuarta característica del SFI, conocida en forma abreviada como el "consenso de Washington" (nada vamos a decir aquí del “consenso alternativo de Pequín”) se basa en la creencia de que los mercados libres son racionales, y que los gobiernos burocratizados son

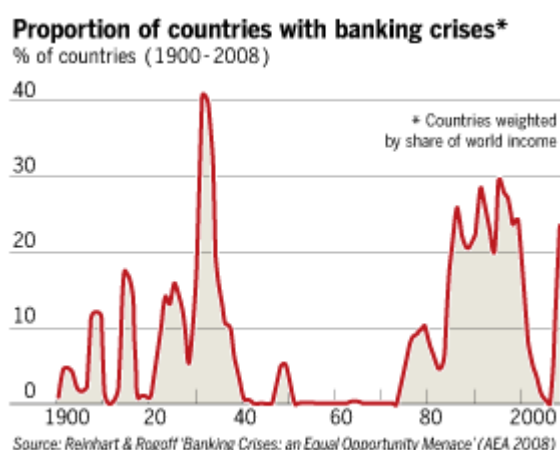
incompetentes para mejorar los resultados del libre mercado. Esto conduce a un énfasis en la liberalización económica y la reducción de la participación estatal en la economía, incluyendo la privatización de los servicios públicos. También crea un modelo económico orientado hacia las exportaciones, una de las razones de las grandes acumulaciones de divisas de los países asiáticos, cuyos grandes excedentes de exportación se corresponden con una dependencia de Estados Unidos de las importaciones. Estos desequilibrios comerciales a gran escala no pueden durar indefinidamente, y amenazan con crear una gran inestabilidad cuando finalmente se destraben, salvo que se vaya a un cambio de modelo, a cuyo favor argumentaré en el epígrafe final a la vista de las nefastas consecuencias filosóficas del actual modelo.

Así pues, es este SMI mismo, y no sólo su mala gestión la que ha provocado enormes problemas en todo el mundo, y en especial a los países en desarrollo, en cuyo diagnóstico coincidimos con el Parlamento Europeo, en el documento ya citado al principio. Desde un punto de vista más técnico, sin embargo, el principal problema estructural para los PMD son las tasas de cambio, que al ser tan volátiles, impiden toda planificación económica. Si no hay estabilidad en los tipos de cambio en el mediano y largo plazo, donde no existen los mercados efectivos para cubrir los riesgos como es el caso de los países pobres, las empresas deben esperar volatilidad e incorporar el riesgo en sus planes y en consecuencia las inversiones en esos lugares será menor. Esto reduce la creación de empleos, el crecimiento, el comercio y el desarrollo económico. Pero la peor parte la llevan los gobiernos, sean o no más o menos cómplices con el Imperio, pues en tiempos de crisis, a menudo se ven obligados a devaluar sus monedas, lo que aumenta los costos del servicio de la deuda externa y encarece las importaciones, incluidos los alimentos básicos. Además, como ya dijimos, el pequeño tamaño de los mercados de divisas de la mayoría de los países en desarrollo los convierte en blancos de la especulación y la manipulación de sus monedas.

Otro asunto, que está perjudicando la posibilidad de un cambio real de las instituciones de Bretton Woods es probablemente el estado de desconfianza generalizada, que ni siquiera los cambios operados desde China en el ámbito de la cooperación al desarrollo, han logrado disipar. Me refiero a la acumulación de divisas

(sobre todo dólares), que tanto beneficia a USA. No sólo China, sino casi todos los países en desarrollo han acumulado grandes cantidades de reservas de divisas, en parte para tener fondos suficientes a fin de evitar tener que recurrir al FMI en caso de necesitar proteger sus monedas o estabilizar su balanza de pagos. Ahora bien, mantener grandes reservas significa inmovilizar activos que podrían utilizarse para invertir en infraestructura verde, educación, salud, gestión ambiental y otras actividades que tienen beneficios a largo plazo para el desarrollo sustentable. El propio FMI ha presionado con frecuencia en esta dirección.

Por último, vamos a recurrir a un gráfico muy intuitivo que ilustra perfectamente cómo es cierto que desde 1973 se ha producido el colapso del sistema de Bretton Woods. En efecto, desde 1973 ha habido tal proliferación de crisis financieras costosas y desestabilizadoras (crisis de la deuda de los PED en los 80, crac bursátil de 1987, crisis del sistema monetario europeo 1992-93, crisis mexicana de 1994, crisis asiática de 1997-98, etc.), que a pesar del respiro que supuso la estabilización de Europa con la Moneda única en el 2000), culmina con en el desastre actual, que ha sido descrito por la ONU como "la peor crisis financiera y económica desde la Gran Depresión". El hecho de que la UE haya salido en socorro del SFI (como lo demuestra la activación del G20, prácticamente moribundo por quien, ya derrotado, lo convoca, George Bush II, junior imperator), sugiere que el modelo socialdemócrata europeo sirve como abrigo a las crisis.



Como señala en esta misma dirección el Parlamento Europeo (y esperamos que haga suyo la Consejo y administre la Comisión), la crisis actual obliga a operativizar alguna de las propuestas de reforma, pues constituye, según muchos analistas, la mayor oportunidad para el cambio del sistema monetario internacional desde 1944. Hay varias sugerencias, de las que destacamos dos por estar respaldadas por sendos actores internacionales. Excluimos lo que digan actores nacionales relevantes como China, USA o India, porque no han dicho nada y se mantienen a la expectativa. Son la ONU y la UE, como hemos dicho arriba, los dos actores que han movido ficha:

- (1) La ONU (parece ser) trabaja en la creación de una moneda internacional y de un sistema de reservas internacional, que vendría a inscribirse en la lógica de la globalización.
- (2) La UE se propone a sí misma como modelo de estabilidad, libertad y seguridad para que se generen sistemas similares de buena gobernanza con participación democrática amplia y con criterios de control eficaces.

Así, Joseph Stiglitz, nombrado presidente de la comisión encargada por la ONU de estudiar el problema, cuando presentó su informe al presidente de la Asamblea General, recomendó la creación de un sistema mundial de reservas, que "contribuiría a la estabilidad mundial, la fortaleza económica y la equidad mundial", sobre la base de que "los desequilibrios mundiales, que desempeñaron un importante papel en esta crisis, sólo pueden corregirse si existe una forma mejor de hacer frente a los riesgos económicos que enfrentan los países que el sistema actual de acumulación de reservas internacionales".

En la práctica, sin embargo, esta receta globalizadora, aunque resucita una vieja idea de John Maynard Keynes, (uno de los arquitectos del sistema de Bretton Woods por cierto), lo único que añade es que la unión de compensaciones libera a los gobiernos nacionales de la necesidad de mantener sus propias reservas de divisas, al estar respaldados por un fondo común de reservas aportado por todas las naciones del mundo y gestionado por la unión de compensaciones. Este fondo de reserva se expresaría en una nueva moneda internacional, como el "bancor" (que era la idea de

Keynes para una unidad de intercambio basada en los precios internacionales de los productos básicos). Según este esquema, la persistencia de superávit y déficit grandes se penalizaría con un recargo de intereses, y se darían incentivos a los países con superávit y déficit para cambiar sus políticas a fin de eliminar los desequilibrios. Se modificarían los tipos de cambio nacionales, por mutuo consentimiento, en la unión de compensaciones, sobre la base de la balanza comercial.

Sin embargo, aunque este sistema podría ayudar a estabilizar los tipos de cambio internacionales, reducir los desequilibrios mundiales persistentes y desestabilizadores y promover la cooperación económica internacional, no parece otra cosa que una reedición del FMI. A largo plazo, ni garantiza la estabilización de los precios de los productos básicos y no se ve cómo puede prevenir futuras crisis financieras. Las reformas del sistema monetario internacional deberían basarse en normas de obligado cumplimiento y, al mismo tiempo, tener en cuenta las diversas necesidades de los diferentes países. Pero, además, más difícil todavía, la institución que administre el sistema deberá rendir cuentas y ser democrática. No se ganaría nada si asistiésemos a una recomposición del FMI, con China como principal acreedor de USA y, tal vez interesado por ello, en mantener el statu quo. El tablero internacional se haría políticamente más complicado.

En cualquier caso, lo que la crisis actual ha demostrado es que el SFI no ha conseguido una prosperidad global sustentable y ha estado plagado de crisis. Aparte de no haber remediado la situación del subdesarrollo y la falta de inversión en los países en desarrollo son pruebas de ello, la crisis ha demostrado que tampoco ha funcionado para los países ricos, donde las pérdidas masivas debidas a actividades financieras de alto riesgo y por afán de lucro las está pagando el erario público. La profunda recesión sufrida genera, sin duda, una mayor voluntad política de cambio, pero cualquier reforma requerirá muchas negociaciones. En esas negociaciones la ventaja de la ONU es que parece estar en condiciones de que el proceso involucre a todos los países del mundo y esté abierto a la sociedad civil y los parlamentos, pero, como todos sabemos, los cambios en las Naciones Unidas requieren superar su dualidad constitutiva entre

Órganos Financieros y no Financieros y, sobre todo, la reforma del Consejo de Seguridad.

A medida que se desvanece la hegemonía económica de Estados Unidos, hay un límite práctico hasta donde puede mantenerse este sistema anacrónico que se basa en la moneda de un solo país que actúa como vehículo para todas las reservas mundiales. El G-20 se ha reunido, pero el único resultado hasta la fecha parece ser el de apuntalar el viejo esquema de socorrer al hegemon. Nada ha trascendido de la posición europea en las últimas reuniones y esperamos que Francisco Aldecoa nos lo cuente en este congreso.

3.- El problema del control: La arquitectura de los órganos de control financiero y su fracaso.

Puede decirse que a cada sacudida o crisis financiera la respuesta es la creación de un órgano de control, pero, como quiera que los órganos de control están controlados a su vez, políticamente, por los movimientos político-económicos de los causantes de la crisis en última instancia, es lógico (de cajón), que resulten inoperantes a largo plazo. Veamos los ejemplos de las instituciones existentes, por si resultase que incluso la nueva propuesta de crear una moneda internacional nueva tuviese el mismo formato. Esto tiene interés en orden a explicar por qué no funcionaron los mecanismos de control y a evitar crisis futuras. Otra cosa, es la repercusión de la crisis actual.

1.- El Foro para la Estabilidad Financiera (FSF) creado en respuesta a la crisis financiera asiática de 1999, asume el objetivo de promover la estabilidad financiera, mejorar el desempeño de los mercados financieros y reducir los efectos del contagio. Para lograrlo evalúa las vulnerabilidades que afectan el sistema financiero, e identifica la forma de solucionarlas mejorando el intercambio de la información y la coordinación entre las autoridades responsables de la estabilidad financiera. Sin embargo, como no tiene autoridad ejecutiva o poderes para forzar una reforma, sus trabajos no han servido para prevenir esta crisis. ¿Por qué?. Si reparamos en que compuesto por miembros del G7 (con membrecía tripartita de un ministerio de finanzas, un banco central y un

regulador financiero) más un representante de cinco de los otros centros financieros más importantes (Singapur, Suiza, los Países Bajos, Australia y Hong Kong), está claro que se trata del viejo cuento de poner el lobo a cuidar de las ovejas. Pero si seguimos profundizando en la composición, lo que observamos es que este organismo forma parte de un entramado de control más complejo, pues también hay órganos de la ONU implicados: hay, en efecto, una representación de las IFIs (dos por el Banco Mundial y dos por el FMI, uno por OECD y uno por BIS), pero también de los grupos de estándares internacionales y de los grupos regulatorios (dos cada uno por el Comité Basel, IOSCO, IASB y IAIS). En el pasado la presidencia fue ocupada por el director general de BIS. Además está localizado en las oficinas BIS en Basel, Suiza. Pero ¿qué es el BIS?

2.- El Banco de Convenios Internacionales (BIS) (The Bank of International Settlements) sirve como el banco de los bancos centrales, y existe para fomentar la cooperación internacional monetaria y financiera. Es sin duda, la institución de control más vieja y respetable, pues data de 1930. Tiene además 557 miembros de personal, y sede permanente está en Basel, Suiza. Realiza investigación en áreas de interés para los bancos centrales, apoya el trabajo del Comité Basel, y asiste los bancos centrales y otras instituciones monetarias en la gestión de sus intercambios extranjeros y reservas de oro. Aproximadamente el 6 por ciento de las reservas globales extranjeras de divisas están invertidas en los bancos centrales con el BIS. En marzo de 2008, el total de depósitos de divisas era de \$348.000 millones. Los servicios bancarios del BIS se enfocan en la estabilidad y la provisión de liquidez. Actualmente son miembros del BIS 55 Bancos centrales, todos los cuales tienen el derecho de ser representados y de votar en las reuniones generales, aunque el poder del voto es desproporcionado. ¿Qué es el Comité Basel y por qué el poder bancario se concentra en Suiza? Responderé a la primera cuestión y dejaré a reflexión personal la segunda.

3.- Comité Basel para la Supervisión Bancaria (BCBS) (The Basel Committee on Banking Supervision) es el responsable parte de los servicios monetarios para la estabilidad financiera. Fue creado en 1974, después de la crisis del petróleo, por los países ricos para crear sistemas de supervisión comparables y por lo tanto compatibles para prevenir la inestabilidad financiera. El Comité creó los controversiales estándares

de adecuación del capital: el Basel I y el Basel II. El BIS es anfitrión del Comité Basel, el cual provee un foro para la cooperación regular sobre los asuntos pertinentes a la supervisión bancaria. Su principal preocupación es asegurarse de la adecuada capitalización de los bancos. El BIS gobierna el Comité en forma independiente. Los miembros del Comité son del G10, que actualmente tiene 11 miembros (Estados Unidos, Reino Unido, Italia, Canadá, Francia, los Países Bajos, Suiza, Alemania, Bélgica, Japón, y Suecia). No hay ningún miembro de los países en desarrollo. El BCBS reporta a un comité conjunto de los gobernadores de los bancos centrales, no a las cabezas de supervisión de los bancos centrales de los países G10. El FMI, a través de su Programa de Evaluación del Sector Financiero (FSAP - Financial Sector Assessment Programme) monitorea a los países utilizando los principios centrales del Comité Basel.

4.- Grupo de Trabajo para la Acción Financiera (FATF) (The Financial Action Task Force) fue establecido en 1989 después de la Cumbre G7 con el objetivo de controlar el lavado de dinero y la financiación terrorista. Produjo una publicación de '40 + 9 Recomendaciones' como una guía para combatir el problema. Incluye a 34 miembros y tiene su sede en Francia. El programa FSAP del FMI utiliza los principios FATF. Ni se enteró de la crisis.

5.- Organización Internacional de Comisiones de Seguridades (IOSCO = The International Organisation of Securities Commissions) es un foro para los reguladores de seguridades de más de 100 jurisdicciones. La mayor parte del trabajo de IOSCO es descriptiva; incluye normas para promover la independencia de los analistas y auditores de acciones y equidades; también investigación comparativa sobre cómo los fondos de inversión libre y las agencias de crédito son reguladas (o no reguladas) en las diferentes jurisdicciones. Su comité ejecutivo es más representativo que el comité técnico, el cual excluye a China e India de la membresía. En este comité se toman las decisiones más importantes. El grupo IOSCO estableció principios que son la norma para la regulación de las seguridades en los mercados internacionales, las cuales son utilizadas por el FSAP del FMI.

6.- La Asociación Internacional de Supervisores de Seguros (IAIS) (The International Association of Insurance Supervisors) fue fundada en 1994, e incluye a

supervisores de seguros de más de 130 países y organizaciones internacionales (FMI, OECD, Banco Mundial). Su objetivo es la supervisión de la industria de los seguros. Sólo hasta la reunión del FSF en 1999 se descubrió el potencial de que el sistema financiero pudiera sufrir disturbios resultantes del seguro global y de los mercados de reaseguración. Los objetivos IAIS fueron suplementados con la promoción de la estabilidad financiera global. El área del reaseguro en general continúa siendo desregulada y concentrada en centros 'offshore'. Cualquier supervisión existente es a nivel nacional y frecuentemente 'de facto' por medio de agencias de crédito que la implementan. La máxima autoridad descansa en la reunión general con todos los miembros, pero un comité ejecutivo elegido supervisa los comités técnicos y de presupuesto. El FMI utiliza los estándares y los códigos IAIS en sus FSAPs. No cabe esperar de sus trabajos ningún resultado operativo de evitación de las crisis.

7.- El Foro Conjunto (Joint Forum) fue establecido en 1996, para cuidar de los asuntos resultantes de los sectores bancarios, de las seguridades y de los seguros. Hay 13 países miembros, y 13 miembros institucionales: IOSCO, IAIS, y el BCBS. El mandato del Foro es supervisar el surgimiento de conglomerados financieros - firmas que participan en todas las tres actividades - y conduce una supervisión efectiva de todo el grupo. Un miembro de los secretariados del Comité Basel trabaja medio tiempo en el secretariado del Foro. El FMI participa en los grupos de trabajo del Foro Conjunto. La información proporcionada no parece haber servido de mucho.

8.- Las Agencias de Calificación de Crédito (credit rating agencies), tales como la Standard & Poor's o Moody's, son negocios privados que ofrecen a los prestatarios (sean corporativos o soberanos) evaluaciones del mérito de crédito, calificaciones de los instrumentos individuales de deuda como los instrumentos financieros derivados, utilizados para evaluar la calidad de los bancos, o los portafolios de las seguridades de firmas. Estas agencias no reciben tanta atención regulatoria como los bancos. Por ejemplo, sólo se llegó a los requisitos formales de las agencias de calificación de crédito en Estados Unidos en 2006. Las tres agencias principales están en Estados Unidos y apenas nacidas han fracasado, pues su trabajo parece haber sido el de enmascarar los abusos que han provocado la crisis.

9.- Junta de Estándares Internacionales de Contabilidad (IASB) (International Accounting Standards Board) tiene el objetivo de crear un sólo conjunto de estándares de reportaje financiero internacional para las compañías. Los estándares de contabilidad gobiernan la forma como las compañías presentan su contabilidad. Los estándares contables débiles son culpados por la facilidad con que las compañías globales han podido evitar y evadir el pago de impuestos. Es una institución privada, gobernada por un grupo de 22 fideicomisarios de firmas contables y de negocios en los países industrializados más importantes. También incluye a fideicomisarios de China, Sur África, Polonia, Brasil e India.

¿Por qué esta plétora de organismos financieros parece ser tan ineficaz? A mi parecer, en primer lugar, porque están al servicio de los interesados en mantener el statu quo y en segundo lugar, porque no han podido cumplir las misiones que tienen encomendadas, al menos por lo que se refiere a tres asuntos de máxima relevancia financiera:

- Los bolsillos de áreas muy poco reguladas que no pagan impuestos o sólo un poco, llamadas los centros financieros 'offshore'.
- Los inversionistas privados de alto nivel tales como los fondos de inversión libre y los fondos privados de equidades.
- Los procesos financieros interconectados a través de fronteras, los cuales existen más allá del alcance de cualquiera de los comités existentes.
 - ¿Por qué están actuando de esta forma los responsables de las instituciones de Bretton Woods? ¿Es un síntoma de las luchas internas por el poder o tiran la toalla, porque se consideran impotentes? Ya hemos visto que el Parlamento de la UE insta a que se reforme rápidamente el sistema. Pero en Europa hasta la derecha es socialdemócrata, mientras en USA el liberalismo penetra la ideología misma de los que tienen la responsabilidad de controlar el sistema.

A continuación, recojo una noticia reciente de Naciones Unidas sobre la reforma de Bretton Woods.

Noticia de NACIONES UNIDAS, fechada en 23 jun (que reproduzco literalmente del IPS, consultable por internet) –

Los autoridades del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional (FMI) no asistieron en noviembre pasado a una conferencia sobre financiamiento para el desarrollo en Doha, y se prevé que ocurrirá lo mismo en la reunión que empezará este miércoles en la ONU sobre los impactos de la recesión.

"Es una vergüenza", manifestó a propósito de la primera Miguel D'Escoto Brockmann, presidente de la Asamblea General de la ONU (Organización de las Naciones Unidas), de 192 miembros. "Las dos instituciones de Bretton Woods están controladas por un miembro de la ONU que es anti-ONU", se quejó entonces D'Escoto, en alusión a Estados Unidos, que domina políticamente a las dos entidades financieras internacionales. Ahora que la ONU se prepara para realizar una conferencia mundial sobre la crisis financiera del 24 al 26 de este mes, la historia se repetirá. Tanto el presidente del Banco Mundial, Robert Zoellick, como el director gerente del FMI, Dominique Strauss-Kahn, no concurrirán arguyendo otros compromisos, aunque se espera que envíen representantes. "Esto es realmente lamentable", dijo a IPS Roberto Bissio, director ejecutivo del Instituto del Tercer Mundo y coordinador de Control Ciudadano, red de organizaciones de la sociedad civil que opera en unos 20 países. Bissio agregó que, cuando Strauss-Kahn anunció su decisión de no asistir a la cumbre de Doha del año pasado, muchas organizaciones no gubernamentales le escribieron diciendo que eso enviaba "la señal equivocada sobre la seriedad con la que el FMI asume los desafíos que enfrentamos, y cómo percibe su rol como socio en solidaridad con la comunidad internacional de naciones y organizaciones". "Eso ciertamente debilitará los reclamos de liderazgo del FMI en los esfuerzos de respuesta a la crisis financiera mundial", señaló Bissio. También criticó el hecho de que prácticamente todos los líderes políticos de las naciones occidentales --entre ellos Alemania, Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña-- eviten la cumbre de esta semana en la ONU. Consultado por IPS, D'Escoto declaró que tanto las autoridades del Banco Mundial como del FMI fueron formalmente invitadas. "Obviamente, según sus prioridades, había otras cosas más importantes. Pero eso no me sorprende a mí ni a nadie", agregó. A Dean Baker, codirector del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas, tampoco le sorprende. "El FMI y el Banco Mundial están demasiado bajo el control de Estados Unidos para actuar como organismos realistas que fijen la política económica teniendo en mente los intereses de los países industrializados", dijo. Por otro lado, la ONU ha sido estructurada de modo que esto no repercuta en los asuntos mundiales, añadió. "La posibilidad más realista para que los países en desarrollo logren tener una voz seria es mediante bloques regionales, como el Mercado Común del Sur (Mercosur) en América Latina", declaró Baker a IPS. "Ése puede ser un largo camino, pero es difícil ver cualquier otro", agregó. Consultado sobre la cumbre, Bissio dijo que ésta se realiza por pedido unánime de quienes asistieron a la reunión de Doha del año pasado. "Me sorprende que los líderes del FMI y el Banco Mundial no asistan", expresó Bissio. Los países participantes en la cumbre también serán básicamente los mismos que integran las instituciones de **Bretton Woods**, cuyas reformas constituyen uno de los puntos clave

de la agenda, señaló. Esta situación es a primera vista paradójica, aunque parece haber una coincidencia entre la ausencia de las instituciones de Bretton Woods en la ONU y la baja representación anunciada por el Grupo de los Siete (G-7) países más industrializados -- Alemania, Canadá, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Italia y Japón--, que ostentan una abrumadora mayoría en los organismos, dijo Bissio. Esto podría enlentecer la pugna por la reforma de las instituciones de Bretton Woods que llevan a cabo los países en desarrollo, agregó. "Pero al negarse a comprometerse en un debate significativo y transparente (en la ONU) al que dicen servir, esas dos instituciones están debilitando su credibilidad", observó. Consultado sobre si la cumbre de esta semana brindará por lo menos algunas respuestas a la crisis financiera mundial, Baker dijo no prever que arroje muchos resultados. Principalmente se tomará una serie de fotografías protocolares de momentos en los que todos se comprometerán en abstracto a dar pasos positivos, pero es probable que no se consiga nada concreto, opinó.

Pero el síntoma más grave de la enfermedad profunda que padece el Sistema Monetario Internacional es que la quimioterapia aplicada (los mecanismos y barreras de control) no parece ser capaces de frenar el avance de la enfermedad, el cáncer. ¿Está muriendo, así pues, Bretón Woods definitivamente? ¿Qué significado profundo tiene esto?

4.- El significado profundo de la crisis financiera en 2008: Cinco consecuencias filosóficas de la crisis

La actual crisis económica no se limita a una cuestión de estadísticas, ni se reduce al devastador impacto social del desempleo y la incertidumbre. Con la debacle mundial, hizo agua una particular visión del mundo, aquella cosmovisión que muchos venimos combatiendo y criticando desde hace años, pero que pareció dominante e irreversible con la caída del muro de Berlín. Esta visión se cristalizó en algunas tesis famosas como el "fin de la historia" de Francis Fukuyama, frases peregrinas como la de que "la sociedad no existe" de la primer ministra británica Margaret Thatcher o programas de actuación, como los 10 mandamientos del consenso de Washington que impulsaban la liberalización-desregulación-privatización global. En otros escritos he criticado las tres cosas.

Como muchos recordarán y ahora en el veinte aniversario se ha vuelto a reeditar, el nuevo dogma tras la derrota del comunismo era que todo el poder debía volver al sector privado, al mercado como medida de racionalidad económica y utopía, y al

individualismo más descarnado como principio ético ordenador. Con la debacle económica esta visión del mundo entró en crisis. El programa que BBC mundo hizo con este motivo, tal como resumí en el debate de ayer que hicimos para suplir la ausencia de Sami Naïr, y en el que agradecemos la participación del Director de la Agencia Asturiana de Cooperación, Rafael Palacios, se identificaron cinco consecuencias filosóficas de esta crisis, que tienen el mayor calado y que voy a volver a glosar con más precisión.

En primer lugar, la crisis financiera pone en duda toda la filosofía política sobre la que está montado el sistema económico actual: La ley de la oferta y la demanda, que ejerció un reinado absoluto en la formulación de política económica de las últimas tres décadas. Según el pensamiento clásico, la oferta y la demanda funcionan como un perfecto sistema homeostático (autorregulado) que tiende al equilibrio perfecto y cuenta con un regulador infalible: el precio. A mucha demanda y poca oferta de un producto, el precio sube hasta alcanzar la suma que el mercado puede pagar por ese bien. A la inversa – a poca demanda, mucha oferta- el precio se achata hasta que alguien lo adquiere convencido de que no lo va a encontrar más barato. El principio de racionalidad limitada de Herbert Alexander Simon no pone en duda la ley, sino la manera de funcionar empíricamente, al preguntar ¿cuánta psicología necesita la economía?

Ni el premio nobel otorgado al economista Joseph Stiglitz por su investigación sobre el papel que la información cumplía en este mercado -la información con que cuentan los miles o millones de integrantes de un mercado particular no era perfecta y por lo tanto, el precio reflejaba otras variables- destruyó esa confianza ciega en este funcionamiento homeostático. Con esta premisa teórica, ¿qué mejor que desregular todo y dejar que el mercado se encargue de los equilibrios económico-sociales?

Pero al parecer la realidad económica está llena de fenómenos impredecibles. En las llamadas burbujas, como la inmobiliaria de las hipotecas "sub-prime" que desató la actual crisis, ¿dónde está el mecanismo autoregulator del mercado en estas burbujas? ¿Reflejaba el precio siempre al alza de la propiedad la situación de la demanda y la oferta? La conclusión más obvia es que demanda, oferta y precio forman parte de

un mecanismo económico-social infinitamente más complejo que esa crasa simplificación que se ha aplicado durante tanto tiempo.

En segundo lugar, pero tirando del mismo hilo, regresamos hasta la premisa fundamental que sostiene la ley de la oferta y la demanda: el racionalismo de los mercados. El ser humano viene buscando la racionalidad en materia económica y filosófica desde hace mucho tiempo. El homo economicus es un decisor racional. La planificación económica que hizo furor después de la crisis del 29 y la posguerra buscó sintonizar la producción y el consumo con las necesidades de una sociedad.

Con el derrumbe del comunismo, el mercado se impuso como única lógica racional global. Según esta ideología, el mercado era racional y eficiente para asignar recursos, tanto en el ámbito laboral, como productivo y financiero. La debacle mostró que el mercado tiene la misma dosis de irracionalidad, capricho, imprevisibilidad que cualquier individuo o grupo humano. Lo que nos enfrenta a una problema inquietante.

Si los mercados o el Estado no son la base de un funcionamiento socio-económico racional, ¿quiere decir que estamos a merced de los elementos? Pero entonces ¿cae toda la racionalidad occidental?

Siguiendo con este argumento, los que consideramos que el mayor logro de la ONU no fue Bretton Woods, sino la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que por cierto sólo en el siglo XXI ha sido ratificada por China, nos obliga a plantearnos el problema de la crisis de fundamentos éticos. Desde los '80 y en particular con la caída del muro de Berlín, se impuso un individualismo a ultranza que se basaba en una teoría del egoísmo como valor organizador ideal de una sociedad.

La teoría se retrotrae a Adam Smith y su consideración de que la mejor manera de comportarse socialmente - de beneficiar al conjunto- era que cada uno persiguiese su propio interés ya que la "mano invisible del mercado" iba a arreglar todos los entuertos que se produjesen en el camino. Adam Smith jamás negó la acción social ni la labor del Estado, ni la presencia de los valores (la justicia era fundamental en su sistema) como se interpretó con ignorancia o mala fe tiempo después. Pero uno de sus seguidores, Frederick Von Hayek y su discípulo Milton Friedman radicalizaron sus ideas. Ayn

Rand, una novelista y filósofa que empezó a ser conocida en los '40, le dio vuelo filosófico y subjetivo a este viraje, planteando que el egoísmo - la búsqueda ciega del propio beneficio- era el fundamento de la civilización.

Entre sus discípulos se encontraba Alan Greenspan, quien años después estaría al frente de la Reserva Federal de Estados Unidos de 1987 a 2006, es decir, durante el período de la más completa desregulación financiera. Pero, el mismo Greenspan antes de abandonar el cargo, tuvo que reconocer ante el Congreso que su edificio teórico tenía fallas. "Estoy asombrado. Durante 40 años o más las pruebas apuntaban a que este sistema estaba funcionando excepcionalmente bien", dijo Greenspan.

El consenso de Washington éticamente conduce al desastre es que. La búsqueda desenfrenada del propio beneficio ha sido determinante en las dos megacrisis mundiales de los últimos 80 años - la gran depresión y esta crisis. ¿Se necesita alguna otra prueba que el impacto devastador de estas dos debacles?

Pero, lo más grave de esta crisis económica y la razón por la que debe tomarse en serio, es por las consecuencias ontológicas que arrastra, pues es el debate que nos traemos los filósofos a propósito de la modernidad y la posmodernidad. La cuestión de fondo en términos clásicos puede plantearse mediante la pregunta por la realidad, por el ser de las cosas: En este universo económico-social: ¿qué existe?, ¿qué es lo real?

En el siglo XVII Descartes tuvo que retrotraerse a su propio pensamiento para alcanzar una certeza subjetiva sobre qué existía efectivamente: pienso, luego existo. Descartes: piensa, luego existe, ¿y los mercados? El pobre Descartes no vivió en este mundo casi irreal de las finanzas del siglo XXI. Si es relativamente fácil fundamentar la realidad de la producción y el consumo, es mucho más complejo comprender el status existencial de instrumentos financieros como los famosos activos tóxicos (deudas prácticamente incobrables) o los derivados (contratos de compra a futuro apostando al valor que tendrá este producto o activo: materia prima, hipotecas, moneda, etc), fundamentales para comprender la crisis que vivimos. En 2007 se calculaba que el PIB mundial (todo los bienes y servicios que produjo el mundo) era de 63 millones de millones. En ese mismo año se estimaba que el mercado de los derivados era de 596 millones de millones - casi 10 veces más que lo que producía el planeta.

El valor del PIB se refiere a algo tangible. ¿Qué realidad tienen esas gigantescas apuestas a precios futuros que son los derivados o las burbujas? Esta pregunta no se la hacemos sólo los neófitos en materia económica. "En términos filosóficos los economistas son materialistas para quienes las bolsas de trigo son mucho más reales que las carteras de bonos", explicó al "The Economist" Perry Mehrling del Barnard College, Columbia University. Y, sin embargo, la economía tiene una realidad mucho más elusiva como lo demuestra el funcionamiento mismo del dinero.

"El dinero no es algo completamente real. El dinero es la promesa de que uno va a poder comprar algo. Igual que el dinero que uno tiene depositado en el banco. Uno tiene una promesa de que el banco va a pagar. Si el banco quiebra, la promesa deja de existir", explicó a BBC Mundo Jon Danielsson de la London School of Economics.

El problema de la realidad nos lleva directamente al problema gnoseológico de los límites del conocimiento, del azar, la incertidumbre y la causalidad como mecanismos cognitivos para predecir el futuro. Una premisa que viene del iluminismo y que durante dos siglos nos sostuvo con su fe, fue la posibilidad de correspondencia entre lo que conocemos y la realidad. Esta correspondencia era el fundamento del conocimiento científico y la predicción de fenómenos y tendencias.

Desde principios de siglo XX ha habido numerosos cuestionamientos a esta premisa (desde Ludwig Wittengstein hasta el principio de incertidumbre del físico Werner Heisenberg y el radical relativismo de los posmodernos), pero una fe básica en sus fundamentos ha sobrevivido en muchos campos, entre ellos la economía. Dos conocidos financieros, bien inmersos en los debates de la filosofía, creen que esta crisis exige volver a pensar las cosas.

George Soros, el multimillonario que se enriqueció con operaciones especulativas, estudió filosofía en la London School of Economics con Karl Popper y acaba de publicar sus conclusiones en "The Crash of 2008" que lleva el sugestivo subtítulo de "El nuevo paradigma de los mercados financieros". Según Soros, pretender que los mercados financieros reflejan la marcha de la economía real y se manejan por la oferta y la demanda es desconocer el papel fundamental que cumple la subjetividad y un proceso que llama reflexividad. El valor del oro o la propiedad no sube porque refleje

como un espejo una realidad subyacente de demanda y oferta, sino porque los operadores del mercado por su misma interacción influyen en este precio como sucede en las burbujas financieras que se arman en torno a un producto o el comportamiento en manada (todos quieren comprar o vender un producto al mismo tiempo).

Otro inversor con iguales inclinaciones filosóficas, Nassim Nicholas Taleb, publicó en 2007 "El cisne negro", en donde dice que sólo podemos predecir lo obvio y jamás el cambio. Taleb lo pone con el ejemplo del cisne negro. Durante mucho tiempo se pensó que todos los cisnes eran blancos porque la observación había acostumbrado al hombre europeo a que así eran las cosas. Hasta que en Australia apareció un cisne negro y hubo que revisar todo. Según Taleb nadie predijo ningún cambio sísmico en la historia humana. Desde el advenimiento del cristianismo hasta la caída del comunismo y los atentados del 11 de septiembre, sucedieron sin que nadie los anticipara, aunque a posteriori se construyó una narrativa explicativa llena de causas que volvían inevitables estos fenómenos. Si no podemos anticipar lo más importante, ¿qué sabemos?

Como, sin embargo, el impulso vital es más fuerte que el escepticismo, incluso cuando aceptamos la tesis de la sociología del conocimiento que desarrollamos a propósito de la Identidad cultural en estos mismos congresos, podemos afirmar que la realidad económico-político-social siempre se construye socialmente. El constructivismo radical sugiere incluso que también construimos la naturaleza, no sólo modificándola, sino generando nuevas realidades: por ejemplo, los plásticos o todo el mundo de la electrónica. En consecuencia, también podemos construir el futuro que queremos. Si acusamos al SFI de racionalidad, será siempre en nombre de la razón y la justicia, que instaure normas de funcionamientos superiores. Incluso Adam Smith estaba de acuerdo en esto. Son sus seguidores quienes no lo han leído bien.



Avatar: la estructura del mito

Román García Fernández

Resumen

La película se presenta como un importante avance tecnológico para encubrir un argumento trasnochado, basado en una ideología indigenista arraigada en estructuras míticas tradicionales como “El viaje”, “El árbol de la ciencia”, “David contra Goliat”, “El mito de la muerte y resurrección” o “El mito de la madre naturaleza”.

Palabras clave: Filosofía de la imagen, Indigenismo, Mito, Avatar.

Avatar: The myth structure

Román García Fernández

Abstract

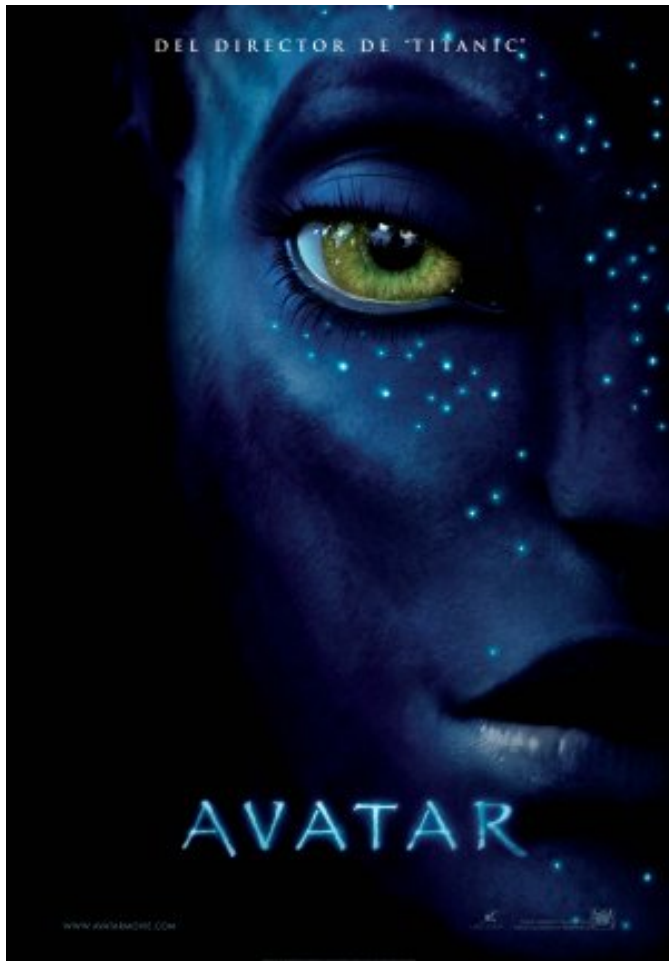
The film is presented as a very new and important technological advance that masks and ancient and oldfashioned argument, based upon an indigenist ideology rooting in traditional and mytical structures as "The trip", "The tree of the science", "David versus Goliat", "The myth of death and resurrection" or "The myth of mother nature".

Key words: Philosophy of the image, Indigenismo, Myth, Avatar.

Avatar: la estructura del mito

Román García Fernández

Avatar es una de esas películas ‘inocentes’ que se presentan como revolucionarias en lo técnico y que pretenden pasar como una película de aventuras, quizás, como mucho, lanzar un mensaje social y solidario genérico, un lugar común. Sin embargo, ello no implica que carezca de una carga ideológica profunda, aún como es el



caso de una película que, como reconocen los comentaristas, tiene un guión muy simple.

“No sé si será una gran película, desde el punto de vista narrativo o crítico. Pero sí que la experiencia de ‘Avatar’ será diferente a todo lo que se ha visto antes”, así hablaba James Cameron de ella (20-05-2008). Por la larga duración del rodaje y porque el director llevaba doce años sin realizar un film, después de títulos como Terminator, Alien, Titánic, se esperaba una película espectacular, debía ser lo máximo, algo nunca visto. Así es como se empezó a vender ‘Avatar’, como una película que cambiaría la Historia del Cine,

algo que afectaría al público de una forma inaudita, así lo manifestaron: Cameron, Spielberg, Peter Jackson y algunos más. Estrenada la película y a pesar de la buena acogida del público no parece que vaya a cambiar nada sustancial en el cine. Sin embargo, el proyecto se justificó con un descomunal presupuesto de 500 millones de dólares, de los cuales más de la mitad han sido destinados al marketing según el New York Times. El marketing ha parecido funcionar, pues desde que el 10 de diciembre de 2009 se estrenó en Londres Avatar, tanto el director, como la crítica y el público coincidieron en un mismo mensaje: se estaba ante una película revolucionaria. Sin

embargo, para ser ‘revolucionario’ y a pesar de utilizar la palabra en un sentido laso, en principio debe ser algo nuevo, suponer un cambio o una influencia en el entorno antes no conocida. ¿Pero nos encontramos ante algo novedoso? ¿Supone Avatar un cambio en el discurso cinematográfico o en el ideológico? Por otra parte, habría que preguntarse, desde una perspectiva sociológica, quién está dispuesto a financiar un proyecto de tal envergadura y con qué fin. Lejos de pensar en la “economía de mercado”, el cine está subvencionado bien directamente, como en el caso español, bien por los sponsors de compañías que financian el proyecto (500 millones de dólares). Es verdad que James Cameron es un gran director y guionista, y su filmografía ha dejado títulos que forman parte de la historia del cine. Como ya hemos señalado anteriormente, las dos primeras ‘Terminator’, ‘Abys’, la segunda parte de ‘Alien’ y, cómo no, ‘Titanic’, son buena muestra de ello. Incluso del cine cómico, como hizo en ‘Mentiras arriesgadas’. No dudamos que esto haya pesado a la hora de conseguir la financiación desde un punto de vista económico, de beneficio económico queremos decir. ¿Pero se invierten 500 millones de dólares sólo para buscar un rendimiento económico que se puede encontrar con una inversión sustancialmente inferior?



Si nos ceñimos a lo estrictamente estético, tenemos que reconocer que ‘Avatar’ es una maravilla. Y no precisamente por el uso del 3D, donde se funde realidad con ficción, al estilo de ¿Quién engañó a Roger Rabbit? -1988- producida por la filial de

Disney¹, ni por la utilización de una especie de gatos de cuatro metros de alto, azules, con taparrabos y pecas brillantes, sino por que lo creado por ordenador esta perfectamente integrado con las imágenes generadas por la cámara. Y eso que hablamos de más del 80 % del filme ha sido realizado por computadoras. Si bien hay una amplia tradición de películas que han introducido elementos creados por ordenador hay que reconocer que los efectos visuales son muy aparentes y se recrea un mundo, que aunque pretende desarrollar una biología futurista, ésta está mas bien sacada de un pleistoceno imaginario o de la fauna y flora de los arrecifes de coral, todo ello en un planeta fluorescente denominado Pandora, donde la naturaleza es presentada como depredadora, pero, al igual que en “El Rey León”, existe una profunda Ley Natural que regula el orden del mundo. De una forma excepcional Cameron esta integrando los espacios antropológicos tradicionales: dioses, hombres y mundo se funden en Pandora. Ello no indica que las fuentes de Cameron sean la filosofía de la naturaleza, ni la escolástica, sino más bien, creemos, que trata de Disney. La relación o influencia de los estudios Disney con la película son evidentes, de hecho, muchos comentaristas han señalado que el guión se trata de “una actualización de Pocahontas”, lo cual parece evidente, pero tampoco tendría porque tratarse de una crítica. El cine consiste en hacer versiones.

A nuestro entender, y a pesar de todo lo dicho, el gran acierto de Cameron es la fusión entre el discurso y la imagen, que logra que no nos demos cuenta del momento en que nos encontramos ante imágenes generadas por la cámara y cuando ante imágenes generadas por ordenador. Cuestión que debe llevarnos a reflexionar sobre distinciones tan chabacanas como verdad y mentira. Las imágenes generadas por ordenador se van introduciendo de forma ponderada en las imágenes generadas por la cámara, de tal forma que cuando de repente nos encontramos en el entorno de realidad virtual generada por ordenador, no nos hemos dado cuenta (esta culmina cuando Grace ordena al soldado que acompaña a los Avatares quedarse a tras, puesto que con un cabeza hueca ya tiene bastante).

Como ya hemos señalado, el guión es bastante simple y se reduce a una relectura de Pocahontas en el marco del cine de ciencia ficción donde se realiza una reflexión

¹ Touchstone y Amblin Entertainment

bastante curiosa sobre la lucha de intereses entre el liberalismo salvaje y el indigenismo ecológico. El conflicto interracial se supera, como no podría ser de otra manera, a través del amor. Pero no por la simpleza del guión la película carece de un fuerte mensaje ideológico, que es a la vez fundante y justificatorio. Sin embargo, que la película esté basada en ideas completamente primarias, vitales y universales, no la hace más simple, sino mucho más sencillo, y de ahí, precisamente la fuerza de la película, que tiene la capacidad de arrastre emocional para vendernos un discurso que tiene una amplia tradición en nuestra cultura desde el Emilio, y Robinson Crusoe. Y todo ello se consigue utilizando la estructura del mito. De los grandes mitos de nuestra cultura (el viaje, Gea, el yo interior, el elegido, el señor de las bestias, Hércules,..). Esta idealización del Estado Prístino se realiza a lo largo de toda la película, recalando que la civilización no tiene nada que ofrecer a estos salvajes, que no anhelan nada como si de Diógenes se tratase, estos na'vi han descubierto que la riqueza consiste en no tener necesidades. Su simplicidad queda remarcada cuando Neytiri bebe el agua directamente de las hojas de las grandes plantas del bosque pues no necesita de los artificios humanos para alcanzar la felicidad.

El viaje del tullido

La película comienza con un viaje, pero toda ella es un viaje, que representa la transformación y transustanciación de un marine. Sin prisas, pero con precisión, 'Avatar' comienza contándonos el viaje de un marine en silla de ruedas a un planeta llamado Pandora, y termina con su transformación y la integración de su espíritu en un avatar. A estas alturas de la película ya hemos olvidado que los avatares no son na'vis, sino un producto de laboratorio. Pero comenzando por el principio, desde los primeros minutos de película, podemos advertir varias referencias explícitas a las estructuras tecnológicas de 'Aliens', a la estética de Terminator y al carácter melodramático de 'Titanic'.

Jake Sully reemplaza a su hermano (muerto por un acto de violencia callejera ligada a la libertad de tenencia de armas) en un proyecto que conlleva trasladar la conciencia al cuerpo de otro ser (Descartes), y los primeros minutos parecen dubitativos (Jake no sabe si ha tomado la decisión correcta, sustituyendo a su hermano), pero su decisión, su opción ha sido determinada (Espinosa) puesto que es la única manera de

poder pagarse una costosa operación de medula espinal. Los Estados Unidos, el país más rico y poderoso del mundo no tiene dinero para pagar una operación a los que arriesgan su vida por él.



La primera transformación que sufre este marine limitado a una silla de ruedas, es que dentro del na'vi puede andar y eliminar esa carencia que Jake vive como un objetivo a superar. Es en definitiva, lo único que justifica su misión y el aceptar ese trabajo. Desde un primer momento queda claro que desobedecerá las órdenes cuando sus intereses se interpongan con los de los demás, con el del trabajo (es un claro conflicto entre el nivel ético y el moral). No sólo se trata de un claro individualismo, que tienen todos los personajes (a excepción del representante de la empresa, que de alguna manera piensa en los demás: accionistas, opinión pública, ...), sino de la superación de una carencia, de un cálculo moral en el sentido utilitarista. Jake es un marine, cuestión no gratuita la de su profesión: “hemos tenido suerte, imagínate que su hermano gemelo hubiese sido un profesor...”, pero no, Jake es un marine. Un marine tullido, indisciplinado, que desobedece las órdenes continuamente, que no le gusta su trabajo y que encuentra en la trasmigración al avatar las piernas que le faltan. Sin embargo Cameron, no se precipita, y al igual que preparó la transición entre el mundo “real” y el “mundo diseñado por ordenador”, prepara la transición entre el Jake-marine y el Jake-na'vi. Esta transformación se hace a través del conocimiento y del amor

(Platón), presentado como un camino a través del cual Jake aprenderá a ver el mundo a través de los ojos de los na'vi, y a comprender que nuestra raza es una raza enferma de ambición, que justifica los actos más crueles y las barbaridades más incomprensibles con un cinismo y una mordaza de supuesta humanidad (culminado con “los indígenas recibirán un trato humano, ... En la medida de lo posible.”). y que en definitiva, no tiene nada que ofrecer a la civilización na'vi. Este recorrido se inicia con un entrenamiento como guerrero y al igual que Hércules, esos trabajos son necesarios para su redención, que queda formalizada con la unión a la princesa chamanica Neytiri. Sin embargo, como Hércules, esta transformación no sucederá hasta que se produzca la muerte y resurrección mediante la reencarnación en el avatar.

La visión de la ciencia.

Si bien la ciencia no es culpabilizada, si aparece vinculada a los intereses empresariales. Un grupo de mitad biólogos, mitad antropólogos, mitad lingüistas, colaboran con una empresa minera que los utiliza para expropiar a los aborígenes de sus tierras. La empresa, que también utiliza mercenarios, trata de conseguir a través de proyectos de ingeniería social entender a los indígenas y poder llegar a un acuerdo para robarles sus tierras y conseguir un preciado metal. Se trata de una política de imagen empresarial frente a otros métodos más violentos que pueden ser rechazados por los accionistas y consumidores. Curiosamente los científicos colaboran en esta parte y están de acuerdo con la empresa en el desalojo.

Los científicos han fracasado con un programa tipo ONG, donde se les ha dado escuelas y distintas varatelas, que los indígenas no aceptaron, porque no necesitan de nada en ese estadio prístino en que se encuentran. En un nuevo programa, en el que mediante la ingeniería biológica se reproducen unos seres idénticos a los nativos que serán dirigidos por varias personas, que mediante un proceso tecnológico pueden meterse dentro del clon y dirigirlo a distancia, como si se tratase de un personaje de realidad virtual. Capacidad que ya poseen esos indígenas de la edad de piedra que mediante una especie de medusa que sale de un tubo, a modo de coleta, de la cabeza controlan la voluntad de diversos animales. Sin embargo, será un marine lisiado el que se introduzca y sea asimilado por los indígenas, que comparten con él el espíritu de supervivencia y su carácter guerrero. No deja de ser menos importante que el es “el elegido” (tema recurrente en el cine norteamericano) que está ungido por los dioses.

Existe una idea de predestinación del héroe, al igual que en la mitología griega y especialmente en el mito de Heracles (el Hércules romano).



Por otra parte, los salvajes se presentan integrados armónicamente con la naturaleza. En el momento que las fieras atacan al avatar y la princesa le ayuda a no ser devorado por una especie de panteras-hienas, en el momento que se remata a una de ellas se hace un canto espiritual en el que se libera el espíritu y se agradece la carne (que por cierto es abandonada, pues no se les ve nunca comer), escena que recuerda mucho al inicio de El último mohicano, en que los indios le piden disculpas al ciervo por haberlo matado.

David contra Goliat

Se plantea una guerra desigual, entre los mercenarios asalariados del capitalismo desenfrenado dirigidos por el Coronel Quaritch (Stephen Lang), y toda su sofisticada artillería bélica contra los na'vis de la edad de la piedra con arcos y flechas y alguna de las armas de los propios mercenarios manejadas por los simpatizantes de los aborígenes. Algo impensable hace tiempo, pero que sin retrotraernos al mito de David y Goliat, nos resulta creíble después de Vietnam, Afganistán y ahora en Irak. De hecho la imagen central de la guerra, cuando los na'vis están a punto de ser vencidos recuerda mucho la estética de Apocalipsis Now. En este contexto se nota que hay grandes secuencias planificadas por Cameron que es un gran experto realizador de cine de acción. Épicamente, los mercenarios parecen ganar con la destrucción de la (falsa) naturaleza, representada en esa preciosa imagen del caballo ardiendo.

Sin embargo la batalla final de los na'vis no se ha conseguido a través de la fuerza, sino que han vencido por la toma de partido de la diosa naturaleza, que vela por el equilibrio mismo de todo lo que sucede en Pandora, sin embargo, ello ha sido posible gracias al ruego que le ha hecho el elegido que adquiere con ello poderes chamánicos, como si de un semidiós se tratase, cuestión que ha sido reforzada por la 'domesticación'

o subyugación del gran pájaro depredador que sólo ha sido dominado en cinco ocasiones por guerreros excepcionales.

La muerte y resurrección

La cosa acaba con la resurrección y metempsicosis de Jake, al estilo de Heracles, que se produce a través de una ceremonia en la que participa toda la tribu y el dios de la naturaleza decide si el héroe ha superado las pruebas y es uno más de los na'vi.

El árbol

El Gran Árbol, representa la unión mística y la conexión total del toda la naturaleza a través de las «raíces». Se trata de un árbol del conocimiento que recoge no sólo la unión con el resto de la naturaleza (presente) sino también con los seres que han preexistido y que le ceden su memoria. El Árbol, es así el símbolo del cosmos, de la armonía que subyace por encima y por debajo de las aparentes contradicciones. El Árbol es la expresión de la vida, de la sabiduría de la memoria y, en definitiva, de la inmortalidad (el árbol de la vida). El árbol, tiene una significación mítica en numerosos pueblos y especialmente en la cultura judeo-cristiana, donde no sólo representa el fruto prohibido, sino que representa el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y de mal del Antiguo Testamento (Génesis, 2, 5, 9.). En la cultura griega representa la inmortalidad ya que del árbol del Jardín de las Hespérides en el huerto de Hera brotaban las manzanas de oro que daban la inmortalidad, es por ello que no resulta raro que este pueblo viva y adore un árbol y que sea bajo él que se deba pasar con éxito la prueba iniciática de la muerte y resurrección.

Trailer de la película

<http://videos.lanacion.com.ar/video10972-avatar-3d>

Guión en: <http://www.foxscreenings.com/media/pdf/JamesCameronAVATAR.pdf>