

(Despotismo, nomadismo y revolución en Hobbes, Spinoza y Rousseau)

INTRODUCION

Quizá algún día llegue a definirse nuestra época a partir del espacio en el que ella ha construido sus discursos y acontecimientos y quizás se diga entonces que tal espacio, donde se ha establecido nuestra práctica discursiva, ha funcionado y ha sido recortado a partir de saberes directamente vinculados con distribuciones geográficas. Basta tomar en nuestros días las obras más innovadoras en filosofía para descubrir que de lo que allí se trata es de topologías, capas, suelos, subsuelos, fundamentos, cortes, segmentarizaciones, continuidades, discontinuidades, efectos de superficie, arqueologías del saber... Cadenas de discurso que parecen salidas de la geología o de la geometría y con las cuales se ha hecho vacilar el concepto tradicional de tiempo. Por otra parte las ciencias más sugerentes en nuestra época, el psicoanálisis, la lingüística, la etnología y el llamado "estructuralismo", no dejan de construir topologías y de investigar subsuelos reconstruyéndolos desde el poder de los significantes. Hipotéticamente pudiéramos decir que la práctica discursiva que nos acompaña o mejor aún, que nos define, tiene un modo de ser "geológico" o "geométrico", así como la del siglo XIX se definió desde un modo de ser "histórico" y la época clásica (siglos XVII - XVIII) desde el modo de ser de un cuadro representativo ordenado en todas sus partes. ¿Hasta qué punto, inclusive, el proyecto reciente de diferenciar los cortes de episteme, no es también un proyecto topológico-geológico, algo así como la mirada que nuestro espacio de discursividad dirige sobre el pasado y sobre sí mismo?

Este trabajo es prácticamente un ejemplo de lo que es la aplicación de tal mirada, nacida en nuestra episteme y dirigida sobre otro corte como fue el contractualismo en Hobbes, Rousseau y Spinoza. Seguramente tal proyecto nos lleva en nuestra época a establecer entre ellos de manera inmediata una red común que entrelaza los tres lenguajes colocándolos en el estatuto propio de la representación clásica. Se dirá entonces que las tres obras están acompañadas por un intento de racionalidad que se manifiesta en el contrato, por querer ordenar el espacio social y querer explicar los orígenes a partir de los órdenes establecidos, por moverse en un juego de representaciones que al mismo tiempo se quieren

sustentar en base a cálculos matemáticos, y por un elevado espíritu de análisis que no deja de ir ligado a los acontecimientos políticos de su tiempo como el surgimiento de nuevas relaciones político-sociales y la crítica a poderes hasta entonces incuestionables.

Pero si este "subsuelo" común liga las tres obras en cuestión, ¿qué es entonces lo que las separa? Es aquí donde nuestro corte discursivo, el mismo que acaba de dar cuenta de un común substrato de episteme, deja deslizar la geometrización. Y es aquí donde quisiera sugerir una posibilidad: Si bien Spinoza, Hobbes y Rousseau están comunicados por un mismo orden representativo, cada uno de ellos, sin embargo, ocupa un lugar propio y claramente diferenciado del lugar que ocupan los otros dos. En otras palabras, Hobbes, Rousseau y Spinoza se distribuyen topológicamente como en el espacio político se distribuyen el déspota, el revolucionario y el nómada. Kafka en "La Muralla China" da cuenta de cómo el déspota ocupa el centro, desde donde controla el área política: "Imposible llegar a comprender cómo ha penetrado hasta la capital, que sin embargo está tan lejos de la frontera. Sin embargo está allá y cada mañana parece crecer su nombre". Se trata de una especie de distribución geométrica circular en la que el sitio del ejercicio del poder se dispone en el centro codificando el espacio o más propiamente, geometrizando el territorio como sucedía en la producción asiática. Alrededor del déspota se disponen los súbditos y también los revolucionarios. Estos se caracterizan por el realismo con el que se ligan a las instituciones en una perspectiva de reforma o transformación que mira el porvenir. Guardan, respecto al déspota, una relación de interioridad. Son la oposición desde dentro; muchas veces, también, son la renovación del despotismo.

Existe, sin embargo, una tercera posición que se caracteriza por su relación inmediata con el afuera. Es la posición del nómada que viaja al "aire libre" —como lo explica Gilles Deleuze— aunque para viajar no tenga que moverse de su sitio. Se diferencia de los revolucionarios en que no quiere re-codificar el interior, sino que más bien quiere escapar a todo código, pero no para caer en la pasividad del "último hombre" frente al cual Nietzsche, el gran nómada de nuestro tiempo, afirmó su diferencia. Por el contrario, se trata de hacer, como lo hizo Nietzsche, o bien Kafka: atravesar el padre, corroer las murallas estatutarias, producir suenciosamente una línea de fractura al conocimiento de la conciencia ligada a

la razón despótica y, sobre todo, producir acontecimientos no codificables. Una tarea para hacer con diapasón, con el martillo nietzscheano, con el sigilo y el cuidado del artista y que se convierte imperceptiblemente en una máquina de guerra. Porque no basta para ser nómada girar respecto a un punto central despótico de manera que por girar alrededor de él se instituya el plano estatutario como totalizador. Para ser nómada hay que provocar genealogías descodificadoras, como si desde fuera de los estatutos se cruzaran todas las dimensiones geométricamente pensables y como si una productividad nacida de un abismo anulara todas las redistribuciones despóticas del espacio.

Déspotas, revolucionarios, nómades. Tal es la mirada que pudiera dirigirse a la obra de Hobbes, Rousseau y Spinoza. Y esta distribución, a pesar de que cada una de estas obras sea a su manera innovadora y a pesar de que estén las tres recubiertas por una misma "episteme", lo que las llevará a tratar a menudo los mismos problemas: el estado de naturaleza, el estado civil, el contrato social. Se verán luego las diferencias que existen en los tres filósofos respecto al estado de naturaleza y al estado civil. Pero es quizás interesante advertir desde ahora cómo esos dos estados son vistos en las obras en cuestión de acuerdo con una misma problemática que da cuenta de la presencia de un mismo espacio representativo que los acompaña. Efectivamente para Hobbes, Rousseau y Spinoza el paso del estado de naturaleza al estado civil (o de racionalidad en Spinoza) es un paso dado por hombres racionales en capacidad de contratar, es decir, libres. Esta perspectiva, que como se sabe jugó un papel político definitivo en las revoluciones burguesas, queda sin embargo ajena a nuestro campo de discursividad, y es incomprendible desde el corte donde pensamos hoy. Recordemos, por ejemplo, la distinción de Jacques Lacan entre "naturaleza y cultura": Allí ya no se tratará de hombres en estado de naturaleza que pasan a ser hombres en estado de cultura, gracias a su racionalidad, sino más bien de un juego entre la palabra y el signo definido desde el orden del lenguaje; en Lacan el paso del orden imaginario, que puede denominarse momento de la relación dual preedipiana, al orden simbólico, es realizado por la Ley de lo Simbólico (orden del lenguaje). Es esa la innovación principal de Lacan, y como puede advertirse no sería posible remontar desde Lacan, en el siglo XX, hasta el contractualismo sin correr el riesgo de caer en una retórica insuficiente.

Finalmente, es importante señalar el sentido del concepto "libertad" con el que se titula este trabajo. Con el título "La Libertad Convencional" se ha querido preservar el sentido que los contractualistas tenían de la libertad y en ningún momento se ha querido tomar partido sobre el problema de la posibilidad o no de la realización histórica de un estado de libertad. Bien sabemos que tal problema corre el riesgo de quedar sin respuesta, especialmente si no se abandona el corte de lo convencional. Quede claro entonces que el concepto libertad sólo aparece aquí en la medida en que la interpretación propia de los siglos XVII y XVIII permitía hablar de ella y que aún hoy, por fuera del umbral de lo convencional, es difícil pensar en la libertad, incluso si se tratara de una máquina de guerra, en tren de producirse perpetuamente, a la manera Nietzscheana.

I. EL DESPOTISMO RACIONALIZADO

Una filosofía que afirmó la racionalidad, un pensamiento que fue orientado por consideraciones utilitarias y que pudiera llamarse pragmático, un intento —aunque fallido— por salvaguardar la libre escogencia, en suma, un intento innovador que quedó todo puesto al servicio del orden. Eso es Hobbes.

Hobbes afirma en *De Corpore* algo que aparentemente Nietzsche afirmará después: "El poder constituye la meta del saber". Pero mientras en Nietzsche la voluntad de poder no es una voluntad de dominar, como se suponía hasta hace un tiempo, sino una voluntad de producir interpretaciones y afirmar el poder y la diferencia así sea del contrasentido, en Hobbes por el contrario se trata de un poder que bien puede asimilarse con el Estado y sus fines. Mientras el pluralismo radical de la filosofía nietzscheana y su creación de simulacros nos conducirá hacia una aventura nómada en el comienzo de una contracultura, el empirismo de la filosofía de Hobbes, revestido del ropaje del racionalismo como su complemento, nos conducirá al centro mismo de la cultura y del poder, de manera tal que podemos encontrar en Hobbes una especie de despotismo racionalizado.

De acuerdo con el corte interpretativo de su época, que es la misma de Descartes y que se fundamenta en la búsqueda del orden del mundo a partir de los principios de la razón, Hobbes introduce

sin embargo, una filosofía de la acción que hará la investigación y el cálculo de lo útil y que la aplicará al estudio de las necesidades prácticas de Inglaterra. Con ello Hobbes hace el estudio de la acción política y de la sociedad civil. Puede decirse que la política "da el tono de la filosofía de Hobbes" en cuanto que el filósofo ligará a ella no sólo el estudio de las instituciones civiles y de los deberes de los hombres sino también porque a ella vincula su concepción de la ética y de la libertad. Para Hobbes la política es la más útil y la más difícil de todas las ciencias y debe comportar la ética, ya que ésta se liga a las costumbres, disposiciones y aficiones de los hombres.

La filosofía de la libertad en Hobbes no puede desvincularse de una limitación de hecho impuesta por el temor a la soledad y a los peligros del aislamiento en un estado de naturaleza anterior a la organización social. De manera ideal se plantea en Hobbes una libertad que se dice tanto de lo animado como de lo inanimado y que corresponde a la inexistencia de los obstáculos exteriores para la realización de un movimiento. Sin embargo, tal libertad se halla restringida en la sociedad organizada: en efecto, el temor a la muerte en el estado de naturaleza hace que los hombres se reúnan alrededor del déspota, es decir, de aquel que ha vencido a sus congéneres y que en consecuencia podrá disponer de la vida y los cuerpos de los vencidos que entrarán con el primero en relación de amo a esclavo. Pero es aquí donde se pone de manifiesto el despotismo racionalizado que caracteriza a la filosofía de Hobbes. Los esclavos quedan prácticamente cercados entre dos fuerzas que los limitan: por una parte la fuerza del amo que los ha vencido y los ha esclavizado y por otra parte el temor de retornar a un estado de naturaleza donde se corre el peligro de muerte, de hambre y de aislamiento. El esclavo, así cercado, estará en la situación propicia para desarrollar el resentimiento contra el amo y la mala conciencia contra sí mismo. Pero por encima de la situación de hecho, Hobbes racionaliza la relación amo-esclavo haciéndola pasar por la teoría del contrato. El vencedor se convierte en amo, en la filosofía de Hobbes, si el vencido, para evitar la muerte, da su vida y su cuerpo de esclavo al vencedor, quien dispondrá de ellos según su voluntad. En Hobbes se supone, entonces, un consentimiento del esclavo para ser esclavizado.

Es Hobbes el primero en imponer a la filosofía política el mito del estado de naturaleza el cual se reconocerá incluso en Hegel y con posterioridad a él. Habrá que llamarlo mito en el sentido señalado anteriormente según el cual si es la ley de lo simbólico (cultura) la que define el orden imaginario (primitivo) no podrá entonces hablarse de hombres en estado de naturaleza, pues su carácter de hombres sólo es otorgado con la ley de la cultura. Pero en el mismo Hobbes el problema del estado de naturaleza es uno de los más controvertidos y en *El Leviatán* se elaboran varias reservas respecto a una existencia real de tal estado. De acuerdo con la interpretación propia de la "episteme clásica" que intentaba establecer los modelos y los ordenamientos del mundo, Hobbes elabora el modelo de las condiciones de vida en el estado de naturaleza: Hombres en relación de igualdad, a partir del principio de que cada uno puede con su fuerza provocar la muerte del otro; hombres en lucha de todos contra todos; inexistencia del arte, la ciencia y la producción organizada; vida solitaria, corta y en constante peligro de muerte. Sin embargo, Hobbes, quien estimaba que el estudio empírico de la realidad debía permitir el descubrimiento de los principios que dirigen esa realidad, no encontró un solo hecho histórico que le permitiera mostrar que esa realidad era la lucha de todos contra todos. Es aquí donde un lector de Hobbes como Raymond Polin ha querido ver un lazo que vincula la teoría del estado de naturaleza de Hobbes a la metodología del tipo ideal de Max Weber. Según Polin, Hobbes no quiere describir una situación histórica real sino producir el tipo ideal de la vida en el estado de naturaleza, el cual pueda ser aplicado a lo real. Tal analogía Hobbes-Weber no deja de ser inconveniente. Por una parte supone el desconocimiento del empirismo afirmado por el mismo Hobbes. Por otra parte comunica dos obras que responden a "problemáticas" y espacios de discursividad diferentes, que hacen diferir el sentido de las dos obras y que impiden colocar una como precursora de la otra. Por eso quizás el único nivel en el que se pueda plantear esta cuestión sea precisamente el analógico.

* * *

"Se dice que un Estado queda constituido cuando una multitud de hombres se ponen de acuerdo en un pacto de cada uno con

cada uno, es decir, cuando acuerdan atribuir el derecho de representar su persona a un hombre o a una asamblea de hombres”¹.

El contrato en Hobbes supone que se transfiere el derecho de gobernarse a sí mismo, a un hombre o a una asamblea. Y es ahí donde se desliza la relación despótica sustentada por el contrato social, en el que el vencido contrata su esclavitud. Hobbes considerará tal contrato como una ley natural de la humanidad. La exaltación de la racionalidad en Hobbes, en su análisis sobre el principio contractual como fundador del Estado lo lleva a afirmar el contrato como ley universal aplicable a todo tipo de relación entre los hombres. De esa manera así como Hobbes hacía consentir al esclavo su sometimiento al amo, también hace consentir al niño recién nacido el colocarse bajo el poder del padre, lo cual sería manifestado por signos suficientes. De esa forma, los niños “se obligan a una obediencia absoluta a cambio de la conservación de la vida”. Nuevamente es el temor del esclavo lo que conduce al pacto del sometimiento. Para Hobbes, los pactos nacidos del temor o de la incapacidad son igualmente válidos y voluntarios porque el temor no reduce —según dice— la voluntad que admite el pacto. Es una explicación de la servidumbre voluntaria desde la perspectiva del poder político, es decir, es servidumbre voluntaria sólo en la medida en que el peligro de aislamiento y muerte obliga a contratar. Pero ya se verá más adelante cómo Spinoza formulará una pregunta sobre la servidumbre voluntaria desde el lugar del nómada excluido: “¿Por qué los hombres luchan por su esclavitud como si fuera por su libertad?”.

A diferencia de Rousseau quien va a plantear el “lenguaje de acción” para explicar el contrato del origen del lenguaje anterior al contrato social, en Hobbes no hay una presencia tan decisiva del lenguaje como necesidad. Es de él de quien procede el principio “quien no dice nada, consiente”, de tal manera que también del silencio y de la ausencia de actos se puede deducir un acuerdo tácito. Hay por último que señalar qué importancia tiene el contrato en el pensamiento de Hobbes y en consecuencia decir que no es el contrato en sí como tampoco el origen del Estado lo que más interesa a Hobbes. Todo esto enmascara el auténtico interés: Revelar al principio del Estado fundándolo en la racionalidad y en la voluntad de los contratantes y no en el descarnado

¹ El Leviatán. Capítulo XVIII.

hecho de la dominación, aunque bien visto el sentido de la obra es el hecho de la dominación el que resulta racionalizado, justificado, sustentado por Hobbes.

II. LA REVOLUCION SACRALIZADA

Vivimos hoy en el umbral de una investigación que se ha hecho posible, que se ha diferenciado y tomado cuerpo en nuestro espacio interpretativo y que de manera general se orientaría a responder la pregunta siguiente: ¿De qué manera el discurso y la acción revolucionarios (el espíritu revolucionario) coincide con el discurso y la práctica de las sociedades de tipo sacrificial? ¿Por qué hay una relación tan estrecha en sentido teleológico entre iglesia como promotora de la serialización al infinito y las llamadas "ideologías" revolucionarias? No daremos aquí una respuesta definitiva a preguntas de este corte. Sólo podemos constatar el hecho de que ambas posiciones están desplegadas sobre una linealidad a la manera de serie imaginaria, a diferencia de los aparatos de Estado que por el contrario forman estructuras recodificando el espacio. Lo que nos interesa por ahora es mostrar cómo Rousseau es un ejemplo concreto de presencia de la serie imaginaria en el discurso revolucionario. Y para ello tenemos a la mano un excelente punto de partida:

Rousseau es portador de una causalidad anterior, exterior y mecánica, enmascarada y transformada en Hobbes y excluida en Spinoza. En otras palabras, Rousseau investiga más que Hobbes y Spinoza el origen del yo y del mundo y el movimiento originario del cual éstos proceden. Y todo ello para poner su filosofía al servicio de un proceso político revolucionario.

Rousseau se pregunta por las dos formas bajo las cuales se presenta la materia: en reposo y en movimiento. Pero advierte que si la materia existe en reposo esto quiere decir que el movimiento no le es esencial. Y habrá necesidad entonces de una causa primera extraña al mundo y al hombre para que todo se ponga en movimiento. De esta manera Rousseau proclama su acto de fe: "No puedo ver al sol desplazarse sin imaginar una fuerza que le empuja . . ." etc. Hay una causa anterior y exterior a los procesos que no es nada distinto a una primera voluntad. El cartesianismo habla en Rousseau. Y más aún cuando esta fe de Rousseau en una pri-

mera causa se vincula a dos proposiciones de las cuales no puede dudar: 1. Yo existo bajo la forma de un ser que siente, piensa y desea. 2. No existo sólo porque todo un mundo diferente de mí existe también, y en ese mundo se producen perpetuos movimientos. "Concibo, escribe Rousseau, que mi sensación, que está en mí, y su objeto que está fuera de mí, no son la misma cosa". Estas constataciones le bastan a Rousseau para elaborar su pensamiento. Quería solamente distinguir algunas proposiciones simples aunque fundamentales de las cuales no se pudiera dudar. Luego de poseer estos principios básicos, derivar de ellos las consecuencias lógicas y útiles de tal manera que pudiera evitar la construcción de sistemas perfectamente armoniosos pero perfectamente falsos e inútiles, a lo cual se habría dejado llevar la mayoría de los filósofos. Por el contrario —supone Rousseau— de lo que se trata es de dirigir la atención hacia la realidad social y política en vez de seguir inventando pruebas abstractas sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Con lo anterior, Rousseau, el revolucionario, queda producido: a) Tiene un fundamento filosófico que es el mismo fundamento de la teología, la cual dice no importarle; b) Tiene una atención dirigida hacia el análisis y la transformación de un "real social". Es decir, en el interior del espacio social reformar todo lo que sea injusto y arbitrario, instaurando un nuevo reglamento de la vida. Desde entonces la obra de Rousseau tendrá cuatro enfoques para el estudio de la vida civil: las creencias religiosas, los principios morales de conducta, la organización política y administrativa del Estado y la educación de los niños. En otras palabras, problema religioso, problema moral, problema político y problema pedagógico: He ahí el área de investigación que propone Rousseau para el filósofo. Pero, más concretamente aún, para Rousseau el papel del filósofo es investigar la preservación y el entiquecimiento de la libertad convencional que acuerdan los hombres al vivir en sociedad.

La concepción rousseauiana de la libertad no deja de añorar la vida en el estado de naturaleza como momento originario: "Cuando veo multitudes de salvajes desnudos despreciar las voluptuosidades europeas y desafiar el hambre, el fuego, el acero y la muerte para no conservar más que su independencia, siento que no es a los esclavos, a los serviles, a quienes corresponde razonar sobre la libertad". Es decir, que entre los pueblos que han caído

en el servilismo se pierden las disposiciones naturales hacia la libertad. Sin embargo en "El Contrato Social" se impondrá definitivamente la idea de un pacto originario para evitar la destrucción de los hombres entre sí, renunciándose a la idea de la "vuelta a la naturaleza" que hacía decir a Voltaire "a Rousseau hay que leerlo en cuatro pies".

La teoría del pacto social de Rousseau responde al mismo corte representativo de Hobbes cuando explica, como proceso racional producido por la voluntad de hombres libres, el paso del estado de naturaleza al estado civil. A cada momento el retorno al origen pero también la exaltación de la racionalidad: Esas son las características más preponderantes del pensamiento de Rousseau. Se trata de la racionalidad que piensa el origen a partir del cuadro de la representación del mundo, para investigar desde allá la crisis de los ordenamientos clásicos. Se investiga el origen como momento de transparencia y como acto de racionalidad para adelantar en base a las hipótesis formuladas una crítica al régimen político absolutista. Es decir, el origen está ligado al orden político y discursivo en la medida en que pensar el origen va a permitir una transformación política y discursiva.

De la confluencia en Rousseau del discurso sobre el origen y de la exaltación de la razón resulta necesariamente una afirmación de la voluntad de contratar. El contrato se convierte en el argumento predilecto de Rousseau: a) Un contrato para el origen del lenguaje: Los hombres hacían coincidir la representación de los objetos con el grito primitivo. Pero dado que ese grito sólo se lanzaba en situaciones extremas, los hombres establecieron un lenguaje de acción, basado en los gestos. Sin embargo, por los inconvenientes físicos de la oscuridad y las interferencias a la vista, no fue un lenguaje muy usado en la vida ordinaria y fue sustituido por las articulaciones de la voz que son más propias para la representación de las ideas como signos instituidos. El lenguaje de acción suponía, sin embargo, un contrato por el cual ciertos gestos correspondían a determinados objetos o acontecimientos y, aún más, el lenguaje basado en las articulaciones de la voz requirió un consentimiento común, a medida que las ideas y los signos que las representaban se extendían y se complicaban; b) Un contrato por el cual un conjunto de hombres acuerda considerarse como pueblo: Rousseau retoma un texto de Grotius que explica cómo un pueblo puede darse un rey. Es decir, que un pueblo es un pueblo

antes de darse un rey. De tal manera que para Rousseau antes de examinar la convención por la cual un pueblo elige un rey será bueno examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo. Este acto, anterior al otro, será el verdadero fundamento de la sociedad; c) Un contrato para la toma de decisiones: Como las voluntades individuales que han decidido formar un pueblo no tendrán siempre opiniones unánimes, será necesaria aún otra convención por la cual la minoría se somete a la escogencia de la mayoría. Este argumento de Rousseau, como se ve, busca dar un fundamento lógico e histórico al régimen político de las democracias liberales; d) Finalmente el Pacto Social: El problema que motiva a los hombres a llegar a este pacto sería el siguiente en palabras de Rousseau: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada quien uniéndose al resto no obedezca más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes". El contrato social en Rousseau dará la solución a este problema, es decir, dará una respuesta política e histórica al absolutismo monárquico. Para Rousseau el hombre que se apropié de la mitad del mundo no deja de ser un particular, con intereses privados, que establece con los demás hombres una agregación pero no una sociedad. El Contrato Social por el contrario supone que si cada asociado se entrega con todos sus derechos a la comunidad, las condiciones iguales para todos harán que cada uno haga parte igual e indivisible del todo. "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y al mismo tiempo recibimos cada miembro como parte indivisible del todo": Esto corresponde pues a la producción de un yo común.

La revolución sacratizada. Para hacer la crítica a los regímenes políticos de su época, Rousseau supone un máximo de equilibrio e igualdad, pero eso sólo lo puede imaginar bajo una mirada teleológica que, vinculada al origen y al fin, sueña desde la cronología, con los límites del tiempo.

III. UN PASEANTE AL AIRE LIBRE

Spinoza es una aventura vivida al aire libre. Decir esto es exactamente la misma cosa que decir Spinoza es un quiebre, una fractura de la historia de la filosofía, que, primero de manera imperceptible, se fue convirtiendo poco a poco, de más en más,

silenciosamente, como le gustaba vivir, en un agrietamiento filosófico profundo. ¿Por qué este filósofo nacido en el interior de la comunidad judía de Amsterdam se va a deslizar paulatinamente hacia el afuera de nuestra cultura, hasta quedar convertido en el punto de referencia de los excluidos de su época? ¿Por qué esta escogencia del nomadismo por un filósofo que desdeñó su pertenencia tanto a la Sinagoga como también al liberalismo cristiano de su época? La respuesta sólo se encuentra al hacer la lectura de su obra y descubrir que Spinoza es una afirmación de la libertad. Pero también una afirmación de la salud y de la alegría. Y es eso lo que Spinoza encuentra al correr la aventura del nomadismo. Los poderes procurarán por todos los medios someter el nomadismo, sedentarizarlo, eliminar esas aventuras que presenten peligrosas, etc. En ese sentido es posible recordar que Spinoza fue excomulgado y se vio impelido a romper con la comunidad judía dadas sus relaciones con liberales que negaban la inmortalidad del alma y la existencia de Dios fuera de un contexto filosófico. La Sinagoga siempre quiso recuperar a Spinoza pero éste respondió con una "Apología para justificar la salida de la Sinagoga". Sin embargo, no se detenía allí el camino del desterritorializado. Sus "Pensamientos Metafísicos", donde hace la crítica de la escolástica, lo ponen en malos términos con el cristianismo y muy especialmente el "Tratado teológico-político" provoca la reacción airada de judíos, cristianos, calvinistas, que se consideraban progresistas en su época, etc. En filosofía recibe el repudio de la escolástica y del cartesianismo, es decir, de toda la filosofía, debido a su teoría de la causalidad y a su filosofía de la libertad y de la vida. Desde entonces Spinoza escribe, aunque sus libros no se publiquen. El nómade se había producido.

Una filosofía que produce tal conmoción y rechazo debía tener algo eminentemente innovador. En efecto, si se considera la teoría spinozista de la causalidad que afecta asimismo su concepción de la libertad, puede encontrarse la razón del escándalo. Spinoza muestra que la relación tradicional causa-efecto que coloca una causa por fuera y antes del efecto es la mejor manera de negar la libertad. Es decir, que sólo hay libertad para una causa que "existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a actuar". De esta manera Spinoza bien podía considerar a Dios libre pero no al hombre, quien queda determinado por la causa. Con esta concepción Spinoza terminó por romper el lazo

entre libertad y voluntad señalando que nunca la libertad es producida por la voluntad ya que la voluntad es una potencia determinada por una causa exterior. Además, es tal concepción de la libertad lo que explica la distinción en la filosofía política de Spinoza entre estado de sociedad y estado de razón y una teoría del contrato muy distinta a la de Rousseau o Hobbes. La filosofía política spinozista incursiona la producción de la libertad pero constata su inexistencia social. De ahí que se formule una serie de preguntas donde parece reconocerse ya lo que en nuestra época ha sido el pensamiento de Wilhelm Reich, pese a las consabidas dificultades de recurrir a la analogía: ¿Por qué el pueblo se gloria de su propia esclavitud? pregunta Spinoza. ¿Por qué los hombres luchan por su esclavitud como si fuera por su libertad? ¿Por qué el pueblo permanece fiel al calvinismo, a la casa de Orange, a la intolerancia y al belicismo? ¿Por qué fracasa la democracia? ¿El pueblo puede ser libre o será irremisiblemente esclavo? Preguntas todas estas sobre una libertad inexistente debido a la irracionalidad del pueblo. ¿Por qué el pueblo es tan profundamente irracional?, preguntará una vez más Spinoza. Porque para Spinoza la libertad sólo será posible en un estado de plena razón y no sólo por medio de un contrato como en Rousseau o Hobbes. Spinoza diferencia tres estados: Estado de naturaleza, estado civil y estado de razón. En el primero la superioridad se mide en términos de fuerza y la potencia individual corre el peligro de ser destruida. Por este motivo se pasa al estado civil en el cual se presenta la reunión de todos los hombres con el objeto de defenderse de los peligros del aislamiento en el estado de naturaleza. Además el factor constitutivo del estado civil va a ser un contrato entre los hombres, de tal manera que pueda decirse que lo que Rousseau dirá años más tarde, ya era planteado por Spinoza. Sin embargo, el planteamiento de Spinoza se diferencia en un punto decisivo: El estado civil no es de por si un estado racional, ni el contrato da cuenta de racionalidad. En el estado civil la formación de la sociedad responde a sentimientos: el temor de volver al estado de naturaleza y la esperanza de abandonarlo definitivamente. En cambio en el estado de razón son hombres libres, es decir, aquellos que existen por la sola necesidad de su naturaleza y no determinados por los sentimientos del temor y la esperanza, los que se organizan socialmente. Pero también esta teoría de Spinoza lo diferencia de Hobbes. Para Hobbes, recordémoslo, "quien no dice nada, consiente", y el ven-

cido para evitar la muerte, acuerda en el contrato dejar a su amo la disposición de su cuerpo y de su vida. Para Spinoza, tal muestra de esclavitud irracional resulta inadmisible y despótica porque, a diferencia de Hobbes, él no confunde la filosofía con los fines políticos del Estado.

Las diferencias señaladas se hacen mucho más marcadas si advertimos que Spinoza es un filósofo que excluye la obediencia resentida o pasiva como fundamento político y afirma la vida contra el odio y la vergüenza en un sentido de sorprendente proximidad con la revolución nietzscheana. Para Spinoza como para Nietzsche el poder es poder de afirmar y no poder de someter. La negatividad y reactividad que acompañan el vínculo amo-esclavo y que es fuente del resentimiento y la mala conciencia, no tiene nada que ver con la filosofía de la afirmación de Spinoza. Por esto puede decirse que la tesis según la cual se ha querido ver en Spinoza "un Hegel que no se ha puesto en marcha" no se percata de la enorme distancia entre Hegel y Spinoza: El primero quiere sacar de lo negativo una afirmación, así tenga que pasar por la vergüenza de "la negación de la negación". En el segundo —en cambio— se ignora lo negativo, para que la fuerza de la doble afirmación nos conduzca a la errancia al aire libre.