

# **EL “HOMBRE” EN SPINOZA Y SUS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS**

**Por María Emilia Barreyro**

## **RESUMEN**

El presente artículo propone una lectura de la concepción del Hombre en Spinoza, en tanto exponente de la tradición de pensamiento democrático, a partir de sus presupuestos teológicos. El trabajo intenta controvertir la tesis de Carl Schmitt según la cual la naturaleza humana solo puede ser concebida de manera pesimista u optimista, e intenta dar cuenta de una tercera posibilidad: la concepción de Spinoza del Hombre como un ser perfectible.

## **PALABRAS CLAVE**

Spinoza. Presupuestos teológicos. Naturaleza Humana. Schmitt.

# THE 'MAN' ACCORDING TO SPINOZA AND HIS THEOLOGICAL ASSUMPTIONS

By **María Emilia Barreyro**

## ABSTRACT

This article offers a reading of the conception of Man according to Spinoza, as belonging to the tradition of democratic thought, by considering his theological assumptions. The article argues against Carl Schmitt's thesis according to which there are only two notions about Human Nature: the pessimistic and the optimistic one. It tries to show a third option: the Spinoza's idea about Man as an improvable being.

## KEYWORDS

Spinoza. Theological assumptions. Human Nature. Schmitt.

# LA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA EN BARUCH DE SPINOZA: SUS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS

Por María Emilia Barreyro\*

Carl Schmitt en su *Teología Política* (1922) sostuvo que "*toda idea política adopta una actitud determinada frente a la naturaleza del hombre y presupone que el hombre es bueno o malo por naturaleza*" (SCHMITT 2009:51), afirmación que se inserta en el marco más general de la tesis según la cual la teoría política moderna no sería más que la rearticulación de conceptos teológicos secularizados. El jurista alemán pretende dar cuenta de la íntima relación habida entre una antropología pesimista del hombre, los presupuestos teológicos de la misma y su afinidad con la Filosofía Política de la Contrarrevolución, como así también de la habida entre una antropología positiva, ciertas premisas anti-teológicas y su afinidad con el anarquismo, e inclusive, con la tradición del pensamiento democrático.

En el presente trabajo me propongo rastrear los presupuestos teológicos de la antropología que subyace a la teoría política de Baruch de Spinoza en tanto exponente de la tradición del pensamiento democrático.

La hipótesis que intentaré demostrar, y que estructurará este ensayo, postula que aun cuando sea cierto lo que propone aquella *sub-tesis* de Schmitt, de que *toda idea política adopta una actitud determinada frente a la naturaleza del hombre*, no habrían como él afirma, solamente dos opciones: que el hombre sea *o bueno o malo* por naturaleza; sino que habría que agregar una tercera alternativa que podría ser formulada de la siguiente manera: "*o bien, se presupone que por naturaleza no es ni bueno ni malo*".

En efecto, se tratará de mostrar a lo largo de este trabajo, cómo y a partir de qué elementos B. de Spinoza inaugura una antropología *abierta* antes que *pesimista*, y menos aun *positiva u optimista* como la que caracterizaría a la tradición democrática según Schmitt, y se hace patente aun con mayor nitidez en quien será su referente por excelencia: J.J. Rousseau. En miras de este objetivo intentaré, luego de una contextualización introductoria a los escritos de Spinoza tomados en el presente artículo, y su justificación en el marco de la hipótesis de trabajo planteada (1); poner de manifiesto sus presupuestos teológicos, en cuanto sean atinentes a la naturaleza humana, particularmente respecto del *problema del Mal* y el *dogma del pecado original*, en un enfoque contrastivo con el tratamiento que Rousseau hace de ambos tópicos, en tanto ambos referentes de una misma tradición, y rechazando así la lectura que sostiene que en aquél subyacía una concepción antropológica pesimista (2); para luego rescatar los elementos que evidencian una antropología *abierta* antes que meramente positiva (3); dando cuenta, de la insuficiencia de aquella sub-tesis

\* Abogada y Doctoranda (UBA). Becaria UBACyT. Docente de Teoría del Estado (Facultad de Derecho, UBA).

de Schmitt para dar cuenta de los presupuestos teológicos de la tradición democrática que inaugura Spinoza (4).

Por último, y en el entendimiento de que B. de Spinoza se encuentra en los orígenes de la tradición del pensamiento democrático moderno, utilizaré al solo efecto contrastivo pasajes de los escritos políticos de Rousseau, quien posteriormente será considerado el principal exponente de esta corriente. Es en este sentido en que se puede hablar de una búsqueda *retrospectiva* dentro de la tradición democrática para hacer patentes rasgos de una antropología que caracteriza a Rousseau, pero que ya había inaugurado su antecesor, Baruch de Spinoza.

### **(1) Palabras preliminares. El lenguaje de los escritos de Spinoza.**

A diferencia de las principales obras de muchos de los exponentes más representativos del pensamiento filosófico-político del s. XVII, las obras de Spinoza están escritas en un lenguaje, sino inaccesible, al menos extraño a todo lector contemporáneo no familiarizado con la Metafísica con que su doctrina estuvo embebida e impregnada.

Es por ello, que antes de adentrarnos en el *contenido* de los presupuestos teológico-políticos de Spinoza, quizás sea conveniente precavernos de algunas cuestiones relativas al lenguaje por él utilizado.

Si bien es conocido -como rasgo característico de la Filosofía Moderna- el creciente uso de idiomas vernáculos, aun cuando algunos medievales ya habían utilizado sus idiomas nativos en sus obras filosóficas (Meister Eckhart), recién a partir del s. XVI se empieza a observar un uso simultáneo de los idiomas vernáculos y el latín (Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon y Hobbes) aunque más tarde el uso de aquellos se termine imponiendo completamente (Hume, Kant, y Rousseau), (conf. ESTERMANN 2001:114); lo peculiar del caso de Spinoza consiste en que la mayor parte de su obra fue escrita en latín y luego traducida al holandés por sus discípulos, dos lenguas aprendidas por él tardíamente.

Se sabe que Spinoza tuvo por lengua materna algún dialecto antiguo del español y fue criado entre hispano-parlantes. En efecto, su primer escrito (*Apología para Justificar una Ruptura con la Sinagoga*, de 1656) fue publicado en alguno de estos dialectos, y aunque se perdió inmediatamente sin llegarnos ningún ejemplar. Resultan ilustrativas las palabras de Florencio Noceti al respecto: "*No sabemos lo que aquella apología decía, pero sabemos qué respondieron la sinagoga y la colectividad*" (NOCETI 2006:10). Perseguido, y sin lectores hispano-parlantes tras haber sido excomulgado, debió de allí en más escribir en latín, muy a su pesar. Así lo confiesa al final de una carta enviada a Willem Van Blijenbergh en 1664, que dice: "*Desearía poder escribirle en la lengua con la que me criaron, acaso así podría expresar mis pensamientos*" (NOCETI 2006:11).

Así, la única obra que escribió en su idioma nativo no nos ha llegado, y el resto de sus trabajos fueron escritos en latín u holandés. Esta peculiaridad de Spinoza, nos lleva a tomar una primera precaución al leer e intentar desentrañar sus textos: era un iconoclasta que se vio obligado a escribir en el idioma anquilosado de la escolástica. Pero esta no es la mayor dificultad: la censura y la persecución que

debió afrontar por el carácter herético de su pensamiento. Uno de los detalles más sugerentes, resulta de ver que en sus escritos destinados a publicación escribía "Deus/Deo" con mayúscula, pero lo hacía con minúscula en su correspondencia privada.

Va de suyo que no podremos saber si efectivamente Spinoza lograba expresarse correctamente o no, o cómo y qué hubiera escrito de haber podido escribir en su idioma nativo. Pero sí podemos tomar los recaudos del caso para leer su obra, y sus implicancias más allá del lenguaje metafísico (y teológico) del que estaba preso. Es por ello, que metodológicamente entiendo que tanto el *Tratado Político* como la *Ética*, las dos obras utilizadas centralmente en este trabajo serán más cabalmente comprendidas si son leídas junto con la *correspondencia* privada que cruzaron *Spinoza y Blijenbergh* durante el corto periodo comprendido entre Diciembre de 1664 y Junio de 1665. Ello se debe a que en dichas cartas, Spinoza discurrió sobre el tópico que aquí nos convoca sin reparo alguno frente a eventual censura ni reprimenda alguna. De este modo, será utilizada su correspondencia privada, en la que Spinoza utiliza un lenguaje distendido y limpio, libre de la estructuración pretendidamente *geométrica* de sus proposiciones y deducciones propia de la *Ética*, y articulado en un estilo coloquial y cristalino.

En efecto, si para Schmitt "*todos los conceptos centrales de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados*" (conf. SCHMITT 2009:37), veremos a partir de la lectura de estos textos spinocianos que, inversamente a aquella tesis de Schmitt, en Spinoza tras quedar invertida la relación de legitimidad/dependencia de los conceptos de la filosofía política con respecto a la religión, aparecerán las consecuencias teóricas de dicha inversión en la medida en que lo *legítimo* será aquello que se adecúe a los dictados de la Razón más no a los de la Fe. En este sentido, si en Schmitt el concepto de *secularización* supone la legitimidad originaria de la propiedad expropiada -los conceptos teológicos- y le *ilegitimidad* de la usurpación y privación de la misma -la utilización de aquellos por parte de la teoría política moderna-, y consecuentemente su dependencia de aquella (conf. BLUMENBERG 2008:31), en Spinoza, podremos observar lo contrario: habría una defensa explícita de la razón frente a la fe, de la Filosofía frente a la Teología, inclusive un *derecho* de la Filosofía a interpretar las sagradas escrituras. Probablemente, sea este el motivo central por el que la filosofía de Spinoza repele a Schmitt, y no meramente su condición de *judío* como ha sido sugerido en algunos ensayos (véase por ej. FERNANDEZ FLOREZ 2010).

## **(2) *El Problema del Mal y el Dogma del Pecado Original.***

En vistas de lo dicho, creo relevante primero analizar cómo Spinoza, ha abarcado una cuestión crucial en la Historia de la Filosofía Política de nuestra era: el *dogma del pecado original*, y en términos más generales el problema del *Mal*, para poder adentrarnos en sus posturas relativas a la naturaleza humana. Trataré luego de contrastar su tratamiento con respecto a Rousseau, en tanto referente más acabado de la tradición democrática.

Resulta en este sentido, por demás sugerente el análisis que Schmitt efectúa en relación a este tema en la medida en que afirma que el punto de partida de Donoso Cortés habría sido el dogma del pecado original y que su obra política no sería cosa distinta que las derivaciones teóricas que de allí extraería (SCHMITT 2009:51): subyace aquí que la aceptación de los presupuestos de una concepción negativa (o mejor, *pecaminosa*) de la naturaleza de hombre concierta adecuadamente con una concepción verticalista de lo político.

Cierto es que la "*Caída*" como cuestión teórica, aún cuando no sea del todo relevante a la luz de la Teoría Política actual, no era una cuestión intrascendente para la Ilustración, que la heredó tras haber sido uno de los núcleos duros de discusión dentro del Humanismo y en el marco de la Reforma. En efecto, el dogma del pecado original, en tanto que nodal para el Cristianismo, no había podido sin más ser receptado o ignorado por la Ilustración, ya que desataba una incontenible cadena de consecuencias teóricas incompatibles con las nacientes ideas de progreso y perfectibilidad humana. Así, la idea según la cual el hombre era un ser de naturaleza esencialmente corrupta, difícilmente podía compatibilizarse con la idea de progresividad y avance del Saber. Inconciliable con el Progreso en el plano del conocimiento, pero también y fundamentalmente en el plano de lo ético y lo político.

Si durante el Renacimiento, no se había afrontado la cuestión directamente, la Ilustración se encontraba en un estadio en el que no podía no sentar su posición, como dice Cassirer respecto de este momento crucial en la Historia de la Filosofía: "... *nos hallamos en un punto en que no basta la mera negación, sino que la Filosofía de las Luces tendrá que ofrecer una solución positiva y clara. Si rechaza el misterio del pecado original, tendrá que colocar el fundamento y origen del mal en otro lugar*", (CASSIRER 2008:168). Efectivamente, los distintos pensadores de la Ilustración, debieron tratar la cuestión y justificar, a su manera, la posición adoptada. Voltaire, por ejemplo, se decidió por un abordaje tangencial de la cuestión (en *El Mundo como Va* de 1748), a diferencia de Hume, quien por su parte, no dudó en rechazar de lleno la concepción de una naturaleza humana esencial e irremediablemente egoísta (en *Investigación sobre la Moral* de 1751). Pero la afrenta efectiva no se hizo esperar, y llegó de la mano de los teóricos de la Democracia: fue Rousseau quien puso en el origen del Mal, no ya la naturaleza humana, sino su sociabilidad. De este modo, trastocó el eje de la discusión, como trataré de mostrar en lo que sigue.

Pero antes de Rousseau, ya en esta misma tradición, había sido el propio Spinoza quien había abarcado la cuestión, casi un siglo antes, en su *Tratado Político*. En esta obra, que había quedado inconclusa y que fue publicada luego de su muerte en un compilado bajo el nombre de *Opus Postumum* en 1677, pareciera surgir -en una primera lectura- una concepción pesimista de la naturaleza humana.

En efecto, en el comienzo del Tratado Político de Spinoza, en el Capítulo II *Del Derecho Natural* -proposición 14-, encontramos un pasaje más que contundente en este sentido: "*En la medida que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier otro afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder, y por cuanto son más perspicaces y*

*astutos que los demás animales. Y como los hombres por lo general están sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza"* (SPINOZA 2004:98).

Ante la posible lectura de una concepción antropológica negativa en Spinoza, basada en pasajes como el citado, debemos tener en cuenta, por un lado, la concepción general que subyace en la obra del autor respecto del problema del *Mal* y por el otro, cómo la fuerza de semejantes pasajes va a ser contrarrestada por otras proposiciones del mismo autor.

Para comprender el *Mal* en la Metafísica spinociana, debemos tener en cuenta que en ella confluyen dos niveles de análisis, o dos puntos de vista. El primer nivel está dado por el entendimiento del orden de la Naturaleza (entendimiento divino), y un segundo nivel, dado por el entendimiento que el hombre tiene respecto de dicho orden (entendimiento humano) siempre parcial e imperfecto. En sentido propio, el entendimiento divino es "el" entendimiento, en sentido absoluto, mientras el humano es "un" punto de vista, teniendo clara preeminencia el primero sobre el segundo. Cuando estemos hablando del "Mal" en términos políticos y éticos en Spinoza, estaremos hablando dentro del segundo nivel, esto es, a lo sumo, desde la perspectiva humana.

Vemos esto, por ejemplo, en las respuestas de Spinoza por correspondencia a Van Blijenbergh (Carta IV, del 28 de Enero de 1665), cuando afirma que "...*El deseo de Adán por las cosas terrenales solo fue malo según nuestro entendimiento, pero no según el entendimiento de dios*" (SPINOZA 2008:55). En el Tratado Político también encontramos afirmaciones congruentes con esta idea, en cuanto afirma que "...*cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad, sin embargo, es que aquello que la razón dictamina que es malo no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan solo de la nuestra*" (SPINOZA 2004:94).

En estos pasajes, como en tantos otros, observamos que cualquier afirmación por parte de Spinoza acerca del egoísmo humano, o bien, acerca de la *condición natural de enemistad* entre los hombres, se ve fuertemente atemperada por esta noción relativa del *Mal*. Resulta difícil dilucidar cuándo el lenguaje de los escritos de Spinoza está usado con pretensión descriptiva o prescriptiva, si es que caben dichas categorías para el sistema spinociano. Él mismo afirma al abrir su *Tratado Político* que pretende nada más que explicar al hombre y su comportamiento, más no juzgarlo. Una posible lectura para este dilema de confusión aparente entre *ser* y *deber ser*, podría ser que dado su determinismo filosófico, y su afirmación de que hay una visión parcial de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, etc., y otra *visión* absoluta, la divina, debamos pensar que lo que está suponiendo Spinoza es que solo en el entendimiento divino confluirían el *ser* y el *deber ser*, más no en la visión que se expresa desde la razón humana.

Más allá de este problema, vemos cómo en los pasajes citados no solamente se relativiza la idea del *Mal*, sino que también se rechaza la idea judeo-cristiana de la naturaleza del hombre como "*ser caído*", llevando al absurdo la idea de pecado original. Esto no aparece únicamente en su correspondencia privada,

sino también claramente expuesto, como se ha visto, en su *Tratado Político* (Cap. II, pto. 6), por lo que podemos pensar que no se trata de un rechazo aislado al dogma, sino, por el contrario, de proposiciones persistentes en el sistema metafísico spinociano.

En este aspecto, se pueden ver patentes en Spinoza elementos que serán luego aun más nítidos y manifiestos en Rousseau. Efectivamente, en el marco de la discusión entre Rousseau y Voltaire originada en el terremoto de Lisboa (1755), el ginebrino le envía a Voltaire la *Carta sobre la Providencia* en 1756 en respuesta a su *Poema sobre el Desastre de Lisboa* que contiene un pasaje revelador en este sentido: "*Que el cadáver de un hombre alimente a los gusanos, a los lobos y a las plantas, no supone, lo reconozco, una compensación de la muerte de este hombre; sin embargo, si dentro del sistema de este universo, es necesario para la conservación del género humano que se dé una circulación de sustancias entre los hombres, los animales y los vegetales, entonces el mal particular de un individuo contribuye al bien general.*"<sup>1</sup> (ROUSSEAU 2006:83).

En estas dos piezas de correspondencia de Spinoza (1665) y Rousseau (1756) enviadas a Van Blijenbergh y Voltaire, respectivamente, advertimos que hay en ellos una fuerte reticencia a abarcar el problema del Mal como consecuencias catastróficas de una acción humana individual. Los males que acontecen ya no son explicados como un castigo al hombre. Por el contrario, en ambos pasajes se evidencia cómo los autores reconocen el problema del Mal como una cuestión de perspectiva, derivado no tanto de la naturaleza perniciosa de un Hombre caído, ni de sus acciones individuales, sino más bien consecuencia y explicable por la posición relativa del Hombre en la Naturaleza, en ese cosmos que se rige por leyes que le son propias pero fuera del alcance del Hombre y cuya lógica accesible progresivamente por él, puede momentáneamente escapar a su entendimiento. El hombre aparece no ya como fuente de todo lo malo sino como engranaje de un dispositivo mayor, armónico, no contingente y regido por leyes cuya lógica es independiente de sus acciones.

Por su parte, de la lectura del *Discurso del Origen de la Desigualdad* rousseauiano, surgen algunos puntos de contacto con el relato bíblico, especialmente en uno de los pasajes más impactantes del tratado. Claramente Rousseau hace un diagnóstico negativo del hombre, nos describe a un hombre 'caído', aunque lejos está de imputar esa calidad a la naturaleza humana. El pecado originario que provoca la *Caída*, aparece al menos sugerido pero no ya escenificado por la toma del fruto prohibido, sino equiparado a la toma de posesión de la tierra: Adán, como aquel que dijo "*esto es mío*". Recordémoslo: "*El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado el género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso, 'Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!'*" (ROUSSEAU 2004:65).

<sup>1</sup> El subrayado es mío.

Debe destacarse, sin embargo, el hecho de que en esta *reescritura* del Dogma del Pecado Original, Rousseau no estaría hablando de un hombre que simboliza al conjunto, esto es, de un *Adán*, sino que en esta *escenificación* o *versión* del dogma, si así podemos llamarla, queda reconfigurado el sujeto de imputación ético-política. Es de notar, que las desgracias de la humanidad no se habrían generado únicamente por aquel hombre que cercó un terreno por primera vez y se lo apropió, sino también por la ausencia de hombres que "arrancaran las estacas de la cerca", descreyendo del derecho de propiedad que pretendía hacerse valer. Como afirma Cassirer en este sentido, la auténtica significación histórica de Rousseau fue haber creado este nuevo sujeto de imputación, no el hombre individual, sino la sociedad (CASSIRER 2008:180).

Cierto es que la tarea o estrategia de lectura de interpretar la teoría política moderna en términos de *secularización* (más allá del sentido peyorativo que Schmitt da a este último término) puede llevar a absurdos, sobre los que Hans Blumenberg bien ha sabido ironizar (v.gr. BLUMENBERG 2008:22/23), pero pese a tal riesgo, aun resultan indiscutiblemente útiles a la hora de evaluar el contenido metafórico de los conceptos acuñados por ella.

En este orden de ideas, si resulta plausible leer el Discurso sobre el Origen de la Desigualdad de Rousseau en términos de una reformulación alegórica de *la caída del hombre*, y leyendo el Contrato Social como su *redención*, vemos cómo a partir de este dogma de la teología cristiana reescrito con idéntica estructura narrativa, queda re-significada la 'caída', y sus consecuencias más cardinales, revertidas.

Este parentesco que puede trazarse entre Rousseau, y su antecedente, Spinoza, en tanto referentes ambos de la tradición democrática, se evidencia con fuerza en el punto señalado: ni Spinoza, ni después Rousseau, receptorán el núcleo duro del dogma del pecado original, ni mucho menos las consecuencias teóricas que de él se derivan.

Dado que Rousseau quita de la naturaleza humana la potencialidad de corrupción, y la ubica en la sociabilidad misma de los hombres, como surge, no solo de el Discurso sobre el Origen de la Desigualdad sino también de su visión acerca de las Ciencias y las Artes junto con otros tintes románticos de sus obras, que refuerzan la idea de que solo al hombre civilizado más no al hombre natural, le es imputable el grado de decadencia que diagnostica. El *pecado* que origina la corrupción humana queda imputado a un estado artificial de sociabilidad, y por tanto, también en un artificio -el Contrato Social- encontrará la solución.

Retomando la *Carta sobre la Providencia* (1756), y no obstante lo dicho, ha de advertirse el hecho no menor, de que probablemente Rousseau no haya tomado las cuestiones teológicas en términos de verdad o falsedad, sino más bien en términos de utilidad: "*Me gustaría que en cada Estado hubiera un código moral, o una especie de profesión de fe civil, que contuviera positivamente las máximas sociales que cada cual estaría obligado a admitir, y negativamente las máximas fanáticas que estaría obligado a rechazar, no como impías sino como sediciosas (...)* Desearía apasionadamente que quisierais emprender esta obra y adornarla incluso con vuestra poesía a fin de que cada cual

*podiese aprenderla fácilmente, portándose desde la infancia en todos los corazones esos sentimientos de dulzura y humanidad que brillan en vuestros escritos y que faltan siempre entre los devotos. (...) Vos, que nos habéis dado en vuestro Poema sobre Religión natural el catecismo del hombre, danos ahora en el que os propongo, el catecismo del ciudadano*" (ROUSSEAU 2006:102). Debe notarse de esta cita, que las máximas a rechazar no lo son por "impías", esto es, por falsas, sino por "sediciosas", lo cual evidencia que las cuestiones de fe en Rousseau son tomadas en cuenta por su función ética, política y educativa. Allende de la cuestión teológica en sí, advertimos en el pasaje precedente, que Rousseau se ha decidido por retomar la problemática del dogma en cuestión, probablemente más que por una efectiva cuestión de fe, por las consecuencias del mismo para su teoría política.

Lo dicho hasta aquí, en esta sección, nos lleva a rechazar que Spinoza, sostuviera o adhiriera a los presupuestos teológicos que van de la mano de una visión antropológica pesimista. Este rechazo, que también aparece posteriormente en Rousseau, como hemos visto, pareciera *prima facie* darle la razón a Schmitt, en cuanto una visión negativa de la naturaleza humana se concilia eminentemente con la tradición de la contra-revolución, y por tanto -como él sostiene- la *tradición moderna de la teoría de la democracia* supondrá una antropología positiva u optimista de la naturaleza del hombre.

Sin embargo, queda por dilucidar con precisión qué tipo de visión antropológica subyace a esta última tradición. Ya hemos visto que hay un rechazo a una antropología negativa, pesimista o pecaminosa; ahora, ha de considerarse si Spinoza recepta una antropología "positiva" u "optimista" de la naturaleza del Hombre, o bien, si no sostiene ni una ni la otra, sino simplemente supone una "naturaleza abierta" en él.

### **(3) *Mente et Corpore. Su perfectibilidad.***

No obstante tanto en Spinoza como luego en Rousseau, haya un rechazo de los presupuestos teológicos tratados en el acápite anterior, cierto es que no están libres de todo presupuesto proveniente de las Teologías monoteístas que nutrieron la tradición del pensamiento occidental. Ambos receptan la concepción del hombre como un compuesto de cuerpo y alma, concepción de larga data que retoma planteos paganos, conceptos platónicos y aristotélicos, y atraviesa como es sabido, el Medioevo cristiano (desde la tradición neo-platónica agustiniana hasta la aristotélico-escolástica), pero también el Medioevo judío y musulmán (Maimónides, Avicena, Averroes) y luego retomada y reformulada en la modernidad, a partir del Renacimiento.

Desde ya que el estilo del relato spinociano sobre la conjunción alma-cuerpo dista mucho del antecedente cartesiano (al que, no obstante, debe su raíz eminentemente racionalista) revelando una recepción teológica mucho más contundente y explícita, que especialmente salta a la luz al contrastar su lectura con la de la obra de Rousseau.

A lo largo de la *Ética*, vemos la caracterización spinocista del hombre: "*De aquí se sigue que el hombre consta de un alma (mente) y cuerpo (corpore), y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos*" (SPINOZA

1983:116), alma que obra en tanto es causa y padece en tanto es afectada por pasiones. La naturaleza humana, en cuanto pertenece al Orden Natural, no tiene en sí misma elemento pecaminoso alguno. Pero lo más novedoso, quizás, es que tampoco el cuerpo tiene en sí mismo principio pecaminoso alguno, lo que constituye una ruptura fundamental de Spinoza con la tradición filosófica que lo precede.

A pesar del lenguaje metafísico de la obra de Spinoza, lo cierto es que si bien su caracterización del hombre supone un ser "compuesto" no implica ello, que lo concibiera con una naturaleza fija en términos ético-morales. Recordemos que el autor reconoce la capacidad o "potencia" de la razón para regular las pasiones, o dicho en la terminología spinocista, conocer adecuadamente los afectos y no padecerlos, sosteniendo así una posición intelectualista, según la cual la clave de la virtud está en el conocimiento adecuado de sí mismo y de Dios, que se remonta en parte a la filosofía griega clásica (ergo, pagana y no cristiana) y concible al hombre, en definitiva, como un ser "*perfectible*".

El siguiente pasaje da cuenta de ello y debe ser entendido en el marco de su concepción fuertemente teleológica del Orden Natural, y en el que existe una "*tendencia de cada ser a la conservación*" de su naturaleza y a su perfeccionamiento: "*Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige por consiguiente que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia (...) apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y en términos absolutos, que cada cual se esfuerce en cuanto está en su mano por conservar su ser*" (SPINOZA 1983:264). Respecto a su perfectibilidad natural -lo que desde ya no implica su *actual* estado de corrección sino *potencial* perfección- A. Domínguez ha afirmado respecto a las premisas de esa perfectibilidad que: "*Su punto de partida es el conato, ya que constituye a la vez la esencia de toda cosa singular y el fundamento de toda virtud. Con esta noción análoga a la physis aristotélica y que está clara desde el Tratado Breve, Spinoza incorpora a su ética la teleología immanente, ya que cualquier cosa singular, como participación de la esencia actuosa de Dios, no solo implica la tendencia a conservarse sino también a perfeccionarse*" (DOMINGUEZ 1997:376).

Se advierte así, que el Hombre, para Spinoza no es en sí mismo perfecto, correcto o bueno por naturaleza, pero sí tiene en sí la *tendencia* a ese estado de perfección; dicho en otros términos, su naturaleza no es fija e inerte en términos éticos sino, su naturaleza está abierta y sujeta al cambio.

Véase, que pasajes como el transcrito llevan a interpretar aquella primera cita transcrita del Tratado Político, como una exhortación a los hombres a regirse por los dictados de la razón so pena de caer en estado de guerra de todos contra todos, más no como una mera descripción o cuadro de un estado de cosas. Ello se condice con otros pasajes que encontramos en la obra de Spinoza, quien es explícito en lo que refiere a la cooperación y el carácter asociativo del hombre. Así, en el Escolio de la Prop. XVIII, Parte IV de la Ética (párrafo 1°) dice que: "...*los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no desean para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos*".

Al contrastar este aspecto del pensamiento de Spinoza con el de Rousseau, teniendo presente la afirmación de Cassirer acerca de la significación histórica del aporte de Rousseau, podemos advertir que

ya que en Spinoza, la sociedad o mejor dicho, *la sociabilidad humana* antes que *la naturaleza humana* había ya quedado reconfigurada como sujeto de imputación moral.

Por su parte, y en igual sentido, en Rousseau la perfectibilidad también será constitutiva de la naturaleza de los hombres; su diferencia específica respecto del resto de los animales, es justamente la capacidad o potencia para perfeccionarse: "...*Facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, facultad que posee tanto nuestra especie como el individuo; mientras que el animal es al cabo de algunos meses lo que será toda su vida, y su especie es al cabo de mil años lo mismo que era el primero de esos mil años*" (ROUSSEAU 2004:40).

Esto nos lleva a pensar que a diferencia de las líneas de lectura propuestas por el propio Carl Schmitt, la filosofía política moderna tiene otra opción además de las dos que él planteaba, que eran: por un lado, aceptar el dogma del pecado original y por consiguiente manejar una noción antropológica pesimista y por otro lado la de rechazar el dogma y concebir la naturaleza humana desde una visión optimista. Esa otra opción o camino, consiste como hemos visto tras considerar los pasajes citados del texto spinociano, en contraste con el rousseauiano, que la visión del hombre puede hacer eje en su naturaleza abierta, ni corrupta ni perfecta, sino *corrupt-ible* y *perfect-ible*, ya no fija, ni invariable en términos ético-políticos.

Spinoza representa, en este punto, una ruptura fundamental con la tradición teológica medieval que en parte aceptó. El fundamento del obrar del hombre ya no está dado por aquella parte *elevada* de sí –el alma– sino por su propio instinto de conservación, por la tendencia que como ser, tiene hacia la perfección. El principio de la acción, ya no radica en la parte divina de este *compuesto de alma y cuerpo* que constituye el hombre, sino que lo que lo motiva a actuar éticamente tiene por fundamento una tendencia de todo ser a su perfección. El deseo hacia los demás de lo mismo que desea para sí, no tiene origen en una naturaleza privilegiada respecto a los demás seres del Orden Natural sino en una naturaleza en común con ellos.

Sea por una re-sacralización del Orden Natural en su conjunto, o –lo que no difiere demasiado– por una desacralización de la naturaleza humana, o concepción profana del status del hombre, éste abandona en Spinoza aquella especificidad que le atribuía la Teología Medieval: la ambivalencia entre su carácter privilegiado por ese pretendido status intermedio entre lo divino y lo mundano y su carácter de ser caído, pecaminoso, corrupto. Aquí se advierte que el haber concebido al hombre como compuesto de alma y cuerpo no implicó en el filósofo sostener una concepción de la naturaleza humana positiva o negativa, sino que fue accesorio respecto de tal cuestión.

Por otro lado, en el pasaje citado (Escolio de la Prop. XVIII, Parte IV) se refleja también lo específicamente humano de no desear para sí nada distinto de lo que se desea para los otros. La idea de universalidad que subyace en el pasaje citado y en los distintos pasajes en los que Spinoza define al *hombre libre* en tanto es guiado por la Razón, evidencia su parentesco con postulaciones ético políticas de más

diversa índole, donde el fundamento de la acción (individual y social) no refiere a la particularidad del individuo. Ciertamente es que *"Así como el punto de vista sub especie aeternitatis de la razón de Spinoza requiere un descentramiento del individuo (su puesta entre paréntesis) la Voluntad General de Rousseau implica también un salirse de sí del individuo para ver las cosas desde un punto de vista común a todos los implicados en la toma de decisiones"* (D'AURIA 2007:76), aunque también debemos notar que tiene fuertes puntos de contacto con la figura del *espectador imparcial* desarrollada por los filósofos de la Ilustración Escocesa, y con el *Imperativo Categórico* kantiano. En definitiva, cualquiera sea la formulación que tomemos, no es más que la solución ilustrada al problema de la imposibilidad de recurrir a un sistema de preceptos revelados como fundamento ético-político de la acción y que debe entonces introyectar de alguna manera en el individuo la perspectiva desinteresada, universal, que otrora fuera pensada como divina.

Veamos estos dos pasajes de Spinoza y respectivamente:

*"Y así nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir, que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad"* (SPINOZA 1983: 265).

*"El cuerpo político, individualmente considerado, puede entenderse como un cuerpo organizado, vivo y similar al del hombre (...) Así, pues, el cuerpo político es un ser moral dotado de voluntad. Esa voluntad general, tendiente siempre a la conservación y bienestar del todo y de cada parte es el origen de las leyes y de la regla de lo justo y de lo injusto, para todos los miembros del estado, en relación con éste y con aquellos"* (ROUSSEAU 2001:9).

En ambos pasajes queda puesto de manifiesto que al transpolar la concepción dual del hombre (cuerpo + alma) a la sociedad política, el principio ético que ha de regir la acción individual, ha de regir también la acción social y política.

#### **(4) Conclusión**

Hemos visto que aquella sub-tesis de Schmitt sostenía únicamente una alternativa a la concepción *pesimista* de la naturaleza humana -la cual gozaría de una legitimidad primigenia en tanto portadora de respaldo bíblico-: una visión optimista o positiva de la misma. Esa visión optimista -que carecería de legitimidad alguna o fundamento- es la que Schmitt atribuye tanto a las posiciones anarquistas -de por sí ateas- como a la tradición democrática, particularmente a las novelas tardías de su principal referente, J.J. Rousseau (confr. SCHMITT 2009:51)

Se ha visto en el apartado (2), que debe quedar descartada la posibilidad de que Spinoza sostuviera una concepción pecaminosa del hombre, aun cuando no sea un supuesto que le atribuyera Schmitt, es uno de los elementos más destacados que permiten marcar su fuerte filiación con la tradición democrática. Este rechazo a tomar como punto de partida una naturaleza esencialmente corrupta del hombre es lo que marca su fuerte parentesco con Rousseau y con la tradición democrática en general.

Fundamentalmente, en el rechazo spinoziano al núcleo central del dogma del pecado original como así al tratamiento que da al problema del *Mal*, esto último, especialmente en su correspondencia privada con Blijenbergh, es donde radica la razón principal por la que hemos visto que debe descartarse que Spinoza sostuviera una concepción pesimista de la naturaleza humana, aun pese a algunos pasajes aparentemente pesimistas de su Tratado Político.

Hemos visto también (3) que antes bien que una concepción optimista, Spinoza sostiene al igual que Rousseau en sus escritos políticos, una concepción abierta de la naturaleza humana. Desacralizado el Hombre, desprovisto de privilegios más allá de la mera Razón, carece ya de una naturaleza fija en términos éticos, no está condenado ni determinado por un pecado originario intrínsecamente malo. Por el contrario, el Hombre de Spinoza cuenta con una tendencia intrínseca a *apetecer lo que lo conduce a un estado de mayor perfección*, pero en sí mismo no es un ser perfectamente bueno, aunque tampoco es en sí mismo esencialmente corrupto.

Este rechazo a una concepción tanto pesimista como a una ingenuamente optimista, no carece sin embargo, de presupuestos teológicos propios. La re-sacralización del Orden Natural que opera en el racionalismo spinocista, aun con una concepción inmanente antes que trascendente de lo divino, por una parte y por otro, la noción del hombre como un ser eminentemente binario, como hemos visto, revelan todavía un fuerte vínculo con la teología cristiana, que salta a la vista no solo por el lenguaje eminentemente escolástico de los escritos de Spinoza, sino también por los fundamentos mismos de su sistema metafísico.

Se abre así una tercera alternativa: ni pesimista ni optimista, sino una concepción abierta del Hombre. Podríamos decir, por lo tanto, que los presupuestos teológicos que subyacen a la teoría política spinociana y a la tradición democrática en general, no se corresponden ni estrictamente con el relato bíblico y el dogma del pecado original allí narrado, ni con la posición sustancialmente atea del anarquismo teórico. Ni asimilable a la ortodoxia teológica cristiana ni tampoco a la posición fundamentalmente anti-teísta del anarquismo teórico.

Por tanto, aquella sub-tesis de Schmitt que sostenía que *"toda idea política adopta una actitud determinada frente a la naturaleza del hombre y presupone que el hombre es bueno o malo por naturaleza"* (SCHMITT 2009:51), se muestra estéril a la hora de explicar los presupuestos teológicos de los conceptos centrales de la teoría política de Spinoza, y de la teoría de la Democracia en general, de los que no puede dar cuenta de un modo adecuado.

**Bibliografía consultada**

- BLUMENBERG, H. (2008) *La Legitimación de la Edad Moderna* (trad. Pedro Madrigal), Valencia, Ed. Pre-Textos.
- CASSIRER, E. (2008); *Filosofía de la Ilustración*, (trad. Ugenio Imaz), México DF, Fondo De Cultura Económica, 7° Reimpresión.
- D'AURIA, A. (2007); *Rousseau, su crítica social y su propuesta política*. Buenos Aires, La Ley.
- D'AURIA, A.; *Teoría y Crítica del Estado* (2012). Buenos Aires Eudeba.
- DOMINGUEZ, A. (1997); *Sentido Ético de la Política de Spinoza*. En *Espinosa: Ética y Política*. Santiago de Compostela, Ed. Universidade de Santiago de Compostela.
- ESTERMANN J. (2001); *Historia de la Filosofía. Tomo II*. Quito, Editorial Abya Yala.
- FERNANDEZ FLOREZ, L. (2010) "Maldito Spinoza: El ataque de Carl Schmitt al Tratado teológico-político de Baruch de Spinoza", en *Thémata. Revista de Filosofía*, Madrid, Número 43, pp. 175/199.
- NOCETI, F. (editor) (2008); *Las Cartas del Mal*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2° ed.
- ROUSSEAU, J.J. (2006); *Carta de Rousseau a Voltaire*. En *Cartas Morales y otra Correspondencia Filosófica*, editado por Aramayo Roberto R., Madrid, PyV Editores.
- ROUSSEAU, J.J. (2001), *Discurso sobre Economía Política*, (trad. Candela José E. 1985). Madrid, Ed. Tecnos.
- ROUSSEAU, J.J. (2004); *Discurso sobre el Origen y Fundamento de la Desigualdad de Condiciones entre los Hombres*, Buenos Aires, Ediciones Libertador.
- SCHMITT, C. (2009). *Teología política* (trad. F.J. Conde y J. Navarro Perez), Madrid, Trotta.
- SPINOZA, B. (1983); *Ética Demostrada según el Orden Geométrico* (trad. Vidal Peña) Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones Argentina.
- SPINOZA, B. (2004); *Tratado Político* (trad. Atilano Dominguez) Madrid, Alianza.
- SPINOZA, B. (2008); *Correspondencia Spinoza-Blijenbergh*, en *Las Cartas del Mal*, Buenos Aires, Editor F. Noceti, Caja Negra Editora, 2° ed.