

SOBRE LA LIBERTAD Y EL APLUSO: ARISTÓTELES, HOBBS BERNSTEIN Y SPINOZA EN PERSPECTIVA

Maximiliano E. Korstanje

Universidad de Palermo, Argentina

Abstract.- El presente ensayo filosófico versa sobre una cuestión que ha preocupado durante mucho tiempo a los filósofos políticos, el rol del miedo como mecanismo que atenta contra la libertad ciudadana. En efecto, esto ha sido un problema de gran parte de las civilizaciones y un tema actual de debate que se ha despertado luego del atentado a las Torres Gemelas en Nueva York y las reacciones de los Estados Unidos ante el mundo islámico. En este escenario, la discusión versa sobre las contribuciones que han hecho en la materia tanto Aristóteles de Estagira, como Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza.

Palabras Claves.- *libertad, dictadura, miedo, Aristóteles, Hobbes, Spinoza.*

Abstract.- The present philosophical essay is self-oriented to discuss an issue that has concerned other scholars for long time; the role played by fears as a mechanism towards totalitarianism and freedom declination. The fact is that, this has been an historical matter in a major part of civilizations and a recent debate emerged after the WTC attacks in New York as well as the posterior reactions of United States in Middle East. Under such a context, we strongly believe that Aristotle from Stagira, Thomas Hobbes and Baruch de Spinoza's contributions are more than important for understanding our own situation in modernity.

Key Words.- *freedom, dictatorship, fear, Aristotle, Hobbes, Spinoza.*

Introducción

Unas de las películas más taquilleras del cine estadounidense, Star-Wars en su episodio número III resalta la explícita preocupación por parte de su director por poder distinguir la fina línea entre “la libertad aparente y la real dictadura de los regimenes políticos”, incluyendo a la democracia misma. Ya al final del film, Padme (una de las protagonistas) se cuestiona: “*así es como muere la libertad*”...“*con un aplauso estruendoso*” ante los ojos del senador Bail Organa –a quien luego de la voluntaria muerte de Padme se le entregará a una de sus hijas llamada Leia-, observando precisamente el destierro final de los Jedis y la investidura del senador Palpatine como Emperador supremo. Al margen de esta observación que puede emparentarse tranquilamente con una tragedia

esquiliana, lo interesante del relato no está en los efectos de sonido o visuales sino en su argumentación. Existe una relación de base entre la fundación política del Estado, el temor y la dictadura.

En efecto, luego del 11 de Septiembre de 2001, como evento fue para Estados Unidos uno de los más enérgicos ataques de su historia, incluyendo el bombardeo japonés a Pearl Harbor. Desde ese entonces, algunos sugieren que las condiciones políticas del mundo comenzaron a cambiar. A este hecho le siguieron la primera consensuada invasión a Afganistán, dos atentados más a los aliados de Estados Unidos como España y Reino Unido, la tan cuestionada unilateral invasión a Irak y la deposición del régimen de S. Hussein, sin mencionar las escaramuzas políticas de la Administración Bush con Venezuela, Irán, Corea del norte y Rusia. No caben dudas que vivimos en una época potencialmente conflictiva en la cual el temor y el hiper-consumo se han transformado en las más eficaces armas de dominio sobre las mentes de todo el planeta. Dentro de ese contexto, el presente trabajo indaga en las contribuciones filosóficas de Hobbes, Spinoza, Aristóteles y Bernstein para explicar la relación existente entre el miedo (o pánico) que experimenta actualmente la ciudadanía y la manipulación política de la cual es víctima. Este tema ha desvelado a gran parte de los filósofos políticos de todos los siglos, pero es precisamente en éstos cuatro donde mejor tratado se encuentra el tema.

Aristóteles de Estagira y el temor

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. Sólo 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, 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).

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 se remite al proceso de enseñanza del niño como ejemplo para sortear los obstáculos de su propia contradicción; los niños cuyo desenfreno es hacen inmanejables tendrán un apetito de placer el cual no 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.

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. 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

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.

forma intermedia entre la cobardía y la temeridad, a la vez que considera al miedo como una forma de evitar el dolor. aumentando el placer. Sin embargo, Aristóteles no continúa explicando como es que la valentía se transforma en un estado permanente de “orgullo” tema que será retomado por la filosofía política del británico. T. Hobbes.

El Leviatán de Thomas Hobbes

El filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y espíritu; así *“de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos...y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre”* (Hobbes, I, Del Hombre, XVIII, p. 101).

Inicialmente, Hobbes plantea un tema de debate que no había sido tratado hasta antes de su intervención; el sujeto posee una naturaleza dual ya que por un lado, desea los bienes del prójimo (que no necesariamente es prójimo) a la vez que teme ser despojado de los propios por un tercero. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero: el Leviatán. El motivo parece ser claro a grandes rasgos, evitar la “guerra de todos contra todos” y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. De esta misma forma, dice el autor *“de esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturbaban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra”*. (Hobbes, I, Del Hombre, XV, p.118).

Esta transferencia de derechos presupone que los hombres –a diferencia del estado de naturaleza- no puedan acceder todos a lo mismo. Por otro lado, el temor a que el otro rompa con su parte del tratado, se basa en el origen de la justicia por el cual el poder coercitivo del estado interviene. Sin éste, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza. Asimismo en épocas de paz, el miedo continúa por otros canales, al ser en este aspecto utilizado para la obediencia del hombre y puesto al servicio del Estado. Es decir, la obediencia se funda en el temor a ser castigado en mayor cuantía que en el beneficio esperado por esa acción. Hobbes resuelve así el dilema propiedad – Estado – Justicia por la cual deduce que no existe Estado sin propiedad que proteger, a la vez que no existe la propiedad donde no hay justicia. Implícitamente, por lo tanto donde no existe el Estado nada es injusto. *“Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero*

debe valorarlo del modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello ...arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por ejemplo". (Hobbes, I, Del Hombre, XIII, p. 102).

En esta lectura precedente, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: a) la competencia en donde los hombres se impulsan a atacarse para obtener algún beneficio; en segundo lugar, la desconfianza cuya función se encuentra vinculada a lograr una seguridad interna, y por último la gloria cuya dinámica estima reputación y honor (ser reconocido frente a los demás). Pero en condiciones de constante conflicto, los hombres corren grandes riesgos de perder la vida y con ella la posibilidad de ser estimados; de ello resulta la necesidad de convenir la paz y gozar de sus beneficios. El Estado tiene como causa final, el cuidado de sus miembros y el "logro de una vida más armónica" promoviendo el deseo de abandonar la condición de guerra constante por medio de la imposición del temor-al-castigo. En efecto, si un poder superior a todos los hombres en fuerza no se fijara por encima de todos ellos, éstos se vincularían sólo por la voluntad de poseer lo que tiene el vecino. La confianza es proporcional al temor que tenemos de ser expropiados, expoliados, asesinados por nuestros semejantes. Pero ese temor, no es un horror generalizado ni un estado de pánico sino sólo un temor regulante y regulado que genera obediencia.

Este mismo análisis se puede observar en John Locke para quien los hombres deben renunciar al estado de naturaleza por la inseguridad que implica ser invadidos, o despojados de sus propiedades. Al efecto que, dice el autor "*si el hombre en estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, si fuera amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y súbdito de nadie, ¿Por qué renunciaría a su libertad y su imperio, y se sometería al dominio y el control del otro poder?. A esto la respuesta es obvia, aunque en el estado naturaleza un hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros, pues al ser todos los hombres tan reyes como él, todo individuo su igual, ...lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos".* (Locke, IX, v. 123, p. 92). El pasaje del estado natural al civil se explica por medio de la noción de propiedad. Según el filósofo esto se debe a las propias limitaciones de la ley natural por cuanto que:

- 1- No puede establecer un criterio común para dirimir todos los problemas entre los hombres por tanto que su obligatoriedad puede ser cuestionada.
- 2- El estado natural no puede proveer un juez que haga respetar la ley establecida.
- 3- Cuando la sentencia es justa, no existe poder alguno que la haga respetar.

Y entonces, la humanidad a pesar de todos los beneficios que implica un estado de libertad tal como lo es el natural, sacrifica esa libertad por una posición que otorgue mayor seguridad y estabilidad para desarrollar el trabajo y

el apego a la propiedad. Por otro lado para Locke -al igual que para Hobbes- los hombres no sólo garantizan su protección uniéndose a otros hombres, sino también sometiendo a la autoridad de un poder civil. En resumidas, cuentas hemos intentado brevemente resumir la postura de Hobbes con respecto al miedo en su obra póstuma el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica Eclesiástica y Civil*; y como por medio de la manipulación de este sentimiento los hombres convienen coexistir en paz y armonía, sujetos a la autoridad de un Estado administrador. En este sentido, la tesis hobbessiana no sólo ha sido sometida al más detallado escrutinio por los pensadores modernos, sino que además se ha oscurecido el sentido de las contribuciones originales del autor según la perspectiva de cada uno de los intelectuales intervinientes. Por ese motivo, además de un análisis al texto de referencia, es conveniente discutir los aportes de otros autores (manteniendo la mayor claridad posible).

Thomas Hobbes y su Sombra

En concordancia con lo expuesto, según L. Luckac de Stier (1999: 212), Hobbes aclara que su noción de temor, por la cual se funda el orden societario no se relaciona más que con el estado de naturaleza o guerra de todos contra todos; de esta manera, los hombres en su estadio de naturaleza no obtienen ningún tipo de seguridad ya que atenta contra su propia supervivencia. La tranquilidad en esta fase de la convivencia se considera precaria en cuanto a que la paz sólo se hace posible por el uso de una continua hipótesis de conflicto. Ante la incertidumbre, los hombres recurren al acuerdo mutuo o a la conquista para conformar una sociedad que les permita resolver esa angustia en forma satisfactoria. Las pasiones que inclinan a la paz son el miedo a morir y la recompensa por el trabajo. Paradójicamente, los mismos sentimientos que los mueven a querer poseer los bienes “del otro” son aquellos que meditante la imposición del temor garantizan la convivencia por cuanto intentan evitar el conflicto. Por último, a diferencia de Aristóteles, Hobbes no considera al ser humano como un animal político por naturaleza; en principio por los siguientes criterios:

- 1- Las criaturas irracionales carecen de pasión por la competencia y la guerra.
- 2- Las criaturas irracionales no tienen una noción acabada del bien común.
- 3- Su falta de razón no los impulsa a superarse y a competir con otros.
- 4- No se confunden por el arte de la retórica.
- 5- No distinguen entre injuria y daño por consecuente no se ofenden.
- 6- Los hombres se unen no por tendencia natural sino por el terror que provoca la pérdida de lo propio. Por tal motivo, si la sociabilidad es natural entre los animales, entre los hombres sólo se logra por medio de un convenio previo en respuesta al temor mutuo. (ibid: 217)

Por último, explica Lukac de Stier, el temor “de todos contra todos” es transformado en el temor de “todos contra uno”; el Leviatán se posiciona como el único ente capaz de ejercer el uso de la fuerza y regular la conducta

humana (por medio de la obediencia civil). En sí, es erróneo suponer que en dicha unión el miedo desaparece mas porque continúa presente y es a la vez que factor principal por el cual los súbditos obedecen al soberano, sin temor no sólo el Leviatán perdería su razón de ser sino además la misma sociedad (ibid: 220-221). Es cierto, existe sobre Hobbes cierto consenso por el cual los hombres se unen por temor a la “guerra” o al conflicto derivado por la incompatibilidad de ciertos deseos. Como todos los hombres tienen derecho a todo, en resumen ninguno tiene un derecho práctico a nada. En su propia igualdad, desean y anhelan las mismas cosas convirtiéndose en enemigos. Así, mientras no exista un poder que los atemorice seguirán en su proceso de guerra continúa. Ahora bien, si construimos una casa por medio del temor, pues entonces éste mismo estará presente en todas sus esferas y facetas. En el estado civil, aún cuando los hombres logran cierta estabilidad, el temor a la pérdida y aún la muerte violenta continúa presente aunque por otros medios (Pousadela, 2000: 370-371).

Asimismo, una de las lecturas sobre Hobbes, realizadas por Renato J. Ribeiro indicarían en el Leviatán una suerte de crítica indirecta y directa hacia el poder clerical, temidos precisamente por ser los guardianes de las llaves del cielo e infierno; en otros términos, los únicos capaces de infligir el perdón y la absolución para disfrutar de una vida “eterna”. En esta articulación del miedo, según Ribeiro, los medievales no temían tanto a que no existiera la vida luego de muertos como a la idea de una condenación eterna (castigo). En este sentido, la tesis hobbesiana (por antonomasia anti-aristotélica) acerca del poder estatal se apoya en nuestra propia insociabilidad. El impacto de semejante afirmación, sugiere Ribeiro, implica una invitación al lector a imaginar el texto, pero a la vez que en el capítulo IV lo excluye diplomáticamente. Algo similar, a la neurosis freudiana por la cual el paciente ve en cierta manera los hilos de su conducta, pero de ninguna manera es consciente de cuales son sus causas; así también, Hobbes sugiere una paradoja que luego le cuesta resolver en torno al binomio sociabilidad / insociabilidad.

En otras palabras, si el hombre recurre el poder civil (la sociabilidad) sólo por temor, se deduce que entonces el estado natural del hombre es la insociabilidad (Ribeiro, 2000:15-22); en este punto el poder más efectivo no es el filo de la espada sino el poder de la religión; *“si el gobernante que juzga de manera visible y a los ojos de todos puede infligir la muerte física, el clero blande la amenaza de la muerte eterna al mismo tiempo que nos hace ver anticipadamente una eternidad en el paraíso. Esta mezcla de promesa y amedrentamiento puede ser más eficaz que el instrumental desencantado con el que el poder lego intenta controlar las conductas”* (ibid: 28).

La tesis central en el Hobbes de Ribeiro, es que no se accede a la paz por la introducción de un elemento externo como el poder del Estado, sino por la propia disuasión (miedo) de perder lo que se tiene. En efecto, *“lo que pretendí mostrar es que a fin de comprender tal procedimiento no es necesario introducir un elemento externo al orden jurídico, que sería la espada del Estado como garante del contrato que precisamente da nacimiento al mismo. Sin duda*

en el orden de las cosas, en la práctica o en el mundo de facto, es el afilado poder de la justicia y de la guerra el que conserva la paz. Pero en los fundamentación jurídica él no es posible, porque el Estado no existe, ni tampoco necesario” (ibid: 26). No obstante en Pousadelas, la función del Leviatán implica una paradoja de difícil solución. A saber, si el Estado se impone por medio del temor, ¿quién juzga al Estado?. En su arquitectura, Hobbes pensó al Leviatán sin ninguna obligación hacia sus súbditos, ni a las leyes civiles. Pero el problema de esta postura, resalta Pousadela, es en la posición donde se sitúan las leyes. Si se colocan las leyes sobre un Estado, ello implica también poner sobre él a un juez y así sucesivamente bajo el riesgo de disolver el poder del mismo en otro. En consecuencia, el poder el Estado estaría -en sí mismo- destinado a fracasar (Pousadelas, 2000: 375).

Con respecto a nuestro tema de estudio en sí, es más que interesante el análisis que hacen de Hobbes, Claudia Hilb y Matías Sirczuk en cuanto a la relación entre la gloria como elemento de las acciones pasadas, la vanagloria comprendida como la escapatoria ante el peligro ante la inminente pérdida del honor, y el miedo propiamente dicho. “*Si la gloria es la pasión que procede de nuestra imaginación –conforme con la experiencia- de nuestra superioridad sobre el prójimo, que da fundamento a nuestra aspiración de procurar mayor poder, la vanagloria es la imaginación sin fundamento, basada en ensoñaciones, de esta misma superioridad”* (Hilb y Sirczuk, 2007:16). No obstante, en su igualdad natural la mayoría de los hombres se creen superiores a sus semejantes y consideran deben ser valorados en igual grado en que ellos se valoran. Por tanto, obsesionados por legitimar un constructo anclado en la imaginación individual, toda gloria es por sí misma también vanagloria. Los autores sostienen, la vida humana es como una carrera donde todos los participantes se esmeran por ser los primeros en llegar; para cumplimentar con tales objetivos, los participantes buscan acumular poder y supremacía. Pero ésta última raras veces puede ser asegurada, hecho por el cual se incrementa la competencia entre todos ellos. En efecto, de hecho Leviatán significaría “El rey de los Orgullosos”. Influidos notablemente por L. Strauss, para estos autores el principio que garantiza y mueve a la civilidad no es el temor sino el orgullo. Sin embargo, no todos los hombres persiguen los mismos fines en sus vidas; hay quienes se entregan a los placeres sensuales y aquellos que buscan la gloria por otros canales como la formación o satisfacción intelectual. La desmedida necesidad de placeres hedonistas lleva al hombre hacia la estupidez a la vez que la gloria lo conduce hacia la curiosidad. La tesis central en Hilb y Sirczuk, de la lectura de los textos hobbesianos se orientan a demostrar que los hombres “hábiles, e inteligentes” tienden a la competencia y por lo tanto a la guerra mientras los “estupidos” prefieren la paz. En este sentido, se introduce el tercer elemento en cuestión, el miedo (Hilb y Sirczuk, 2007:23-24).

Para Hilb y Sirczuk (2007:38) la tipología del hombre hobbesiano se distingue de la siguiente forma: a) *hombres temerosos*, interesados únicamente en su propia preservación, en ocasiones obligados a atacar para defenderse; b) *hombres vanagloriosos*, quienes sacrifican la gloria ante momentos en que peligra la propia vida; c1) *hombres vanagloriosos* basados en el conocimiento,

generalmente impulsados por el reconocimiento de otros que buscan el origen de las causas y la explicación de los hechos. En estos hombres la necesidad de paz los obliga a subsumirse bajo el poder del Leviatán; en cambio c2) obedece a *hombres sabios* preocupados en la búsqueda de gloria por medio del desarrollo del talento o el conocimiento; d) *hombres honrosos* que desean la muerte antes que el deshonor y por último e) *hombres irreductiblemente vanagloriosos* imposibles de ser sometidos al orden del Leviatán. De los tipos puros descritos, nos interesan de sobremanera los así llamados intelectuales o sabios en c1 y c2 respectivamente. En consecuencia, la curiosidad como pasión predominante en esta clase de hombres, los guía hacia el interés por el futuro, por la ciencia, y también por la religión. La necesidad de protección lleva a los intelectuales a dejarse someter por el poder civil (ibid: 50).

El miedo, en Hobbes, no es otra cosa que el temor hacia la muerte (pero no cualquier muerte sino a la violenta). Básicamente, el miedo se comprende como la aversión a ser dañado o la anticipación a un displacer. La constante posibilidad de hacerse daño y darse muerte unos a otros, lleva a una situación de mucha angustia. Por ese motivo, los hombres no sólo entran en sociedad sino que anhelan la paz y la prosperidad. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la misma sociedad se constituye como tal en base al miedo o el sentimiento de pérdida; es el propio instinto de preservación. En este sentido, dos pulsiones entran en conflicto: vanidad y miedo. El primero –finalmente– triunfa sobre la vanagloria y los hombres se ven inclinados por el uso de su razón a convenir la paz entre ellos. Más específicamente, *“para que el miedo se imponga sobre la vanidad debe hacerse manifiesta la desigualdad de poder. O dicho a la inversa, sólo la desigualdad manifiesta de poder puede hacer triunfar el miedo sobre la vanagloria; y ésta desigualdad manifiesta no puede presentarse, en estado de naturaleza, sino en el momento mismo del combate”* (ibid: 30). Por el contrario, la situación del hombre en Hobbes es puramente paradójica; ya que la misma muerte llega de la mano del deseo de poder y vanagloria que nos lleva a desear lo que el prójimo posee; en parte, es ese mismo miedo a perder lo propio, el hecho que fundamenta la renuncia del uso violento de la fuerza en un tercero que asegure la convivencia de todos. Pues, si el deseo trae consigo la idea de pérdida, es el miedo una reacción conservadora que reduce la tensión entre ambos elementos deseo/pérdida. Este dilema lleva a los autores a cuestionarse si es que realmente los hombres buscan poder para huir de la muerte, o mueren por su búsqueda de poder. En el primer caso primaría el deseo de auto-preservación (miedo), en los segundos el reconocimiento de superioridad frente a los demás.

El Hobbes de Leo Strauss

Ahora bien, detengámonos un segundo en el análisis del problema que hace el profesor Leo Strauss. Existen diferentes contradicciones en la obra de Thomas Hobbes, hecho por el cual su estudio, puede dividirse en dos etapas: la primera se encuentra vinculado al análisis del joven Hobbes antes de sus incursiones en las Ciencias Exactas; la segunda, busca examinar la marcha hacia la emancipación de lo tradicional. Como es de común conocimiento, la filosofía

política de Hobbes no sólo intento reflejar la civilización moderna sino además fue impulsor de otros intelectuales como Kant, Hegel y Rousseau entre otros. Sin embargo, a diferencia del resto de los autores críticos que han releído al filósofo británico, Leo Strauss sugiere que el principal motor de los deseos humanos no es el temor (aunque le reconoce gran impacto en la psicología mecanicista de Hobbes) sino la vanidad.

El apetito natural en relación a la naturaleza humana se explica en dos dimensiones: animal y humana. Como parte animal, el hombre posee un apetito que una vez saciado es satisfecho, pero además es el único que puede disponer de la razón y contraer insatisfacciones en forma premeditada anticipándose al suceso. Estos deseos y aversiones se articulan por medio del poder de la razón. En este sentido, L. Strauss advierte *“ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción sino la vanidad”* (Strauss, 2006:34). De ella incluso, se desprende el nombre de Leviatán (rey de los orgullosos). En la guerra de todos contra todos, no existe ningún deseo del aniquilamiento total sino la búsqueda de ser reconocido en su propia superioridad. En efecto, “el Hobbes de Strauss” considera que el Estado es el único capaz (por sobre todos) de imponer orden y contener el orgullo de todos sus miembros. Esta interpretación sigue el lineamiento clásico de los otros críticos.

Desde esta perspectiva, entonces, evitar la muerte (auto-preservación) es tomado como la tendencia a evitar ese estadio de placer que genera estar vivo y ser admirado. Si entendemos a la vida como bien “primordial”, entonces su contralor, la muerte se convertirá en un mal primordial. El disfrute del espíritu humano es ilimitado de no ser por las fronteras de la propia vida; es decir la presencia de la muerte (mal) es la única norma absoluta que los hombres obedecen naturalmente. El sentido de vivir, los objetivos del hombre y su deseo de felicidad se encuentran ligados a la propia muerte, sin ellas todas estas ilusiones perderían su razón de ser sobre todo si es violenta y anticipada. Es cierto, como señala, Strauss que uno puede elegir una muerte rápida ante un tormento lo cual evidentemente resulta la mejor opción; pero la muerte como mal supremo se refiere al deceso violento. Pues, *“no es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto, de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado. Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo. Según Hobbes, es este miedo una muerte violenta, pre-racional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo el derecho”* (Strauss, 2006: 41-42).

En este sentido, Strauss está convencido que Hobbes reduce el apetito humano a la vanidad, sentimiento por el cual el hombre se esmera por superar a sus compañeros y experimentar en los otros esa superioridad; por esta vía se genera una especie de placer en sí mismo ante-el-poder de subyugar y

dominar al próximo. Este deseo de dominación (de un hombre constantemente insatisfecho) es el principio de la felicidad. Es en parte cierto que existe en la vida de los profesionales la tendencia a superar a sus contendientes, y que en parte como la vida misma, ese proceso puede muy bien llamarse “carrera”. El punto central en la tesis que aquí se discute, es hasta que punto el miedo o la vanidad infieren en la necesidad de ser feliz; entonces, Strauss hace mención a la intervención del principio de realidad.

Los hombres y sus vanidades pueden vivir internamente en la mente sin molestar a nadie; su superioridad es percibida por ellos en su mundo de ensueño pero tarde o temprano sienten la herida o la “resistencia del mundo real”. Esta experiencia basada en el uso de la razón da origen al miedo, como forma anticipada de repetir esa nueva experiencia. Esta batería de desgracias previstas, pueden derivar en un ataque preventivo. En el fondo, el argumento hobbesiano se esmera en demostrar que el temor (a la muerte violenta) es una derivada del “desaire a ser rechazado” y con ese rechazo terminar bruscamente con el mundo imaginario “en donde todo lo puedo”. Esta herida exige su venganza sin necesidad de preocuparse por la autoconservación. *“Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o más, precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo, y transforma el deseo de venganza de odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte”* (ibid: 45).

Por último, considera Strauss, los intelectuales (hombres de Ciencia) temen al prejuicio como los “caballeros” temen a una muerte brusca e injusta. La vanidad actúa en esta dimensión como la incapacidad última de aprender llevando al hombre hacia la superstición y la injusticia. La supremacía mental por la cual se proclama la inteligencia de uno sobre otro no es otra cosa que la propia vanidad o sentimiento de orgullo dando por sentado que ninguno ha alcanzado un grado tal de entendimiento que él ha alcanzado. Influenciado filosóficamente por el aristotelismo, la retórica, la concepción del honor aristocrático en B. Castiglione y la historia de Tucídides que el mismo Hobbes tradujo al inglés, es claro para nosotros como se relaciona el honor con la virtud heroica de la vieja aristocracia, empero a la vez se asume que la honestidad es propia de las clases plebeyas. En consecuencia, en Hobbes la guerra y el honor se encuentran erróneamente unidos. No obstante, en el curso de sus meditaciones el autor parece distanciarse de esta clase de ideas, y acercarse a una sublimación burguesa del honor aristocrático. En consecuencia, escribe L. Strauss *“el honor de un hombre es, de acuerdo con la definición de Hobbes, el reconocimiento por parte de los demás de su superioridad con respecto a ellos. Por lo tanto, aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o exceso sobre su competidor son honorables. En particular, todas las emociones o acciones que surgen de la conciencia de la superioridad son honorables. Esta conciencia es llamada gloria u orgullo”* (ibid: 83).

Desde lo político, si los hombres se esmeran por superarse, entonces la mejor forma de gobierno del Estado es una Monarquía Absoluta, ya que por hereditaria es ajena (o pretende serlo) a la continúa idea de usurpación de los grupos que pugnen por el poder. Asimismo, Hobbes introduce la interpretación de la historia (historiografía) como una herramienta indispensable para alcanzar la verdad; si la filosofía se encarga de los hechos universales, la historia hace lo propio en el mundo de lo concreto. Por otro lado e influido por la tradición retórica, si la aristocracia monárquica piensa su estar en este mundo por medio de la “gloria y el honor” que más cerca de la historia y la memoria se encuentra Hobbes para explicar el comportamiento humano. En efecto, los hombres apelan a la historia para vanagloriarse y recordar sus triunfos, para ser ensalzados y alabados.

En perspectiva, la interpretación straussiana de Hobbes presenta a un hombre cuya conducta es movida por los hilos de la vanidad y el orgullo en vez del miedo a ser castigado. Si bien, el filósofo alemán coincide en que el miedo es un aspecto regulador en la vida de los hombres en sociedad, no es el criterio fundante o mejor dicho fundador. Los hombres, en este punto, desean ser admirados y al hacerlo sienten un placer inconfesable. El miedo a la muerte brusca, es en realidad la amenaza que sugiere un corte brusco con el deseo de ser admirado. Por consiguiente, la filosofía política de Hobbes se asienta sobre las bases del orgullo y la vanidad y sobre ellos se construye; para ser más exactos, el proceso por el cual se construye su modelo va desde “*el movimiento desde el honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio*” (ibid: 179). Por último, si admitimos que la vanidad es el origen propio de todo mal que ciega y encandila el alma de los hombres, entonces el miedo trabaja como principio rector de toda conducta por el cual los hombres limitan esas pasiones y se entregan a la obediencia. Sin embargo, Hobbes introduce un elemento hasta antes desconocido en este análisis, el miedo surge del hombre en soledad mientras la vanidad adquiere una naturaleza social. En este sentido, la vanidad se vincula a lo público (reconocimiento) mientras el miedo se asienta en el seno de su debilidad individual y personal.

Limitaciones o problemas del Leviatán y la obediencia civil

En resumen, el brillante análisis hobbesiano hecha luz sobre nuestro problema aun cuando existen dos puntos teóricos que ameritan ser debatidos aún. El primero de ellos es el centro (foco) en el cual se aloja el temor; el segundo la relación entre el miedo y la pérdida. Aun cuando, Hobbes no se equivocó en establecer que el principio de la sociedad es la relación entre miedo y vanagloria, su argumento se debilita por las siguientes razones. Principalmente, los hombres no convienen un pacto por temor a ser asesinados o dañados como ha propuesto el filósofo inglés sino al propio sufrimiento de ver morir a sus “seres queridos”, “a su genealogía” o “linaje”, lo cual obviamente no es lo mismo. En efecto, la propia muerte no implica otra cosa más que el mismo principio de realidad como fundamentó el pragmatismo. Sin embargo, no hay peor tormento para el “alma” que ver sufrir o morir a quienes “amamos”. En la

búsqueda de poder se basa el deseo de bienestar de nuestros propios congéneres, los cuales no son otros que nuestro propio grupo de pertenencia tales como la familia, ciudad, comunidad o nación dependiendo la percepción de cada uno. Claro que, a Hobbes se le dificulta muchísimo explicar como por temor personal los hombres se lanzan a la batalla en busca de reconocimiento, y mucho más como es que otros dan su vida por intereses que le son ajenos. La concepción antropológica de Hobbes no permite resolver este dilema en forma satisfactoria. *¿Quien entierra a sus semejantes sufre en mayor grado que quien muere?*, por tanto no sería extraño afirmar que las pasiones humanas no sólo se encuentren orientadas a preservar la vida sino también las de aquellos que nos generarían mayor dolor (así como lo observó Malinowski). Para el antropólogo anglo-polaco la religión surge de la presencia de la muerte, pero no de la propia sino de los integrantes de la comunidad. Así, su acción disgregadora y nefasta se regula por medio del culto a los antepasados (Malinowski, 1993).

El segundo problema que se suscita es el análisis del tercer caso planteado por Hilb y Sirczuk; a saber que existe un grupo que no se alinea ni con el deseo de poder ni con el miedo a morir, como por ejemplo: algunos delincuentes, suicidas o depresivos extremos, etc. En estos casos, la muerte llega por opción voluntaria y contradice de lleno las pulsiones naturales de preservación en Hobbes. Luego del argumento expuesto, consideramos que el temor no sólo se encuentra relacionado con la posibilidad de ser dañado uno mismo, sino también con la idea que otros sean atacados o lastimados; “un otro” cercano a mi como un familiar, amigo, padre, hermano o hijo etc. Por último, los hombres a diferencia de lo que pensaba Hobbes no parecen tan egoístas ni egocéntricos; en parte su desempeño en la vida diaria está orientado en buscar la gloria y el reconocimiento social de terceros quienes pueden darles ese beneplácito o no. Por otro lado, no queda claro como es que el miedo contiene a la obediencia. Para tal caso la relación causal parece inversa al centro del conflicto mismo. En otras palabras, si invertimos la tesis hobbesiana observaremos más claramente el planteo: las conductas humanas entran en disputa debido a la escasez y el temor a la pérdida, pero sugieren la paz sólo si logran imponerse.

A diferencia de Hobbes quien sostenía que el conflicto es el resultado de un supuesto estado de escasez y la paz una derivante del miedo a la muerte violenta, consideramos que el pacto social surge como respuesta a la necesidad de distinción; la tendencia que experimentamos todos a sentirnos superiores que nuestros semejantes el hecho que consolida una paz duradera. Por el contrario, cuando ese estadio se ve amenazado por cualquier evento sucedido externa o internamente el hombre incurre en una respuesta agresiva con un notable efecto de conservación. Así, no es el miedo -in factum esse- el aspecto fundamental que explica la obediencia civil, como bien lo argumentaron Oakeshott (1975) y Strauss (2006), sino la vanidad y la vanagloria de quienes proclaman su superioridad. El apetito de conquista es tan humano como la tendencia a regocijarse en sus frutos; quien es alabado no necesita ser violento. Por ese motivo, los animales que no se encuentran en estado civilizatorio sienten miedo pero carecen de vanidad. En el fondo, lo que

subyace en el fenómeno estudiado no es el temor en sí mismo, sino la angustia generada por la pérdida de control.

Es cierto, que Hobbes en su desarrollo ha reparado en esta diferencia ya marcada por la filosofía aristotélica entre los animales y los hombres, a saber que “entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa lo que es inminente” (Hobbes, II, Del Estado, XVII, p.139). Según lo expuesto, éste considera que el principio de la vanidad no se funda mas que en la necesidad de distinguirse de los otros, cosa que no sucede entre los animales. La última cuestión, en concordancia con las afirmaciones de M Jenkins versan en la bipolaridad en concebir al hombre como un ser mecánicamente explicable en el sentido de su naturaleza. Así, es desde cierta perspectiva, polémico y cuestionable el hecho de afirmar que las minorías llevan a las mayorías a la paz o a la guerra según sus conveniencias; en efecto la historia ha sido testigo de casos inversos (Jenkins, 2008). Sin embargo, como bien lo ha señalado Robert Castel, Thomas Hobbes (a pesar de sus limitaciones) fue uno de los intelectuales más profundos en temas vinculados a la seguridad interna de las sociedades modernas; el-estar-protegido no es un estado natural sino una construcción social adquirida en una dimensión consustancial de la coexistencia humana en sociedad sino una mano invisible que atemoriza a los individuos estableciendo las normas de convivencia o la aplicación cruel del poder (Castel, 2006:21). Inicialmente el autor establece en su capítulo introductorio una clasificación de los derechos a la protección en civiles y sociales. Los primeros están vinculados a las libertades fundamentales como así también a la garantía de los bienes mientras que en el caso de los segundos corren criterios de seguridad relacionados a la enfermedad, la pobreza, los accidentes y la vejez entre otros tantos.

La tesis de las potencias en Spinoza

En la medida en que el hombre se mueve en la línea de la historia técnica, es decir, de aquella que más cercana le es, apartándose de la historia profunda, mayor es el riesgo de cometer los mismos errores que otras civilizaciones. En ese contexto, los clásicos se constituyen como un libro siempre abierto a la indagación y la reflexión para poder comprender el mundo actual. La modernidad, con sus modas y hábitos parece estar negada a la tradición; en la sub-cultura académica la publicación de reseñas se encuentra ligada a que la obra sea totalmente nueva. Como ya lo ha observado, R. Merton, esa obsesión por todo lo que se presenta como nuevo hace que cada década se repitan las mismas ideas sin un avance aparente (Douglas, 1996).

Por ese motivo, nos es grato en esta ocasión pasar por el ojo crítico una de las obras clásicas en materia política y ética escritas por el pensador holandés Baruch de Spinoza titulada *Tratado Político*. Al igual que T. Hobbes, Spinoza considera que las pasiones humanas (sus conatus) se encuentran ligados a

dos sentimientos básicos, el miedo y la esperanza. Por medio de la esperanza, el sujeto escogerá “de los bienes” que ofrece el mundo, el mejor mientras el miedo lo guiará a elegir el peor de los males. No obstante, a diferencia del filósofo británico, Spinoza sugiere que no es someterse al poder estatal una forma de renuncia a la propia libertad sino todo lo contrario, la manera más genuina de encontrarla. En este sentido, el lector se preguntará ¿Cuál es el fundamento y la prueba del argumento spinoziano?.

El texto de referencia comienza con una ligera crítica a la posición de los intelectuales de la época por los afectos, quienes los consideraban meros vicios que nublaban la razón. Spinoza afirma que lejos de eso, las emociones son la base ontológica de la conducta humana y la organización política del estado. El fin último del estado, en esto Spinoza coincide con Hobbes, es proveer seguridad a sus súbditos. El hombre movido por sus intereses quiere que su prójimo se comporte según propios deseos mientras que el prójimo desea seguir su propia voluntad. Al binomio deseo / otro, se le añade el hecho que cada uno persigue un espíritu competitivo cuya meta es “aplantar al otro” en vez de adquirir beneficios. Esta realidad que es parte de la naturaleza humana sólo puede ser refrenada por el “Estado”, al cual Hobbes ha llamado El Leviatán (Spinoza lo llama Imperium o poder público). Pero Spinoza se aparta de éste y confiere al estado un papel menos coercitivo. Dice en el capítulo IV, textualmente, Spinoza *“como los hombres, según hemos dicho, dejan guiar más por los afectos que por la razón, resulta que si los hombres quieren realmente concordar y poseer de algún modo un alma común, no lo harán mediante un precepto sino más bien en virtud de un sentimiento común como la esperanza, el temor o el deseo de tomar venganza por algún daño sufrido. Como por otra parte todos los hombres temen a la soledad, porque ninguno de ellos tiene en la soledad fuerza para defenderse o procurarse las cosas necesarias a la vida, resulta que los hombres tienen una apetencia natural por el estado civil y en consecuencia, nunca se puede hacer que ese estado quede disuelto del todo”* (Spinoza, 2005: 65).

En efecto, los hombres no pierden sus derechos por someterse a otro, porque se regocijan en el ejercicio de su libertad. Únicamente, cuando los hombres en la organización que sea renuncian a su libertad es que emergen el sometimiento y la coacción en el sentido hobbesiano. La pregunta aquí es ¿Por qué el hombre renunciaría a su libertad?, y la respuesta: por miedo o esperanzas. A diferencia de Hobbes para quien el miedo es el fundador del Estado y en consecuencia es un agente que permite la supervivencia (evitando la guerra de todos contra todos), en Spinoza el papel del miedo es primordial para comprender la manipulación política y el sometimiento. El hombre inspirado por el temor o la esperanza pierde el control de sí. Todos los seres poseen una potencia que no es otra cosa que la prueba misma de la eternidad de Dios quien a su vez se conforma como la potencia máxima. Guiado por la razón o por el deseo, el hombre –que además es imperfecto- no hace absolutamente nada contrario a la naturaleza pero el ejemplo de aquellos que se alejan de la razón con actos insensatos es la prueba suficiente que la mayoría de los hombres son guiados por sus afectos. Pero a diferencia del orden natural, éste tiene una voluntad por la libertad. Nuestra construcción de

lo malo se constituye por todo aquello que afecta nuestros intereses (razón) pero que en nuestra ignorancia desconocemos (principio de la tesis de la monada).

Los hombres que asociados entre sí adquieren una potencia mayor y concuerdan vivir bajo una ley común obtienen mayor seguridad. “El estatuto civil” nace del derecho de la ciudad en donde el poder yace en pocas manos, si el poder residiera en todas se autodestruiría la esfera pública y se retornaría a un estado de naturaleza. Los hombres en ese estado son “naturalmente” enemigos. Esto no es muy disímil de lo que proponía Hobbes, pero Spinoza lo ve desde otra perspectiva. En la vida civil todos son condicionados por similares miedos y esperanzas. En la medida en que cada ciudad establezca lazos de cooperación con otras mayores serán su potencia (derecho) y su seguridad frente al ataque extranjero. Asimismo, cuantos mayores temores albergue una ciudad menor será la capacidad del hombre para ejercer su libertad. Precisamente, en este punto Spinoza se encuentra ligado más a los existencialistas modernos como E. Fromm (1989), Nietzsche (2007; 2008) o M. Heidegger (1997) que al mismo Hobbes (Espinosa-Rubio, 2007).

En los capítulos posteriores dedicados a las formas de gobierno, Spinoza sugiere que el hombre no sólo busca la utilidad para sí sino también intenta establecer el dominio sobre otros. Así, a quien se le diese la facultad de mandar no verá en otro comandante a un enemigo sino a un aliado, mientras es de sus propios súbditos que deberá cuidarse. En este contexto, el filósofo holandés acepta que “los ciudadanos” con mayor poder y riquezas tienen más posibilidades estar seguros y en consecuencia sentir menos temor, debido a que es la misma riqueza aquella que los protege del sentimiento de impotencia. En palabras del propio autor, “*es indudable que los ciudadanos son tanto más poderosos y, por consiguiente, tanto más dueños de sí mismos, cuanto más grandes son las ciudades en las que viven y mejor fortificadas son sus villas. Cuanto más segura es su habitación, tanto mejor pueden preservar su libertad contra los enemigos exteriores y tanto menos temerán al enemigo interior. También es cierto que los hombres velan mejor por su seguridad como más poderosas son sus riquezas*” (Spinoza, 2005: 82). Esta observación permite comprender los motivos que subyacen tras la guerra entre dos pueblos. Los hombres son adoctrinados en ambos bandos por medio de la imposición del temor y conducidos ciegamente al combate. El enemigo “del príncipe” (como ya explicara Machiavello no es el otro príncipe sino sus propios vasallos.

El temor genera dependencia, sin embargo se constituye en un requisito importante para la fundación de la ciudad en Spinoza. En contraste con Hobbes quien sostiene que el temor nunca es eliminado por completo en la vida civil de los hombres, cumpliendo con una función profiláctica de preservación de la vida, en Spinoza el miedo es un componente que atenta contra la misma libertad del ciudadano; incluso una vez caído el déspota, sin libertad se vuelve a la tiranía. Al igual que Montesquieu, Spinoza no deja de admitir que “*es cierto que todos, tanto gobernantes como gobernados, deben estar contenidos por el temor al suplicio y al mal que podrían sufrir, para no cometer crímenes impunes o provechosos; y por otra parte, si ese temor afecta por igual a los ciudadanos*

buenos y a los malos, el Estado se encuentra en el mayor peligro” (Ibíd. 120). Surge aquí la variable tiempo como el eje fundamental que articula toda la obra spinoziana. Un dictador investido de poderes absolutos por siempre será nefasto para la ciudad a la vez que limitado su reinado por acción del tiempo sus decisiones y compulsiones serán reguladas por la finitud de la naturaleza del mandato.

Es por demás interesante el desarrollo que en la obra se dedica al lujo, el deseo y la norma como mecanismos propulsores de la desviación social. Piensa Spinoza que si los hombres son librados del temor por la paz existe probabilidad que caiga en la pereza, en el lujo y en la fastuosidad. Hartándose de las costumbres por su “patria”, abrazan costumbres extranjeras y pierden así su autonomía. Consecuentemente, las leyes emitidas por el Estado para detener este “mal” no sólo lo potencian sino que agravan la situación. Ciertamente es que *“en lugar de moderar los deseos y los apetitos, las reglas los intensificaban, porque tenemos la inclinación hacia lo prohibido y deseamos lo que nos es negado. Los ociosos poseen siempre numerosos recursos en el espíritu para eludir las reglas establecidas sobre objetos cuya prohibición absoluta es imposible, como los festines, los juegos, los ornamentos y otras cosas del mismo género que son malas solamente cuando se abusan” (Ibíd. 122).*

Como ya se ha examinado en la sección introductoria del presente ensayo, de este párrafo se desprende el legado aristotélico con respecto al vicio y a la virtud. Otra distinción interesante de poner a Spinoza en diálogo con Hobbes, es la posición que uno u otro autor tienen con respecto al orgullo. Para Spinoza el orgullo es el único capaz de regular el apetito insaciable de los ricos por el poder, solo aquel que basa sus acciones en el orgullo puede contenerse de cometer tal o cual acto “indigno” por temor a perder la valoración del otro. Inversamente, en Hobbes, el orgullo y la vanagloria conllevan inevitablemente a un estado de competencia destructivo que únicamente el miedo puede restaurar. Siguiendo esta línea argumentativa, el temor es el mayor enemigo del Estado por cuanto es proclive y fecundo para manipular las potencias individuales. Las leyes son el alma del Estado, no obstante en momento de terror los hombres son propensos a depositar su confianza en un “salvador”; este es el principio corruptor del espíritu de la República. Al respecto, enfatiza el autor *“a los que se sienten aterrorizados por el enemigo, no los detiene ningún otro temor; se arrojan al agua, se precipitan en el fuego para escapar al hierro del enemigo. Por bien ordenada que esté una ciudad, por excelentes que sean sus instituciones, en los momentos de angustia, cuando como suele ocurrir, se produce un pánico general, todos se dirigen hacia el partido que les alivia el temor; sin preocuparse de lo porvenir ni de las leyes, se dirigen hacia el hombre destacado por sus victorias. Lo ponen por encima de las leyes, prolongan su poder (el peor de los ejemplos), le confían toda la cosa pública” (Ibíd. 124).*

El tratado de Spinoza ha sido un clásico revivido y releído -desde su fecha de autoría- en todos los siglos. Básicamente, hasta aquí hemos intentado reseñar en forma objetiva los alcances y las semejanzas de la obra de Spinoza con la

del británico T. Hobbes como así también la influencia de Aristóteles en ambas tesis. Más allá de las características que tienen los diferentes modelos de estado (monarquía, aristocracia y democracia) las contribuciones de Spinoza al entendimiento de la política actual en un mundo globalizado y plagado de incertidumbres es el eje central de la presente reseña. Lejos de ser un antagonista del pensamiento Hobbesiano como muchos autores han establecido, Spinoza no sólo está en su base teórica muy cerca de Hobbes sino que además como ha concordado el profesor Funes (en su prólogo) se encuentra conexas al N. Machiavello de quien pocos logros se le han reconocido (Funes, 2005). Ahora bien, la libertad es el elemento que distancia realmente a Spinoza de Hobbes y el cual permite crear un puente entre el Tratado Político y el existencialismo alemán. Sin miedo a equivocarnos, podemos sugerir en Spinoza un pensador pre-existencialista. En Hobbes como en Aristóteles el ejercicio de la libertad puede (en ocasiones) ser contraproducente para el Estado y para la ley civil mientras que en Spinoza, la libertad se configura como el centro mismo del estado de derecho.

El absolutismo spinoziano, en tratamiento aquí, no es al absolutismo de pocos sino la sumatoria de las voluntades individuales todas, que convergen en la pluralidad de pensamiento. Los miedos y las esperanzas comunes lejos de ser funcionales, oprimen el ejercicio de la libertad. En este sentido nietzscheano, también cabe agregar que la “esperanza” se asemeja más a un aspecto negativo que positivo en la vida del hombre. La mirada que apunta a Hobbes y Nietzsche como los pensadores del absolutismo es tan infundada como la que sostiene a Spinoza como el precursor del pensamiento liberal. La cuestión de análisis principal que subyace aquí no es otra la posición intelectual de un Spinoza contrario a la lógica mecanicista de su época. Una lógica que encontraría en Leibniz, Frege o en Bunge sus máximos defensores de quienes, quizás nos ocupemos en un próximo ensayo. Al margen de ello, Spinoza demuestra convincentemente por medio de su desarrollo que lejos de ser racional el hombre se constituye como un ser constituido emocionalmente, empero que inextricablemente debe ser conducido por la razón misma. Así, Spinoza, influido por la filosofía de Aristóteles, considera que el tiempo y la pluralidad de actores (cada uno con su potencia) son dos variables fundamentales para garantizar la libertad de la comunidad por cuanto cada actor político desde su posición –a veces antagónica a veces no- permite sopesar la postura del otro. ¿Es nuestra época un escenario que refleja la tesis spinoziana sobre la dictadura?.

El abuso del Mal como discurso político

En este contexto, hemos dado con *El Abuso del Mal*, uno de los mejores libros que indagan filosóficamente en la relación entre política y religión. El trabajo, en resumen, focaliza en como convergen en un mismo escenario el patriotismo y las creencias religiosas. Básicamente, en su capítulo introductorio, Bernstein estudia el misterio de la creación del mal. En efecto, si partimos de la base que Dios es una entidad todopoderosa, la cuestión de la creación y posterior rebelión de Lucifer, su ángel mas amado, permanece en la sombras para una

gran cantidad de filósofos y teólogos medievales. Para algunos, este hecho marcará la propia inexistencia de Dios mientras que para otros simplemente un punto que demuestra su vulnerabilidad. La tesis central de Bernstein radica en que la corrupción de las instituciones se da cuando las metas sobrepasan las capacidades éticas de la sociedad; cuando el objetivo se hace más importante que los pasos a seguir, eso debilita la capacidad de la sociedad para hacer frente a los totalitarismos.

Desde dicha perspectiva, Bernstein toma las contribuciones de A. Arendt con respecto a la construcción del mal y su relación con el holocausto sucedido en Auschwitz. Definiendo previamente al mal como *toda intención de trivializar la esencia humana*, Bernstein asegura que una de las estrategias de los regimenes totalitarios consiste en monopolizar y manipular todo lo que en esta vida es espontáneo. Siguiendo este argumento, los grupos en el poder intentan imponer una lógica bipolar que construye dos realidades, rompiendo las posibilidades de toda negociación. El juicio a A. Eichmann no sólo nos recuerda hasta que punto gente ordinaria como nosotros puede cometer crímenes horribles, sino además enfatiza en la importancia de la responsabilidad en el seguimiento de las instrucciones. Claro ésta, la historia del siglo XX está plagada de crímenes masivos y actos genocidas, pero aparentemente no fue hasta después del atentado del 11 de Septiembre que O. Bin Laden y S. Hussein personificaron ellos mismos la verdadera cara del mal.

Sin embargo, las cosas no siempre son como parecen. Influenciado notablemente por el pragmatismo de W. James, Bernstein examina como los grupos que llegar al poder político tienden no sólo a manipular la misma política en su beneficio sino también los valores morales y religiosos de la sociedad. Conforme a dichos intereses, no nos encontramos frente a un Choque de Civilizaciones como afirmaba Huntington sino frente a un choque de mentalidades. El pragmatismo como corriente crítica surgido en reacción a la guerra civil estadounidense se ha constituido como un arma de resistencia frente al avance de los totalitarismos. Gran parte de la academia debe una inmensa gratitud a las contribuciones del pragmatismo en cuestiones culturales y políticas. Desde esta perspectiva, el pragmatismo no sólo criticó acertadamente la forma escolástica imperante en la filosofía de la época sino que desafió la hegemonía del mercado y de la Iglesia. El mundo que nos rodea, se encuentra librado a un sinnúmero de contingencias, en donde se alternan hechos que nos provocan placer y displacer. El miedo se combina con la esperanza mientras que la suerte con la adversidad. La democracia no es diferente a otros regimenes con la excepción de que permite una mayor pluralidad de pensamiento. La democracia no debe ser comprendida como una institución lineal sino como una construcción ciudadana del día a día.

En los diferentes capítulos del libro, Bernstein discute la manera en que la corrupción aún dentro de los sistemas democráticos puede ser manipulada y transformada en una construcción de expansión ideológica. El voto universal, no es prerequisite suficiente para afirmar que un país es democrático o no; lo que constituye el eje central de la misma es la capacidad de dialogar e intercambiar posiciones. Una de la características de las mentalidades

dogmáticas que intentan imponer su forma de pensar versa en la idea que Dios apoya su causa y a través de esta incuestionable legitimidad construyen un eje discursivo sobre el otro dependiendo de sus intereses. Así, nacen en nuestro mundo moderno la idea del mal caracterizado por la religión islámica en contraposición a un supuesto occidente que se reivindica como el brazo armado del bien y que se cree en el deber moral de enfrentarse con ese otro diferente. Paradójicamente, la administración Bush a medida que intenta expandir su democracia fundamenta las bases para la imposición de una oligarquía autoritaria e irracional.

Lejos de lo que piensa el imaginario social, el fundamentalismo no es una construcción puramente del Islam, sino que su origen nos lleva a la doctrina puritana-protestante del siglo XIX. Bernstein revisa cuidadosamente como los diferentes movimientos protestantes dentro de los Estados Unidos con fuertes reminiscencias milenaristas chocaron con ciertas ideas darwinistas acerca de la creación del mundo. Las tesis de la evolución, ampliamente en contra del paradigma creacionista, no sólo desafiaban las propias creencias de los pietistas sino que aceitaron ciertos mecanismos reaccionarios. De esta manera, en 1910 los hermanos Milton y Lyman Stewart lanzaron una cantidad de folletos que predicaban la necesidad de volver a “los fundamentos” de la fe cristiana. Estos panfletos fueron distribuidos rápidamente por todos los círculos protestantes reivindicando la resurrección de Cristo y la virginidad de su madre, María. Un par de años más tarde, otros milenaristas como Curtis Lee-Lewis, un anabaptista editor de un periódico, se manifestaba comprometido en la lucha contra las fuerzas del mal que pretendían tergiversar el mensaje divino. Su búsqueda se ha enraizado en el corazón de los Estados Unidos y ha llegado a los círculos más íntimos del presidente G. W. Bush. Esta especie de absolutismo no surge de la religión ni de la política, pero las utiliza, las corrompe y las presenta como instrumentos que “dignifican” sus intereses. En lo personal, el trabajo de Bernstein explora como la tergiversación y la petrificación de ciertos valores religiosos son funcionales para generar mayor legitimidad en un momento de la historia humana caracterizada por la incertidumbre y el temor. En efecto, los hombres son más proclives a la sumisión voluntaria cuando experimentan procesos de miedo, ansiedad e indecisión. Dentro de tal contexto, existe una tendencia inevitable dentro de las democracias occidentales al autoritarismo en cuyo caso la ciudadanía debería mantenerse expectante y en alerta. En pocas palabras, *El Abuso del Mal* se presenta como una obra de inmensa calidad intelectual útil no sólo para antropólogos, politólogos, psicólogos, filósofos o sociólogos, sino también para el público en general que esté preocupado por los efectos colaterales del 11 de Septiembre de 2001.

Conclusiones

Es precisamente paradójico que en un momento de la historia en la cual las “potencias” industriales occidentales profesan la democracia como valor fundamental -en la vida de los hombres en cuanto asamblea aparecen sus representantes- sean ellas mismas las encargadas de imponer (cínicamente) por

la fuerza la política exterior e interior de Estados soberanos en el mundo que dicen defender. Este fenómeno se ha hecho más evidente luego del atentado al World Trade Center de Nueva York el 11 de Septiembre de 2001, permitiendo a los Estados Unidos victimizarse para luego lanzarse hacia la conquista exterior (Zizek, 2005). Incluso, apoyados por parte del poder intelectual, los estadounidenses salieron a pedir un mecanismo de alivio para sus angustias y temores. Como ha muy bien tratado el profesor Bernstein, se presentó al fundamentalismo islámico como el responsable de todas las desgracias de Estados Unidos y como enemigo maligno a vencer, desconociendo la propia historia del “fundamentalismo religioso” dentro del poder estadounidense (Bernstein, 2006).

En este contexto de convulsiones, miedos y desconcierto, el rescate tanto de Aristóteles como de Hobbes y sobre todo de Spinoza se presentan no sólo como relevantes sino esclarecedores en la materia. Reseñadas sus principales aciertos y limitaciones, el presente ensayo ha intentado vincular y explicar como el temor, el orgullo, el tiempo, la esperanza y la pluralidad se transforman en resortes que generan y condicionan la vida política de una Nación o un Estado. La libertad entendida como un bien universal (y por tanto de todos los hombres) se encuentra presente en todos los estadios políticos de los grupos humanos; una monarquía o una aristocracia pueden ser más benignas que una democracia dependiendo del grado de pluralidad de pensamiento que exista. Debemos comprender, y eso lo hace muy Spinoza, que un estado Democrático no necesariamente sea un “estado justo” si sus bases están impregnadas por el temor y la avidez. A nuestro modo de ver, esa es la principal enseñanza que podemos hoy día tomar de los clásicos (nosotros los modernos).

Referencias

- Aristóteles, de Estagira. (1997). *Ética Nicomaquea*. México, Editorial Porrúa.
- Bernstein, R. (2006). *El Abuso del Mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11 de Septiembre*. Buenos Aires, Ed. Katz.
- Castel, R. (2006). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*. Buenos Aires, Ed. Manantial.
- Domínguez, V. (2003). “El Miedo en Aristóteles”. *Pshicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.
- Douglas, M. (1996). *Como Piensan las Instituciones*. Madrid, Alianza Ed.
- Espinosa Rubio, L. (2007). “Contra el Miedo: Spinoza y Fromm”. *Thémata*, Num. 38. pp. 47-59. Universidad de Sevilla. Disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art3.pdf>. Extraído el 10 de Marzo de 2009.
- Fromm, E. (1989). *El Miedo a la Libertad*. Buenos Aires, Paidós.

Funes, E. (2005). "El Tratado Político de Baruch de Spinoza". En *Tratado Político*. Spinoza, B. Buenos Aires, Quadratta. Pp. 9-29.

Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria

Hilb, C y Sirczuk, M. (2007). *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires, Prometeo.

Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México, Fondo de Cultura Económica.

Jenkins, M. (2008). "Time for Leviatan?". *Philosophy Pathway*, Vol. 18. Disponible en www.philosophypathways.com. Universidad de Sheffield.

Malinowski, M. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires: Ed. Planeta-Agostini.

Nietzsche, F. (2007). *Genealogía de la Moral*. Buenos Aires, Gradifico.

Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.

Locke, J. (2003). *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires, Editorial Losada.

Lukac de Stier, L. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.

Spinoza, Baruch de. (2005). *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadrata.

Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on civil Association*. Oxford, Basil Blackwell.

Pousadela, I. (2000). "El contractualismo hobbesiano". En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Editorial Eudeba. Pp. 365-379.

Ribeiro, Renato J. (2000). "Thomas Hobbes o la paz contra el clero". En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Editorial Eudeba. Pp. 15-38.

Strauss, L. (2006). *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S. (2005). *El Títere y el Enano: el núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires, Paidós.