

Spinoza: Los fundamentos filosóficos del realismo político

Francisco Vega Méndez

Escuela de Derecho

Universidad Central de Chile

fvegam@gmail.com

Resumen

Este trabajo defiende la tesis de que el pensamiento político de Spinoza se inscribe en la línea del realismo político, oponiéndose a la imaginación quimérica o a la utópica. Además se sostiene que Spinoza, desde un pensamiento immanente a este mundo, ha proporcionado los fundamentos filosóficos del realismo político que han estado ausentes en los autores de esta corriente política durante el siglo XX.

Palabras Claves: immanencia; conflicto; equilibrio de poderes; pluralismo axiológico.

SPINOZA: POLITICAL REALISM PHILOSOPHICAL FUNDAMENTS.

Abstract

This work defends the thesis that Spinoza's political thinking is in fact realist against the thought that it is utopist or chimerical imagination. It also sustains that Spinoza, with a line of thought immanent to this world, has provided the philosophical foundation to political realism that have been absent in the thought of twentieth century authors of this political current.

Keywords: immanence; political conflict; Powers balance; moral pluralism

Introducción

En estas líneas se intenta, por una parte, separar el pensamiento político de Spinoza de la imaginación de quimeras políticas o de utopías, situándolo, en cambio, en la corriente del realismo político que inaugura Maquiavelo para la modernidad y, por otra parte, se intenta mostrar que el filósofo holandés puede proporcionar los fundamentos filosóficos ausentes en los autores de este enfoque de la política durante el siglo XX, y finalmente establecer la correspondencia de los rasgos fundamentales del realismo político de Spinoza con aquellos sostenidos por los pensadores de este enfoque en el siglo XX, principalmente Edward Hallett Carr, Hans Morgenthau y Reinhold Niebuhr, destacando en particular un rasgo fundamental del realismo político que, tal vez por obvio, suele ser pasado en silencio; pero que no lo es tanto si se considera que hay autores a los que se suele adscribir a esta corriente que lo contradicen (Leo Strauss, Carl Schmitt), y este rasgo destaca que el realismo político es un pensamiento que se despliega en el plano de la inmanencia a este mundo.

1.- El realismo político de Spinoza y sus precauciones frente a la utopía

Spinoza ha sido caracterizado a veces como un pensador utópico (Miranda, 1977:77) y otras como un continuador del pensamiento político realista de Maquiavelo (Negri, 1993; Altini, 2005: 119-145). La figura del filósofo holandés, a primera vista, parece admitir ambas caracterizaciones¹.

Sin embargo, Spinoza sería un muy extraño caso de pensador utópico. Una especie de pensador “utópico realista”. Primero, porque sus proposiciones no suelen tener connotaciones utópicas. Segundo, porque cuando las tienen es consciente de ello y, más importante, es consciente de sus condiciones de realización y de sus límites. Finalmente, porque sus proposiciones, que pudieren considerarse utópicas, no son quiméricas, es decir, no son imposibles sino sólo improbables, y Spinoza lo sabe y lo

1 Parte de la dificultad puede deberse al hecho de que Spinoza constantemente toma los conceptos de la tradición filosófica y los subvierte, otorgándoles un sentido totalmente opuesto al usual.

declara así, pues conoce las dificultades de su realización y, por ello, se limita a mostrar un camino posible, pero que sabe lleno de obstáculos, arduo y dificultoso, en suma, improbable como señala, v. gr., con las palabras que cierran su *Ética* (Spinoza, 2000:269), que pueden extenderse a sus propósitos afines al *vivere libero*.

Ningún autor quimérico, idealista o utópico ha manifestado esa lucidez. Al contrario el pensamiento utópico se caracteriza por constituirse como un “pensamiento” imaginativo, esto es, por un modo de conocimiento que Spinoza distinguió tempranamente del entendimiento (Spinoza, 1988:112).

Específicamente, se le ha situado, en ocasiones, como un pensador utópico, debido a una lectura tradicional de su concepto de “razón” (Miranda, 1977:77). En este sentido se ha dicho que los errores de Spinoza se habrían originado “en la recurrente tendencia de la tradición filosófica occidental –tendencia que se origina en Platón– de atribuir a la razón sólo un “buen uso”, es decir, de creer que la razón sólo puede estar orientada hacia la verdad, hacia el bien y, en el plano político, hacia la justicia” (Miranda, 1977:85). Pero éste, precisamente, no es el caso de Spinoza, quien subvierte el concepto de razón tradicional al asumir una concepción de la razón imbricada con las pasiones. En efecto, para Spinoza la utilidad de la razón es relativa, pues debe coexistir con el deseo, con los apetitos, con las pasiones humanas. Y Spinoza ha declarado explícitamente que la sola razón es impotente para vencer una pasión y que sólo puede ser vencida oponiéndole otra pasión de signo contrario. En este proceso a la razón sólo le cabe una función de apoyo, orientadora de las pasiones. Nada menos, pero nada más.

Por otra parte, en su *Ética*, Spinoza declara explícitamente qué entiende por lo justo o injusto en relación con su concepto de razón, señalando que en el estado natural cada uno existe según su poder o derecho. Por tanto, el estado natural no es el imperio de la razón, ni el de la justicia, pues:

“si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho sin daño alguno de otro. Mas como están sometidos a afectos que superan con mucho a la potencia o virtud humana, con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones y son contrarios entre sí, siendo así que necesitan de la ayuda mutua” (Spinoza, 2000:209).

Ahora bien, el estado civil tampoco es el reino de la razón entre los hombres, y no sólo porque el estado natural subsiste con el estado civil (Spinoza, 1950:155), sino, principalmente porque la razón, para Spinoza, nunca reina sin el poderoso contrapeso de las pasiones. En efecto, para vivir en el estado civil,

“es necesario [que los hombres] renuncien a su derecho natural [renuncia sólo parcial] y que den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro. De qué modo, sin embargo, pueda hacerse esto, a saber que los hombres que están necesariamente sometidos a los afectos y son inconstantes y variables, puedan darse mutua seguridad y confiar unos en otros, está claro. A saber, porque ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto a reprimir, y porque cada uno se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor. En virtud de esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto, la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos, sino con amenazas. Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado” (Spinoza, 2000: 209-210).

Como se puede observar, estas palabras configuran páginas inequívocamente propias del realismo político y de ellas aparece que la utilidad de la razón es bastante limitada en Spinoza, tanto que en la sociedad política Spinoza no confía a la razón la obediencia de las leyes, sino a la coacción sobre los hombres.

Asimismo, según Spinoza, la noción de justicia, por una parte, no tiene sentido alguno en el estado natural de los hombres y, por otra parte, en el estado civil el concepto de lo que es justo o injusto es una convención que determina la autoridad política² (Spinoza, 2000: 210). Luego, esta noción de justicia, que compren-

2 En este punto el pensamiento de Spinoza, con el matiz consistente en que lo bueno y lo malo, y lo justo e injusto en la sociedad política se establecen por la autoridad, por común acuerdo de los hombres, concuerda con la conocida expresión de Hobbes: “auctoritas, non veritas, facit legem” (Hobbes, 1997: 222).

de el conflicto, está más cerca de Heráclito y de los sofistas, que de la tradición que, desde Platón, ha definido la justicia como armonía (Hampshire, 2002:9).

En suma, Spinoza reconoce una condición humana sujeta a las pasiones y a la razón en forma inseparable; pero además la razón no se encuentra por sobre las pasiones, sino que debe luchar arduamente para vencerlas y esto sólo con ayuda de otras pasiones; pero nunca por sí sola. Este carácter complejo de la condición humana es un dato de la realidad que ninguna concepción política puede olvidar si no quiere devenir en un cuento de hadas. Como se ha señalado, “el carácter realista del racionalismo spinoziano, reconociendo el valor ontológico de la irracionalidad humana y obrando políticamente en consecuencia, alcanza aquí su apoteosis” (V. V. A. A, 1996:47)³.

Por tanto, una mayor comprensión de su pensamiento permite situarlo como un pensador del realismo político en la medida en que, a partir de consideraciones ontológicas, reúne las notas fundamentales de esta corriente de pensamiento, decantadas en el siglo XX en las obras de Carr, Morgenthau, y Niebuhr. En estas notas intentaré mostrar que Spinoza no sólo pertenece por derecho propio a la senda inaugurada por Maquiavelo para el pensamiento político realista de la modernidad, sino que es el pensador en el que es posible encontrar los fundamentos filosóficos del realismo político que han sido descuidados en el siglo XX.

2.- Rasgos fundamentales del realismo político en Spinoza

La ventaja comparativa que ofrece Spinoza respecto de otros pensadores del realismo político aparece relacionada con el desarrollo sistemático de imbricados fundamentos filosóficos ontológicos, epistemológicos y éticos. Sabido es que su *Ética* es una ontología, y que aún hoy hay quienes se plantean por qué la llamó “ética” (Deleuze, 2003:26). Lo cierto es que hay una relación inseparable entre la ontología y la ética de Spinoza. Su ética es ontológica, busca sus fundamentos en la realidad⁴.

3 Esta idea es recurrente en Spinoza (1986: 77-82; 123; 141; 217).

4 Esta es una subversión de la noción tradicional de la ética.

Para precisar los rasgos fundamentales del realismo político de Spinoza se adopta un enfoque que considera toda su obra y no sólo su *Tratado Político*, pues su pensamiento político también se asienta sobre bases ontológicas. En los siguientes párrafos se intentará determinar los rasgos fundamentales del realismo político en Spinoza con una referencia a sus fundamentos filosóficos.

2.1. EL PLANO DE LA INMANENCIA

Parece obvio que el pensamiento político realista parte del análisis de la realidad percibida y no de la imaginada; que no es un pensamiento trascendente a este mundo, sino que se desarrolla en el plano de la inmanencia. Sin embargo, es preciso destacar este rasgo de Spinoza y de su realismo político porque se suele citar a autores conservadores o, incluso, reaccionarios, como pensadores realistas (Strauss, Schmitt) que, sin embargo, no asumen la perspectiva de la inmanencia de la actividad política, y asumen una concepción política “realista trascendental”.

La concepción antropológica del realismo político, en general, rechaza por quiméricas las explicaciones trascendentales sobre la conducta humana que buscan su fundamento fuera de este mundo. El realismo político de Spinoza asume una concepción inmanente del hombre. La inmanencia como presupuesto filosófico del realismo político remite la política al aquí y al ahora. El desinterés por el más allá en pensadores realistas como Maquiavelo y Spinoza es evidente.

Para Spinoza, la política se desenvuelve, como todas las cosas, en el plano de la inmanencia a este mundo, constituyendo un verdadero presupuesto de su filosofía que está presente en todos los rasgos fundamentales de su pensamiento político realista.

2.2. AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA

La autonomía de la política se debe principalmente al pensamiento de Maquiavelo, como se reconoce ampliamente. El agudísimo florentino separó eficazmente el ámbito de la política de la religión y de la moral religiosa que la sometía a sus dictámenes, y sostuvo que la política se rige por principios propios relativos al poder. Spinoza es un digno continuador de Maquiavelo en esta línea.

Lo mismo que Maquiavelo, Spinoza separó la política de la moral, lo que constituye una de las ideas recurrentes de su *Tratado político*, donde señala:

“hay que conformar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común (...) Lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie” (Spinoza, 1986a:123).

Antes, había separado la filosofía de la religión y con ello la política de la religión en su *Tratado teológico político* (Spinoza, 1986b:348).

La política, como todo lo relativo a los asuntos humanos, se determina por el *conatus* o esfuerzo de cada uno por perseverar en su ser, y el *Conatus* no admite distinciones morales, de él puede nacer tanto el vicio como la virtud en términos tradicionales, pues para Spinoza ambos tienen una misma raíz en el *Conatus*.

Luego, para Spinoza, la política es una actividad de composición o descomposición de potencias a partir del *Conatus*, en la que cualquiera otra cosa le es ajena.

2.3. CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA “PESIMISTA”

Una vez situados en la inmanencia, el realismo político de Spinoza se aproxima al problema de la condición humana y declara su ambivalencia e inconstancia. Así debe entenderse su concepción antropológica “pesimista”, que sólo es tal contrastada con las ingenuas quimeras que desconocen la ambigüedad connatural de la condición humana y que conducen a pensar una sociedad política que algún día aspirará a vivir en armonía y sin conflictos.

El realismo político sabe, desde Tucídides, que una sociedad sin conflictos es una quimera.⁵ Spinoza también sabe de la irrevocabilidad del conflicto en los asuntos humanos, pues el hombre que vive en constante conflicto movido por pasiones

5 Para Tucídides, los motivos del conflicto eran el honor, el temor y el interés (Tucídides, 2000, I, 139-140); para Hobbes, lo fueron la competencia, la desconfianza y la gloria (Hobbes, 1998, 107). Para Morgenthau (1990:51), el concepto de interés entendido como poder es la esencia de la política.

contrarias durante su estado natural, continúa en tal situación durante la sociedad política. En una carta a Jarig Jelles, Spinoza declara:

“En cuanto atañe a la política, la diferencia entre yo y Hobbes, acerca de la cual usted me consulta, consiste en esto: que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos, lo que tiene lugar siempre en el estado natural” (Spinoza, 1950:157).

En Spinoza, como se ha destacado, no es posible hablar de pesimismo antropológico en sentido estricto, dado que considera las pasiones “entendiéndolas como *propiedades* y no como vicios de la naturaleza” (Altini, 2005: 126). Por otra parte, las pasiones y la razón no son dos categorías antitéticas, sino imbricadas y complementarias:

“El pesimismo antropológico de Spinoza se funda en una atenta valoración de las experiencias históricas de la vida concreta, a menudo fundada en la fuerza, el fraude o en la violencia; experiencias que conducen por tanto a una crítica radical, pero no moralista, de los criterios sobre cuya base se desarrollan las acciones de los gobernantes, del pueblo y de los filósofos, todos a menudo incapaces de comprender el sentido de los eventos “mundanos” y de establecer conexiones causales” (Altini, 2005:131).

Para Spinoza:

“la decadencia del orden político está, por tanto, en primer lugar debido a la incapacidad de los actores de la política de poner en relación directa, sin falacias, las causas y los efectos de los eventos que se verifican concretamente (...) La relevancia filosófico-política de la relación entre teoría de la causación y pesimismo antropológico en Spinoza resulta por tanto claramente evidente en la *Ética*, pero también en el *Tratado político* y sobre todo en el *Tratado teológico político*” (Altini, 2005:134).

Particularmente Spinoza relaciona la filosofía política con la teoría del conocimiento, para erradicar la incompreensión de las relaciones de causalidad generadas

por la superstición y los prejuicios que conducen a las fluctuaciones del ánimo nacidas del miedo y la esperanza.

Spinoza advierte la precariedad de la condición humana y toma distancia del liberalismo posterior en este aspecto fundamental al considerar que el hombre no nace libre, sino que, con virtud y fortuna, puede llegar a serlo. La libertad humana es incierta meta, y no punto de partida. Por otra parte, si el hombre no nace, no parte siendo racional y libre y es la vida en sociedad política la que le hace actuar como si fuera racional y libre, aunque siga irracional y siervo, entonces el liberalismo presenta una falla en su fundamento. El gobierno mínimo –o Estado mínimo– se revela entonces como una peligrosa falacia.

2.4. NATURALIDAD E IRREVOCABILIDAD DEL CONFLICTO

Si la política es el ámbito regido por la imaginación y por las pasiones, cualquiera posición que postule la erradicación del conflicto entre los hombres, aun en un futuro lejano, resulta una quimera que no es inocua. Primero, porque es falsa y, segundo, pero no menos importante, porque es peligrosa precisamente porque es una falacia. Aquí es donde mejor cabe la frase que señala cómo los sueños de la razón devienen en pesadillas.

En la perspectiva de Spinoza resumida por Hampshire (2002:37), la filosofía de Spinoza es filosofía del conflicto:

“Spinoza pensó que debía aplicarse a todas las cosas dentro del orden natural y, por ello, a todas las personas y grupos identificables también en el orden social (...) Estas diferentes unidades luchan todas ellas, voluntaria o involuntariamente, para preservar su carácter individual (...) Dada esta imagen del orden natural, la diversidad, en lugar de la conformidad, no es una percepción moral, como pensó Mill, una opción entre otras. Es una necesidad natural para cada entidad distinta intentar preservar su singularidad mientras sea posible, y por esta razón, se supone que siempre existen conflictos en la historia de los individuos, de los grupos sociales y de las relaciones, cuando sus caminos se cruzan. No hay final del conflicto ni dentro, ni fuera del orden civil (...) La imagen de Spinoza es la de conflictos

inevitables de interés, la lucha por la supervivencia. Pero puede aplicarse también a los conflictos entre diferentes concepciones del bien con que las personas se identifican apasionadamente”.

Por tanto, el conflicto sólo puede aspirar a ser encauzado, morigerado, a través de instituciones propiciatorias; pero no puede desaparecer porque es constitutivamente humano. En esta tesis, según la cual no cabe confiar en la razón o en la virtud de los hombres, sino en la creación de instituciones que los hagan actuar como si fueran racionales o virtuosos, Spinoza concuerda con Maquiavelo.

Si el *Conatus* es el concepto central de la filosofía de Spinoza; si el vicio y la virtud tienen una misma raíz en el *Conatus*, y si la razón conduce a actuar según la naturaleza, entonces el conflicto es inevitable pues la condición humana constituida por el *Conatus* siempre actúa de acuerdo a la naturaleza, ya sea que lo haga en forma racional o pasional.

2.5. PLURALISMO AXIOLÓGICO

Este rasgo del realismo político ha sido desarrollado en el siglo XX particularmente por Berlin (1992: 85-143), a partir del pensamiento de Maquiavelo. Posteriormente, Nussbaum (1995) ha buscado, y encontrado, sus raíces en la tragedia griega que, desde luego, también se encuentran en los sofistas; pero no en la filosofía clásica griega que, en general, aspira a la armonía.

La idea de que los fines últimos del hombre y los valores más queridos entren en conflictos recíprocos, ha parecido siempre una idea desoladora para el idealismo o para toda corriente utópica.

Desde la perspectiva del realismo político, ésta es una constatación que restituye a la realidad su complejidad constitutiva. John Gray ha acertado profundamente al sostener que la tesis del pluralismo de valores y el consiguiente liberalismo agonista constituyen el mayor aporte de Berlin a la historia de las ideas, en particular debido a su “enorme fuerza subversiva” (Gray, 1996:7). A pesar de que Berlin no advirtió un predecesor en Spinoza, el conflicto de valores o fines últimos del hombre deriva sencillamente del *conatus* individual del filósofo holandés, según sí se ha advertido posteriormente (Hampshire, 2002:38).

Los valores que en los hombres, lamentablemente, suelen estar situados en el ámbito de las creencias, y no en el de las ideas (Ortega y Gasset, 1976:17-61), o en palabras de Spinoza, en el ámbito de la imaginación, y no en el del entendimiento, pueden perfectamente entrar en conflicto según esta línea de pensamiento que ha desarrollado notablemente Berlin, si bien a partir de Maquiavelo (Berlin, 1986: 85-143).

2.6. EQUILIBRIO DE PODER

El equilibrio de poder es un rasgo fundamental del realismo político para poner freno al poder o para evitar su natural tendencia expansiva. Tucídides lo expuso tan lacónica como brillantemente a través de las palabras atenienses dirigidas a los melios:

“Porque vosotros habéis aprendido, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas⁶ las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas; mientras que en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan” (Tucídides, 2000:143).

Spinoza, a partir de una lúcida comprensión de los afectos, advirtió que la sola razón es impotente para dominarlos. Por lo tanto, concluyó que sólo una pasión detiene a otra pasión. Para ello distinguió previamente entre pasiones que aumentan nuestro *conatus* de aquellas que lo disminuyen, pasiones alegres y tristes, respectivamente. La razón aquí sólo cumple una función complementaria, aunque de gran importancia: ayudar a oponer una pasión alegre a una pasión triste. Pero el motor de la acción humana es siempre la pasión.

Uno de los aspectos fundamentales de la filosofía política de Spinoza es la equiparación de derecho y poder. En el *Tratado teológico político*, señala que “el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder” (Spinoza, 1986 b:333).

6 Esto es, en el plano de la immanencia, sin referencia a divinidad alguna.

Esta identificación entre derecho y poder separa a Spinoza del iusnaturalismo, y no es sino la consecuencia de la identificación entre virtud y potencia en su *Ética* (Spinoza, 2000:199).

Esta idea ingresó al liberalismo político y al constitucionalismo clásico a través de una paráfrasis que está en la base de la división de poderes difundida por Montesquieu: “sólo el poder detiene al poder”. Tesis que, por cierto, está íntimamente vinculada al principio de autonomía de la política.

Tanto para Spinoza, como para el realismo político en general, al poder no se le detiene con ninguna actividad que no implique el ejercicio del poder contra el poder.

Conclusiones

Los pensadores de la tradición política estatal, frecuentemente juristas, han mostrado una tendencia a velar los fenómenos políticos tras su expresión jurídica en sus explicaciones sobre el Estado moderno.

Por ello, tal vez, no debiera sorprender que el pensamiento político realista en el siglo XX haya sido decantado por autores que escribieron desde la perspectiva de la política internacional, como Carr y Morgenthau, siguiendo las huellas de Tucídides; pero también de lo que Maquiavelo hizo, en *El Príncipe*, esto es, un análisis del poder del príncipe que simultáneamente mira hacia el interior y al exterior del Estado.

Spinoza se inscribe en esta tradición. Su concepto de derecho no vela el poder que se oculta tras él. Al contrario Spinoza identifica derecho y poder y no sólo en el estado natural, sino también en la sociedad civil o política.

La consecuencia natural de ello es la ubicuidad y persistencia del conflicto en los asuntos humanos, de ahí que el exceso de poder sólo puede ser enfrentado mediante el ejercicio de un poder que se le oponga, que el realismo político ha sintetizado en la doctrina del equilibrio de poderes en los términos descritos por Tucídides o en el siglo XIX por Vattel, esto es, “un estado de cosas tal que ningún

poder está en una posición preponderante de forma que pueda imponer la ley a los demás” (Bull, 2005: 153), lo cual significa el reconocimiento, por parte de Spinoza, del dictamen de la autonomía de la política que formuló el agudísimo florentino.

Spinoza es un filósofo sorprendentemente vigente que reivindica una concepción de la causalidad puramente inmanente (Smith, 2007:74), que enseña a apreciar la realidad tal como es y, por tanto, “repudia la clásica depreciación de la vida como “mera” vida” (Smith, 2007:39)⁷. A partir de fundamentos ontológicos ha creado una ética y una política que busca correspondencia con la realidad. Sus categorías conceptuales, tomadas de la tradición, pero subvertidas para crear nuevos conceptos, sirven de fundamento al pensamiento realista de la política, pues abarcan los rasgos que esta corriente ha asumido como identificadores. En el concepto de *conatus* de Spinoza aparecen en ciernes todos los rasgos del realismo político: el plano de la inmanencia, autonomía de la política, inderogabilidad del conflicto en los asuntos humanos, necesidad del equilibrio de poderes, concepción antropológica “pesimista” y pluralismo axiológico.

Si “el realismo político sostiene que la política, como la sociedad en general, está gobernada por leyes objetivas que encuentran sus raíces en la naturaleza humana” (Morgenthau, 1990: 43), resulta útil el paciente trabajo desplegado por Spinoza para intentar comprender la realidad desde las regularidades que exhibe la naturaleza misma, sin considerar al hombre una excepción, un imperio dentro de un imperio (Spinoza, 2000:125).

Si “el realismo político (...) distingue entre verdad y opinión, distingue entre verdad e idolatría (Morgenthau, 1990:55), en Spinoza se encuentra un elaborado intento de separar el conocimiento de la realidad de la superstición, la imaginación y los prejuicios.

Si “los intereses (materiales e ideales), no las ideas, dominan directamente las acciones de los hombres” (Morgenthau, 1990:51), y el conflicto es inevitable,

7 Posición defendida actualmente en el plano filosófico por Rosset (2004).

Spinoza provee las categorías conceptuales para pensar la realidad del conflicto de las pasiones.

Finalmente, “la mente humana no puede soportar el mirar de frente la verdad de la política. Debe disfrazar, alterar, reducir y embellecer la verdad” (Morgenthau, 1990:60), y por tanto:

“es inevitable que una teoría que intenta entender la política internacional tal como es y tal como debería ser dada su naturaleza intrínseca, y no tal como le gustaría a la gente verla, deba superar una resistencia psicológica que muchas otras ramas del conocimiento no han conocido”.

Con Spinoza, y en general con cualquiera que despliegue un pensamiento realista, ha ocurrido y probablemente seguirá ocurriendo lo mismo por las razones que apuntaba Berlin en su ensayo sobre Maquiavelo, esto es, de una parte, la falta de coraje para mirar la realidad cara a cara y, de otra, la desoladora ruptura de la suposición de que alguna vez “habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres” (Berlin, 1992: 139).

Referencias bibliográficas

- Altini, Carlo (2005). *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata.
- Berlin, Isaiah (1992). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bull, Hedley (2005). *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*. Madrid: Catarata.
- Carr, Edward Hallett (2004). *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Madrid: Catarata.
- Deleuze, Gilles (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Gray, John (1996). *Isaiah Berlin*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Hampshire, Stuart (2002). *La justicia es conflicto*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Hobbes, Thomas (1997). *Leviatán*. Barcelona: Altaya.

- Maquiavelo, Nicolás (1996). *El príncipe*. España: Espasa Calpe.
- Martínez, Francisco José (2007). *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*. Barcelona: Anthropos.
- Miranda, Carlos (1977). “Utopía y realismo político en Spinoza”. *Revista de Filosofía*, Vol. XV, N° 2, Santiago, pp. 73-86.
- Morgenthau, Hans (1990). *Seis principios del realismo político*, traducción Esther Barbé. Madrid: Tecnos.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Ed. Barcelona: Anthropos.
- Negri, Antonio (2000). *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Madrid: Akal.
- Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Ortega y Gasset, José (1976). *Ideas y creencias*. Madrid Espasa-Calpe.
- Rosset, Clément (2004). *Lo real. Tratado de la idiotez*. Valencia: Pre-Textos.
- Smith, Steven B. (2007). *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (1986a). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1986b). *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1950). *Epistolario*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina.
- Tucídides (2000). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos.
- V.V.A.A. (1996). *Spinoza. Coloquio internacional*. Santiago: Dolmen Ediciones.

Recibido: 30 de marzo 2009

Aprobado: 3 de mayo 2009