

LOS EFECTOS HISTÓRICO-POLÍTICOS DEL ODIO

Pedro LOMBA

ABSTRACT: Avec cet article, on a voulu s'interroger sur le statut, les usages et les fonctionnes d'un concept qui a toujours été considéré comme le véritable obstacle à la consécution d'une société politique, c'est-à-dire rationnelle, dans la philosophie politique de Spinoza. En effet, loin de n'être qu'une «passion anti-politique», c'est-à-dire un affect absolument négatif, comme les commentateurs ont répété sans cesse, une analyse approfondi du statut et des usages de la haine, notamment dans le *Traité théologico-politique*, montre que celle-ci constitue en quelque sorte une des conditions le plus puissantes pour arriver à la consécution du cadre où la rationalité peut être développée: il n'y peut pas avoir de communauté, ni surtout de nation, qui ne soient pas construits, en un certain sens, grâce à la haine, et non pas malgré elle.

I

I. En el capítulo III del TTP¹ Spinoza se refiere al odio de las naciones hacia los judíos como a una pasión —junto con el signo de la circuncisión— gracias a la cual éstos han podido subsistir como nación durante mucho tiempo, y ello a pesar de su dispersión y de la falta de un Estado propio. En el capítulo XVII, en las páginas en que es analizada la organización del Estado hebreo, el odio reaparece en la argumentación spinoziana. Pero esta vez es descrito como un afec-

¹ Cf. TTP, III, &12. Las referencias al texto del TTP remiten a la edición de F. Akkerman, que divide los capítulos en párrafos. Cf. Spinoza: *Oeuvres III. Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, P.U.F., 1999. Las traducciones que damos del texto son nuestras.

to que, padecido por los judíos mismos y proyectado hacia el exterior de su Estado, tendría su origen en la efectividad, en la fuerza, de los mecanismos —leyes, costumbres, ritos, ceremonias, etc.— que han hecho posible la unidad, la identidad colectiva, de este Estado². Así, el odio parece presentarse, por un lado, como una pasión que vehicula desde el exterior el reconocimiento de la unidad y, por tanto, de la identidad de cierta nación: el odio afirmaríala u objetivaríala la identidad de la nación que es odiada. Por otro, el odio, como rechazo de la exterioridad, parece presentarse como pasión en la que se expresa, esta vez como desde el interior, el reconocimiento y la aceptación casi absolutas de la propia pertenencia a una nación que, en este caso, dispone de un Estado; como una pasión en la que se expresa una confirmación de la adhesión o de la identificación de los miembros de una nación con el Estado al que pertenecen. Un efecto inmediato del odio como pasión colectiva parece consistir, pues, en el reforzamiento o en la reafirmación de la identidad y de la unidad de la nación que odia.

Más aún, esta unidad e identidad que parece verse reforzada por el odio es precisamente uno de los elementos más importantes de los que han hecho posible la conservación de la República de los hebreos; es en virtud de dicha unidad e identidad que ha sido neutralizado —al menos hasta un cierto momento— el peligro de su disolución o de su desaparición como Estado. Pues «la conservación de todo Estado, escribe Spinoza, depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y su constancia de ánimo en la ejecución de los mandatos»³, y la conservación de la República constituye un bien soberano, un mandato o un consejo de la razón.⁴

Pero se puede ir más lejos todavía: la mayor piedad es aquella que se ejerce en vista de la paz y de la tranquilidad de la República, puesto que «la salvación del pueblo es la ley suprema a la que todas las demás, tanto divinas como humanas, deben acomodarse»⁵. Dicho de otro modo: la mayor piedad es aquella cuyo objetivo consiste en instaurar y mantener la unión y la integración de los hombres que constituyen el tejido de la República. Unión e integración que, para-

² Cf. TTP, XVII, &23

³ TTP, XVII, & 4: «Quod imperii conservatio praecipue pendeat a subditorum fide eorumque virtute et animi constantia in exequendis mandatis»

⁴ Cf. TTP, XVI, &8

⁵ TTP, XIX, &10: «...salutem populi summam esse legem, cui omnes, tam humanae quam divinae, accommodari debent»

dóxicamente, parecen ser susceptibles de provocar el odio y de ser favorecidas por él. Al menos en los textos de los que hemos partido, el odio parece desempeñar una función esencial en la constitución de la identidad y de la unidad colectiva.

Sin embargo, esta primera conclusión parece contradecir la literalidad del texto spinoziano, especialmente la de la cuarta Parte de la *Ética*. En efecto, según su Proposición 45, «El odio nunca puede ser bueno»⁶. Y, en el primer Escolio de la Prop. 37 de esta misma Parte, la piedad es definida como el «deseo de hacer el bien que engendra en nosotros el hecho de que vivimos según la guía de la razón»⁷.

II. Efectivamente, el mandato fundamental de la razón consiste en el esfuerzo por conservar el ser propio, mandato que exige la unión y la concordia entre los hombres, pues nada hay más útil al hombre que el hombre: «..nada, digo, pueden desear los hombres de más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que los cuerpos y las almas de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos»⁸. Y sabemos que los hombres sólo pueden concordar siempre y necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón.⁹ Es decir: lo que hace a todos los hombres iguales, lo que borra las diferencias entre ellos, es la racionalidad.

Ahora bien, cuando se ocupa un poco más adelante en esta misma Parte de la *Ética* de las maneras como puede ser establecida esta concordia, esta unidad, Spinoza cambia ligeramente de registro. Del genérico «concordar todos en todo», pasa a la consideración de los medios que pueden introducir la concordia en un Estado o en una comunidad determinadas. Cuando Spinoza trata de la política, no escribe acerca de una concordia universal de todos los hombres, sino que se ocupa de Estados, o de naciones, o de Ciudades particulares que existen al lado

⁶ *Eth.*, IV, 45: «Odium nunquam potest esse bonum»

⁷ *Eth.*, IV, 37, Sch 1: «Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quòd ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco»

⁸ *Eth.*, IV, 18, Sch: «...nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quàm quòd omnes in omnibus ità conveniant, ut omnium Mentis & Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, & omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant»

⁹ Cf. *Eth.*, IV, 35

de, o frente a, otros Estados, otras naciones, otras ciudades igualmente particulares. Y el punto de partida de su análisis consiste en la constatación de que esta exigencia de concordia y de unidad no puede ser cumplida directamente: los hombres están necesariamente sometidos a las pasiones, y en la medida en que ello es así, «no puede decirse que concuerdan en naturaleza»¹⁰. Esto es: los hombres se oponen los unos a los otros, intentan destruirse mutuamente, hacen lo peor para la conservación de su ser, etc.

Los hombres, repite incansablemente Spinoza, raramente viven bajo la guía de la razón: «la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente»¹¹; en la mayoría de los casos, desean las cosas y las juzgan útiles arrastrados por sus pasiones; anteponen el placer al trabajo; se hallan sometidos al deseo de dominar al prójimo, etc.¹² Es por ello que resulta útil todo lo que conduce a la obtención de una sociedad común. Y, al contrario, será malo o perjudicial todo aquello que introduzca la discordia en el Estado, o en la ciudad, pues «las cosas que hacen que los hombres vivan en concordia, hacen, a la vez, que vivan bajo la guía de la razón (...), y por tanto (...) son buenas; y (por la misma razón), al contrario, son malas aquellas que concitan discordias»¹³.

III. Por consiguiente, la condición fundamental de la concordia, de la construcción de una comunidad dotada de una estructura política, consiste en la renuncia del derecho natural que cada cual tiene de vengarse, de juzgar del bien y del mal, de desear en virtud de su solo apetito aquello que juzga útil, etc. Dicha condición fundamental consistirá, pues, en que la sociedad reivindique para sí el derecho natural de cada individuo, «y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y afianzarlas, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (...), sino mediante amenazas»¹⁴. Es

¹⁰ Cf. *Eth.*, IV, 32

¹¹ *Eth.*, IV, 35, Sch: «Fit tamen rarò, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ità comparatum est, ut plerumque invidi, atque invicem molesti sint»

¹² Cf. TTP, XVII, &4

¹³ *Eth.*, IV, 40 Dem: «Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (...), atque adeò (...) bona sunt, & (*per eandem rationem*) illa contrà mala sunt, quae discordias concitant»

¹⁴ *Eth.*, IV, 37, Sch 2: «...quaeque adeò potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectûs coercere nequit (...), sed minis firmandi»

decir, la sociedad ejercerá este poder mediante la activación de otros afectos contrarios y más potentes que aquellos que deban ser suprimidos o neutralizados. Dicho de otro modo: todas las pasiones —o todas las instancias que recurren a las pasiones— que neutralizan las pasiones que generan la discordia y la desunión entre los hombres en el interior de un Estado o de una comunidad determinados, serán buenas. Es esta la razón por la cual el odio y todas las pasiones que se siguen de él o que produce no pueden nunca ser buenas, pues, como reza el segundo Corolario de la Prop. 45 de *Eth.* IV, «Todo lo que apetecemos porque estamos afectados de odio, es deshonesto, y en la Ciudad, injusto»¹⁵.

Ahora bien, esta Prop. se ve acompañada de un Escolio que puede indicarnos una salida por la que escapar a la paradoja de los efectos positivos del odio que Spinoza observa cuando se ocupa del concepto de nación en el TTP. En efecto, escribe inmediatamente después de la Dem. de la Prop. 45: «Adviértase que aquí y en lo que sigue, sólo entiendo por odio el que se dirige a los hombres»¹⁶. De lo cual se desprende con toda evidencia que el odio que no se dirige a los hombres no es necesariamente malo. ¿De qué tipo de odio puede tratarse? ¿De odio hacia los animales? Es dudoso que pueda decirse que los hombres pueden odiar a los animales. ¿De odio hacia las naciones? Otros pasajes de la *Ética* parecen excluirlo. ¿Odio hacia las instituciones, hacia determinadas situaciones?

Un pasaje del TTP puede ayudarnos a comprender de qué tipo de odio puede tratarse. En el capítulo XVII, en el momento en que se ocupa del patriotismo de los antiguos hebreos, de su amor a su patria convertido en piedad, de su odio hacia el extranjero, Spinoza cuenta la desesperación de David en el momento en que parte hacia el exilio¹⁷. El objeto del odio de David no son, ciertamente, los hombres. Lo que odia es la situación misma, el hecho de ser alejado y, por tanto, privado de su patria. El odio hacia el extranjero es sinónimo, pues, de lo que más tarde será llamado «patriotismo» —y no sólo en su sentido político, sino también en el sentido más sentimental de apego al país natal. Y los efectos de tal tipo de odio —odio que no es sino la contrapartida de cierto tipo de amor—

¹⁵ *Eth.*, IV, 45, Cor 2: «Quicquid ex eo, quòd odio affecti sumus, appetimus, turpe, & in Civitate injustum est»

¹⁶ *Eth.*, IV, 45, Sch 1: «Nota, me hïc, & in seqq. per Odium illud tantùm intelligere, quod est erga homines»

¹⁷ Cf. TTP, XVII, &23

harán efectivamente posible, en la medida en que los hombres no viven bajo el mandato de la razón, la unión y la integración que constituyen el objetivo, el fin, de la mayor piedad.

IV. Así pues, sabemos ya que la unidad y la autoidentificación de los súbditos con los fines del Estado sólo es posible a través del funcionamiento de instancias que, de un modo u otro, apelan a su imaginación y a sus pasiones. Dicha unidad es instaurada, producida y se vehicula a través de leyes, de signos, de costumbres, de relatos, etc. Sólo a través de tales instancias, efectivamente, puede ser instaurada una norma común de vida; a través de ellas, la diversidad de ingenios de los miembros que componen la comunidad puede ser contenida —no totalmente, pues esto es imposible, pero sí dentro de los límites que hacen posible al menos que sus pasiones «destructivas» sean neutralizadas en beneficio de la unidad y de la seguridad. Por tanto, la racionalidad de la organización de la comunidad se seguirá de una cierta disposición y configuración de la imaginación y de las pasiones de la multitud. Lo cual significa que los medios a través de los cuales es conformada la identidad particular y concreta de cada comunidad, de cada nación, de cada Estado, de cada Ciudad (su separación, en definitiva, de las demás), son exactamente los mismos que aquellos en virtud de los cuales es producida la unidad de los componentes o de los miembros de tales nación, Estado, Ciudad. Dicha identidad será producida en gran medida, también ella, a partir de las instancias en virtud de las cuales es organizada la unidad de la comunidad: «La naturaleza no crea naciones, sino individuos que sólo se distinguen en naciones por la diferencia de lenguas, de leyes y de costumbres recibidas, y sólo estas dos últimas, las leyes y las costumbres, pueden hacer que cada nación tenga un ingenio singular, una condición singular, y, finalmente, prejuicios singulares»¹⁸.

Entonces, si la identidad de cada nación se construye inevitablemente estableciéndose al mismo tiempo una distinción respecto de otras naciones —esto es, mediante el establecimiento de una separación, de una discordancia, de una singularidad; en definitiva, de una identidad colectiva particular—, parece que,

¹⁸ TTP, XVII, &26: «... haec [natura] sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum, et ex his duobus, legibus silicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia »

en efecto, por una parte, la paz y la seguridad de la República (paz y seguridad que se presentan como el fin de la mayor piedad), y, por otra, los medios que conducen a una vida bajo la conducta de la razón en esta República, reintroducen o al menos son capaces de reintroducir una cierta divergencia entre los hombres. Pero una divergencia orientada ya hacia el exterior de la comunidad, del Estado o de la nación ya constituida o que está constituyéndose. Los hombres, así pues, no podrán concordar en todo en la medida en que pertenezcan a naciones diferentes. Las lenguas, las leyes, las costumbres, en fin, los mecanismos que producen una identidad colectiva, particularizan tales comunidades introduciendo con ello una separación y una discordancia entre ellas. Parece, por tanto, que la producción de una identidad colectiva, que la neutralización en el interior de la comunidad del odio y de las pasiones que le están vinculadas, puede propiciar la activación de esas mismas pasiones, o de pasiones similares, pero orientadas hacia el exterior de la comunidad. Al igual que la identidad particular de los individuos se constituye naturalmente a través de un conflicto o de una composición de diferentes pasiones —es decir, como asimilación y rechazo de la exterioridad—, la identidad particular de las comunidades, de las naciones, se constituirá también en la confrontación, en la asimilación y en el rechazo de su propia exterioridad, en la resistencia a la asimilación y en el rechazo de la identidad de otras comunidades, de otras naciones —las cuales estarán necesariamente constituidas de tal manera que su identidad o ingenio propio serán diferentes. La lógica de la producción y de la conservación de una identidad particular, sea individual o colectiva, será en gran medida una lógica de la confrontación.

V. El caso del Estado de los hebreos es, ciertamente, paradigmático. Constituye un ejemplo de la manera como la unión y la concordia de una nación, la construcción de su unión y, con ella, la afirmación de una identidad colectiva extremadamente fuerte, ha tenido como consecuencia la negación radical de la identidad del resto de naciones. Negación que se ha expresado bajo la forma del odio.

No obstante, la particularidad del caso hebreo puede llevarnos a dudar de si la consideración del odio como pasión a la vez constituyente y resultante de los mecanismos que han producido la unidad interna de una nación, y de su Estado una vez que éste ha sido constituido, no es únicamente operativa en el caso de una nación particular cuya identidad ha sido construida a partir de un grado ínfimo de racionalidad. Es decir, en el caso de una nación y de un Estado constituidos sobre las pasiones que más se oponen a la paz, a la seguridad y a la liber-

tad. De lo que se trata, así pues, es de saber si la nación y el Estado hebreo ha desembocado en el odio hacia las demás naciones sólo porque es un Estado y una nación mal constituido o si, por el contrario, toda nación y todo Estado —incluso el mejor constituido, el que más cerca se halla del estado natural o democracia— construye su identidad, al menos en cierta medida, pero inevitablemente, por oposición a otras naciones y a otros Estados.

V.a. Es cierto que en la base de la nación y el Estado de los hebreos se halla una creencia que traduce su ignorancia de la verdadera vida y de la verdadera beatitud: su ignorancia de la verdadera naturaleza de Dios. En efecto, al constituirse como teocracia, el Estado hebreo se da una representación extremadamente inadecuada de la relación entre un pueblo y su soberano. Representación inadecuada en la que se expresa el momento fundador (el pacto fundador) y el sentido de la constitución de una nación como cuerpo político. Tal vez, entonces, la particularidad del caso de los hebreos consiste en el hecho de que esta creencia se expresa en términos de elección y de preferencia divinas, es decir, en términos tales que puede manifestarse naturalmente como tendencia al odio y a la exclusión de todos aquellos que no han sido preferidos ni elegidos.

Sin embargo, esta característica no ha pertenecido en exclusiva a los hebreos, como va a subrayar el análisis spinoziano de la representación de la fundación y del sentido de diferentes naciones y Estados. Dicha representación es siempre extremadamente inadecuada: está sujeta a todo tipo de manipulaciones y de usos en favor de los más variados intereses políticos —sean éstos claros u oscuros—, como lo prueba el ejemplo de Roma y la proliferación de genealogías divinas por parte de sus soberanos.

Sea como sea, al hablar en términos de elección y de preferencia, escribe Spinoza, Moisés se ha puesto a la altura de la comprensión de sus compatriotas, a la altura de su «rudo ingenio». Moisés se habría dirigido a la potencia de su imaginación, inversamente proporcional a la de su entendimiento. El Estado hebreo, por tanto, ha sido fundado sobre una representación extremadamente inadecuada que va a ocupar constantemente el alma de sus súbditos. Los hebreos, escribe Spinoza, han tenido que ser instruidos «del mismo modo que los padres suelen enseñar a los niños que carecen de razón»¹⁹: «...los dogmas de la religión no eran

¹⁹ TTP, II, &10: «...eodem modo docuit ac parentes pueros omni ratione carentes solent»

enseñanzas, sino mandatos y leyes; se estimaba la justicia como piedad y la impiedad y la injusticia como un crimen. Quien abandonaba la religión dejaba de ser ciudadano y sólo por esto era tenido como enemigo, y quien moría por la religión era reputado morir por la patria, y, en sentido absoluto, no había distinción rigurosa entre religión y derecho civil»²⁰.

Vb. Sin embargo, es a partir de esta representación inadecuada que los mecanismos que van a hacer posible formar un Estado y conservarlo en seguridad serán activados. A lo largo de su descripción de la teocracia hebrea, Spinoza enumera varias ventajas de su constitución, todas ellas relativas a la manera como todos, gobernantes y gobernados, han sido contenidos. A través de la potencia de la imaginación del «rudo» pueblo hebreo se ha construido una identidad colectiva que ha generado una unidad y una cohesión extremas, y ello de tal suerte que su conservación no ha corrido prácticamente ningún peligro. «El Estado de los hebreos, escribe Spinoza, (...) habría podido ser eterno»²¹.

Quizá podamos pensar entonces que los mecanismos constitutivos de la identidad de este Estado han dado lugar al odio hacia las demás naciones porque la fuerza de dichos mecanismos ha privado a los hebreos de su derecho natural hasta el punto de no haber podido sino someterse a la voluntad de quienes detentan el derecho soberano. En efecto, todos sus actos estaban determinados por una prescripción de la Ley, la vida cotidiana de los hebreos ha estado completamente sometida al Derecho del Estado, pero no a su derecho propio. Incluso si no ha sido «mediante la astucia, sino por una virtud divina», Moisés, escribe Spinoza, «había subyugado en el más alto grado el juicio de su pueblo»²²: «Para que el pueblo, incapaz de depender de su propio derecho, quedase suspendido de la palabra de la autoridad, no permitió a estos hombres acostumbrados a la servidumbre obrar nada a su capricho; en efecto, nada podía hacer el pueblo sin ser obligado al mismo tiempo a recordar la ley y a cumplir los mandatos que sólo

²⁰ TTP, XVII, &8: «...religionis dogmata non documenta, sed jura et mandata erant, pietas justitia, impietas crimen et injustitia aestimabatur. Qui a religione deficiebat, civis esse desinebat et eo solo hostis habebatur, et qui pro religione moriebatur, pro patria mori reputabatur, et absolute jus civile et religio nullo prorsus discrimine habebantur»

²¹ TTP, XVIII, &1: «Quamvis Hebraeorum imperium, ..., aeternum esse potuerit»

²² TTP, XX, &2: «Moses, qui non dolo, sed divina virtute iudicium sui populi maxime praecoccupaverat, utpote qui divinus credebatur et divino afflatu dicere et facere omnia...»

dependían del arbitrio de la autoridad»²³. Es decir, que sus almas han estado «bajo el mandato del soberano» en la mayor medida posible, y, de esta manera, «...debían obedecer, sin consultar nunca la razón, a todo lo que les era mandado por la autoridad de la respuesta divina recibida en el templo o de la ley establecida por Dios»²⁴.

El primer Estado hebreo, tal vez, puede servirnos como ejemplo del hecho de que «podemos concebir sin contradicción hombres que, en virtud del solo derecho del Estado, creen, aman, odian, desprecian y, en absoluto, no sienten ningún afecto»²⁵. Así, el Estado hebreo parece haber sido constituido mediante la instauración de los medios más eficaces —devoción, admiración, esperanza y miedo teológicos, etc.— para gobernar de manera casi absoluta el alma de sus súbditos. Todo parece conducirnos a reconocer en la estructura del Estado hebreo la estructura del Estado violento descrita en el último capítulo del TTP: «...se tiene por violento un Estado que se apropia de las almas; es por ello también que la suprema majestad parece injuriar a sus súbditos y usurpar sus derechos cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y qué rechazar como falso, y qué opiniones deben mover al ánimo de cada cual a la devoción a Dios»²⁶.

Dicho de otro modo: la República de los hebreos ha conseguido —al menos durante el periodo de su primer Estado— la paz y la seguridad, pero no la libertad de sus súbditos. Ha podido ser la más segura, pero de ninguna manera la más libre: ha hecho funcionar los mecanismos más eficaces para asegurar su unidad y para reforzar así su identidad, pero no los mecanismos en virtud de los cuales

²³ TTP, V, &11: «...ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus, scilicet servituti assuetis, ad libitum agere concessit; nihil enim populus agere poterat, quin simul teneretur legis recordari et mandata exequi, quae a solo imperantis arbitrio pendebant»

²⁴ TTP, XVII, &25: «...ad omnia, quae ipsis imperebantur ex autoritate divini responsi in templo accepti vgel legis a Deo conditae, sine ulla rationis consultatione obtemperare debent»

²⁵ TTP, XVII, &2: «...sine ulla intellectus repugnantia concipere possumus homines, qui ex solo imperii jure credunt, amant, odio habent, contemnunt et absolute nullo non affectu corripiuntur»

²⁶ TTP, XX, &1: «...illum imperium violentum habeatur, quod in animos est, et ut summa majestas injuriam subditis facere eorumque jus usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti et tanquam falsum rejicere, et quibus porro opinionibus uniuscujusque animus erga Deum devotione moveri debeat»

puede ser desarrollada la racionalidad de sus súbditos. Y así, puesto que el odio es una pasión radicalmente opuesta a la racionalidad, no puede extrañarnos que los mecanismos constituyentes de una República alejada de la libertad hayan desembocado en el odio y la confrontación con otras naciones. Por tanto, tal vez una República cuyas leyes estén fundadas en la «sana razón», una República en la que «cada cual, cuando quiera, pueda ser libre, esto es, vivir con toda su alma bajo la conducta de la razón»²⁷, pueda constituirse sin desembocar en el odio hacia las naciones que no compartan su misma identidad. Tal vez, por tanto, el odio tenga mayor o menor cabida en los Estados o en las naciones en función del mayor o menor desarrollo de la racionalidad de sus súbditos.

VI. Sin embargo, esta posibilidad presenta un límite que parece infranqueable. La unidad y la identidad de las naciones y de los Estados, de todos ellos, sólo pueden construirse a través de la imaginación y de la afectividad más o menos pasiva de sus integrantes: a través de un uso de la esperanza, el miedo, de la admiración, etc. En este sentido, el Estado de los hebreos no constituye bajo ningún concepto una excepción. Spinoza, más bien, lo toma como modelo a partir del cual analizar la constitución, la construcción, de toda nación y de todo Estado. Las estructuras constituyentes localizadas en su análisis estarán presentes, por consiguiente, en cualquier nación y en cualquier Estado que tomemos como objeto de investigación. Pues, como escribe Spinoza en el TP, ni la sana razón ni sus enseñanzas pueden constituir las causas ni los fundamentos naturales del Estado: «Puesto que todos los hombres, sean bárbaros o civilizados, se unen en todas partes mediante costumbres y forman algún estado civil, las causas y los fundamentos naturales del estado no deben ser buscados en las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres»²⁸.

Las causas y los fundamentos naturales de las naciones y de los Estados harán, por tanto, que su unidad y su identidad se expresen en una separación, en un

²⁷ TTP, XVI, &10: «...illa respublica maxime libera est, cujus leges sana ratione fundatae sunt; ibi enim unusquisque, ubi velit, liber esse potest, hoc est, integro animo ex ductu rationis vivere»

²⁸ TP, I, &7: «Denique quia omnes homines, sive Barbari, sive culti sint, consuetudines ubique jungunt, & statum aliquem civilem formant, idè imperii causas, & fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, sed ex hominum communi naturâ, seu conditione deducenda sunt»

esfuerzo común y particular por perseverar en el ser frente a otros esfuerzos comunes y particulares por perseverar en el ser; en una discordancia que en la mayoría de los casos correrá el riesgo de transformarse en discordia. Es decir, al no depender de las enseñanzas de la razón verdadera, las causas y los fundamentos naturales de las naciones y de los Estados deberán ser buscados en la imaginación y en las pasiones de sus integrantes, y en las leyes que los determinan. Tales causas y fundamentos naturales dependerán del ingenio de la multitud que constituye la nación o el Estado. Serán deducidas de un esfuerzo por perseverar en el ser que sólo podrá desplegarse en la mayoría de las ocasiones a través de representaciones inadecuadas. Esto es, a través de la imaginación y de las pasiones, pues los hombres determinados a actuar según los mandatos de la razón son escasos. La necesidad y el sentido de las naciones y de los Estados está en este esfuerzo por perseverar en el ser desplegado sobre el terreno de la inadecuación, pues, «si los hombres hubiesen sido constituidos por la naturaleza de manera que no desearan sino aquello que indica la razón verdadera, la sociedad no tendría ninguna necesidad de leyes»²⁹. No habría ninguna necesidad, por tanto, de Estados, ni de naciones, ni de una conformación del ingenio individual de cada cual capaz de propiciar la creación de un ingenio colectivo particular diferente de otros y construido y conservado frente a ellos. Si tal fuera el caso, todos los hombres podrían concordar en todo.

VII. Tal vez podamos extraer ahora una primera conclusión general: los hombres sólo pueden concordar de hecho políticamente; es decir, dentro de una comunidad precisa y determinada, pero no universalmente. Y tal vez sólo puedan hacerlo de manera tal que la concordia en el interior de dicha comunidad precisa y determinada sea el principio de una discordia exterior entre las diferentes comunidades, entre las diferentes naciones y los diferentes Estados, pues la pregnancia de los elementos que conforman una comunidad la singularizan y, por tanto, la separan de las demás. En el caso de los hebreos esto ha sido posible en virtud de un culto que lo ha impregnado todo y en virtud del cual se ha objetivado su forma política propia; a través de un culto que no sólo ha sido diferente, sino también contrario a los cultos de las demás naciones. Así, escribe Spinoza, los hebreos se han revestido como de una «segunda naturaleza»; «segunda naturaleza» que ha constituido un modo o una manera política de ser

²⁹ TTP, V, &8: «...si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullius sane legibus indigeret societas»

concreta y determinada, siempre al lado o frente a otras maneras o modos políticos concretos y determinados de ser. Lo cual, ciertamente, no constituye una característica exclusiva de los judíos, sino propia a toda nación y a todo Estado realmente existentes que puedan ser considerados como tales, que posean una identidad propia. Las comunidades se constituyen, pues, adoptando una forma política determinada de ser que las singulariza y separa del resto. Singularidad y separación que inevitablemente se traducirá en una discordancia, e incluso en una oposición; en aquello a partir de lo cual ha nacido la confrontación y el odio, por ejemplo, y por volver al final del capítulo III del TTP, de las naciones hacia los judíos sin Estado.

Por tanto, la concordia en el interior exige en cierto modo una conformación colectiva del ingenio de un pueblo, ingenio que se verá de alguna manera amenazado desde su exterior, o incluso desde su interior mismo. En efecto, las naciones y los Estados son individuos cuya conservación exige la conservación de su identidad propia: un individuo que perdiese su identidad dejaría inmediatamente de ser este individuo concreto y determinado; perdiendo su identidad perdería inmediatamente su particularidad. Cada nación, cada Estado, se esforzará por afirmar su propia identidad; lo cual tendrá como consecuencia inevitable un esfuerzo de negación de las identidades ajenas, extranjeras. Al menos en la medida en que éstas supongan una amenaza para su conservación o sean percibidas como tales.

Y las identidades extranjeras podrán ser percibidas como una amenaza aunque sólo sea en la medida en que pueden convertirse en causa exterior, o incluso interior, capaz de destruir la identidad de la comunidad propia. La afirmación de la propia identidad implicará, por consiguiente, una resistencia, una negación de todo aquello que suponga un peligro de destrucción o de disminución de la propia potencia. Al igual que cualquier cosa natural, cada Estado, cada identidad colectiva, se opondrá y resistirá necesariamente a todo aquello que puede impedir u obstaculizar su afirmación propia; su racionalidad será medida también por su capacidad de resistencia frente a toda amenaza externa o interna de destrucción. Y la asimilación absoluta de otra identidad o la transformación de la propia identidad en otra, supondrá el abandono de la propia identidad y, con ello, el fin de su existencia. Ciertas pasiones —incluso aunque no se trate del odio más encarnizado— serán por tanto siempre e inevitablemente activadas en el interior de las naciones y de los Estados, pero orientadas hacia su exterior.

Tal vez, y para variar, podamos tomar como ejemplo el caso de los chinos que aparece también al final del cap. III del TTP. En él, Spinoza no habla ya de odio, pero sigue hablando, como en el caso de los judíos, de separación en relación a otras naciones, de afirmación de la identidad mediante un signo (la coleta) que inscribe en el cuerpo individual de cada miembro de la nación su identidad colectiva. Spinoza habla, por consiguiente, de diferencia frente a otras naciones. Y habla también de negación y de resistencia frente otras identidades. En este caso, de negación y de resistencia frente a los tártaros. Los chinos restaurarán su Estado, escribe Spinoza, gracias a la fuerza de su singularidad y de su separación; gracias a la fuerza y a la pregnancia de los signos en los que se expresa y objetiva su identidad colectiva; gracias a la fuerza y a la potencia de esta identidad, que será capaz de resistir los asaltos de la identidad colectiva a la que se ven confrontados. Las identidades parecen afirmarse y conformarse como una lucha entre potencias diversas.

Pero retomemos ahora el caso de los judíos españoles y portugueses. La lógica es similar. Si han subsistido como nación aún careciendo de un Estado propio, ello se ha debido a su singularidad y a su separación respecto a las demás naciones. Separación y singularidad expresadas en sus ritos externos y en sus signos, y que les ha hecho merecedores del odio de las demás naciones. No obstante, una diferencia respecto del caso de los chinos debe ser notada. En la interpretación de Spinoza del final de TTP, III, los judíos no absorben a las demás naciones, mientras que los chinos sí lo hacen. La diferencia es importante, pues los judíos de que trata Spinoza ya no están en el exterior de todo Estado, sino en el interior del Estado español en un primer momento, y luego en el interior del Estado portugués. Sin embargo, constituyen en ese interior del Estado algo así como un exterior, un margen, un límite —no, ciertamente, por esencia, sino por la falta de instituciones capaces de gestionar su especificidad. Aparecen, pues, como algo que pone en cuestión, en peligro, la identidad del Estado. La cuestión, así, consiste en saber si es posible crear instituciones que los integren sin suprimir su especificidad religiosa. Y aunque los casos de España y Portugal sean a ojos de Spinoza diferentes, la respuesta a tal cuestión es en ambos negativa.

El caso de los judíos españoles es extremadamente significativo: una vez forzados a la conversión —esto es, una vez abandonados sus ritos y sus ceremonias exteriores, una vez borrada la fuerza y la significación de sus signos, una vez mezclados e integrados a la vida española—, desaparecieron como comunidad:

no quedó de ellos, escribe Spinoza, ninguna huella ni memoria alguna³⁰. La identidad de los judíos españoles ya no será construida, a partir de este momento, por oposición a los «gentiles». Puesto que han sido integrados, su identidad se construirá de otra manera; pero siempre frente a otras identidades. Es decir, los motivos de la separación y de la discordia no desaparecerán por el hecho de que su antigua identidad haya sido sustituida por otra, sino que estos motivos hallarán otro objeto. Así, los judíos españoles ya integrados afirmarán su identidad como el resto de los españoles no judíos. La afirmarán, por ejemplo, y esto no lo dice Spinoza, frente a los ingleses, o frente a los franceses, según la época y los avatares políticos de la nación en que han sido absorbidos. Lo contrario es lo que ha sucedido en Portugal, siempre según Spinoza. Incluso convertidos al catolicismo, «siempre vivieron separados de los demás porque fueron declarados indignos de todos los honores»³¹. Los caracteres y la memoria judía permanecieron, los judíos siguieron existiendo como nación separada de la nación portuguesa pero en el interior de su Estado, constituyendo una suerte de exterior en su interior mismo; su identidad colectiva no desapareció, no fue borrada. Y ello porque los motivos de la separación, de la discordia, de la no asimilación, permanecieron.

VIII. Por tanto, y en conclusión, desde el momento en que la constitución de una nación o de un Estado implica la producción de un modo político de ser determinado, siempre habrá separación, confrontación, discordia entre identidades colectivas diferentes. Separación y discordia que las afirmará y las definirá mutuamente. Siempre quedará un residuo de negatividad que impregnando las relaciones entre comunidades políticas diferentes.

Es lo que parece que puede deducirse del §11 de TP, III: «En efecto, puesto que (...) el Derecho de las sumas potestades no es sino el mismo derecho natural, se sigue que dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural»³². Y si podemos tomar el comportamiento de los individuos en el estado natural como modelo para analizar el comportamiento de los Estados o

³⁰ TTP, III, §12

³¹ TTP, III, §12: «...ab omnibus separati vixerunt, nimirum quia eos omnibus honoribus indignos declaravit»

³² TP, III, §11: «Nam, quandoquidem (...) Jus summae potestatis nihil est praeter ipsum naturae Jus, sequitur duo imperia ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturali»

de las naciones en sus relaciones recíprocas, entonces cada nación y cada Estado afirmará su identidad frente a otros Estados, al menos frente a aquellos con los que mantenga algún tipo de relación. Relaciones cuyo sentido y cuyo horizonte no podrán ser sino los descritos por el Axioma de Eth. IV: el sentido y el horizonte de tales relaciones serán definidos por la posibilidad de destrucción de los modos políticos determinados de ser de cada uno de los Estados o de cada una de las naciones que establecen una relación.

Tal vez podamos dar algunos ejemplos utilizando la lógica spinoziana de los afectos descrita en Eth. III. Si se puede aplicar esta lógica a las relaciones entre Estados y entre naciones, entonces, por ejemplo, cada Estado estará más o menos atravesado de un deseo de dominación de otros Estados. Ahora bien, y para plantear una hipótesis en la que entre en juego la República más libre —República de la que se puede suponer que mantiene un comercio exterior rico y variado con otras Repúblicas—, si ésta firma alguna alianza con otra, se esforzará por impedir que esta otra se haga más potente, como sucede, según escribe Spinoza, toda vez que diferentes Estados firman alguna alianza³³. Y en este caso, la República de la que hemos partido será causa de tristeza y, por tanto, será odiada, lo cual no dejará de provocar sus efectos sobre la consciencia colectiva de la República cuya potencia ha sido impedida. En esta última se pondrá en funcionamiento de alguna manera un deseo de negación de aquello que es causa de tristeza. Recíprocamente, el efecto sobre la conciencia colectiva del Estado que ha conseguido impedir el desarrollo de la potencia ajena, se expresará en una afirmación de su propia potencia y, por tanto, de su propia identidad. Afirmación que será integrada también en la conciencia colectiva de este Estado. Y estos efectos sobre las consciencias colectivas de los Estados o de las naciones se inscribirán, por ejemplo, en sus relatos históricos, los cuales podrán funcionar como una suerte de mecanismo en virtud del cual podrá ser progresivamente tejida la memoria colectiva de las naciones. A través de tales relatos serán progresivamente afirmadas y reforzadas sus identidades en el plano de la representación.

IX. Para terminar, quisiera tan sólo añadir que esta relación negativa de los Estados y de las naciones entre sí, este efecto perverso de la construcción de las identidades colectivas, tal vez sea un residuo de la inteligible irracionalidad que

³³ Cf. TTP, XVI, &16

según Spinoza da un sentido a la política. Pues si la naturaleza no hubiese negado a los hombres la potencia actual de vivir siempre bajo la conducta de la razón, absolutamente todos los hombres concordarían en todo, de manera que las almas y los cuerpos de todos compondrían «como una sola alma y un solo cuerpo», y, entonces, se esforzarían todos a la vez, en cuanto pueden, por conservar su ser y por buscar todos a la vez la utilidad común a todos»³⁴.

Sin embargo Spinoza parece estar convencido de que mientras haya Estados y naciones, mientras la identidad colectiva se exprese y se construya a través de leyes, de costumbres, de lenguas, en definitiva, a través de diferentes signos capaces de condensar, de singularizar, de particularizar y de oponer las identidades de las diferentes naciones y Estados, entonces el ideal de una concordia universal, el ideal de una suerte de paz perpétua, sólo podrá ser un ideal. Y ello, sencillamente, porque tal concordia y tal paz son efectiva, históricamente imposibles.

³⁴ Eth., IV, 18, Sch