

La verdad en la ronda del Señor

San Juan ha venido a producir la revelación. El siervo del Señor dirá "... testimonio de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo..." (Ap. 1:2) para que sea "bienaventurado el que lee y los que oyen las palabras de esta profecía... (Ap. 1:3).

Era necesario que "el que tiene oído, oiga..." (Ap. 1:13) que además: "... he aquí dice el Amén, el testigo fiel y verdadero..." (Ap. 3:14), todo enlazado a la verdad (Amén -es verdad-; fiel, porque toda palabra de Dios, es fiel y se cumplirá...) pero reconociendo que en ella su reafirmación desde el comienzo divino, solo será consecuencia de la relación constante que entablamos con la verdad, es decir con el señor.

No habrá verdad, más que en tal vinculación y no sirve que pienses "soy rico, tengo de todo, nada me falta. ¿ No ves como eres un infeliz, un pobre, un ciego, un desnudo que merece compasión...? (Ap. 3:17). Es necesario reconocer la palabra de verdad y seguir el consejo del Señor, porque su verbo y oración sirve para reprender y corregir a los que ama.

Entonces: "Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguien escucha mi voz y me abre, entraré a su casa a comer. Yo con él y él conmigo..." (Ap. 3:20). La verdad necesita de la vinculación, de la relación insustituible que articule la negación soberbia del que reconoce su poderío artificial y el verbo que incluye la verdad de la fidelidad... "El que tenga oídos, escuche este mensaje del espíritu de las Iglesias..." (Ap. 3:22) de él vendrá la relación esencial que podrá sobrevivir.

Ya antes y registrado en el Antiguo Testamento, el Señor había preparado la profecía sobre la verdad que ejecutará un joven labrador de la aldea de Anatot, un pequeño poblado del norte de Jerusalén. Al igual que Amos, los dos serán elegidos entre campesinos, labradores humildes, quienes percibirán las transgresiones a la justicia del Señor y estarán preparados para recibir el verbo que incline su vocación.

Relacionados con el Señor, vinculados a tales injusticias sufridas en el orden de sus hermanos y vecinos, parece como si sus voces prepararan la venida de Cristo, construida en la verdad infinita de la justicia.

Allí se ha de edificar un sentido clásico, casi eterno de la verdad, como expresión terminante de la articulación entre el conocimiento y la cosa, o en términos teleológicos, de la vinculación del verbo divino como nombre de la verdad. En Jeremías esta doble vinculación es la que señala el sentido esencial de lo que es fiel, de la fidelidad legítima que contiene la versión de la autenticidad en la verdad.

Jeremías ha de impulsar las palabras de Jehová, en el orden divino de las palabras maestras y en su dolencia constante ha de ofrecer el flanco permanente del conflicto que vive entre tal maestría y el obrar de los mortales.

Jehová ordena su verdad, pero ésta se coteja con la contradicción de los acontecimientos y las voces de los hombres y sus prácticas, ceñidas a la mentira, la perversidad y de todas formas, a la negación que en cada uno expresa la noción contraria del orden divino que indica el camino. En el conflicto de la profecía de la verdad, Jeremías descubre desde las tinieblas del comienzo, la vinculación de la verdad con el poder de los hombres y de estos con la fidelidad en Dios.

La verdad que Jeremías trasmite es fuerte, ahora todopoderosa porque expresa lo verdadero y enseguida en el desplazamiento de tal poder, enfrenta siempre al conflicto,

precisamente del obrar de los mortales, que aparecerá como la negación de tal certeza de fidelidad, una y otra vez.

Jeremías viene a repetir en toda oportunidad que Jehová considere oportuno que debe imponerse un sentido de verdad; impone una relación entre la verdad y el poder del Señor, porque existe precisamente otra voluntad diferente de la verdad de los hechos y el poder de la verdad.

La palabra de Jehová, en la hora de Jeremías ha de tomarse irrefrenable al tiempo que inconstable, pero eso, solo hasta que otra realidad la torne diferente, distinta, por el contrario, solo teñida de ilusión o de incerteza. Sin embargo siempre estará Dios, o la ley de los mortales para recobrar otra verdad, otra ley que además deberá seguramente repetir el conflicto y reeditar esta u otra nueva contradicción. El nombre de la verdad siempre tiene un espacio donde situarse, pero eso no asegura que sea siempre el mismo aunque en Jeremías, el profeta de la verdad, siempre parece tallada por el sentido de la justicia. Ella es precisamente la que puede cambiar según sea el teñido que el poder le otorgue.

Ni Jeremías nombró de una vez y para siempre la verdad; no pudo edificar definitivo el edificio verdadero, la esencia de la verdad. Siempre debió utilizar otras voces para romper el hechizo que ofrecían otras mentiras diferentes, distintas que escondían “otras verdades”. Aún Jeremías tenía velada, escondida en cada determinación verdadera, la prueba de otro nombre de la verdad.

Su propia vida de profeta, iniciada en su juventud de agricultor, en su pueblo natal, sobre el décimo tercer año del joven Josías como rey de su comarca, lo toma en momento que los falsos apóstoles se apropiaban de la mentira y en Jerusalén no se hallaba “...ni siquiera un persona que practicara la justicia y buscara la verdad...” (Jeremías 5:1).

Pero eran a su vez los tiempos en que “...el Señor me dirigió la palabra...”. “Fue pues palabra de Jehová a mí...”, “... entonces Yavé me dirigió su palabra...” (Jeremías 1:4). Frente a la mentira de los falsos apóstoles, el conflicto dirimía la posibilidad de la palabra-verdad de Dios.

La situación será refirmada en el elemento de la condición de tal palabra. La verdad llega en el medio de la contradicción, por vía del discurso que se transforma en la verdad y entonces se ha de escuchar: “...y extendió Jehová su mano tocó sobre mi boca; y díjome Jehová: He aquí he puesto mis palabras en tu boca...” Más allá de toda solemnidad, las palabras de Jeremías han de ser la verdad del Señor (Jeremías 1:9).

Como recuerdan los teólogos de siempre, este versículo rememora casi en repetición perfecta, aquel otro del Deuteronomio 18:18, refiriéndose a Moisés: “... y pondré mis palabras en su boca...”. Así Jeremías es reconocido como el profeta genealógicamente unido a Moisés y en todo caso, en todas las veces, se trata de seguir la verdad de Dios y por lo tanto “...dirás todo lo que te mandare...” (Jeremías 1:7).

Las palabras de Dios, destinadas a los dos profetas, Moisés el primero de Israel y Jeremías, entre los últimos de Judá, tienen el sentido de enfrentar el conflicto y en Jeremías, han de aparecer como la última oportunidad para que Israel comprenda que debe alcanzar su conversión (Jacques Briand. El libro de Jeremías. Verbo Divino. Pamplona. España 1982, pág. 23).

Yavé nuestro Señor, habrá de otorgarle dimensiones universales a la profecía de Jeremías: “... te encargo los pueblos y las naciones”; o bien, “... te he puesto en este día sobre gentes y sobre reinos...” (Jeremías 1:10) transformando su voz de la verdad, en la

profecía practicada por este profeta de la verdad, incidiendo sobre mentira y perversión de pueblos y naciones. La verdad como conflicto y expresión teológica para suplir contradicciones que reaparecerán, en tanto no se dirima definitivamente el plazo del poder; y eso no habrá de suceder ni en los tiempos que vendrán.

La iniciación de la mentira

Jeremías ha de concentrar la palabra del Señor en el entendimiento del engaño y en la captación del sentido de aquellos que abandonaron otra vez a la verdad. En la mentira y el abandono de la palabra se expresa el pecado que Jehová tendrá que convertir, no de una vez y para siempre, sino advirtiéndolo que volverá a repetirse, una y otra vez. Como la mentira, la verdad se reinicia frente a cada circunstancia que permite anular el conflicto planteado.

Será la voz repetida de Jehová: “... alza los ojos hacia los cerros y mira: no hay lugar en que no te hayas prostituido...” (Jeremías 3:1). Y la conversión deberá ser posible: “... si juras por la vida de Yavé, con verdad, con derecho y con justicia, entonces las naciones recibirán bendiciones y alabanzas por ti...” (Jeremías 4:2).

Pero tal camino de retorno hacia la palabra de Yavé, es largo, tortuoso y eternamente repetido; hasta tal punto que será necesario buscar por las calles, por Jerusalén y sus plazas, “...a ver si encuentran un hombre, uno siquiera que practique la justicia y busque la verdad...” (Jeremías 5:1), para que Yavé perdone a la ciudad.

Sin embargo, el dolor del Señor encontrará razones en cada engaño que asombra a Israel: “cuando dicen “...por la vida de Yavé”, están, en realidad “jurando en falso...” (Jeremías 5:2). Pensar que solo sería la gente inculta quien mentía y corrompía, tampoco resultaba cierto: “Yo me decía: solo la gente ordinaria actúa incorrectamente porque no conocen el camino de Yavé, ni el derecho de su Dios. Iré entonces a ver a la gente culta y les hablaré, pues estos conocen el camino de Yavé y el derecho de su Dios. Pues bien, también estos habían quebrado el yugo y roto las correas...” (Jeremías 5:4, 5).

Había en tales tiempos gente, “malhechores que colocan trampas como para pillar pájaros, pero cazan hombres...”. Así han llegado a ser importantes y ricos, y se ven gordos y macizos, incluso han sobrepasado la medida del mal, puesto que han obrado injustamente, no respetando el derecho de los huérfanos a ser felices, ni defendiendo la causa de los pobres...” (Jeremías 5: 26, 27, 28).

Los falsos profetas, inmersos en su realidad corrupta habían velado, ensuciándola, la palabra de Jehová: “...la palabra de Yavé les causa risa y no les gusta...” (Jeremías 6:10); “...no quisieron hacerme caso cuando les hablaba y despreciaron mi Ley...” (Jeremías 6:19).

Sobre ellos y para edificar otra vez la verdad y reparar el engaño y la perversidad, Yavé le habrá otorgado a Jeremías la función suprema de “...arrancar y arrasar, demoler y destruir...”, tanto como la de “...construir y plantar” (Jeremías 1:10).

Esta es la razón por la que Jehová esclarecerá la sabiduría verdadera, e indicará que “...no se alabe el sabio por su sabiduría, ni el valiente por su valentía, ni el rico por su riqueza. Quien quiera alabarse que busque su alabanza en esto: En tener inteligencia y conocerme. Yo soy Yavé, el que tiene compasión, el que hace justicia en la tierra y el que gobierna conforme a Derecho...” (Jeremías 9:22, 23); en esto reside la verdad de la sabiduría.

La búsqueda de la razón causal, para la mentira y la corrupción, para el desengaño y la desesperanza, tiene que hallársela en el reino del Señor, pero siempre cubierta por el conflicto, por las contradicciones de quienes ejecutan las labores que ocasiona el disputar la existencia. Jeremías el simple y joven campesino, sabe que tiene que intentar por la expresa medida de la poesía y la metáfora, o el tenue espesor del sentido sinecdocal: “Aún la cigüeña en el cielo conoce su tiempo y la tórtola y la grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida, pero mi pueblo no conoce el juicio de Jehová...” (Jeremías 8:7).

Los pájaros reconocen el plan del Señor, sus salidas y el retorno de inviernos y de luces, de heladas y calores; de esperas y llegadas precisas, sus alas no faltan a las citas del Señor, ni corrompen los tiempos de Yavé. Ellos disputan otro poder diferente que apenas necesita del engaño. Los seres humanos, también en Israel han olvidado la palabra del Señor. Han perdido su obediencia impulsados por una sed inquebrantable de poder y de avaricia, justo en el mundo que crean quienes edifican otras fuerzas para evitar la verdad de Jehová.

La transgresión a la verdad, enunciada en la culpa celestial que el pecado transforma en dolor intransferible, se ofrece en Judá, allí, “...está escrito con un punzón de acero; con una punta de diamante está grabado sobre la tabla de su corazón y sobre los cuernos de sus altares para recordar su pecado (Jeremías 17:1).

Nadie parece salvarse. La pérdida de la verdad es corriente. “Porque desde el más chico de ellos, hasta el más grande de ellos, cada uno sigue la avaricia y desde el profeta hasta el sacerdote, todos son engañadores...”; “y curan el quebrantamiento de la hija de mi pueblo con liviandad, diciendo, Paz, Paz y no hay paz...” (Jeremías 6:13, 14).

En el medio de la disputa del poder y la riqueza, en la contradicción del engaño y la mentira, en el conflicto por tener y atesorar, ni el templo, ni la ley son estaciones de reparo para la voz de la verdad; “...no fiéis en palabras de mentira, diciendo: Templo de Jehová, Templo de Jehová, Templo de Jehová es éste...” (Jeremías 7:4). Ni por otro lado impulsad vuestra ley porque, “...como pueden ustedes decir: somos sabios y poseemos la ley de Yavé?, cuando es bien cierto que la ha cambiado en mentira la pluma mentirosa de los escribientes...” (Jeremías 8:8).

Es que “... los sabios pasarán vergüenza, serán confundidos y caerán en la trampa. Como despreciaron la palabra de Yavé ¿qué les queda ahora como sabiduría?” (Jeremías 8:9).

La verdad ha sido desfigurada, disfrazada, ha sido trastocada, en la ley que escribieron los que engañan y ensombrecen al pueblo. “Pasó la siega, y se acabó el verano, pero nosotros no hemos sido salvados...” (Jeremías 8:20). La palabra de Jeremías todavía está por oírse frente a la contradicción de la pérdida de la verdad.

El propio Yavé había señalado: “... porque todos son unos adúlteros, congregación de prevaricadores...” (Jeremías 9:1). “Estiran su lengua como un arco; es la mentira y no la verdad, lo que prevalece en este país...” (Jeremías 9:2). “Y cada uno engaña a su compañero y no hablan de verdad, enseñaron a su lengua a hablar mentira, se ocupan de hacer perversamente...” (Jeremías 9:5). “Tu morada es en medio de engaño; de muy engañadores no quisieron conocerme” (Jeremías 9:6).

Como el conflicto lo señala, es la verdad de Dios frente al reino de Judá, mandado por Joaquín en la corrupción y el sacrificio del pueblo, para pagar los tributos que exige la deuda con el extranjero y la perversidad de la opulencia de los que tienen el poder. Es la

repetición del engaño eterno para los pueblos desamparados del mundo. Joaquín, como quien ejerce el poder, pondrá su fuerza para negar la palabra de Jeremías, ahora volcadas como verdad del Señor en el libro que le dictó a Baruch y que el propio Joaquín, se encargará de destruir. Pero aún en el poder y con la fuerza de su voluntad, el engaño enseñoreado y la corrupción como ley, habrá Jeremías de reescribir la palabra de Jehová y de nuevo con la escritura de Baruch, volverá a lidiar con la mentira u repondrá la verdad del Señor y agregó "... muchas otras cosas del mismo estilo..." (Jeremías 36:32).

Con el cinturón, el alfarero y los higos

En el primer símbolo del cinturón, Jeremías cumple con la palabra de Dios. Compra un cinturón y se lo pone a la cintura (Jeremías 13:2); luego lo llevará al torrente de Para y lo esconderá en la grieta de una roca conforme la orden de Yavé.

Volverá a buscarlo, pero ya "... estaba podrido y no servía para nada..." (Jeremías 13:3, 4, 5).

Tal como con el cinturón, desgastado e inservible, "... de este modo destruiré el orgullo y la mucha soberbia de Jerusalén. Este pueblo malvado que no quiere escuchar mi palabra, y se deja llevar por su corazón endurecido y va tras otros dioses para servirlos y adorarlos, quedará como el cinturón que ya no vale nada..." (Jeremías 13:9,10).

La palabra del Señor ha sido negada; en el cinturón se ofrece el símbolo del engaño. "De la misma manera que un hombre se ciñe un cinturón a la cintura, así quise tener a mi gente de Judá para que fueran mi pueblo, mi honra, mi gloria, mi adorno, pero ellos no han escuchado..." (Jeremías 13:11).

En el juego del poder, la llamada tenue y poética de la verdad del Señor, ha sido ignorada. Se trataba de otra búsqueda, de otras solvencias que otorga aún la maldad de la posesión y el engaño sirvió para no escuchar a Yavé.

Otro día, la orden del Señor fue a Jeremías, para indicarle: "Levántate y vete a casa del alfarero y allí te haré oír mis palabras" (Jeremías 18:1).

En el humilde taller del artesano Jeremías observó como el alfarero corrigió la forma del cántaro que no había salido bien, "e hízolo otro vaso según que el alfarero pareció mejor hacerlo..." (Jeremías 18:4). Entonces salió justo a su gusto; y allí llegó la palabra del Señor.

"Yo puedo hacer lo mismo contigo pueblo de Israel; como el barro en la mano del alfarero, así sois vosotros en mi mano, oh, casa de Israel..." (Jeremías 18:6).

Entonces Jeremías vuelve a recibir la palabra del Señor para transmitir sus palabras a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén. Así dijo el Señor: "He aquí que yo dispongo mal contra vosotros y trazo contra vosotros designios; conviértase ahora cada uno de su mal camino y mejorad vuestros caminos y vuestras obras" (Jeremías 18:11).

Es el retorno a la verdad superior; es la búsqueda ante la corrupción y la mentira. Jeremías transmitirá frente a la casa del Señor: "Escuchen esta palabra del Dios de Israel: mando a ésta ciudad y a los pueblos de su alrededor todas las calamidades con las que los he amenazado, porque se rebelaron contra mí y se negaron a escucharme..." (Jeremías 19:15).

Llega luego el momento de la otra simbología. Es tiempo del rey de Babilonia como supremo poder de Judá y Jerusalén. Ambas caídas en ruinas y sojuzgadas por el extranjero, al tiempo que se ha producido el destierro de Jeremías y sus príncipes del reinado de Judá.

Yavé le muestra dos canastos, puestos delante del templo y le pregunta a Jeremías: “¿Qué ves Jeremías? Y dije: Higos, higos buenos, muy buenos, y malos, muy malos, que de malos no se pueden comer...” (Jeremías 24:1, 2, 3).

Fue entonces que habló Yavé diciéndole: “Esto es lo que piensa Yavé, Dios de Israel. Así como se mira con gusto estos higos buenos, así me voy a interesar por el bien de los desterrados de Judá, que eché de este lugar al país de los caldeos...; me fijaré que les vaya bien...; les daré un espíritu...; serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo corazón” (Jeremías 24:4, 5, 6, 7).

Y continuó Yavé: “Pero así como se trata a los higos malos, tan malos que no se pueden comer, así trataré a Sedecias, rey de Judá, a sus príncipes y al resto de los habitantes de Jerusalén...; serán motivo de espanto para todos los reinos de la tierra; de vergüenza, de cuento, de burla y de maldición en todos los países donde los echaré...” (Jeremías 24:8, 9).

Jeremías expresa por verdad del Señor, el aprecio hacia los desterrados de Judá; ellos son los higos buenos que deben recuperarse. Los higos malos representan a los judíos que se quedaron en Judá y en Jerusalén. No todos negaron la palabra del Señor, pero los que mintieron y se corrompieron en las tierras del Señor, los que engañaron y perdieron la palabra de Jehová, sobre ellos, “...enviaré..., la espada, el hambre, la peste, hasta que hayan desaparecido del suelo, que les había dado a ellos y a sus padres” (Jeremías 24:10). Los higos malos no tendrán perdón; la mentira no recoge piedad en el discurso de Jeremías, porque es la palabra exigente y dura de Jehová.

Jeremías comprende que en todos estos símbolos anida el verbo y la verdad del Señor; del que dicta su verdad y espera la respuesta de los hechos; el señor cuyos “ojos están pendientes del hombre justo...” (Jeremías 20:12); el Señor quien ha dicho “...practiquen la justicia y hagan el bien; libren de la mano del opresor al que fue despojado; no maltraten al forastero, ni al huérfano, ni a la viuda; no les hagan violencia, ni derramen sangre inocente...” (Jeremías 22:3).

Es el mismo Señor, Jehová de los reinos, que vio en su tierra quebrar su verdad; es el mismo que aún escucha en su propio templo y por los llamados Reyes y profetas que olvidaron su palabra, voces de engaño y de corrupción.

Es por eso que les ha dicho, “...pobre de aquel que construye su casa con cosas robadas, edificando sus pisos sobre la injusticia; pobre de aquel que se aprovecha de su prójimo y lo hace trabajar sin pagarle sus salarios” (Jeremías 22:13).

Es a Joaquín rey de Judá a quien se dirige y a todos esos falsos soberanos y profetas que sirven en el derrumbe de la palabra del Señor: “Tú piensas: Me voy a construir un palacio inmenso (tanto en Judá, como en Anillaco o en San Cristóbal de las Casas...), con pisos espaciosos; luego abriré ventanas y las cubriré con madera de cedro, toda pintada de rojo... Acaso serás más rey con tener más cedro? A tu padre ¿le faltó acaso comida o bebida? Sin embargo, se preocupaba por la justicia y todo le salía bien. Juzgaba la causa del desamparado y del pobre...” (Jeremías 22:13).

La verdad de Jehová está ligada a la palabra de la justicia y la humildad. En el conflicto del poder, allí se construye esa verdad para el Señor. Tu, señor Jehová, “...grande en consejo y magnífico en hechos; porque tus ojos están abiertos sobre todos los caminos de los hijos de los hombres para dar a cada uno según sus caminos y el fruto de sus obras...” (Jeremías 32:19); tú que le diste la tierra y tu verdad, tierra que mana leche y miel (Jeremías

32:22), tú has oído perder tus palabras porque “...no oyeron tu voz, ni anduvieron en tu ley...” (Jeremías 32:23).

La verdad del Señor ha sido quebrada y por su orden los ejércitos extranjeros asaltarán la ciudad y ella “...caerá en manos de los caldeos, que atacarán a espada, hambre y peste. Todo lo que tu anunciaste, se está cumpliendo...” (Jeremías 32:24, 25).

En este patético derrumbe de Judá y Jerusalén, Jeremías volverá a servir con el simbolismo de otra esperanza en la verdad; aquella que se edifica con la nueva Alianza, otra vez sostenida desde el verbo del Señor, entregada en el misterio de su orden para que Jeremías compre el campo de Hanamel, hijo de su tío Selum y que estaba en Anatot: “Comprendí que era una orden de Yavé...” (Jeremías 32:8, 9). En las ruinas y llamas, otra vez la esperanza para comenzar de nuevo con la tierra y en el medio de sus hermanos.

La parábola expresa que así como Yavé trajo sobre su pueblo, que quebró su palabra, tanta desventura, “...así traeré sobre ellos todo el bien que ahora les prometo...”, porque al reconstruir su verdad, “de nuevo se comprarán campos y se firmarán contratos con sellos y con testigos...” (Jeremías 32:42).

Desde la mentira y en la orden de poseer, legalizar, ofrecer testimonio, se puede concebir la nueva Alianza, porque se sostiene en la reconstrucción de la palabra; retornar por el viejo camino, desandando apetencias de riquezas increíbles y recuperando el verbo que arropa la humildad y la pobreza plena.

Es que Jehová ordenará, “...escuchad mi voz y seré a vosotros por Dios y vosotros me seréis por pueblo...” (Jeremías 7:23). Otra vez recomponed el pueblo y solo escuchad y solo escuchad la palabra que trae verdad, lejos de lujurias y posesiones infinitas, de castillos y cedros interminables. Para tenerlos, por esos hay que mentir; porque la riqueza, tal como enseñó el otro campesino humilde, el profeta Amos cubre de horrores a sus poseedores, a esos “explotadores del pobre, que quisieran hacer desaparecer a los humildes...” (Amos 8:4), o a aquellos que “solo piensan en robarle al kilo, o en cobrar de más, usando balanzas mal calibradas. Ustedes juegan con la vida del pobre y del miserable por algún dinero o por un par de sandalias...” (Amos 8:5, 6).

Dejad el camino de la riqueza mal habida y de conquista desesperada. Ese poder es el de la mentira. La verdad se edifica con otros materiales, humildes y pobres, con la pureza que transforma la esencia de los seres en unión con los hermanos, para servir al vaticinio esperanzado de “...ustedes serán mi pueblo...”; se trata de ver en la otra, en la Nueva Alianza, esa que transforma a la sociedad en una hermandad de grupos y de clases porque “...pondré mi ley en su interior, la escribiré en sus corazones y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo...” (Jeremías 32:33).

Es hora de advertir, desde el mismo tono bíblico, desde la verdad de Jehová transmitida por ese pastorcito humilde de Anatot, que su voz no hace más que imponer la diversidad de las palabras verdades de sus contrarios.

La verdad se expresa en vida del conflicto, pero apenas muestra su verbo, el reinado del Señor que lo nombra, en la disputa que ordena el poder dominante, en ese mismo momento aparecen las sombras de la negación. Pero las sombras no son fantasmas, o espectros, sino el cálculo riguroso de los cuerpos que dicen de tal rechazo o contradicción.

Jehová conoce, porque la creó, la lucha que genera ese conflicto y señala el triunfo de su palabra. Cada vez la lucha se hace más áspera, cada vez los enemigos son más duros

y encarnizados. Hasta se aparecen como reyes, profetas, gobernantes y ricos o poderosos. Sus voces son recias y obligan a la desmesura de la impiedad.

El drama de tal verdad, impuesta en el triunfo de un poder a todo precio, también ella es la que viene de soluciones para las contradicciones, produce negaciones de aquellos poderes que cedieron en el conflicto, o simplemente existen aunque no compitieran.

Jeremías ha aprendido que la verdad es la palabra de Jehová, pero entonces así, no podrá ser, ni la voz, ni el nombre de rey, reinado o incluso poder, naturaleza y aún pueblo. En todo caso en el discurso de la verdad bíblica, tenue o corpórea, Jeremías indica por orden del Señor que cualquiera de esas variantes solo toman otras formas, disposiciones, o muestras del poder de Dios.

Pero la profecía también enseña que el nombre de la verdad de Yavé, impide, desplaza, desdeña o veda a otros nombres que en todo el relato ofrecen evidencias advertibles del conflicto. El Señor es la verdad y así, con ese verbo desaparece la alternativa de la verdad fundada en el Rey, en el pueblo, o aún en el propio profeta que solo ofrece su voz para la expresión genuina del Señor.

El desplazamiento de la verdad, ubicada en el altar del Evangelio, también niega, desdeña y prohíbe otras localizaciones. Pero el conflicto no ha muerto y en su posible reaparición, o simplemente en su vigencia sorda, oculta y mitigada, allí también residen otros nombres de la verdad. La verdad del Señor, su palabra niega, no reconoce otro dominio para la certeza, para el ejercicio de lo verdadero y su eficacia depende de otras virtudes, voluntades o inspiraciones.

Sin embargo, si hay referencias al pueblo (“ellos serán mi pueblo...”) en tal expresión, al menos con voz de un poder latente, vedado y hasta impedido o silenciado hasta buscar su desaparición, de ninguna forma ha garantizado, ni obligado a su extinción.

En el conflicto reside su perspectiva de vigencia y así como Baruch debió repetir la escritura de la profecía, la reedición de tal verdad, también intuye la advertencia de otra verdad, de una no-verdad siempre provisoria, que puede retornar con obstinación y resistente inclinación a ofrecer su estilo y condición.

La expresión de lo verdadero presenta una variedad infinita, una complejidad interminable que se muestra en cada voz, con el rótulo de primacía jerarquizada de quien la emite por su posición frente a la composición del poder.

También las verdades tributan a la complejidad estructural, con determinaciones específicas y de grados de excelencias predominantes.

Tal como construye Deleuze “...la verdad es la producción de la existencia. No está en la cabeza, es algo existente” (G. Deleuze. Conversaciones. Pretextos, Valencia 1995, pág. 213)); es algo que existiendo reconoce su genealógica causalidad con tal complejidad estructural, sin apariencias, ni simulaciones.

Es por eso que aún hay tanta verdad por delante...; tal como los hechos que hasta parecen siempre querer burlarse de las verdades instituidas.

La verdad y sus contrarios

Hace mucho tiempo, hasta lejanos siglos, que la fórmula más compleja y también más abarcadora del filosofar, tiene adherida a su práctica más indagadora la necesidad de interpretar o comprender a la verdad. Entonces a la verdad puede asimilársela, advertirla como parte componente de la más estricta praxis filosófica.

También como en los grandes problemas de éstas indagaciones del saber, la verdad tiene adheridas a su génesis y desarrollo una larga simulación idealista, subjetiva que cubre su existencia real.

La filosofía ha preguntado por la verdad desde siempre y en cada caso, el los discursos, en las experiencias y en cada praxis filosófica, científica, histórica, económica, cuando la indagación desea o necesita llegar al fondo, es decir cuando el trabajo filosófico se ha atrevido sin reparos a esa interrogación, siempre pudo comprobarse que la cuestión de la verdad está incorporada, forma cuerpo con el saber en cada una de las formulaciones que se despliegan.

Sin embargo será conveniente entender que no todo es una unidad y tampoco resulta serlo la verdad. En tal sentido será prudente reconocer que habrá que identificar la intervención en esas indagatorias, en imágenes espectrales, diferentes, disociadas o múltiples sobre sus perfiles y que podrán adjudicarse originariamente a movimientos internos del ser convertido en individuo.

Estas mismas aproximaciones ya son parte de una lateralización o parcialidad de la indagatoria practicada y con ella se facilita la incorporación arbitraria de partes, o interpretaciones sobre la verdad, presionando sobre el origen y la construcción de esa verdad y acercándose hacia las pasiones de los seres, como también en su desmesura sobre situaciones extremas que llegarán hasta la locura. Pero todas ellas, alrededor del campo indagador enmarcado por la estrategia limitada al infinito recinto que aprisiona al ser individual.

Estos matices casi eternos, que vulneran la concepción de integralidad del bloque de lo verdadero, están así decididamente unidos a la significación del ser y obligan a recapacitar de manera especial sobre la capacidad cierta de ese individuo de ser por sí y ante sí, el único espacio de la localización trascendente de la verdad.

Un recorrido posible

Sin dudas que una observación atinada de algunos períodos de los cuestionamientos históricos sobre el particular, han de ser útiles para delimitar, o también abrir sin distancias, aquellas observaciones que pueden analizarse en torno a la verdad. Cualquier selección siempre será arbitraria, sobre todo teniendo en cuenta que en cualquier campo donde se decida indagar, siempre presionará la intencionalidad del observador-investigador y repetirá sin límites, la falibilidad de las conclusiones, o al menos, la certificación de logros provisorios que puedan ser eficaces temporaria y limitadamente. La verdad vuelve a ser particular y específica, sólo para un tiempo, un lugar y una determinada fórmula de comprensión. Esa misma verdad hace cuestionable la inmutable relación filosófica con el ser, planteada como residencia del saber y conocer.

Con la arbitrariedad selectiva indicada puede comenzarse la indagatoria desde la contundencia de un todo mayor ubicándolo en el pensamiento, estilo y comparación del Estado hobbesiano.

Entonces ese individualismo que cubre el recinto del ser, que por lo tanto alienta silencios y discursos, quietud, pasión y hasta locura, se perfilará mejor en la configuración global del sentido del Estado Soberano, que expresará la voluntad (verdad), del Todo, como representación aceptada de los componentes del ámbito, sonido e historia de esa ciudad.

El Todo hobbesiano no será otra cosa que la fórmula necesaria para corregir las tendencias dramáticas existentes del hombre como lobo del hombre, edificando una nueva verdad ubicada en el Estado, como pacto de la sociedad-ciudad, que advierte en él la perspectiva de convertirlo en una estrategia infalible para que llegue a existir el porvenir. Esta es la verdad que se une y proyecta para tal futuro observable.

En ese entendimiento no puede excluirse la razón de la pasión. Sobre ella se levanta ésta verdad y observándola así, ella será el resultado de una relación dialógica que parece llevar toda localización individual.

El Estado hobbesiano aparecerá con esa carga contradictoria como una estructura compleja, material-espiritual, como parte y todo, abarcando comprensivamente la presencia de los seres que lo habitan, tal como son, es decir, como portadores de las razones-sin razones y síntesis del ámbito que los contiene y que impondrá las consideraciones dominantes.

Este Estado es así la verdad posible de la pacificación ineludible para anular la contradicción salvaje de la verdad pasional indetenible, o mejor aún, la desmesura que la integra en toda su racionalidad suprema y destructiva y tendrá como misión evitar (postergar?) las prácticas del lobo como lobo encubierto, de sus componentes. La causalidad está radicada en el individuo y el proyecto expresa en última instancia, la necesidad de persistir como tal, aunque para ello deba descubrir a los demás, es decir al todo como respuesta inevitable. Otra vez más, la verdad no es tan nítida como la muestran.

En todo caso, la verdad inicial para Hobbes residirá en el lenguaje. Es que "...la invención más noble y útil de todas fue la del lenguaje..., mediante él, los hombres registran sus pensamientos..., y sin lenguaje no hubiera habido entre los hombres, ni república, ni sociedad, ni paz..."(Th. Hobbes. Leviatan. Ediciones Altaya, Barcelona, 1994, pág. 36).

Por eso el que cuenta con el uso del lenguaje y descubra una verdad en un caso particular, ella quedará registrada y recordada como regla general, porque justamente el lenguaje hará "...que lo que descubrimos que era verdad en un aquí y ahora, sea también verdad en todo tiempo y lugar..."(Th. Hobbes. op. cit. pag. 36).

Aún puede verse un poco más. "Verdadero y falso son atributos del lenguaje, no de las cosas..." y para que se afirme la conceptualización de la verdad será necesario que se ordenen "...correctamente los nombres de nuestras afirmaciones...", porque "...un hombre que busca la verdad estricta necesita recordar lo que significan todos los nombres que usa y como situarlos correctamente..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 37).

Para Hobbes, de todas formas, "...la última opinión en la búsqueda de la verdad del pasado y del futuro es lo que llamamos juicio, o resolución y sentencia final de quien discurre...". Tal juicio permite asociar nombres y conjugar temas, ideas y todo aquello que se construya en cuanto a "...opiniones alternativas sobre la cuestión de lo verdadero y de lo falso lo llamamos Duda...". Es que en toda búsqueda de la verdad, que implica necesariamente tal duda "...el juicio lo hace todo..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 60 y 66).

Estamos circulando por el camino etéreo de las ideas, los nombres y los juicios, es decir, sobre el territorio cuasi espiritual del lenguaje, "no de las cosas...", a pesar de

lo cual comienza un atisbo contradictorio. El razonamiento juicioso sobre la verdad también necesita para Hobbes de un poder común al que temer, porque sigue presente el fantasma o espectro de la guerra de cada hombre contra cada hombre. La noción de verdad y falsedad, "...la de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto, no tienen cabida...", allí donde no hay un poder común, "...porque sin tal poder...", no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia...".

De allí puede expandirse la concepción estatal de Hobbes y advertimos que la verdad y la falsedad, como "...la justicia y la injusticia se refiere a los hombres cuando están en sociedad, no en soledad..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 109).

Para adquirir el estado de verdad y de justicia la razón debe aportar la Ley Natural, aquella que prohíbe hacer "...aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 110).

Por esa ley natural debe buscarse la paz y mantenerla, defendiéndola con todas las fuerzas a nuestro alcance aún las de la guerra; pero además todos deben estar dispuestos a ceder del derecho a todo "...y contentarse con tanta libertad en relación a los demás, como lo que el uno le permitiría a los otros en su trato con él..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 111). De esas transferencias de derechos en el altar de la totalidad, llegará la relación contractual que afirma el Estado hobbesiano. La verdad requiere sin falta de un Estado firme, sin exclusiones, tanto que es él quien ha de regular su presencia y consistencia.

La verdad se hace fuerte en otro sentido y se localiza en otro ámbito. Por razones contractuales ha nacido del Todos que se expresa en el Estado y rompe casi sorpresivamente con la traducción individual, del ser depositario último del lenguaje.

En estas condiciones se ordena la tercera ley que enuncia Hobbes: Los hombres deben cumplir con los convenios que han hecho. Aquí reside la fuente y el origen de su verdad para edificar su justicia.

Resultó oportuno agregar entonces, que la causa final de esas restricciones colectivas que sostienen el criterio del Estado imprescindible para la paz entre los hombres se ubica "...en su propia conservación y consecuentemente, una vida más grata..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 141) para sus integrantes.

La definición será aún más terminante. Los hombres estarán expresados "...en una multitud así unida en una persona, es lo que llamamos Estado..."; "...ese gran Leviatan..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 145), en el que vive la verdad, como los intereses de los hombres.

Después de analizar a Aristóteles y otros filósofos paganos que definen el bien y el mal, como la verdad y la falsedad, Hobbes ha de decir que ellas reflejan "...el apetito de los hombres...", pero que apenas se observe el comportamiento del Estado insoslayable, "...esa norma basada en el apetito individual de cada uno es falsa: no es el apetito de cada individuo, sino la ley, es decir la voluntad y apetito del Estado, lo que constituye la norma..." (Th. Hobbes. op. cit. pag. 522), la verdad del Estado hobbesiano.

Aunque el desplazamiento conceptual al campo de la ley y de ella hacia el Estado, merece la necesaria exactitud que en este final del siglo XX puede asignársele y en consecuencia ofrecer una casi demoledora crítica, nadie puede perder de vista que tales categorías filosóficas están abriéndose camino en el comienzo del XVII y produciendo una ruptura epistemológica que aún no ha concluido.

Además y para ponderar la valentía de esas proposiciones en tales tiempos, en relación con la verdad, recordemos como ejemplo de tal coraje, esas páginas finales del Leviatan sobre los errores acarreados por historias falsas, de milagros ficticios en las

vidas de santos y de todas aquellas historias de apariciones y de espíritus para validar por parte de “...los doctores de la Iglesia Romana, ...sus doctrinas del infierno y el purgatorio, del poder del exorcismo...” que lesionan aún el “espíritu” de lo verdadero.

Es que con tales incorporaciones metafísico-mitológicas, se suprime, como dice Hobbes, “...la verdadera filosofía, por quienes no son jueces competentes de la verdad...”, porque carecen de autoridad o de conocimientos suficientes; así como también, se castiga por medio de la autoridad eclesiástica a todos aquellos que se han atrevido contra los viejos prejuicios religiosos que involucran tales mitologías insostenibles.

Hobbes ha de insistir en que “...la verdad sea, pues, examinada por jueces competentes, o refutada por quienes pretenden tener conocimiento de lo contrario...”, o bien, porque inciten a la rebelión o la sedición con otras verdades, éstas solo deberán ser silenciadas por aquellos “...a quienes se les ha encomendado el cuidado de la paz pública, esto es, por la autoridad civil”.

Se está negando, o desconociendo en pleno siglo XVII, cualquier tipo de poder que los eclesiásticos asuman, siendo súbditos del Estado, como derecho propio, exclusivo o divino, aunque lo llamen divino, porque en tal caso, tal defensa “...no será sino usurpación...” (Th. Hobbes. op. cit. pag. 527).

La verdad como potestad del Estado normalizador, como doctrina ética y política certera y acorde con la paz social que ese Estado expresa, se transforma en la verdad necesaria e inexcusable, aún contra la fórmula del entonces poder omnímodo de la Iglesia criticada.

Solo el legítimo soberano tiene derecho a consignar el valor de la verdad y quien dicte órdenes en su nombre, sean los Sumos Pontífices de la Iglesia Romana, o los de otras confesiones solo serán culpables de esa usurpación.

El camino de ese legítimo soberano pasa por el poder absoluto que inspira el Leviatan en búsqueda de la verdad civil. Quedan en el recorrido toda la fuerza de un feudalismo que declina, la influencia innegable de la nobleza que se sustenta en sus pliegues, riquezas y sangre y aparecen en sus expresiones más atrevidas las diferencias que comienzan a mostrar las reglas nuevas que la burguesía estaba edificando.

La verdad será de cualquier manera una de esas reglas que habrá de requerirse para otorgarle al hombre que construye esta historia, el valor, como el honor y la dignidad que solicita el Poder que se está elevando.

Pero el contrato político que Hobbes mostrará como base de su Estado civil, absoluto en su estructura, tiene en su interior la gran contradicción burguesa del individualismo constitutivo, que como la verdad que conduce, necesita solicitudes de seres objetivos y sanguíneos, con miedos y terrores no disipados. Esto habrá de justificar tanto Estado y omnipotencia. En el residirá tanto la seguridad ansiada, como la verdad que lo consagra por el ejercicio estatal del lenguaje. Su autoridad es la que permite asegurar la eficacia de lo verdadero, porque se asienta en el Todos expresado en el Estado. En Hobbes no hay para la verdad, esperada traducción individual, aunque la contradicción con su imposición burguesa en desarrollo, pudiera anular todo lo que no fuere singular. El peso del Estado imprescindible y con él la conducción del lenguaje, allí donde reside la verdad, hace lo demás y le otorgan a su conceptualización el peso extraño de un cambio.

Sin embargo tal tensión interna no quedará resuelta y por el contrario seguirá marcada, porque como lo expresa en el capítulo diez, los poderes de la mayoría dictarán la conducción del lenguaje y entonces de la verdad, pero esos poderes quedarán en manos de “... una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia

voluntad..., o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular...” (Th. Hobbes. op. cit. pag. 78). Será el Estado pero aún establecido en el más crudo del individualismo otorgado.

Es que el Leviatan, más allá de su apariencia con tonalidades aristocráticas, en realidad la conceptualización se impulsa hacia la defensa de las normas de la burguesía y con ellas las tensiones contradictorias señaladas, no encontraran sosiego.

La verdad en el tejido político

Comencemos por pensar teóricamente en la producción del conocimiento político, es decir en la práctica teórica de la política que nos lleva a la creación del concepto del objeto que señalamos.

Este camino nos conduce sin sorpresas a una transformación epistemológica desde el momento que será entonces obligatorio abandonar el tradicional rumbo de la ideología del idealismo, del iluminismo forjador de la filosofía de las luces. Abandonaremos así todo racionalismo teleológico, es decir toda impregnación idealista moral que tiñe a la política desde sus propias fuentes genéticas, salvo raras y esporádicas excepciones. Estaremos así estableciendo la crítica más necesaria a la racionalidad continua e inevitable del hegelismo idealista, en este caso tanto para la razón política, como para la historia social de los hombres.

Es necesario pues, evitar el peso enorme del sentido hegeliano de la verdad, es decir de creerla como el resultado de nuestra ideología, de la creación pura de nuestro intelecto, nuestro pensamiento forjador de Ideas, que estimulado en su descubrimiento, percibir que concibe a esa realidad como abarcándose en si misma, ahondándose en sí y hasta poniéndose en movimiento por sí. Esa verdad ideal planteada como real está tomada como idéntica, como la verdad misma, como si fuera la verdad real y por ello la única cierta y que precisamente tiene su génesis en nuestra abstracción. De todo este portentoso edificio cultural, filosófico, es del que debe descreerse.

En lo concreto, en vez, el proceso que permite transcurrir de esa abstracción idealista de la verdad ideal, hacia la verdad real, no es otra cosa que una nueva conceptualización epistemológica, que descubre el modo en el que el pensamiento se apropia de lo concreto y lo reproduce en la forma, una realidad del conocimiento de un concreto de pensamiento.

El objeto real (la verdad real, la realidad política para nuestro caso) es una totalidad concreta que persiste como objeto independiente fuera de la conciencia, antes de conocerla, como después de enmarcarla, diferenciarla y hasta ponderarla, para saberla científicamente. Es decir es una existencia persistente antes de la producción de su conocimiento.

En cambio el objeto de pensamiento, ha de ser producto del conocimiento que lo elabora como concreto de pensamiento, como una totalidad de entendimiento, como un objeto pensamiento, totalmente diferenciado del objeto real (de la realidad política, de la verdad política), aunque a él y solo a él está referido.

Para la conceptualización, el proceso de producción de ambos conceptos también es distinto.

Las verdades, teóricas, reales...

El proceso de producción del objeto real, de la verdad real, política, concreta, como por ejemplo, la república; las fuerzas que la constituyen o la critican; el poder y los elementos que lo integran y lo definen; en fin, esos objetos reales, verdades reales,

realidades políticas para nuestra indagación, ocurren, se construyen en la sociedad y se perfilan según un orden de producción concreto, de un desarrollo genético determinado, real en su proceso constitutivo y por lo tanto con la característica ineludible de histórico y verificable.

El proceso de producción del objeto de pensamiento (la verdad teórica, ideal para la nomenclatura clásica iluminista) ocurre por completo en nuestra conciencia, en el pensamiento de los hombres, en su conocimiento.

Para realizarse, se genera según otra modalidad que el objeto real. Ese esquema de producción del objeto de pensamiento transcurre mostrando categorías concebidas, pensadas como formulaciones teóricas que vienen a reinventar, reproducir las categorías reales, concretas, que no muestran el mismo lugar ni sentido que la producción histórica real, sino lugares y sentidos muy diferentes, que le son otorgados por su función en el proceso de producción del objeto de pensamiento.

Pero, así llega el instante esclarecedor y cuyo momento no puede ser obviado o pasado por alto y menos intencionalmente olvidado.

El proceso de producción del conocimiento, la verdad teórica (ideal en la jerga clásica), diferente de su objeto, de la verdad real, de la realidad de la que debemos apropiarnos, que debemos aprehender bajo la modalidad de conocimiento, ha de ocurrir totalmente en nuestro cerebro, en la conciencia o pensamiento propio, o presuntamente propio.

Este es el momento decisivo. Es necesario advertir, que a pesar de todo y especialmente de las apariencias y especialmente del peso enorme de la simulación histórica, no estamos incurriendo en la conformación de un “idealismo puro”, o produciendo una idea en sí, ni en un idealismo de la conciencia, en un idealismo de la verdad.

El pensamiento de la verdad de la que se trata, no es la destilación de una concepción que genera un personaje trascendental, o de una elucubración de una conciencia pura y absoluta. Tampoco es el resultado de la capacidad creadora de una solitaria y definitiva psicología determinada, o elegida por la mano del Señor, aunque aparezca como tal al depositarla en la conciencia de los hombres y ellos sean sus agentes y aparezcan como únicos e intransferibles.

Este pensamiento, de ese objeto de pensamiento (verdad teórica) distinto del objeto real (verdad real-política-concreta), es un proceso, un sistema procesal, operativo e históricamente elaborado y está constituido por un órgano, o aparato de conocimiento, articulado y fundado, sostenido en la realidad efectiva o, para nuestro caso, en la realidad social.

En esa realidad este objeto pensamiento se logra por la combinación que se efectúa entre el objeto analizado (la materia prima), el insumo básico sobre el cual actúan medios o instrumentos de producción teórica que se tienen (la teoría, el método y las prácticas que se apliquen para reconocerlo, detectarlo o definirlo) y las esenciales e insoslayables relaciones históricas en las que se expresa su presencia (el contexto social, ideológico, religioso, cultural etc.).

Este sistema sobre el cual se desenvuelve la práctica teórica para alcanzar el objeto de pensamiento, es el que otorga a cada observador, investigador, sujeto en búsqueda de la verdad, del pensamiento, el lugar y la tarea que debe efectuar para producir el conocimiento. Esto es así porque es insoslayable creer en la historicidad de la formación de la verdad teórica y en ella los sujetos también son acontecimientos históricos y los hechos son los que habrán de imponerse sin excepciones.

Solo un momento de crítica

Antes de avanzar sobre la consagración teórica de la verdad, será prudente tomarse apenas un instante para otra reflexión conceptual, que servirá finalmente para integrarse a la teoría actual sobre esa verdad.

El instante es precisamente ahora, porque en el razonamiento realizado ha intervenido con fuerza la idea del sujeto en búsqueda de la verdad.

Es más, la historia señala que hace más de cinco siglos que ha aparecido la categoría de “sujeto”. Tal vez se imprimió o definió desde la formulación de las articulaciones comerciales de los seres humanos y sus comunidades. Al menos desde ella se percibe su presencia filosófica y se impuso en las consideraciones jurídicas, porque tal como será en Maquiavelo y más densamente en Hegel, cada sujeto será un individuo de la política o del derecho porque es protagonista con su propiedad, con sus bienes.

En el “yo pienso”, de Descartes y en el sujeto, o en la conciencia moral kantiana se ha acentuado su existir filosófico, como lo era en el ejercicio de la política, del contrato social en expansión, o del hombre como lobo del hombre hobbesiano para el siglo XVII.

Así se edificó esa categoría como esencia que se llama sujeto, o el hombre propio de las verdades filosóficas idealistas: se forjaron así el sujeto para el conocimiento; el sujeto para la trascendencia; el sujeto moral, el sujeto o el hombre político, científico, artista. Fue posible entonces alcanzar la idea de esencia, o naturaleza humana y sobre ella avanzó la conceptualización espiritualizada de una verdadera ontología sustancialista que aún nos envuelve. Se han producido en especial elementos ontológicos anclados en la subjetividad, como consecuencia del formidable mito que ha instalado ese idealismo y que se relaciona con un humanismo historicista que hizo posible el nacimiento y consolidación de una burguesía capitalista que lo exigirá para su predominancia.

Hoy nos resulta necesario hallarle el nombre exacto para esta conceptualización idealista y entonces podemos partir de la vieja idea del paralogismo, es decir del falso razonamiento, o del más actual concepto de simulacro. Ambos esconden la certeza o verdad de la realidad concreta, o en todo caso, intentan teñirlo con tonalidades que escondan su precisión.

Con este paralogismo, o simulacro esencial, se trata de esconder el exacto papel del sujeto en la historia y cuya certera dilucidación exigirá que se focalice su problemática y se comprenda sus errores una cierta y entonces científica historia de la historia, que podrá aportar el nuevo concepto de las formas de existencia histórica del individuo, el concepto concreto del sujeto en tal historia.

De esa manera comprobaremos que toda formación social y lo que corresponde a su conocimiento, no es este simulacro de la esencia o naturaleza del hombre, de la espiritualidad, subjetividad o esencialidad humana, sino una vinculación, articulación o relación social, que en este mundo se conoce como la relación de producción.

Esta relación no es un entendimiento o vinculación entre seres humanos, o entre sujetos o personas; no es una relación intersubjetiva, ni sociológica, ni antropológica como simula ese paralogismo, o construye ese simulacro.

Se trata en cambio la relación entre los grupos de seres humanos, entre tales grupos y las cosas, los medios de producción. Es en el modo de producción del capitalismo donde se definen expresándose, las distintas modalidades de las individualidades necesitadas y producidas en consecuencia por este modo de producción.

Según las funciones necesitadas es que se concretan las formas de los individuos, que son nada más que portadores, transportadores en la división del trabajo social, en los diferentes escalones de la estructura social.

Los sujetos aparecen así en su dimensión y función verdadera; se constituye así la verdad del individuo, entonces solo y suficientes como soportes de una relación o como contenedores de una función en el proceso de producción a la que son confinados por la articulación de la producción capitalista.

En este saber y entender las relaciones que genera el Derecho con sus relaciones jurídicas, hacen abstracción del hombre concreto y lo entregan solo como portador o sostenedor de “relaciones jurídicas”; las relaciones políticas, a su vez se desprenden del hombre, se abstraen de su concepto y lo tratan también como “soporte de relaciones políticas”, como “ser libre” sobre todo si se requiere su voto para acrecentar su sometimiento al poder que lo califica.

La burguesía ha ocultado detrás de esta conceptualización del “hombre libre”; de su enmarcamiento idealista del “sujeto con poder en su libertad”; del hombre como cosa en sí; en su apariencia del individuo dado, concreto, de los “hombres reales”; en esta antropología pura e ingenua, la definición y la distribución de los lugares y de las funciones que otorga ese modo de producción. Estas relaciones sociales que surgen de la producción son los verídicos “sujetos”, esos que escriben y construyen la historia real.

Pero en verdad, como se trata de relaciones, no puede pensarse en edificar la categoría del sujeto, sino precisamente debe construirse el concepto de hombres concretos, producto de múltiples determinaciones de las relaciones en las que los seres humanos están ligados y de las cuales participan como soportes y portadores de sus funciones.

Se descubre así la mitología que esconde el simulacro de la noción jurídico-ideológica de “sujeto” que se extiende hacia la asignación de otras formas de sujeto, como el trascendental, el sujeto del conocimiento, de la política, moral, del pensamiento, o en fin, del sujeto de la Historia.

Esta simulación idealista burguesa, convalidada desde la expansión del capitalismo construido por la burguesía europea fundadora, de “sujeto como origen, causa, motor o responsable efectivo”, desde su espíritu, alma o interioridad, de todas las formulaciones del “objeto”, de los hechos de la historia, dará paso a la conceptualización de la verdad que emerge de las relaciones sociales, de las determinaciones estructurales, anulando el mito antropológico u ontológico subjetivista como elemento en sí y con esencia propia, para reconocer el devenir del proceso sin sujeto en si mismo, de la historia que forja las relaciones sociales del sistema productivo que nos envuelve.

Pero aún es posible aceptar una complejización de la realidad. En tal sentido podrán escucharse voces que acepten que en la articulación de los puntos de vista, en los entramados de las direcciones de las luchas, en el devanarse de intencionalidades y de las voluntades, “pueden formarse, es más, se producirán, elementos ontológicos de subjetividad...” (Toni Negri. Fin de Siglo. Paidós. Barcelona, 1992, pag. 126).

Es así, pero tales formulaciones ontológicas subjetivas, emergen precisamente desde las contradicciones que separan a los sujetos y como consecuencias de sus inserciones en las relaciones de producción y la significación determinativa de los instrumentos ideológicos del Estado resultante.

De ninguna manera tales subjetividades pueden ser asignadas, como indica el idealismo moral, el subjetivismo mítico, al trabajo creador de la espiritualidad humana.

Las relaciones sociales y la ligazón de los seres humanos en ellas, son los responsables de esas subjetividades; es decir que las fuerzas constructoras de esas condiciones ontológicas tienen que ver con las posiciones que los sujetos tienen en los grupos o clases sociales que distribuyen las fuerzas productivas.

No es el sujeto el que ordena su ontología objetiva o subjetiva, sino la inserción de ese sujeto en el sistema productivo y desde la cual habrá de sufrir la contaminación o influencia insalvable de los sistemas o aparatos ideológicos predominantes. El sujeto puede expresar y de hecho muestra en todos los casos, objetividades o subjetividades y en el tono común y simple de la observación directa, hasta puede creerse en diferenciaciones íntimas, profundas, que llevan al idealismo cotidiano a expresar la individualización irrestricta del ser. El ser aparece así como unidad incontaminable, único e irrepetible y portador de la más pura y absoluta libertad.

Se consuma la sublimación exquisita del idealismo en todas sus fórmulas ontológicas, pero para ello ha sido necesario producir un aislamiento infinito para el ser y separarlo de toda influencia o contacto con la realidad para convertirlo en la ontológica formulación de “criatura del Señor”, conformada según sus designios y omnipotencia.

Pero los “sujetos” cotidianos, ofrecidos conforme la interpretación del proceso histórico-social, muestran en todos los casos una generación comprometida con la realidad y son así, consecuencia del modo de producción social en el que se desenvuelven y que los determina.

Estos sujetos son “seres sociales”, piezas de la “máquina social” como decían Deleuze y Guattari en *El AntiEdipo*; son expresiones de multiplicidades para convertirse ellos en multiplicidades, algunas de las cuales han de ser sus objetividades y/o las subjetividades.

Como multiplicidades, el sujeto no puede expresar unidad o individualidad; solo representará el papel, será soporte, portará, las determinaciones que lo definen conforme las complejidades y jerarquías que ellas detentan. La subjetividad es una de las formas de las multiplicidades con determinaciones específicas.

De esta manera se disuelve la creación idealista del “sujeto ideal”, único, distinto, de la filosofía tradicional; absoluto del hegelismo.

Ahora el ser de las multiplicidades halla su ubicación en la complejidad del proceso histórico-social, en el camino que lleva del modo de producción prevalente, a las relaciones sociales resultantes. De allí sobrevienen los seres o sujetos determinados por tales realidades, con objetividades y subjetividades ponderables, no como nombres propios de un individuo, sino como expresiones propias de seres consignados, determinados por las multiplicidades que otorgan las relaciones sociales predominantes. También esas multiplicidades determinantes en sus conformaciones y complejidades, reconocen jerarquizaciones y combinaciones de ellas, para la conformación de la objetividad y subjetividad del ser portador de las mismas.

Retornando a la producción de la verdad

Ahora es preciso volver al proceso histórico de creación de la verdad, pero luego de incorporar esta verdad que sobre el sujeto se ha alcanzado desde el momento de la crítica.

Los “hombres concretos”, esos de las múltiples determinaciones sociales que genera el proceso de producción capitalista, serán sujetos en la historia, actuando en ella

como parte portante de tales relaciones. Se caerá así el simulacro del sujeto de la historia, como individuo, subjetividad u objetividad pura y absoluta.

Los sujetos son, como quedó dicho, acontecimientos históricos y por lo tanto es fácil asignarle también al buscador de lo verdadero, idénticas determinaciones de las relaciones sociales predominantes.

Es necesario reconocer que todo sistema de producción teórica se sustenta y vincula con las prácticas económicas, culturales, religiosas e ideológicas existentes. Ellas le dan parte insoslayable del enfoque para el objeto analizado, es decir parte substancial de la materia prima indicada.

En ese entendimiento, dicho sistema está teñido por una realidad objetiva determinada, que es la que define las acciones y el sentido del pensamiento de cada sujeto experimentador, es decir de cada individuo que busca su verdad teórica.

Esa realidad es la que pone en acción a la fuerza de conocimiento del sujeto específico, de igual manera que la estructura económico social pone en ejecución la fuerza de trabajo de los creadores productivos singulares.

Con tal entendimiento debe advertirse que el objeto de pensamiento (la verdad teórica, ideal) ha dejado de comprendérsela como una verdad esencial, distinta del mundo concreto; ha dejado de adscribírsele a la capacidad destacada de un individuo trascendental, de una conciencia absoluta.

Desaparece la identificación con una verdad del idealismo, con esa mitología que se reconoce como una esencia pura. El objeto real (la verdad real, política, concreta) es un sistema específico, un proceso de la realidad sostenido y vinculado con el mundo existente, de carne y hueso, de verdad y mentira, de pobres y ricos, de naciones, repúblicas, dictaduras, reinados. Es una verdad, la verdad que produce una sociedad histórica determinada, contextualizada en condiciones también determinadas; ligada con la naturaleza y los hombres en condiciones específicas para cada tiempo histórico requerido.

La verdad real, como objeto singular y determinado, se define y delimita por las condiciones donde vive y por la práctica que realiza.

La verdad real es un sistema con estructura propia, lejos de toda idealidad de la verdad pura, como cosa en sí que el idealismo moral le legó a la civilización.

La verdad real, entre las cuales milita la realidad política como parte del objeto real puede transformársela como una totalidad de pensamiento, no como una abstracción del pensamiento, como un producto de la práctica del pensar, del crear teóricamente, de la creación que genera la práctica teórica.

Se trata del trabajo que ejecuta el pensamiento sobre el objeto real que trabaja, sobre la materia prima que actúa, sobre su transformación de la observación, intuición y representación que del mismo adquiere el sujeto trabajador conforme sus propias determinaciones generadas por la estructura socioeconómica que lo influye.

Así elaboraron sus verdades Copérnico, Marx, Einstein, Plank, Freud... Sus materias primas formaron parte de las condiciones de producción halladas para el objeto de pensamiento elaborado y tal como se demuestra históricamente, nada tienen que ver con la pura intuición o representación íntima de esos constructores de nuevas verdades.

Ellos como parte de la estructura global social e histórica, comprobaron la existencia de una presencia de materias primas complejas, de una combinación posible de elementos eficaces y que hicieron propia, de condiciones técnicas, sensibles, ideológicas y de sus contextualidades. Es decir no se encontraron con un objeto puro para identificarlo con el objeto real. Debieron producirlo desde tales complejidades,

conforme la posesión de sus propias multiplicidades, influidas por las diferenciales jerarquías que impusieron las decisiones de sus investigaciones y conclusiones.

El conocimiento al trabajar para su objeto de conocimiento, observando, analizando y reconociendo el objeto real y sabiéndolo diferente y producto a su vez de la estructura compleja existente, debe transformarlo modificándolo en su proceso de desarrollo del conocimiento para producir entonces conocimientos diferenciados. Son verdades concretas (las políticas entre ellas) que de ninguna manera olvidaron o dejaron de articularse a su objeto, pero sabiendo que ahora son decididos objetos de conocimiento, verdades políticas en nuestro caso. Son bien distintas de las verdades puras, ideales, que nos presenta el idealismo absoluto o moral del liberalismo subjetivista, cuando muestra su verdad política ejercida por un individuo también ideal, absoluto y teóricamente incontaminado o sin determinaciones de la complejidad jerarquizada económico-social.

Maquiavelo, el recorrido de la verdad política

Faltaban todavía algo más de veintitrés años para el descubrimiento de América, cuando ha de nacer Nicolás Maquiavelo, por él mismo llamado historiador, cómico y trágico, aunque en verdad, sea necesario reconocerlo como aquel de los primeros analistas, que hará de la comprensión del bien y del mal, de la verdad y de la mentira y de la justicia y su contradicción, el resultado de una experiencia política. Habrá de abrir un territorio nuevo, otra ciencia por lo cual debió edificarse esa verdad real que es la verdad política.

La iniciación operativa de tal verdad estará instalada en el razonamiento de Maquiavelo, en la Caída, donde se instaura una animalidad prepolítica, que le brindará, tanto en El Príncipe como en Los Discursos, el sostén para identificar como iniciales y permanentes, las condiciones humanas del mal. En la raíz de esta instalación del mal estará la ambición, que en los Discursos, capítulo 46, le hace decir que los hombres pasan de una a otra ambición, y por ellas, no han de reparar en el mal necesario para obtener su cumplimiento.

Para lograr evitar esta situación que aparece como inexorable para engendrar el mal, debe crearse alguna formación que lo evite bajo la sombra del bien.

Hobbes creyó en el Estado, recio, absoluto e imprescindible. Para Maquiavelo esa obligación es para la República, porque sabía que "...los hombres cuando combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona..."(Nicolás Maquiavelo. Discursos. Alianza Editorial. Madrid, 1987. Libro primero, cap. 37, pag. 120).

La malignidad de los seres humanos, vestida de ingratitud, mentira, crueldad, simulación se expresa a cada paso en la prosa maquiavelina y tomará formas y calidades diferentes, porque "...de los hombres en general puede decirse lo siguiente: son ingratos, versátiles, dados a la ficción sobre sí mismos, esquivos al peligro y ávidos de ganancia..."(N. Maquiavelo. El Príncipe. De. Busman. Madrid, 1984, cap. XVII, pag. 124).

Pero..., la naturaleza humana puede cambiarse por la educación moral, porque la virtud y su ejercicio pueden enseñarse. Ese es el papel de la República. Los hombres nacen con disposición al mal, a la mentira, pero la buena religión, las leyes, el buen liderazgo desde la República, como la necesidad y hasta la adversidad, los puede hacer mejores. La verdad también puede enseñarse.

Sin embargo la verdad de su experiencia política le hará decir en el capítulo XVIII del mismo Príncipe, "...que existen dos maneras de combatir: una con las leyes,

la otra, con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda, de las bestias. Pero como a menudo no basta con la primera, es forzoso recurrir a la segunda. Un Príncipe debe saber de tal suerte utilizar eficazmente la bestia y el hombre” (Maquiavelo. Op. cit. pag. 127). La verdad política toma su espacio y primacía para la conquista del poder, su sostenimiento y para enderezar la conducta y naturaleza de los hombres.

En ese juego pendular, controvertido de ley y fuerza, de virtud y perversidad, del bien y del mal, de verdad y mentira, solo entendibles en la formulación maquiavelina a la sombra del “genio político”, de la conceptualización política, se hace necesario captar la esencia del “bien común”. En tal situación reside o se deposita la expectativa del Estado, nuevo recurso que más de un siglo después volverá a esgrimir Hobbes y que ahora en Maquiavelo se lo presume justo, eficaz; es allí, en tal institución en donde debe elevarse la idea de bien común, junto con la de justicia para educar esa condición humana de la maldad, la crueldad y la mentira.

El bien común, como toda eficacia y armonía en el Estado, en la República, tendrá que ver con el poder y en ese sentido, con el que lo logre un “organizador prudente...”, que vele “... por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común” (N. Maquiavelo. Discursos. Alianza Editorial. Madrid, 1987, Libro segundo, cap. 2 pag. 57).

Será en las repúblicas donde se logre tal bien común “...porque estas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito y si alguna vez esto supone un perjuicio para éste o aquel particular, son tantos los que se beneficiaran con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados” (N. Maquiavelo. Op. cit. pag. 186).

Para Maquiavelo “...la patria sirve al bien común, los hombres deben amarlo y trabajar a su servicio y Dios quiere que así sea...” (Sebastián de Grazia. Maquiavelo en el infierno. Norma. Bogotá, 1994, pag. 187). Sabe que hay que poner al servicio de la patria todo el pensamiento verdadero de la política, él que sabe y cree en ese lugar del bien común por lo cual ha de decirle a su viejo amigo Francisco Vettori, “...amo a mi patria más que a mi alma...” (Maquiavelo. Epistolario. Fondo de Cultura Económica. Mexico 1990, pag 430); y ratificará con dialéctico razonamiento para todo ciudadano que quiera aconsejar a su patria, que “...en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso (en fin, la verdad o la mentira...) sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad...” (Maquiavelo. Discursos. Alianza. Madrid, 1987, Libro tercero, cap. 41, pag. 411).

Se palpa, se percibe con claridad el objeto pensamiento, la verdad teórica como sistema procesal descubierto, forjado desde la verdad real que ejerce la realidad política. Para la defensa de la patria, ese lugar de residencia del bien común, implica para el florentino, la disposición a sufrir cualquier alternativa que implica dolor, tortura, destierro, deshonor, como significar la disposición a mentir, engañar, hacer el mal, más allá “de mi propia alma...” y en el exclusivo beneficio de la patria, expresión del bien común.

La patria, el Estado con la República como forma preferida, son los destinos elegidos por los hombres maquiavelianos en la búsqueda de su bien común y para ello debe consagrarse el fin último del Estado, inscripto en su conquista extrema de la paz.

Pero en ninguna reflexión habrá de ser más obligadamente dialéctico singular, que en esta esperanza de la paz. Ya se sabe que el fin último del Estado debe ser la paz,

pero la guerra parece inexorable, o alguna vez ha de suceder porque el conflicto es germinal.

Por eso la paz puede no existir permanentemente y en tal convencimiento, así como lo enseñaron los romanos, no se puede “...eludir la guerra...”, porque ellos “sabían bien que las guerras no se evitan aplazándolas como que el retraso beneficia siempre al enemigo...” (Maquiavelo. *El Príncipe*. De. Busman. Madrid, 1984, cap. XXVI, pag. 51).

Siempre Maquiavelo ha de pensar con claridad política, con sabiduría especial y por eso enseña que la guerra, ese suplicio de los pueblos, ese destino de sangre puede ser reducido y hasta evitado si uno se prepara para combatir.

De aquí surge que le indique al Príncipe “...que tenga a sus pueblos armados y organizados para la guerra...” y si así fuera “...debe esperar siempre en su terreno a un enemigo potente y peligroso, sin ir nunca a su encuentro..., en tanto que si está desarmado y a su país poco acostumbrado para la guerra..., es mejor que se aleje siempre lo más posible de su casa...”.

De todas maneras la guerra podrá llegar y el consejo de una o de otra circunstancia, servirá para que pueda defenderse mejor. Es la búsqueda de la paz que exige una estrategia eficaz para la guerra que garantice tal Estado.

En esa sabiduría es que al final de *El Príncipe* señalará en su “...exhortación para ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros...”, logrando redimir al país, quien inicie tal reducción tendrá “...alta justicia en vuestra causa...”, porque siempre “...justa es la guerra para quienes es necesaria y santas las armas cuando hay en ellas solo esperanzas...” (Maquiavelo. *El Príncipe*. Ed. Busman. Madrid, 1984, cap. XXVI, pag.168).

Además y también sobre el final, pero ahora de los Discursos, exaltará como una “frase notable...” de los samnitas ante los toscanos al exponer las razones que los llevaron a declararse en guerra, aquella que indicaba “...la paz de los esclavos es más gravosa que la guerra de los hombres libres” (Maquiavelo. *Discursos*. Alianza Editorial. Madrid, 1987, Libro tercero, cap. 44, pag. 415).

También en el campo de la guerra y la paz Maquiavelo está construyendo el objeto de pensamiento, las formulaciones teóricas que reinventan la verdad política nueva, la verdad teórica con la que se edifica la inédita ciencia política.

Todo ello ha sido preparado para corroborar la felicidad y la grandeza de la patria. La guerra justa, como las armas santas, la virtud ciudadana, como la práctica del bien o del mal; el uso de la verdad o la mentira, en fin, el deseo de practicar, pase lo que pase, o sea por lo que fuere, las acciones destinadas al bien común, establecen el destino sin egoísmo que espera el pueblo, para su gloria y esperanza. A su servicio debe ponerse la nueva ciencia política que está despuntando, apenas han transcurrido algo más de dos décadas del comienzo del siglo XVI,

Pensar en la fortuna

En el capítulo del libro segundo de los Discursos ha de consignarse que “muchas veces surgen accidentes contra los que el cielo no quiere que estemos prevenidos...”; es en tal sentido que Maquiavelo rememora la frase de Tito Livio que expresa “...así ciega las mentes la fortuna cuando no quiere que sus golpes sean obstaculizados...”.

La fortuna, la suerte, el buen designio o destino, en fin, cuando es necesario realizar grandes causas, destinos fundamentales, Fortuna, el cielo, otras fuerzas eligen a los hombres que deben ayudarla en sus propósitos. La fortuna de los seres elegidos han de estar en el espectro de la voluntad divina, o en el encuentro elegido con Dios.

De esa manera los hombres que viven en la mejor prosperidad, o en la mayor adversidad, en "...la mayoría de las veces vemos que han sido conducidos a su grandeza o su ruina empujados por la facilidad de los cielos..."; o que simplemente le han dado "...o quitado ocasiones para obrar virtuosamente...". Así es que los hombres pueden secundar a la fortuna, "...pero no oponerse a ella, que pueden tejer sus redes, pero no romperlas..." (Maquiavelo. Discursos. Alianza Editorial. Madrid, 1987, Libro Segundo, cap. XXIX, pag. 266).

Sin embargo y aquí surgirá la formulación teórica de la nueva ciencia política como verdadera sorpresa, esos hombres "...jamás deben abandonarse...", porque como desconocen su fin, como la fortuna emplea caminos desconocidos, "...siempre hay esperanzas, y así, esperando, no tienen que abandonarse cualquiera que sea su suerte y por duros que sean sus trabajos" (Maquiavelo. op. cit. pag. 277).

Es extraño y cortante este pasaje, solo bien comprensible como parte del objeto de pensamiento, como parte de la verdad teórica de la ciencia política, alistándose en una racionalidad para otra voluntad que la omnipotencia de la fortuna, los cielos y la propia elección de Dios.

Los hombres deben tener esperanzas y no abandonarse porque sus virtudes y perversidades, sus verdades y falsedades también son parte de su suerte y componen aquello que Maquiavelo ha llamado "duros trabajos humanos...".

En esos trabajos se asienta una fuerza que aparece como desconocida, y aunque desconocen su fin, los hombres deben alentar su esperanza, en tanto aparezca ella como substancialidad que puede torcer la fortuna desgraciada, aunque para ello deba apostarse a ejecutar labores plenas de dureza. Se perfila la acción ejemplificadora, o simplemente constructora de la práctica política.

Maquiavelo sabe así mismo, que la fortuna es vulnerable por la decisión de los pueblos y puede ser torcida o ayudada según el esfuerzo de los pueblos "donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más poder..." expresa una ecuación maquiaveliana sobre el particular.

De esa forma donde reine la virtud, la verdad y el amor a la patria, la clara defensa del bien común, el ejercicio pleno de la justicia, allí desaparecerá, o cuando menos disminuirá la influencia de la fortuna.

Tal es la condición que alcanza cuando piensa en los pueblos que hicieron con sacrificio e integridad su historia, como el ejemplo de los romanos y la llegada cristalina de Camilo, que sirvió para que su pueblo "...no viviese rescatado por el oro" y continuara su prestigio ya que "...nunca conquistaron tierras con dinero, nunca hicieron paces con dinero, sino siempre con la virtud de las armas (Maquiavelo. op. cit. pag. 278).

Es en la virtud y sus componentes señalados, en donde se asienta el destino sabido de los pueblos, alejados de la fortuna que siempre es variable, aleatoria y ajena; y con tales prácticas políticas virtuosas aparecerá la fuerza de alguien "...que regule las cosas de modo que la fortuna no tenga motivos para mostrar su poder a cada momento..." (Maquiavelo. op. cit. pag. 281).

Se han ampliado sin límites los espacios de las perspectivas humanas y entonces la fortuna está unida a estrategias más terminantes que la del cielo, o los cielos y se localiza en la conducta de los hombres traducida en sus prácticas y que para el caso del poder político se liga con la virtud, la prudencia, el valor, la gloria, la grandeza y seguramente la propia suerte convocada con tal práctica.

Por eso es que en la máxima, el florentino ha de creer: "...juzgo posible que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero la otra mitad, o casi, nos es

dejada a nuestro control...”, corrigiendo la impresión generalizada de que “...las cosas del mundo están gobernadas de tal modo por la fortuna y por Dios que la prudencia los hombres no puede corregir su curso ni hallar remedio alguno...”. Como se sabe y se dijo, estas afirmaciones maquiavelianas se expresan en la década del veinte, pero del siglo XVI, en pleno dominio de los poderes divinos en la tierra.

Ahora otro atrevimiento. Aunque su afirmación suena hoy despiadadamente discriminatoria e intolerable, es conveniente referirlo por la significación interpretativa que involucra sobre los seres humanos. Decía entonces Maquiavelo: “...creo, sin embargo, que vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se pretende tenerla sumisa, castigarla y golpearla...; y se ve, en suma, que se deja vencer más estos que por quienes actúan con frialdad” (Maquiavelo. El Príncipe. De. Busman. Madrid 1984, Cap. XXV, pag. 165, 166). La significación está dada porque y aún descontando su agresión machista, Maquiavelo pone decididamente en cuestión hasta el cincuenta por ciento que antes le asignara a la determinación de los cielos.

Es enormemente más feliz y justa, su comparación de la fortuna con los ríos torrenciales que hace en el mismo capítulo XXV y donde indica que los hombres pueden conducir en buena medida aún las fuerzas más expresivas de esas corrientes de agua, pero enseñando que también la fortuna, “...muestra su dominio cuando no halla enfrente una virtud organizada porque entonces vuelve su ímpetu hacia donde sabe que no existen diques ni defensas capaces de contenerlas” (Maquiavelo. El Príncipe. De. Busman. Madrid 1984, Cap. XXV, pag. 164).

Los pueblos aparecen en definitiva como los que conducirán tales potencias que aparecían como trascendentales y entonces sostenidas por los cielos. Pero en Maquiavelo, las potencias divinas han dejado paso a las verdades que expresan las virtudes de las prácticas humanas, de los seres que son así postulados para obtener la eficacia social requerida para determinar sus felicidades y conforme el designio real que busca el poder en la tierra donde viven.

La historia de la política ya no depende de la diosa fortuna y está más humanamente transcurriendo en el seno contradictorio de las prácticas verdaderas que aspiran y terminan construyendo el poder.

La fortuna depositada en la capacidad creadora que otorga la virtud de los hombres ha perdido su condición de legado celestial y escribe una nueva verdad política, aunque aún no importe como ha llegado al dominio de los componentes del pueblo o de quienes han de ser sus mentores y conductores.

Pero ahora deja de interesar su viejo valor moral, su obtención por razones divinas o como fuere. La preocupación esencial es si tal fortuna pertenece al seno de los pueblos y sus componentes y si esta nueva verdad política les sirve para sus prácticas frente al poder.

Maquiavelo deja de contemplarla como su valor teológico, celestial, para ceñirla a una simple pero insalvable potencialidad política. Ha percibido que la propia fortuna político, militar, económica de los Medici, ha tenido que ver con “...otras fuerzas...”, diferentes, objetivamente distintas de aquellas invocadas religiosamente y localizadas en “...los cristos...”.

El modo de acumulación de las riquezas, del capital en génesis, casi en el camino del aprendizaje de las prácticas de una clase que empezaba a diferenciarse en el seno de la nobleza, le otorgaran a los señores de las repúblicas italianas, a los entonces todavía feudales como los Medici, esa fortaleza superior que le concedía razones materiales a la trascendencia que señalaban como la responsable de su esplendor.

La nobleza florentina, como aliada y cómplice de tal esplendor, también lo fue de la fortuna que compartieron como la suerte de su clase hegemónica y poseedora, con la que sostenían y también incrementaban su poder. Era esa la fortuna, la fuerza necesaria para consolidar su estructura dominante y se muestra como nuevo objeto de pensamiento, como esa formulación distinta que reestructura la verdad política. Se percibe una nueva verdad teórica que es capaz de interpretar, de señalar esta nueva construcción del poder político.

El Magnífico Lorenzo Medici expresaba la fortuna obligada para comprender la lección de su nobleza, articulada en las posesiones terrenas y ampliando sus condiciones en un proceso de mercantilización que ejercieron también con fortuna localizada en los negocios y por lo tanto en la acumulación de bienes que se sumaron como propios.

Y aún el círculo de la fortuna habría de completarse, al comprobar que tal modo acumulativo de bienes concretos, todavía y sin mayores esfuerzos personales, o grupales, les permitía destinar alguna buena parte de los excedentes en obras, monumentos, templos, esculturas, pinturas, músicas, que con decidido estilo y destino piadosos, sirvieron para alentar el viejo designio de "...los cielos...", para dispensar tanta fortuna como la que esperaban.

El modo de acumulación en su medida, llegaba para alentar la buena disposición de esas fuerzas ultraterrenas que disponían esos cielos, para otorgar la fortuna que necesitaban esos poderosos del comienzo del siglo XVI.

Con esa nueva verdad política en el entendimiento de los hechos, no importa si esa fortuna se obtenía al cincuenta por ciento, mitad los cielos y mitad los Medici, o mejor aún al cien por ciento desde el favor de ese destino celestial que otorgaba y otorga el poder y que el Señor ofrecería al colocar la mano precisamente en el poder de los Medici.

La política debía intervenir y esta era el nuevo objeto de pensamiento y en ello estaba el oficio de Maquiavelo porque como él nadie percibía entonces que "...para conocer el espíritu de un pueblo es preciso ser príncipe y para conocer a un príncipe es necesario pertenecer al pueblo...".

En *El Príncipe* se intentaba servir y ser eficaz en el destino, en la fortuna del príncipe y por eso del pueblo. Aparecía así una distinta disposición de alta política, como práctica de los seres humanos, de *El Príncipe* inclusive, para superar, aún las injusticias que desde el mismo Maquiavelo en adelante, lo "ha hecho acreedor la adversa fortuna..." y contribuir con sus acciones para lograr la otra fortuna, esa que él mismo esperaba para su príncipe el Magnífico (Maquiavelo. *El Príncipe*. Ed. Busman. Madrid 1984, pag. 39 y 40).

También con la fortuna, Maquiavelo ha de sorprender a quien estudie con seriedad su trabajo teórico. Como todos los componentes de la ciencia política que ha de observar y hacerlos campos propicios para el experimento de la práctica humana, se han de advertir la sensación de aleatorios que tienen esos hechos significativos que indica siempre en cualquier consideración coyuntural. En todos ellos aparecerá de todas formas, una urgencia teórica que hoy no puede ser obviada, o negada y que se refiere precisamente a su vocación para construir la unidad de su pueblo.

Su verdad teórica diferenciada hace a la estructura indispensable para edificar la ciencia política y en la fortuna, como en el poder, deberá partir de la nada, sin precondiciones, como sujeto privado de todo, edificando sus estrategias siempre destinadas a formalizar el organismo fragmentado de su patria dividida y sin contar con andamiaje científico alguno. Todo requiere práctica y construcción nueva.

Como autor de su práctica, sorprende que Maquiavelo no se cuente historias sobre la realidad y menos sobre el objeto de pensamiento, que no existían, ni eran acumulables para su estrategia transformadora.

Tal como quería Kant y lo haría Hegel y sobradamente Spinoza y Marx, era necesario construir por sí, desde sus soledades al parecer necesaria e imprescindible para la observación teórica del objeto real, de la realidad misma, estos “seres sociales”, también Maquiavelo, como hechos históricos que habrán de proyectarse sobre esa verdad real, sobre tal materia prima y desde ella, en las interrelaciones múltiples que se han señalado, transformándolas, alcanzaran a ofrecer el nuevo objeto de conocimiento, que en este caso se estructurará como diferente y nueva verdad política, como teoría nueva para una práctica política también distinta, de aquella que sublimaba el idealismo.

Debieron crear cada uno el concepto del objeto de su propia ciencia, ellos mismos como hechos resultantes de relaciones sociales ineludibles. Maquiavelo también debió operar con sus prácticas en la insalvable ligazón para con la realidad, su objeto-verdad real y elaborar su columna sacra para su lógica distinta.

Hizo cierta su práctica del saber, en el sentido de reconocer que las causas que colocan los seres humanos para involucrar en su conocimiento la realidad verdadera, “son los cambios de creencias y de lenguas” (Maquiavelo. Discursos. De. Alianza Editorial. Madrid 1987, Libro quinto, Cap. V, pag. 197). y por eso elaboró casi sin percibirlo otra creencia y amasó otra lengua, otro discurso que aún hoy cuesta acabar de abarcarlo.

La verdad conquistable

En la concepción más rica y también más inabarcable del objeto de pensamiento en Maquiavelo, tiene que advertirse la insistencia en un definido proceso dialéctico, contradictorio, sobre la bondad-maldad, de la verdad-engaño, que sobrevuela sobre los actos y hechos de la sociedad.

Un siglo y algo más antes que Hobbes se asentará en el florentino la realidad de la maldad posible de los hombres y en este caso la postulación inicial de la verdad nueva pasará sobrecogedoramente por la idea de que aquellas sociedades cuyos seres humanos postulan el bien y la verdad para todas las cosas, sucumbirán, simplemente si se tienen en cuenta, si se ponderan las fuerzas de tantos otros que crecen y ejecutan la maldad y el engaño para lograr sus apetencias.

Al presentar sin ropajes que lo adulteren, su criterio verdad, surgido de su práctica estrecha sobre la realidad, indicará con un patetismo diferente que “...los hombres son siempre malos de no ser que la necesidad los torne buenos...” (Maquiavelo. Discursos. Alianza Editorial. Madrid 1987, Libro primero, Cap. XXIII, pag. 159).

Con estos diagnósticos sobre la verdad de los hombres en sociedad, puede conjeturarse sobre las condiciones que otorguen caminos de transformación de tales signos. Al menos parecen necesarios.

Aquí es donde se interpone la conmoción que se produce cuando todos ellos deben ejercer sus razones de seres humanos, sociales en consecuencia; es cuando comienzan a operar como conjunto y en esas circunstancias tendrán que comprender el sentido de nuevas condiciones forjadoras de otras perspectivas.

Entonces es cuando puede experimentarse la aparición de otra verdad colectiva y que Maquiavelo perfilará como la verdad del “bien común”.

Para eso los hombres tienen que corregir sus tendencias iniciales, aquellas que se vinculan con su maldad germinal. El requerimiento de esa nueva verdad, de la

convivencia posible y en paz, también como después en Hobbes, se inclina hacia la elaboración de esa verdad superior del Estado.

El arte del Estado obliga a crear en nuevas prácticas, esa de la política entre los hombres y las cosas. Su ejercicio en el pueblo y por sus componentes será el marco de la verdad final, del concepto del objeto científico que enumeró y contribuyó a edificar Maquiavelo.

En esa construcción el gran instrumento incorporado fue el de la comprensión que otorgaría la metodología dialéctica aplicada a la verdad-mentira, a la virtud-perversidad implicada en el resultado esperado de la edificación del poder.

En esa búsqueda contradictoria residirá la ciencia nueva que el príncipe nuevo debe incorporar para aplicarla al Estado como respaldo para lograr el bien de todos. Pero Maquiavelo no se equivoca, ha comprendido que el objetivo es el poder y en su búsqueda y consolidación aportará estas verdades, sus objetos de pensamiento, es decir sus verdades teóricas nuevas, distintas, descarnadas y por ello fundantes de su también ciencia nueva.

El príncipe o el pueblo, éste es el destino de su prédica final y se contraponen, se unen y se confunden, concluyendo en el descubrimiento cierto de las contingencias que lleven a dilucidar esa trama hermenéutica del poder, como búsqueda y esencia de la conducción del Estado.

Esa es la intensidad inédita del descubrimiento histórico. El tema fundante ronda en toda su obra, pero puede percibirlo sintetizado y valiente en el capítulo XV de El Príncipe, en donde se experimenta la intensidad ontológica del principio y del deslumbramiento del concepto del objeto nuevo, para lo cual debe certificarse la pureza del método utilizado. “Prefiero seguir el camino de ir directamente a la verdad de la materia que a la imaginaria representación de la misma...” (Maquiavelo. El Príncipe. Ed. Busman. Madrid 1984, Cap. XV, pag. 115).

La verdad de la materia será alcanzada a partir de la práctica que indicó la metodología de la ciencia. Con ella hay que alcanzar el objetivo material de la realidad verdadera, para lo cual tendrá que escucharse, seguro que por primera vez en la historia para la práctica de los pueblos, ese párrafo que divide los tiempos indagadores de la política.

Se trata de la concepción germinal del procedimiento, que tendrá la consistencia de atributo fundador porque decide apropiarse de una nueva categoría elaborada desde la realidad. EL marco fundador permite saber ahora, “...que aquel que abandona lo real centrándose en lo ‘ideal’ camina más hacia su ruina que hacia su preservación”.

La realidad es la huella necesaria, pero requiere seguir diciendo que no ha desaparecido la calificación de los seres humanos y de sus quehaceres en la sociedad impuesta, para no caer en esa “idealidad” denunciada y refirmar esa otra nueva realidad que nos enseña que “...el hombre que pretenda hacer en todos los sentidos profesión de bondad fracasará necesariamente entre tanto bellaco...” (Maquiavelo. El Príncipe. Ed. Busman. Madrid 1984, Cap. XV, pag. 115).

Este es uno de los certeros momentos de la categoría basal. Se cuestionan muchos siglos de “idealidad” y aunque persistan, este instante le otorga apertura objetiva a un nuevo enfoque, que solo es posible crearlo con realidad y materialidad sin exclusiones. Deviene de la observación y auscultación ponderada de los hechos, del objeto real y su verdad consecuente y desde allí se levanta su sentido histórico.

Maquiavelo percibió y midió esas realidades, en el ámbito preciso y concreto de los acontecimientos, directamente por el camino de “la verdad de la materia...” y al

comprender la práctica de esos ejercicios de los hombres, dio niveles posibles para entregar esa nueva teoría, con estructura nueva, que aún hoy sigue construyéndose.

Entonces puede comprenderse el párrafo final de esta verdad inicial y distinta, con intenciones objetivas y en tono pedagógico destinarlas a quien debe encarnar la transformación. “Es, por ello, necesario que un príncipe, si desea mantenerse como tal, aprenda a no ser bueno y a usar o no semejante capacidad en función de las necesidades y las circunstancias...” (Maquiavelo. op. cit. pag. 116). El príncipe y el pueblo, o el príncipe, o el pueblo son sus destinatarios.

De todas maneras se trata de diseñar la política con el objetivo del poder y por eso, con la realidad material que se exige, enseña sin siquiera atribularse, ni creer en los mecanismos idealistas del cinismo, que ese gobernante, o el pueblo como su sostén, no pueden temer de “...caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar su Estado pues si bien se mira habrá cosas que pareciendo virtudes significarán, si se las observa, su ruina y otras cuya apariencia es de vicio y cuya observación le proporcionará, empero, bienestar y seguridad...” (Maquiavelo. op. cit. pag. 16 y 17). El Estado del que se trata lleva en su intención, clara y también materialmente, “el bien común”.

La verdad se sostiene en el rumbo requerido para mantener a tal Estado, en esa su intención final, para la cual se ordena y conduce el poder. En tal camino si es preciso, deben abandonarse idealidades, imaginaciones y profecías, trabajando para consagrar las realidades ciertas que otorgan ese destino a los pueblos, hacia su propia paz y felicidad.

El príncipe solo será parte, también verdadera de la práctica del conjunto que alcance el bien común; es como su herramienta para dominar ese poder imprescindible.

Esa conquista del poder solo es posible con el conocimiento y ejercicio de la práctica eficaz, esa que el propio florentino insiste en señalar como sostenimiento de su sabiduría y convicción, de “...todo cuanto se y cuanto me han enseñado una larga práctica y la continua lección de las cosas del mundo (Maquiavelo. op. cit. pag. 23).

Como ya lo dijo, se trata de “...ir directamente a la verdad de la materia...” y desde ella como opción irremplazable no puede rechazársela, “...con el manido proverbio de que quien edifica en el pueblo edifica en la arena...” (Maquiavelo. op. cit. Cap. IX, pag. 87).

En cambio, si se funda sobre seguro, es decir auténtica y verídicamente sobre el pueblo, el príncipe de valor y capacidad, sabe que con su ánimo y las instituciones que defiende respaldado en su pueblo, podrá “...suscitar el entusiasmo entre los ciudadanos, nunca será engañado por él y verificará que su mantenimiento se cimenta en sólidos pilares” (Maquiavelo. op. cit. Cap. IX, pag. 88).

Por eso el reconocido consejo para el Príncipe, de dar “...satisfacción al pueblo, porque el fin del pueblo es más honrado que el de los grandes por cuanto éstos quieren oprimir y aquel no ser oprimido” (Maquiavelo. op. cit. Cap. IX, pag. 86). Estamos en la segunda década del siglo XVI.

Pero el consejo llegará aún más lejos, pensando en la experiencia que creó la historia real de los emperadores romanos y la verdad teórica política nueva que pudo edificar la práctica maquiaveliana: “Si entonces era más necesario satisfacer a los soldados que al pueblo; ahora por el contrario, es necesario a todos los príncipes satisfacer al pueblo más que a los soldados porque los primeros poseen más poder que los segundos...” (Maquiavelo. op. cit. pag. 140).

Las recomendaciones aseguran la urgencia de reconocer las normas del pueblo, en quien reside el poder. En esas normas del poder político estriba la verdad posible

para la conducta del príncipe y este será fiel a si mismo reconociéndolas, para constituirse en el gobernante que ese pueblo quiere que sea en verdad y conforme los hechos que practique en su realidad para honrar a ese poder.

La simulación de la realidad

En los Discursos se escucha que la mayoría de los hombres, localizados en la masa del pueblo, "...se sienten tan satisfechos con lo que parece como con lo que es, y muchas veces se mueven más por las cosas aparentes que por las que realmente existen..." (Maquiavelo. Discursos. Alianza Editorial. Madrid, 1987. Libro primero, cap. XXV, pag. 97).

El pueblo ha aprendido que puede ser verdad tanto lo que parece, como lo que es y por eso consiente con frecuencia, o mejor dicho, comprende que un príncipe prudente no pueda "... mantenerse fiel a su palabra cuando tal fidelidad redunde en perjuicio propio y han desaparecido las razones que motivaron su promesa..." (Maquiavelo. El Príncipe. Busman. Madrid, 1984. Cap. XXIII, pag. 128).

La fidelidad a la palabra, el ejercicio de la verdad adquiere peso relativo y toda simulación en torno a ella que destaque una práctica destinada a favorecer la situación del príncipe y con ella el bien común para su pueblo, alcanza un grado nuevo y sorpresivo de comprensión.

De allí que Maquiavelo enseñe, con la claridad de asumir el simulacro como una forma política de la verdad necesaria, que un príncipe, "...no puede conducirse de acuerdo con todos los rasgos mediante los cuales los hombres son tenidos por buenos ya que a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión..."

Esta simulación adquiere una nueva expresión de realidad, es la verdad teórica nueva, en la construcción de la ciencia política, la verdad necesaria de cara al Estado y el bien común y ella hace caer la rígida y solemne concepción, el simulacro histórico, de la verdad ideal y le permite al florentino señalar que el príncipe no debe "...apartarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado por necesidad..."

La verdad ideal, o la nueva y posible, como la expresión pura de la práctica honrada y virtuosa del príncipe ideal, o la simulación verdadera y necesaria, obligada, solo adquieren constancia de verdad real, de realidad verdadera a la luz de su práctica, en articulación con el poder y con el objetivo terminante del Estado hacia el bien común.

De allí la aparición de su recordada y formidable concepción excepcional, casi la médula última, nuclear, de la verdad maquiaveliana, esa que hace a su nuevo concepto del objeto en la Política. "Procure, pues, el príncipe conservar su Estado y los medios serán siempre tachados de honrosos y ensalzados por todos porque el vulgo se deja seducir por las apariencias y el acierto final y en el mundo no hay sino vulgo..."

Volvamos a emparentar al Estado con el pueblo; su conservación, con el mantenimiento del poder; expliquemos o involucremos las apariencias por los simulacros requeribles y extendamos con generosidad el vulgo como expresión cotidiana del pueblo y se reconocerá la nueva verdad que incluye la simulación de la verdad, como la eficacia del bien o del mal, de la fidelidad o del engaño, para conducir el Estado con objetivos específicos y bien determinados.

Así palpita su frase casi del final; como resumen y resultado de esta verdad teórica nueva que nace en la edificación de la ciencia política: "...los pocos carecen de sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse..." (Maquiavelo. op. cit. Cap. XVIII, pag.

129). No importan las condiciones morales en sí, que constituyó el idealismo subjetivo; no importan las condiciones míticas, celestiales que parecía exigir ese apoyo.

Se trata, en cambio, de la política practicada para conservar y acrecentar el poder, para lograr el sitio que requiere la mayoría para apoyarse. Es otra cosa y recién comienza a ser entendida, luego que se despejó ese velo idealista que ofrecía la simulación profunda que debió corregirse.

Es así más denso aún. La presencia de la verdad política cierta, no anula la existencia del engaño o de la mentira. Las relaciones dialécticas, las contradicciones en este campo del poder son inexcusables. Para crear esta verdad política, esta teoría nueva, Maquiavelo ha descubierto nítidamente esta realidad y nos dice que "...en las acciones humanas además de las dificultades con las que se tropieza para llevar algo a buen término, siempre hay algún mal en las proximidades del bien, y el bien provoca el mal tan fácilmente que parece imposible evitar éste si se desea aquel..." (Maquiavelo. Discursos. Alianza. Madrid. 1987. Libro tercero, cap. 37, pag. 401).

Tal como sucede con los instrumentos que los hombres utilizan para llegar a ese bien o concebir tal mal; la virtud y el engaño, la verdad y la perversidad, nunca son expresiones perfiladas y consumadas como "cosas en sí" y si su reconocimiento tendrá caracteres de pureza o de engaños, de certezas o de simulación, conforme el requerimiento de eficacia que se imponga para lograr el objetivo trazado.

Ninguno de estos instrumentos sirve al tradicional idealismo moral exigido o utilizado en la política ficticia, aunque se la observe como absoluta, sino que de todas formas son siempre partes de la simulación exigible para tal finalidad. La jerarquización de la determinación solo la establece la eficacia en lograr los resultados programados y siempre que en definitiva sirvan o estén a favor del pueblo, en su bien común.

Con esta postura teórica, que conformará luego la nueva ciencia política, hace más de 450 años se deja de lado la insistencia mítica de creer a la verdad como fórmula subjetiva abstracta, unida siempre al concepto ideal de pureza, heroicidad para actuar sin dobleces, limpieza celestial de espíritu, virtud excelsa y todo ello adherido a un simulacro, aún más denso que aquellos que toleraba y aún reconocía el vulgo maquiaveliano, es decir unido a una fantasía del ser humano inmaculado, que desde la primera escena bíblica es una simulación perenne.

Maquiavelo no desconoce toda esta simulación histórica; por el contrario, la descubre como el objeto real desde el cual componer el objeto de pensamiento y por eso habla y hasta edifica otro simulacro, ese que requiere como verdad política, como verdad de conocimiento su nuevo concepto del objeto que se está creando.

En el florentino la práctica fundamental, aquella de la base fundacional, consiste en usarse para transformar esa verdad originaria y conducir tal transformación como una estructura integral que estará constantemente influida, articulada con la acción de los seres humanos, de los príncipes, o de sus sostenedores e impulsores que resultan insustituibles. Ese pueblo es el destinatario final de esta nueva verdad de la ciencia en gestación.

Esa es la innovación; aún parece nueva porque abre las perspectivas de esa práctica política en cuanto ciencia para el poder y reparo para el bien común.

En definitiva, el poder así puede ser enmarcado como la búsqueda de una realización alcanzable y que como el simulacro, también puede ser ejercido para sus objetivos contrarios al pueblo. Pero en Maquiavelo su destino es terminante y por eso su política se enraíza en la realidad, sin sombras, ni límites para alcanzar así esa única verdad efectiva.

El bien común, utopía alcanzable, no es en Maquiavelo una cualidad irrestrictamente comprendida por su valor escrito, pensado o legislado. La política lo hace posible y siempre resulta necesario aplicar con el florentino la norma de bien utilizada, conforme la necesidad frente al poder. Esa verdad en Maquiavelo ha nacido del Todos expresado en el Estado. Y hasta hoy no es, ni tiene nunca una traducción personal.

La sustancia de la verdad

El más querible de todos

Bertrand Russell quien pensaba que Baruch Spinoza no es el más riguroso de los filósofos, decía en cambio que seguramente será para siempre, el más querible de todos los filósofos.

Se trata eso sí, del más preclaro de los hombres que han de vivir para filosofar, con la ausencia más austera de posesiones y propiedades, como de aspiraciones materiales y burguesas. Ni siquiera su propia casa, que no la tuvo ya que vivió, cuando pudo, solo en silenciosas y mediocres pensiones amuebladas, cuando no en pequeñas y hasta mínimas y solitarias, sobre todo solitarias, habitaciones de otros y hasta de ignorados o perdidos propietarios.

En Spinoza no habrá aceptación de honores, solo se instalará en su existencia, una desmesurada pasión por el pensamiento y a lo mejor, solo una esperanza infinita de servir como nadie al amor intelectual de Dios, casi como una ofrenda hacia quien, antropológicamente, le ofrecía la posibilidad de descubrir, el laberinto de la verdad, o tal vez la descolonización posible de la obediencia, también como fórmula de la construcción de lo verdadero.

Entre nosotros, solo Borges es capaz de enmarcar vida y pensamiento de este solitario y tísico, conmovedor perfil de especulaciones y certezas, como constructor de prácticas creadoras de conceptos y reflexiones. El escritor argentino, que dice haberse pasado la vida explorando a Spinoza, y que sin embargo puede decir de él que ha vislumbrado algo, pero que eso que ha vislumbrado es vastísimo y como tal difícil, muy difícil de limitar. Spinoza fue para Borges el filósofo que imaginando a Dios, en el silencio incomprensible de las grandes comprensiones, construyó una vida, corta y lamentable en dolores, enfermedades y persecuciones y cuyo misterio final, seguramente nos acercaría a elaborar el sentido último de la verdad que es otra vez, la imaginación infinita del Señor.

Es imposible sustraerse a esa infidencia que repite Borges; a ese rasgo un tanto ingrato sobre Spinoza y que no es obligatorio ocultar, porque “nos ayuda a tener una imagen suya...”. Solo y casi ridículamente, se trata de que “le gustaba organizar y presenciar riñas de arañas...” (J. L. Borges. El labrador de infinitos. Clarín. Buenos Aires, 27/10/1988, pág. 3). Y como expresión justificatoria podríamos aceptar borgianamente que “veía en esos duelos símbolos de la maldad y de las pasiones de los hombres...”. Y para concluir con la infidencia, también con recatado dolor, es necesario aceptar que nuestro escritor exprese: “siento haber tenido que recordar esto...”. Tal vez este final solo mostrado entre paréntesis, haya sido dicho en aquel abril de 1985, en el salón de la Hebraica de Buenos Aires, en el tenue tono monocorde de quien hasta en sus apenas audibles sinceramientos, también él solía pedir perdón por semejante sabiduría y precisión. Y lo hacía, casi como en el silencio y cubierto de soledad, de un saber que seguro acompaña igualmente conocimiento y soledad en Spinoza. Ambos tuvieron una ocupación común, que era el pensamiento y con Spinoza, Borges consiguió creer que somos, experimentamos ser inmortales, porque estamos capacitados para sentir la inmortalidad de esa sustancia, “...constituida por una infinidad de atributos...” la misma de la que está hecho Dios, el ser absolutamente infinito... La sustancia “anterior en el tiempo a nuestro nacimiento, posterior a nuestra muerte en el tiempo...” (J. L. Borges, ídem pág. 4). Tal como Spinoza, de igual forma Borges experimenta su eternidad, pero seguramente lo aprendió de este callado pulidor de lentes y pensamientos, que además

en la lucha de las arañas, constataba la exterioridad de la muerte, como la relatividad de las perfecciones humanas, desprovistas del margen de la sustancia infinita.

Spinoza, el gran solitario, solo con su pensamiento, excomulgado, sin profesión pública, pulidor de cristales para sí, despojado por instinto de toda pertenencia y propiedad; sin mujer, ni hijos; solo; construye una obra monumental en defensa de la condición humana. La edificó meditando sobre su existencia, la de su ciudad y sus pasiones, quejas en conflicto también infinito sobre la obediencia como atributo insalvable para los componentes de toda sociedad. Se trata de construir el método que autorice la persistencia en obtener el atributo para desobedecer, aún para alcanzar a concebir la desobediencia suprema al poder de Dios.

Tal vez en esto resida buena parte de su atributo de filósofo más querible, al menos para los que teniendo mucho que perder, están obligados a elaborar su propia condición de rebeldía, para la desobediencia sobre buena parte de los atributos de esa sola sustancia, que les permita poseer, las palabras de fuego, el pájaro de fuego que preanuncie la sustancia posible de nuestra verdad.

La verdad teológica-política

La muerte sorprende a Spinoza, producto de su tesis solapada y terminante, creyendo para siempre e injustamente, que "...las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos", por lo cual, "...no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres..." (Spinoza. Tratado político. Alianza Editorial. Madrid, 1986 pág. 222). Diez renglones después, el silencio infinito. Baruch Spinoza había muerto y deja inconcluso su Tratado político, algo así como la segunda parte de su Tratado teológico-político, que había terminado en 1665 y que se publicara en 1670. Era el 21 de febrero de 1677 y sucedía en la ciudad de La Haya. Tal vez como pensaba Borges refiriéndose a la tuberculosis que lo maltrató, terminando en un atardecer tan recatado como sus demás días, esos en los que "...las manos traslúcidas del judío / labran en la penumbra los cristales / y la tarde que muere es miedo y frío / (Las tardes a las tardes son iguales...)". Seguro que Spinoza le ha hecho caso al poeta de Buenos Aires y murió "soñando un claro laberinto...", labrando "...un arduo cristal; el infinito / Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas..." (J. L. Borges. Obras completas. Spinoza. Emecé. Buenos Aires, 1974 pág. 930).

Habían pasado doce años desde que iniciara la redacción del Tratado teológico-político, en lo que hoy se reconoce como su primera parte; diez desde que se publicara (1670); cuatro desde que los Estados de Holanda lo prohibieran y apenas tres (1675) en que el propio Spinoza desistiera, por razones religiosas y políticas de publicar su Ética.

Este mismo hecho puede aparecer como otro de los infinitos preparativos que el filósofo protagonizó, sabiendo que siempre habrá un acontecimiento que no acabará de producirse y sobre el cual es inevitable insistir para su perfeccionamiento. Tal como su labor empeñada en el pulimento de los cristales, signo ineludible de su vida, de su obstinación por la verdad, también como asombrosa tozudez destinada a encontrar la belleza que esconde la libertad de los seres humanos.

En el pórtico de la primera parte del Tratado; en él nos dirá que su libro contiene disertaciones en "las que se demuestra que la libertad de filosofar no solo se puede conceder sin prejuicio para la Piedad y para la Paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la Paz del Estado e incluso la piedad..." (Spinoza. Tratado teológico-político. Altaya. Barcelona, 1994 pág. 60).

Apenas comienza su texto debe emprenderlas contra la superstición y sorprendentemente habrá de señalar que los hombres impulsados por “...su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna (esta) les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo...”, y de esa manera “...la mayor parte de ellos se muestran propensos a creer cualquier cosa...” (Spinoza, ídem pág. 61). Es que “los hombres solo sucumben a la superstición mientras sienten miedo...” y salir en busca de bienes inciertos de fortuna, de objetos adorados sin fundamento, nos lleva a percibir fantasmas y delirios, propios de “...un alma triste y temerosa...”.

Esta es la fórmula que Spinoza muestra para señalar la inserción del sentido supersticioso de la vida “que no tiene su origen en la razón...” y que se transforma en el “...medio más eficaz para gobernar a la masa...”. Sorprende que de y inmediato localice a la religión como un valioso pretexto para tales fines, indicando que “...el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se les quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre...” (Spinoza, ídem pág. 69).

Han transcurrido apenas cinco páginas del Tratado y el mundo se ve sacudido por verdades elocuentes que resuenan con fuerza creadora. Además lo que resulta conmovedor, es que también puede movilizar los conceptos más antiguos de la propia religión y terminar mostrando la certeza de la superstición instalada solo en la adoración de los libros de la Escritura, antes que la propia palabra de Dios, revelada a los profetas para que sus enseñanzas se instalen en la obediencia del Señor, de todo corazón, practicando la justicia y la caridad.

La conmoción no habrá de concluir. Spinoza recupera sus certezas a cada instante y se atreverá a indicar prístinamente los campos diferenciados refirmando “...que el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto, como por su fundamento y por sus medios...”.

Por eso mismo profesará conclusivamente, que es necesario dejar en libertad de opinión a todo el mundo; así como la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, porque es capaz una vez más de conmover a quien lo siga, diciendo “...que solo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía...” (Spinoza, ídem pág. 70). La lucha por una verdad práctica, reconocida en las obras y los hechos, está trazada desde el comienzo de esta edificación memorable que constituirán, los dos Tratados y la Ética, comprendidos como un solo y monumental discurso de enseñanza interminable.

Siguiendo la síntesis de Atilano Domínguez puede pensarse que la primera de las ideas fundamentales del Tratado, aún con cambios ordinales, puede establecérsela en las distinciones entre “...imaginación o experiencia y entendimiento o razón...” (Spinoza. Tratado teológico-político. Introducción histórica. Atilano Domínguez. Altaya. Barcelona, 1994 pág. 28).

En tal sentido servirá en la demostración la capacidad para escuchar las profecías, esas verdades que “...Dios reveló a los profetas...”, tanto “... con palabras o con figuras o de ambas formas a la vez...”. Spinoza ha de refirmar que “las palabras y las figuras fueron verdaderas...”, expresando que tales circunstancias “verdaderas”, se habrán de ofrecer como “...algo exterior a la imaginación del profeta que las vio u oyó,

o imaginarias, en cuanto que la imaginación del profeta estaba predispuesta, incluso que oía palabras o veía algo...” (Spinoza, ídem pág. 78).

Por eso es que para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva...”; por lo tanto los profetas que percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento...” (Spinoza, ídem pág. 93).

Es que Spinoza está capacitado, aunque esto signifique quejas, dolores y hasta la excomunión, a señalar que Dios adaptó las revelaciones a las opiniones y capacidad de los profetas y con su profundidad, el filósofo pulidor de cristales que desconocerá en los profetas el conocimiento total de las cosas materiales y espirituales, habrá de concluir, manifestando que fuera de lo “...que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre de creer como le plazca...” (Spinoza, ídem pág. 113).

Toda esta argumentación transformadora ha sido elaborada para lograr ofrecer una advertible separación de la filosofía con la teología, para poder alcanzar el entendimiento de que “...la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y el conocimiento de la verdad...” (Spinoza, ídem pág. 116).

Además todo sirve para conocer que el filósofo no ha de perderse en teologías diferentes y a partir de la convicción de que el fin de la filosofía no es otro que la verdad, ratifica que la fe, no lleva otra finalidad que la obediencia y la piedad.

La separación terminante, y definitivamente spinoziana, de filosofía y teología no concebirá como acertada ni que la Escritura debe ser esclava de la Razón, ni que la razón lo será de la Escritura.

La razón, expresada por Spinoza como “...el don supremo y la luz divina...”, tiene para sí, “...el reino de la verdad y la sabiduría...”, en tanto que la teología no impone más que la obediencia...” (Spinoza, ídem pág. 324).

Pero es conveniente reconocer que Spinoza no habrá de reconocer diferencia alguna entre los hombres dotados de razón y aquellos en los que la verdadera razón falta. El que produce una cosa según las leyes naturales lo hace con pleno derecho porque está obrando según determinaba su naturaleza. Vale decir que tiene “...derecho absoluto, lo mismo que el sabio, para hacer todo aquello que la razón dicta, o de vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito...” (Spinoza, ídem pág. 332).

Sin embargo el camino a elegir transcurre por la razón, como el supremo reino para la verdad, la virtud y la sabiduría y si así fuera, si todos los hombres pudiesen ser conducidos por medio de la razón y conocer la utilidad y necesidad del Estado construido en los acuerdos que otorga el entendimiento y la razón, “...no habría nadie que no detestara de plano el engaño...”, conservando el Estado y cumpliendo pactos y guardando “...por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado...” (Spinoza, ídem pág. 337). Así se cumple la afirmación suprema para la libertad de los seres humanos, en el sentido de que “...solo es libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón...” (Spinoza, ídem pág. 340).

Veamos ahora, una segunda idea fundamental del Tratado. Es aquella que se refiere al concepto de ley, tanto el de ley divina natural y el de derecho natural, pero en ambos casos como para enfrentarlos con la idea tradicional del milagro como acontecimiento sobrenatural.

Es en esta segunda idea en la que se establece la creación rebelde de Spinoza y esta desobediencia para hablar en sus propios términos, comienza desde el análisis de la

ley divina a partir de su sorprendente crítica a las Sagradas Escrituras, ofrecida en el seno de una religiosidad y sabiduría en Dios, que puede ser indicada como ejemplar y conmovedora, aunque hoy la llamaríamos crítica y de una erudición desgarradora, al no detenerse en nada para lograr la construcción de su verdad filosófica práctica.

En el capítulo IV del Tratado teológico político enseña que la palabra ley, entendida en sentido absoluto, significa que los individuos de una misma especie, todos, o algunos vinculados a la misma, actúan de una misma forma, fija y determinada.

Spinoza, como los grandes fundadores del materialismo, tiene una sorprendente calidad nominativa, condición y precisión que se observa en cada instancia donde las cosas deben adquirir nombre. Por eso en este caso también, seduce su capacidad de ejercer la práctica inteligente de la nominación por ejemplo cuando para fortalecer su nombre para la ley, nos dice que ésta, puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano. El nombre de la ley que depende de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa.

En cambio la que depende del arbitrio de los hombres y que Spinoza le otorga con sencillez material el nombre de Derecho, esa es aquella que los hombres se prescriben para sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad, o por otras razones. Tal vez en alguna otra oportunidad esperaba poder nominar esas otras razones, que luego vamos a encontrar difuminadas, incluidas y hasta simuladas en su concepciones sobre el poder y el Estado.

Spinoza admite sin reservas, en este mismo capítulo IV, que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza, para existir y para obrar de una forma precisa y también determinadas. Estas son las leyes que obedecen al arbitrio de los seres humanos.

Pero se requiere lograr una definición aún más certera, con sentido restringido y delimitado a las condiciones de existencia de los hombres; entonces la ley se vincula a las reglas, constituye las normas que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros, con algún fin. La ley es así, una forma de vida que le es impuesta a los seres humanos por mandato de otros. Los que cumplen con las leyes, viven bajo la ley y parecen sus esclavos.

De estas leyes y su cumplimiento Spinoza señala que quien da a cada uno lo suyo, porque teme la condena que le imponga la prescripción en case de ser incumplida, obra constreñido por mandato ajeno y por el mal y entonces no debe ser llamado justo, aunque cumpla el precepto normativo. En cambio quien lo hace porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes, y su apropiada necesidad, ese ser humano obra “con ánimo firme y por decisión propia y no ajena y se llama justo con razón...”. La verdad en la ley y su cumplimiento, muestra la contradicción procesal que será parte del entendimiento spinozista de lo verdadero, expresada en todo tiempo, singularidad, o en el todo como causa de Dios.

Teniendo en cuenta que la ley hace a la forma de vida que los hombres se imponen, tanto a sí mismos, como a otros por algún fin, Spinoza cree que hay que distinguir la ley humana y la ley divina.

Entonces, otra vez la práctica de asignar nombres; entenderá por ley humana aquella forma de vida que solo sirve para mantener segura la vida y el Estado, por ley divina, aquella que solo se refiere al sumo bien, al verdadero conocimiento y amor de Dios. Aquí se muestra su expresión de Tratado político y teológico, casi como dos fórmulas de verdad, lo verdadero de la religión y aquello que es posible verdadero para la política. El Estado y Dios, el derecho y la teología...; la naturaleza y Dios, como Dios,

como Dios o el universo, o los seres humanos y sus relaciones esenciales, como modos de los infinitos atributos de la sustancia suprema del Señor.

Pero entonces debe otorgarse posibilidad de llegar a las singularidades y así será el momento en que Spinoza apele a Isaías, casi sin piedad porque nos dirá que su enseñanza es que tal ley divina, es aquella que vincula la forma directa, recta de vivir y desaprueba con dolor ceremonias y holocaustos.

“¿ Para qué a mí, dice Jehová, la multitud de nuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gruesos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos...”. Clama Isaías en nombre de Jehová, para que no le traigan al Señor más vano presente. Dice el hijo de Amos que para Jehová, el perfume le es abominable, pero más aún: “luna nueva y sábado, el convocar a asamblea, no las puedo sufrir; son iniquidad vuestras solemnidades...” (Isaías 1:11,13).

Pero aún es necesario llegar más adentro de la forma de vida que exige una verdadera ley divina, trasladada a la concepción humana para existir, con justicia y sentido verdadero. Es el momento en que Spinoza debe enfrentar las ceremonias de nuestro cristianismo.

Estamos en el capítulo V del Tratado, el de las ceremonias y las historias. Registremos su conmoción: “Por lo que respecta a las ceremonias de los cristianos, a saber, el bautismo, la santa cena, las fiestas, las oraciones externas y aquellas otras, si las hay, que son y han sido siempre comunes a todo cristianismo, si fueron instituidas por Cristo o por los apóstoles (cosa que a mí no me consta todavía) fueron establecidas como signos externos de la Iglesia universal, pero no como cosas que contribuyan algo a la felicidad o que contengan en sí alguna santidad...” (Spinoza. Tratado teológico político. Altaya. Madrid, 1994 pág. 161).

Solo se trata de signos externos de la Iglesia universal, sin contribuir a la felicidad de nadie y menos contener alguna santidad; y aunque alguien piense que esta es la reflexión despiadada de un judío, es necesario advertir que Spinoza, sigue fiel a su necesidad de construir el sentido verdadero de existencia y práctica humana y ésta, su posición profunda, por eso dialéctica y relativa, pero fundamental, vuelve a hacernos pensar en contradicciones y rupturas, en ese tortuoso camino de la obtención de lo verdadero.

Pero para alcanzar alguna perspectiva de comprensión, de entendimiento, casi podría decirse, de instantáneo reposo en tanta desmesura, sepamos que al final del capítulo, este esencial V, Spinoza nos ayuda, expresándonos que “...no podemos conocer a nadie, más que por sus obras...”. Otra vez la práctica, la acción, sea política, religiosa, cultural o social. La verdad se vislumbra y advierte en las prácticas que se pueden expresar y contener.

Desde la práctica, el hombre suma su experiencia y es desde ella que los hombres prefieren informarse, para construir lo verdadero, más que deducir todas sus percepciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros.

De allí surge que quien desee enseñar una doctrina, “está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia...” y, dice con convicción, que desde tal experiencia se hace necesario “...adoptar sus argumentos y las definiciones de las cosas a la capacidad de la plebe...”, es decir a la de la mayor parte del género humano.

Esta es la razón por la cual Spinoza pone claridad sobre el sentido y destino de las Escrituras, cuyas expresiones en ella contenidos “...estuvieron muy bien adaptadas a la capacidad del pueblo y que se confirmaran por la simple experiencia...”.

Esa experiencia no podrá aportar conocimiento, ni enseñar qué es Dios, pero si enseña e ilumina a los hombres para imprimir en sus ánimos “...la obediencia y la

devoción...”. Se sigue de allí, que el conocimiento y la fe en las historias contenidas en la Escritura Sagrada, “...es indispensable al vulgo”, para otorgarle capacidades para percibir clara y distintamente las cosas.

Al relativizar buena parte de las historias contenidas en las Escrituras, termina diciendo que “...la fe en las historias, cualesquiera que ellas sean, no pertenece a la ley divina ni hace, por sí misma, a no ser en razón de su doctrina...”. Las cosas han sido puestas en su lugar y solo con el espíritu inquieto y recio de contribuir al descubrimiento por propia elaboración procesal, del sentido verdadero de historias y existencias.

Completa la segunda idea fundamental del Tratado, las reflexiones sobre la comprensión verdadera para los milagros.

En nuestro entendimiento histórico, el milagro aparece como un acto del poder divino superior al orden natural y a las fuerzas humanas, enumerados como suceso o cosa rara, extraordinaria o maravillosa.

En términos spinozistas el “acto del poder divino...” debe asimilárselo a la “obra divina”, es decir a la obra de Dios, que supera la capacidad humana y cuya causa ha de ser ignorada por el vulgo.

Más aún; el vulgo cree que el poder y la providencia de Dios, “...no están nunca tan patentes, como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido...”. Estamos en el capítulo V del Tratado y Spinoza reafirmará su capacidad nominalista expresando que en el entendimiento de los milagros debe advertirse “...que el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras actúa...”. Por eso es que el vulgo “...llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza...”. El vulgo solo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y voluntad. Spinoza califica de opiniones y prejuicios del vulgo a esta posición sobre la naturaleza y los milagros y vuelve a producir una ruptura que aún hoy repercute sobre concepciones entrañables de la religiosidad, los cultos y prácticas evangélicas, o sobre las verdades indiscutibles para la religión cristiana como sobre sus convicciones judías aún sin contar con las implicancias de su excomulgación producida catorce años antes de la aparición del Tratado. Otra vez elabora procesalmente el sentido verdadero para historias, credos y existencias.

La preocupación por este aspecto básico de lo verdadero, estará ofrecida en la densidad de los cuatro puntos con que a lo largo de este capítulo de los milagros, coloca sus tensas conceptualizaciones comprobatorias sobre sucesos, existencia de Dios, providencias y orden de la naturaleza, como, al fin, de las propias interpretaciones y dignidades de las narraciones de los relatos.

En el primer punto se señala que nada sucede contra la naturaleza, sino que ella mantiene un orden fijo e inmutable, teniendo en cuenta con toda evidencia que las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y perfección de la naturaleza divina.

De esta manera, si sucediera algo en la naturaleza que contradijera sus leyes universales, repugnaría al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina. Así será en los milagros, de forma tal, que igualmente si alguien, o algo mostrara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, nos veríamos forzados a creer, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual sería un absurdo.

Ahora bien; como en la naturaleza no acontece nada que no siga sus leyes y que esas leyes se extienden a todo lo que es concebido por el entendimiento divino y, como

la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, el término milagro, para Spinoza “...solo se puede entender en relación a las opiniones humanas y no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla quien describe o relata el milagro...” (Spinoza. Tratado teológico político. Altaya. Barcelona, 1994 pág. 172).

Igualmente podríamos nominar a los milagros como aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidas por la ley natural; en tal entendimiento, Spinoza no tiene dudas en expresar que en las Sagradas Escrituras se narran cosas como milagros, cuyas causas pueden ahora ser fácilmente explicadas por principios conocidos de las cosas naturales. Vuelve a prestar precisión aquello que había profesado en el capítulo II, cuando indicaba que la simple imaginación no implica por su naturaleza, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles el raciocinio. También para con los milagros que exigen razonabilidad divina, natural y la de los seres humanos.

En cuanto al segundo punto en la discusión sobre naturaleza y milagros, se advierte que por los milagros no podemos conocer ni la esencia, ni la existencia de Dios, ni su providencia, sino que todo ello se percibe mucho mejor por el orden fijo inmutable de la naturaleza.

Spinoza desprende de la voluntad infinita de Dios, la capacidad asignada de producir milagros, hasta tal punto que si por ellos, entendemos una obra que resigna el orden de la naturaleza, estos están tan lejos de mostrarnos la existencia de Dios, que por el contrario no hacen dudar de ella; sin los milagros como tales, podemos asegurar la existencia divina, con tal que ratifiquemos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden fijo e incambiable.

Así naturaleza y Dios, en las determinaciones y sanciones de la ley divina, le permiten concluir a Spinoza en este apartado, mostrando sin reservas que cuanto mejor se conocen las cosas naturales y cuanto más claramente entendemos como dependen de la causa primera y como obran según las leyes eternas de la naturaleza, los milagros encuentran firmemente el camino de su entendimiento certero. Esto es también así para las Sagradas Escrituras y en ellas “...no se puede entender por milagro nada más que una obra de la naturaleza, que como dijimos, supera o se cree superar la capacidad humana...”. Estamos en 1670 y Spinoza indica el largo camino de la búsqueda científica para la elaboración del sentido verdadero, de los hechos y cosas que aún aparecen como milagros, superando o creyendo superar el entendimiento de los hombres.

En tercer término, el filósofo pulidor de lentes habrá de probar por la Escritura misma que los decretos o mandatos de Dios y por ende, su providencia no son, más que el orden de la naturaleza. Así cuando las Sagradas Escrituras afirman la realización de un hecho por acción de Dios, o por su voluntad, Spinoza “...no entiende sino que eso se hizo según las leyes y el orden de la naturaleza y no, como opina el vulgo, que la naturaleza dejó entonces de actuar o que su orden fue interrumpido algún tiempo...” (Spinoza, ídem, pág. 180).

Los ejemplos ofrecidos desde la Escritura, el de Samuel 9:15, 16; el de Salmos 105:24; como el del Exodo 1; o el de Génesis 9: 13, como otra vez el de los Salmos 147:18 y 104: 4; en el Exodo 9: 10, 14 y 19; en Reyes 4:34; en el Evangelio de Juan, etc. le permite afirmar con un discurso casi desconocido hasta entonces que “...si se halla en la Escritura alguna cosa, de la que no acertamos a dar razón y que parece haber sucedido al margen o contra el orden de la naturaleza, no debe constituir un obstáculo para nosotros, sino que debemos creer con firmeza que lo que realmente haya sucedido, ha sucedido naturalmente...”. Aún y sobre todo para los milagros, pues sus

circunstancias han de mostrar en última instancia, “...que éstos exigen causas naturales...”.

Este tercer término sobre la naturaleza y condición de los milagros va a ser concluido con un párrafo que aún resuena como uno de los conceptos verdaderos de incidencia trascendente para la filosofía y aún para la teología. Habrá de enseñar Spinoza que todo lo que se dice en la Escritura que sucedió, ha sucedido necesariamente, según las leyes de la naturaleza y si algo contradice tales leyes, “...hay que creer firmemente que fue añadido a las Sagradas Escrituras por hombres sacrílegos...”. Es la voz profética, del excomulgado de 1656; es el discurso más soberbio del filósofo tal vez más austero, asceta, humilde, pobre, silencioso, que resuena en nuestro mundo. Desde su soledad de un hombre tercamente libre Spinoza refirmará que eso de los hombres sacrílegos ha de ser dicho, porque es necesario aceptar para siempre que esas añadiduras son apócrifas, “...ya que, todo lo que es contra la naturaleza, es contra la razón, y lo que es contra la razón, es absurdo y por lo mismo también debe ser rechazado...”.

Esta voz llega hasta nuestros tiempos y se ha enclavado en el medio del debate más intenso sobre la modernidad / posmodernidad; ahora por el sentido de los simulacros y el irracionalismo, en 1670, por los milagros y la fe en las Sagradas Escrituras. La voz de los hombres-Dios-Naturaleza está impregnada por el espesor spinozista de lo verdadero, como todo el Universo.

En el cuarto punto solo es necesario hallar explicaciones para que nadie al interpretar mal un milagro sospeche temerariamente que exista algo en las Sagradas Escrituras que resigne la ley natural.

Aún aquellas cosas que la Escritura cuenta como reales y fueron creídas como tales, a veces, muchas veces, como milagros no fueron más que representaciones y cosas imaginarias.

En tal sentido añade el ejemplo de Dios descendiendo del cielo (Exodo 19:18); Deuteronomio (5: 19); o que el monte Sinaí humeaba porque Dios había bajado a él rodeado de fuego; que Elías subió al cielo en un carro de fuego y en caballos de fuego... Todo esto “...no fueron más que representaciones, adaptadas a las opiniones de aquellos que nos las transmitieron tal como ellos las representaron, es decir, como cosas actuales...”.

Dios no tiene ni derecha, ni izquierda, ni se mueve, ni está parado...; es absolutamente infinito y tal como lo afirmará siempre, “contiene en si todas las perfecciones...”. Para Spinoza esto lo saben bien “quienes juzgan las cosas por las percepciones del entendimiento puro y no tal como la imaginación es afectada por los sentidos externos...”.

Por todo ello, los milagros fueron cosas naturales que requirieron explicaciones para que, como dice Salomón, “no aparezcan como nuevos ni contrarios a la naturaleza, sino que se aproximen al máximo, a las cosas naturales, si fuera posible...” (Spinoza, ídem, pág. 189).

Sociedad y Estado

Sin dudas las causas conceptuales que hicieron posible que el 19 de julio de 1674, cuatro años después de su aparición, la Corte de Holanda prohibiera el Tratado teológico político, están densamente expresadas a partir del memorable capítulo XVI y los subsiguientes. Calvinistas, luteranos, judíos y cristianos condenaron al libro, al que trataron de pernicioso, detestable, pestilente y lógicamente de ateo... Los sínodos

eclesiásticos no dudaron en calificarlo de obra blasfema y una vez más, llena de semillas de ateísmo.

Este capítulo XVI, inicia un recorrido de honda expresión teórica, que llegará hasta el capítulo XX del Tratado teológico político; pero que se verá continuado por lo que se llama la segunda parte o Tratado político, en cuyo capítulo XI Spinoza trabajaba cuando fallecería.

Su densidad teórica filosófica y teológica, pero sobre todo política, habrá de reconocerse al menos en tres escalones terminantes que sintetizan tamaño atrevimiento intelectual para su tiempo y muchos años más.

Puede expresárselo diciendo que se trata del paso del estado natural, al estado político expresado en la naturaleza del Estado. De allí, desde ese poder estatal, mostrarlo como poder supremo, aún frente a lo religioso y finalmente comprender que tal poder del Estado, la paz y la piedad que deben reconocerse, todo ello es compatible con el ejercicio de la libertad de cada ser humano.

Para comenzar con el derecho natural de cada individuo, Spinoza dice que por derecho e institución de la naturaleza no entiende otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo...”, por las cuales está determinada su existencia y las prácticas que ese ser humano debe ejecutar.

Pero es necesario recabar que la naturaleza tiene derecho a todo lo que puede, o en otras palabras, el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. Este poder es el poder de Dios, pero , y aquí sobreviene un sacudimiento, se agrega que “...el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto”. De allí se llegará a que “cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado...” (Spinoza, ídem, pág. 332). Otra vez Deus sine Natura...; Dios, la naturaleza, el universo, o los seres humanos todos...

La primera conclusión lleva a saber que en este recorrido, la concepción de lo verdadero nace en advertir que cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar como está determinado por la naturaleza. Es el primer paso del recorrido señalado, el del solo apetito, es decir sin haber arribado al estado de razón sin tener aún el hábito de la virtud, porque el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder.

A partir de allí cada uno ha ido entendiendo que para vivir con seguridad y lo mejor posible, los hombres deben unir sus esfuerzos, de manera que el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza, deberían poseerlo todos colectivamente, sin que estuviera determinado por la fuerza o el apetito de cada uno, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez.

Este es el momento de advertir que lo más útil les será a los hombres vivir según leyes que apunten a la existencia común y colectiva y conforme a los llamados por Spinoza “...los seguros dictámenes de nuestra razón, que son aquellos que no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana...”.

A partir de la significación de la razón como elemento esencial de la condición de los seres humanos, se puede comprobar que “...si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y suprema necesidad del Estado, no habría nadie que no detestara de plano el engaño...”; desde ese deseo supremo de razón y Estado, no cabe duda, piensa Spinoza que “...todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarán por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado...” (Spinoza, ídem pág. 337). Se trata entonces del cumplimiento de los pactos para la formación de la sociedad y otorgarle a la misma

los derechos para todos, abriendo así el campo de una sociedad que habrá de llamarse democracia.

En tal democracia es donde habrá de darse el pleno sentido de libertad para los individuos al cumplirse aquello que expresa que “...solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón...”.

Viviendo en tal sentido de libertad, apoyados en la razón, Spinoza ha considerado necesario establecer las diferencias entre esclavo, hijo y súbdito, según la relación con el poder y sus razones supremas.

Dirá que el esclavo es el que está obligado a obedecer las órdenes del señor, que solo buscan la utilidad del que manda; el hijo, es aquel que hace por mandato de los padres, lo que le es útil y que el súbdito, es el que hace por orden de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y también para él.

Spinoza refirma las condiciones del Estado democrático porque le parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza le concede a cada individuo.

En el estado de la democracia, definidos los fundamentos y el derecho del Estado, será posible definir el derecho civil privado y desde el mismo, la justicia que debe ejercitarse en tal Estado.

EL derecho civil privado, consiste en la libertad de cada uno a conservarse en su estado, tal como queda determinado por las normas y las reglas de la suprema potestad del Estado democrático y difundida por su sola autoridad.

De allí habrá de sobrevenir el concepto de justicia, en cuanto aparecerá como la permanente disposición para atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil, garantizándolo por tal Estado democrático.

De todas las consideraciones del Estado, aún de su peso especial con respecto al poder religioso, surge clara la posición final del Tratado en su primera parte al indicar que el fin último no es dominar a los hombres, ni acallarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino libertar del miedo a los hombres, para que vivan con seguridad, ratificando que el fin del Estado, de la república dice Spinoza , es verdaderamente la libertar y lo remarca señalando “... que esta libertad no solo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado...” (Spinoza, ídem pág. 419).

Es conveniente volver un instante al concepto de justicia, para recordar que las normas del derecho civil, para recordar que las normas del derecho civil deberán considerar a todos igual y defender igualmente el derecho de cada uno, de forma tal de “...no envidiar a los ricos, ni depreciar a los pobres...”.

Pero Spinoza, que observa los hechos históricos como cosas u objetos materiales, ciertos, concretamente obrando, descubre para todos, que el Estado también puede utilizar el simulacro para persistir y desarrollarse. No todo el bien o el mal es lo tangible y advertible, porque, tal como lo expresa en el capítulo XVII, “...los que administran el Estado, o los que tienen el poder, aunque sean sus hechos criminales, se ocultan siempre tras las máscaras de la justicia, o intentan persuadir al pueblo de que han obrado en todo honradamente, lo cual fácilmente se consigue cuando solo de ellos depende la interpretación del derecho...”.

La simulación se ha concretado en “las máscaras de la justicia...”, o en la promoción política, situaciones que dependiendo del poder dominante, resultan fáciles de conseguir, en cuanto del poder depende la interpretación del derecho.

Spinoza no se rindió ante el deslizamiento posible y hasta fácil de la libertad civil individual y expresa su conmovedora realidad concreta, ubicada en la potencia indiscutible del poder.

El poder ahora, se expresará como la existencia de sus cosas, fuera del yo individual, del nosotros poseedores de la libertad del ser. Debe admitirse la presencia del poder, más allá del individuo y de la comunidad que los reúne. Esa admisión se muestra en Spinoza como un escándalo esencial; como un tremolar, o como el asombro admirable, transformador de quien tampoco aquí, o aquí más que en ningún otro espacio, cerraba sin dudas toda advertencia idealista.

El escándalo, asombro admirable spinozista, puede llegar mucho más allá, en esta consagración histórica del poder real. Puede arrastrar a la religión, aquella revelada proféticamente, o concebida por la ley natural, también hacia el sentido del poder y nos dirá que ella, la Religión "...recibe fuerza del mandato solamente por la voluntad de quienes poseen soberanía y que Dios no puede tener ningún reino singular entre los hombres, sino mediante los que poseen el poder soberano...".

Habrà de ser más preciso aún y proclamar en el capítulo XX que "...el Salus populi es la ley suprema a la que deben acomodarse todas las cosas, tanto las humanas como las divinas...".

El contexto político-social de Holanda hace posible el entendimiento de este asombro admirable de Spinoza. Los calvinistas y los católicos más encumbrados conspiraban decididamente contra en gobierno de Jan Witt y la burguesía liberal que lo sostenía. Era entonces evidente que las posiciones religiosas se nutrían en las fuerzas del propio poder económico que mostraban sus encumbrados representantes en conflicto con Witt.

La burguesía en expansión decidía a favor del poder civil, del Estado como expresión de todos para poder inclusive pensar en ejercer el control para con el poder eclesiástico.

Es que, aún para el reconocimiento más afinado de Dios, Spinoza pensaba "...que nadie puede obedecer a Dios rectamente si no acomoda a la utilidad pública el culto y la piedad a que está obligado y, por consiguiente, si no obedece todos los decretos del soberano...".

Aún habrá de profundizar más su posición al explicar que "...la justicia y la caridad no pueden recibir la fuerza de derecho y de precepto, si no es del derecho del Estado..." para concluir con nitidez manifestando, "...que la religión solo recibe fuerza jurídica de los derechos de quienes poseen dicho derecho y que Dios no ejerce un reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes detentan el derecho del Estado..." (Spinoza, ídem pág. 394).

Su enseñanza, ligada a la historia de intolerancia y exclusión que experimentó en su propia y hasta patética vida filosófica, le permite señalar "...que el culto a la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos...".

La misma rebelión que Spinoza ha construido frente a la estructura mágica del discurso lineal de los textos bíblicos, será edificada con relación a la vida en común de los seres humanos y colocará todos los ejercicios de la existencia, en el supremo dictado del derecho del Estado. Ese derecho, también debe ser elaborado, en todos sus niveles, a cada paso, con el respaldo inexcusable de su "Salus populi...", la ley suprema spinozista, que en el final del siglo XVII, viene a fundar el poder, tanto para los

encuentros humanos, como para las esencias divinas. Es difícil hallar para ese entonces una rebeldía mayor.

En el final de la política

Puede ser observado el Tratado político, que sus amigos publicaran al año siguiente de su muerte con el título de Obra póstuma, no solo como la segunda parte del Tratado teológico político, sino como la culminación histórica para la elaboración de una teoría de la política, sostenida por la vinculación natural, práctica de los hombres y las cosas, tal como son y se presentan para su desarrollo.

No cabe duda que hay en el Tratado político, deudas intelectuales con el realismo maquiavelino y como tal, Spinoza muestra su oposición terminante al idealismo utópico del platonismo; pero lo que es más significativo, ofrecerá una clara contradicción con el moralismo religioso, dado que hombres y política en el filósofo holandés, serán seres pasionales, racionales, irracionales por períodos y la práctica política debe regular tales realidades.

El pensamiento spinozista está decidido; tiene cuarenta y cinco años y una experiencia práctica e intelectual densa y ponderada. Esto mismo le permite a esa segunda parte del Tratado, sutiles pero esenciales diferencias con la primera.

Antes, en el Tratado teológico político, el Estado había recibido todos los derechos de los individuos y los ejercía, mostrando su derecho-poder, sobre cada uno de ellos. Ahora en el Tratado político el cambio muestra que el poder del Estado es solo la sumatoria de los poderes de todos, convertidos en pueblo-multitud, y tal sumatoria le otorga una nueva dimensión al carácter absoluto del derecho estatal.

Esta obra, como se ha dicho parece como el final de la filosofía política de Spinoza. Así lo es fácticamente. La labor de construcción de la verdad política spinozista, se interrumpe en el capítulo XI, justamente cuando deben desarrollarse las ideas sobre el gobierno democrático, es decir, según el propio discurso, aquella fórmula política, en que los individuos pueden “...beneficiarse del derecho de ciudadanía...!, basadas “...en la ley para reclamar el derecho de voto en la asamblea suprema y presentar su candidatura a los diferentes cargos...” (Spinoza. Tratado político. De. Tecnos. Madrid, 1985, pág. 259).

A partir de su afirmación categórica, que “...de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en que la teoría discrepa más de la práctica y nadie sería menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos y filósofos...”, o de aquella otra que dice que “...cuando los políticos escriben sobre un problema político, lo tratan mucho mejor que los filósofos, puesto que no enseñan nada que no sea aplicable...” (Spinoza, ídem pág. 142), Spinoza pone clara contradicción con el sueño platónico, al pensar que se trata de la organización práctica de la República para que los individuos puedan vivir en buena inteligencia. No habrá especulaciones metafísicas o trascendentes para los planos absolutos; se trata en cambio de la utilización de la razón humana, para moderar afectos o pasiones y vivir sostenidos dentro de “...una cierta legislación general”.

El Tratado político negará toda exclusión del hombre del derecho natural: “...cada uno está preso de su propio placer...”; o bien, “...el hombre es libre en cuanto tiene poder para existir y ejercer una acción de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana...”.

Además y esto parece una vuelta al Tratado teológico, “...el poder gracias al cual todo cuanto está en la naturaleza existe, y por consecuencia, obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios...”, pero indicando a continuación que “...si el Derecho de Dios

se extiende sobre todo”, se sigue de allí, de esta concepción de lo verdadero, que “...el derecho natural de que goza toda realidad natural sea equivalente al grado de su poder, para existir y obrar...”.

Aquí se concreta su verdad incisiva. Spinoza enseña “...con el nombre de derecho natural, las leyes o reglas de la naturaleza, en virtud de las cuales todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma...”.

Y como los hombres son partes de esa naturaleza, obren por la razón o más frecuentemente “...por el ciego deseo en lugar de la razón...”, debiera definirse “...el poder o derecho natural de los humanos, no por la razón, sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios para supervivir...”. Es más, y con mayor precisión: “...sabio o insensato, forma, cada hombre, parte de la naturaleza (Spinoza, ídem pág. 146, 147).

En el final de su vida, una vez más, Deus sine Naturaleza; Dios o el Universo y en él los seres humanos como modos de los infinitos atributos que constituyen la sola sustancia en Dios, la naturaleza, el universo, los individuos todos. EL panteísmo cuasi laico, o laico con su determinación extrema.

Spinoza viene trazando el camino del concepto verdadero de lo humano, ese que se muestra ponderadamente cuando se existe, o se obra conforme con las leyes de la naturaleza humana, articuladas con las determinaciones inexcusables a que obliga sus múltiples relaciones divinas, naturales, sociales. En realidad parece la continuidad del comienzo maquiavelino de la materialidad práctica de la política, ahora situada en el eterno orden de la naturaleza plena, impregnando y articulando la naturaleza de los seres humanos.

La realidad de la concepción verdadera de la política spinozista, no tiene concesiones y menos atisbos de piedad idealista. Por eso al delimitar el derecho natural humano dice, que ese derecho “...determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente...”, más imaginario que real, ya que no hay seguridad de poderlo ejercer.

Las determinaciones múltiples pueden torcer el destino de tal derecho y entonces para Spinoza, solo es concebible ese derecho de los seres humanos, por la existencia de una legislación común y en ese caso, cada uno gozará el derecho que la ley general le concede. Ese es el derecho definido “por el poder de la multitud...” y que “...se denomina generalmente autoridad política...”. Spinoza ha iniciado el desplazamiento histórico de las determinaciones del poder y referirá que esa autoridad política podrá ejercerla quien ha sido designado por consentimiento general para cuidar la cosa pública. Si esa persona es una asamblea que reúne a la multitud en su totalidad, el régimen será, la democracia, o Estado democrático (Spinoza, ídem pág. 151/2).

También en la democracia, los límites de la naturaleza humana y las vinculaciones de sus determinaciones, exigen precisiones para experimentar lo verdadero de sus capacidades.

Y aparecerán sorprendentemente unas afirmaciones spinozistas que rasgaran el tejido político-social conocido, irrumpiendo en un campo que requiere colaboración ulterior.

Una de esas afirmaciones terminantes estará presidiendo el sentido del capítulo quinto del Tratado político, ese que define el objetivo del estado político, como la paz y la seguridad para la vida de sus componentes. Ese mejor Estado es el que permite que los hombres vivan en concordia y cuyas leyes no se vulneran, aunque sabiendo que “...las sediciones, las guerras, el descontento o la infracción de las leyes son más

imputables a la corrupción de un Estado que a la maldad de los súbditos. Pues los ciudadanos no nacen sino se hacen...” (Spinoza, ídem pág. 172).

Sobre esta formulación para la creación continua del hombre político, para que se comprendan las razones estructurales de sus prácticas sociales, aún Spinoza profundizará su comprensión de lo verdadero y extendiendo esta aseveración de los hombres hechos por la realidad al conocimiento de los tiranos, habrá de enseñar que toda supresión brutal de un tirano es una locura, “...a menos que no se supriman las causas por las cuales se ha producido la tiranía...”.

El filósofo pulidor de lentes, tiene elaboraciones decisivas para el rompimiento de su “cárcel individualista” y en su construcción política-filosófica elaborará, en ráfagas teóricas, una doctrina que sostiene en la sociedad y sus relaciones de conjunto, la causalidad de su situación objetiva. Estas, las sumatorias de las causalidades serán siempre el resultado del conjunto, que lo expresan todos los hombres, pero articulados por las razones que “las cosas” y “los poderes” indican.

Spinoza hace esfuerzos, como antes los hicieron Maquiavelo, a quien llamará autor de los más perspicaces, “acutísimus Machiavellus”, para anular y hacer desaparecer toda originalidad individual y especialmente en este inolvidable capítulo V, los hombres tanto en virtudes como en defectos están unidos a la determinación causal que otorga la complejidad estructural que ordena el Estado, síntesis de esas determinaciones dominantes.

Las categorías políticas spinozistas, de Estado, ley, realidad político-social, “hacen a los ciudadanos y sus instituciones, de forma tal que su determinación infringe la singularidad transitoriamente inmovible del individuo como supremo hacedor de sus prácticas y conductas. Desde esas categorías spinozistas, surge esta otra categoría distinta de instituciones y seres humanos “hechos” por las determinaciones dominantes.

Las transgresiones o rupturas epistemológicas no concluirán allí. Un poco más adelante, en el punto V, del capítulo VI, profesará que “...en realidad quienes creen que un solo hombre puede encarnar al derecho soberano del Estado están en un gran error...”. Retorna sobre la destrucción de la “cárcel individualista...”, pero sin detenerse y comprendiendo que el concepto verdadero del Estado, reside en su derecho soberano, y tal “...derecho, está exclusivamente determinado por el poder...” (Spinoza , ídem pág. 177).

En nuestro tiempo, para el tiempo de la globalización posmoderna, para estos espacios del capitalismo tardío, esta sobrecogedora verdad inicial spinozista, se muestra con tal predominancia, que está claro que nadie que observe en profundidad a la sociedad, está en condiciones científicas de desmentir esta relación determinante de Poder y Derecho. Esta afirmación política filosófica, tendrá aún un largo período histórico de cerca de dos siglos para encontrar su veracidad certera y definitiva comprobación.

Con el Spinoza de este esfuerzo epistemológico, se rompen velos individualistas antiguos y se recorren oscuridades de simulacros idealistas predominantes y obstinados. El poder dicta las leyes y condiciona normas, prácticas, condenas y verdades. El poder es el Derecho y entonces, el esclarecimiento de esas fuerzas que producen tal realidad será necesario para completar científicamente este nuevo verdadero concepto para la política. “El derecho se define solo por el poder...”, o complementándolo, “...el derecho de todo Estado, está definido por su poder...” (B. Spinoza. Idem págs. 199 y 203).

Pero es necesario radicar el origen causal de ese poder, de la causa determinante del derecho y Spinoza no habrá de disminuir su consecuencia creadora, su capacidad

conceptual y volverá a conmover el pensamiento histórico progresivo. Será en el largo capítulo VIII, punto tercero cuando estampe para esa progresión histórica que "...la autoridad política, transferida a una asamblea lo bastante numerosa, es absoluta o tiende a serlo..."

Entonces habrá de irrumpir otra categoría rupturista, distinta y estará expresada sin rodeos y con la fuerza de algo incontenible: "...si el poder absoluto existe, es el que detenta el pueblo...". El derecho ahora, no tiene otra eficacia social que aquella que sostiene el poder supremo del pueblo, más allá de toda otra especulación teológica y aún idealista.

Todavía no está precisada la radicación definitiva del poder requerido, ese que ahora tiene un protagonismo nuevo en el pueblo; pero ha quedado abierto el rumbo para que dos siglos después se defina toda sobredeterminación de excelencia. Spinoza desde su soledad casi misteriosa de fundador de historia, no alcanzará a terminar el Tratado político, pero nuestra civilización aprecia estas aperturas revolucionarias que aún hoy conmueven e incitan a los seres humanos a construir su propia determinación política-social.

Floreal A. Ferrara

25.06.97