

Spinoza: la política



Ramiro Ceballos Melguizo
Universidad de Pamplona, Colombia



Spinoza: la política*

Resumen: la política constituye un tema central en la filosofía de Spinoza, al punto que se ha llegado a sostener que su verdadera política es su metafísica. Nuestro propósito en este escrito es desarrollar una exposición comentada de sus principales planteamientos políticos, una especie de síntesis de su ideario político, enfatizando su audaz interpretación de la democracia como gobierno legítimo y posible de la multitud.

Palabras clave: Dios, sustancia, moral, democracia, política, *Conatus*.

Spinoza: politics

Abstract: politics constitutes a central issue of Spinoza's philosophy to such extent that his real philosophy is claimed to be his metaphysics. In this paper, our purpose is developing a presentation on his main political approach, which is a kind of synthesis of his political thinking, focusing on his audacious interpretation of democracy as a legitimate and possible government for *multitude*.

Keywords: God, Substance, Morality, Politics, Democracy, *Conatus*.

Fecha de recepción: 28 de mayo de 2017

Fecha de aceptación: 26 de julio de 2017

Forma de citar (APA): Ceballos, R. (2018). Spinoza: La política. *Revista Filosofía UIS*, 17 (1), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n1-2018004>

Forma de citar (Harvard): Ceballos, R. (2018). Spinoza: La política. *Revista Filosofía UIS*, 17 (1), 81-96.

Ramiro Ceballos Melguizo: colombiano. Magíster en filosofía. Profesor titular del programa de filosofía de la Universidad de Pamplona, Colombia.

Correo electrónico: ramirocem@yahoo.es

* Artículo de reflexión derivado de investigación.

Spinoza: la política¹

La política constituye un tema central en la filosofía de Spinoza, al punto que se ha llegado a sostener que su verdadera política es su metafísica (Negri, 1993, p. 357). Nuestro propósito aquí no riñe necesariamente con este punto de vista, pero tampoco implica su exposición detallada ni su crítica². Nos ocuparemos de algo esencialmente previo, a saber: haremos una exposición comentada de sus principales planteamientos políticos, de sus ideas fundamentales en torno a tópicos decisivos de lo que ha llegado a constituir algo semejante al ideario de la política moderna, para lo cual se recurre en ocasiones a un cotejo con los conceptos de la filosofía política de Hobbes.

Es un hecho ya generalmente aceptado por la crítica la clara articulación del asunto político con la obra general de Spinoza, con su metafísica³. La forma como la política se perfila en la obra general de Spinoza se hace visible en la tendencia práctica de su filosofía, la cual se evidencia, desde el principio, en la

¹ Para las citas de la *Ética* de Spinoza se usarán las siguientes convenciones: Números romanos en mayúsculas para las partes o capítulos, seguidos de las siguientes abreviaturas, en romanos minúsculas: Def. (definiciones); Ax. (axiomas); Dem. (demostraciones); Pr. (proposiciones); Cor. (corolarios); Esc. (escolios). El *Tratado teológico-político* se citará mencionando la página de la edición usada. El *Tratado político* y el *Tratado de la reforma del entendimiento* se citan refiriendo el capítulo en romanos mayúsculas y el parágrafo (§), en número arábigo.

² La tesis de Negri es que “El pensamiento maduro de Spinoza es metafísica de la fuerza productiva que rechaza la ruptura crítica del mercado como episodio arcano y trascendental, que interpreta, en cambio, —inmediatamente— la relación entre tensión apropiativa y fuerza productiva como tejido de liberación: materialista, social, colectivo” (1993, p.359).

³ Dice Martínez: “El proyecto teórico (*Ética*) está al servicio de un proyecto ético y político ya esbozado en TRE al que fundamenta ontológicamente.” (2007, p.182). Moreau, por su parte, ha sintetizado el núcleo conceptual de esta articulación así: “Spinoza pasa de una ‘lógica de los afectos’ para fundamentar el origen del Estado [...] a una ‘lógica de los intereses y conveniencias’ [...] Y para buscar la legitimidad de que un Estado busque su continuidad y permanencia el autor acude a una *praxis afectiva de las masas* [...]” (2007, p. 430).

manera singular de concebir la divinidad y en las correspondientes posiciones de allí derivadas con respecto a la religión, la moral y la sociedad. De su noción de Dios como divinidad racional Spinoza extrae una concepción religiosa muy especial y una ética antidogmática y racionalista de cuyas características se desprende también la interpretación de la sociedad, con cuya organización quedan articulados íntimamente los conceptos ontológicos, gnoseológicos y los propios valores morales.

Desde sus inicios, en su texto programático inicial, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza manifiesta la preocupación por la verdad en estricta dependencia de una finalidad moral. Es seguro que lo motiva a filosofar el amor a la verdad; pero, como lo confiesa al comienzo del texto, su afán esencial era “Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, [...] averiguar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse [...]” (2006, I, § 1).

El ideal práctico, el bien supremo, será definido como la conquista de una naturaleza que concebimos claramente superior a la nuestra y que vemos que podemos adquirir (2006, I, § 13). La proyección política de esta orientación práctica se deja apreciar sin ningún equívoco en este pasaje donde Spinoza dice:

Este es, pues, el fin a que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo (2006, I, § 14).

Para alcanzar la felicidad no sólo se precisará el conocimiento suficiente de la naturaleza sino también “[...] formar una sociedad [...] a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con igual facilidad y seguridad” (I, § 14). El ideal del bien remite directamente al fenómeno de la coexistencia con los otros bajo la forma de asociación civil. La política como la reflexión sobre los fines y fundamentos de dicha civilidad se inscribe de este modo en el contexto mismo de la determinación del bien del hombre.

El núcleo de todo el edificio spinozista lo constituye la idea de Dios, la cual es solidaria con la recusación de las iglesias, debido a que en ellas se desvirtúa el sentido de la práctica religiosa⁴. Spinoza propone un concepto de religiosidad del cual desaparece toda relevancia del culto y de los ritos y en la que adquiere gran valor la práctica, es decir, la moralización de los actos. Pero lo fundamental respecto de la política es que, como afirmara Chauí: al demoler el imaginario de

⁴ La avaricia y la cruda ambición de poder, al abrigo de la superstición del vulgo, han pervertido la propagación de la fe. Cfr. Spinoza, 1994, pp. 66-67 y Spinoza, 1998, Carta 76 a Albert Burg, p. 339.

un dios personal y criticar la fundamentación teológica y metafísica en la que se basa este imaginario, libera el campo político de las razones que le daban sustento al absolutismo [...] (Martínez, 2007, p. 183).

Consecuentemente, Spinoza se distancia también de la justificación tradicional de la moral. Virtud y vicio no se conciben como obediencia o desobediencia a mandatos divinos; serán explicados como propiedades que se siguen necesariamente de la naturaleza humana; salvación y condenación, por su parte, serán los estados del ánimo correspondientes.

La empresa ética equivale en Spinoza al perfeccionamiento de la naturaleza humana, a través del conocimiento de Dios, objeto del bien, el cual constituye un conocimiento práctico que se da como un perfeccionamiento de la naturaleza a partir de su conocimiento en general y a través de las cosas singulares. El conocimiento del bien y del mal no puede constituir una norma eficaz de conducta en cuanto mero conocimiento verdadero (Spinoza, 1987, IV, Pr. xiv). De esto se sigue que la moral no puede consistir en la formulación de normas o deberes sino en la deducción de las condiciones por las cuales el hombre puede transformarse en causa adecuada de sus actos, lo cual significa pasar de la servidumbre de las pasiones a la libertad del entendimiento. La moral se sintetizaría en estas palabras: El conocimiento de la unión de la mente con la naturaleza universal representa la perfección ética y ésta no solo es posible por el conocimiento de Dios, sino que consiste enteramente en él (Spinoza, 1994, p.134).

Pero hace parte también de las obligaciones morales el procurar optimizar las condiciones externas que propicien el nacimiento de afectos de alegría⁵ que aumenten nuestra potencia de actuar y para que puedan evitarse los encuentros que anulen los afectos nacidos del conocimiento adecuado, pues éstos pueden ser sofocados por condiciones adversas. Surge así un sentido muy especial y característico de la moral spinozista según el cual la salvación no es predicable del alma sola, como unidad separada del cuerpo, sino del hombre como una totalidad no dissociable de su mundo circundante. También la unidad de los cuerpos y la conexión de las ideas pueden, por la acción común, constituir ese individuo complejo nuevo que es la multitud, y constituye el sujeto político (Chauí, 2000, p. 121).

Esta manera de plantear el problema ético lleva implícita una caracterización del bien cuya realización está realmente condicionada por las circunstancias. Spinoza muestra que de los preceptos racionales puros se sigue, entre otras cosas, que no podemos prescindir de lo externo para conservar nuestro ser y no podemos vivir sin comercio con las cosas (Spinoza, 1987, IV, xvii, Esc.). Precisamente, dentro del conjunto de las cosas de obligado comercio, las más dignas de ser apetecidas son

⁵ Los afectos son de tres tipos: De alegría, tristeza y deseo (Spinoza, 1987, III, xi, Esc.). La tristeza es siempre pasión y su efecto una disminución de la potencia de actuar.

los hombres mismos. También establece que la concordancia plena de naturaleza entre los hombres la define la razón y, por la pasión, los hombres son contrarios.

La idea de concordancia racional entre los hombres sirve a Spinoza a su propósito de fundamentar en términos metafísicos la deseabilidad de la sociedad y por ende su legitimidad, aunque la razón no sea necesaria para que se erija el orden civil mismo⁶. Así como de la conciencia de que el conocimiento del bien y el mal, en cuanto es una idea que no puede concebirse separada del afecto mismo (Spinoza, 1987, IV, Pr. viii, Dem.), se sigue una ética como deducción de condiciones a partir de leyes y no una formulación de preceptos al margen de dichas condiciones, así también, en el plano colectivo se debe partir del análisis de las condiciones reales de existencia de los hombres en sociedad⁷.

La expresión que sintetiza esta valoración moral y racional del orden social reza: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (Spinoza, 1987, IV, Pr. lxxiii). Así que el orden externo, moralmente pertinente, es el orden humano y social y concretamente el universo político entendido como la vida bajo leyes civiles.

La función de un orden humano racional, articulado en estas premisas metafísicas, permite conciliar el énfasis de Spinoza en la fuerza del orden externo con el énfasis aparentemente opuesto concedido a la aptitud de la razón para moldear los afectos (Cfr. Spinoza, 1987, V, Prefacio). Por otra parte, existe un criterio práctico para medir el desarrollo de la virtud que señala sin equívocos hacia el orden de la comunidad humana. Consiste en que la potencia de actuar se debe expresar en una mayor capacidad de afectar y ser afectado (1987, IV, Pr. xxxviii). Por consiguiente, el progreso en la virtud tiene una expresión que refleja lo colectivo, no un perfeccionamiento interior y privado con respecto a ideales que no modifican la conducta exterior y el trato con los demás.

Un medio favorable es condición para el desarrollo de la virtud y es al mismo tiempo consecuencia directa de la virtud de los hombres. Esta relación dialéctica es lo que enseña la *Ética*, como fundamento de la racionalidad del Estado, término con el que se alude a la sociedad como medio condicionante del bien. La política, cuyo cometido es el estudio de los hombres como seres organizados comunitariamente y en relaciones de poder, se inscribe coherentemente en el plan de la ciencia y deviene

⁶ “[...] las causas y fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (Spinoza, 2004, I, § 7).

⁷ El realismo de Spinoza es algo reconocido. Dice Misrahi: “El realismo forma parte del espíritu spinozista” (1975, p.111).

así una reflexión pertinente a los efectos de redondear una filosofía orientada por la dimensión práctica, no de manera oportunista y circunstancial, sino de modo necesario y sistemático⁸.

La meditación sobre el alcance de la razón y su finalidad última: la libertad y el amor intelectual a Dios, señala hacia al problema de la realización del bien, con lo cual se tocan los asuntos relativos a la sociedad y al orden político. Pero compete además a la política como ciencia dar respuesta satisfactoria a otras cuestiones. En primer lugar, debe poder aportar una explicación razonable acerca del origen de la institución política, pues la sociedad comporta una organización que no puede considerarse un dato originario de la naturaleza ni fruto de la intervención divina sobrenatural. Concebida como justificación del orden jurídico la teoría debe responder, en segundo lugar, a la cuestión de la finalidad de la organización estatal, finalidad que debe concordar con la naturaleza misma de la sociedad, esto es, no debe representar exigencias que contradigan su naturaleza o que no cuenten con ella para su realización.

Para que la teoría tenga carácter científico⁹ debe ofrecer además un análisis de las condiciones de factibilidad de la sociedad, es decir, de la consecución de un orden real y legítimo. Y debe aclarar por medio de qué procedimiento es posible garantizar el cumplimiento de unos fines que la razón prescribe como necesarios y suficientes para la estabilidad del orden. La política de Spinoza responde satisfactoriamente estas cuestiones y, de manera coherente y audaz, evita toda ensoñación y toda utopía. Su realismo¹⁰ le impone la obligación de mantenerse lo más cerca posible de la experiencia y de sus enseñanzas en el transcurso de la historia.

Spinoza aborda la cuestión del origen de la vida política definiendo, al igual que Hobbes, la esencia del hombre por el *conatus* o perseverancia en el ser, aunque se diferencia de éste con respecto al significado de la instancia a la que ambos recurren para definir las leyes de acuerdo con las cuales se rige la autoafirmación de la existencia, esto es, la naturaleza humana. Su concepción del estado de naturaleza permite pensar en una humanidad más compatible con la virtud y, en política, con la paz (García Leal, 1982, p. 133).

⁸ Spinoza no estuvo ausente de los acontecimientos políticos de su tiempo aunque, paradójicamente, nos dice Noceti (2007), a los años políticamente más activos pertenecen los textos más reñidos con la práctica y la militancia y viceversa (p. 182).

⁹ Spinoza considera la política como a una ciencia aplicada (2004, I § 4).

¹⁰ Spinoza asimiló la doctrina del realismo político de Maquiavelo, pero desmarcándose del maquiavelismo como reducción de lo político al puro ejercicio del poder del príncipe (Fernández, 1982, pp.19-23).

Para Hobbes, en el estado de naturaleza el hombre es un ser fundamentalmente agresivo; de allí deduce el enfrentamiento mutuo y, por tanto, el estado de guerra de todos contra todos (Hobbes, 1994, Cap. 13). Spinoza caracteriza dicho estado como aquella situación en donde el hombre vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito (Spinoza, 1994, p. 332), pero no acentúa tanto el carácter bélico del hombre natural¹¹. Al igual que Hobbes, identificó el derecho natural con el poder¹² y consideró que los hombres en dicho estado apenas pueden ser libres: “en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula” (Spinoza, 2004, II, § 15).

Así, el derecho natural es un poder meramente formal y siempre impotente; la impotencia individual y los deseos encontrados, conducen a que el estado natural resulte indeseable. Además, considerando que sin la ayuda mutua los hombres viven necesariamente en la miseria (Spinoza, 1994, p. 334), se ve claramente que para vivir lo mejor posible los hombres tuvieron que unir sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas “[...]lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez” (335).

Aparece entonces el Contrato Social¹³ como mecanismo que permite superar miedos, miseria e impotencia y darle un contenido real al derecho natural. Llevado de una idea pesimista de la naturaleza humana, Hobbes pensaba que solo el abandono total de la responsabilidad en el soberano constituía el medio eficaz para que la mayoría cumpliera las leyes naturales y se pudiese lograr la coexistencia pacífica y armónica. Por eso los términos de su contrato definen una servidumbre voluntaria contratada por los ciudadanos por la cual dejan todos sus derechos al cuidado de la voluntad de quien manda, la que es, en últimas, una voluntad buena según la presunción de que ella coincidirá con el interés de los súbditos.

Por lo que a Spinoza se refiere, la primera aparición de la idea de pacto social se da en términos muy semejantes a los de Hobbes, en relación con el derecho natural y la transferencia del mismo como requisito fundador de la sociedad: “Así pues, para que los hombres puedan vivir concordemente y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural” (Spinoza, 1987, IV, xxxvii, Esc.ii). Sin embargo, allí mismo queda claro que es la sociedad la depositaria del derecho individual transferido¹⁴.

¹¹ En *E*, IV, xxxvii, Esc. ii y en *T.T.P.*, Cap. 16, Spinoza describe el estado de naturaleza sin insinuar siquiera que reine allí la guerra generalizada; sólo en *Tratado político*, II, §14 confiesa que los hombres son naturalmente enemigos.

¹² “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón sino por el deseo y el poder”. (Spinoza, 1994, p. 333).

¹³ El lenguaje del contrato y del Estado de naturaleza era ya usual entre los teóricos de la época (Althusio, Tomasio, Grocio, Bodino, Hobbes, etc).

¹⁴ “Así pues, de acuerdo con esta ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que

En *TTP*, Cap.16 se explica en detalle este concepto de pacto social, apenas esbozado en *Ética*. En esta obra Spinoza no se expresa en términos de transferencia del derecho natural sino de unión de esfuerzos (1994, p. 335). Esto representa un deslinde con relación al pacto de sujeción al que conduce naturalmente la idea inicial de un abandono de los derechos propios. Con esta idea de unión de fuerzas comienza a perfilarse el sentido antitotalitario de su modelo de gobierno.

Sin embargo, la idea del absolutismo del poder que se consigna también allí (capítulo 16) pareciera significar, en términos reales, lo mismo que el abandono del derecho natural, con lo que no se advertiría diferencia sustancial alguna con Hobbes. Dice Spinoza que, supuesta la identidad del derecho y del poder, el que transfiere parte de su poder a otro transfiere por eso parte de su derecho, de donde, quien tenga el poder supremo sobre todos tendrá también el derecho supremo, el cual mantendrá mientras conserve su poder (1994, pp. 337-338).

Las diferencias con el autor del *Leviatán* son sin embargo reales a pesar de sus coincidencias aparentes y conceptos afines. En primer lugar, en el ya referido capítulo 16, se está hablando de la sociedad democrática; en ella, por tanto, la transferencia del derecho no significa enajenación:

[...]En este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad de la que él es una parte (1994, p. 341).

Tampoco hay implicada en esta transferencia ninguna forma de obediencia forzada pues en dicho Estado se tendrá la obediencia por propia iniciativa y no por miedo (1994, p. 338). Spinoza habla entonces de transferencia del derecho, pero a la sociedad, lo cual significa que no existe enajenación en el sentido de que los individuos renuncien a sus derechos naturales. Los individuos siguen siendo, en cierta forma, dueños o amos absolutos de sí mismos como partes activas de la sociedad. Esta es una diferencia esencial con Hobbes, a la cual señala el autor en carta a su amigo Jarig Jelles (1988, p. 308).

En el Estado democrático la transferencia del derecho no implica enajenación, aunque tampoco tiene ningún contenido efectivo. Al comienzo del capítulo 17 del *TTP* se interpreta la transferencia del derecho, por la cual se instituye la democracia, como algo puramente teórico. Así, la democracia resulta ser un término ideal, una condición ideal. Instituida la democracia queda aún por resolver el problema de quién gobierna y qué derechos posee, pues la sociedad es, en verdad, depositaria de los derechos, pero no ejecutora e intérprete de las leyes. La sociedad, por consiguiente, es soberana sólo en principio; gobierna únicamente en teoría. Además, la historia enseña la necesidad de que el mando o administración de la

ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal" (Spinoza, 1987, IV, xxxvii, Esc.ii).

cosa pública sea ejercido por alguien que la sociedad designa para ello y las teorías contractualistas hacía mucho tiempo referenciaban dos pactos, el que instituye la sociedad y el que sirve para delegar el poder en el gobierno¹⁵.

El derecho de los Estados, de los entes en los que se delega el mando efectivo en las sociedades, es el objeto del *TP*. Con todo, Spinoza alude ya al problema del poder real desde el mismo *TTP* y desde allí mantiene la cláusula de la soberanía: “[...] a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el supremo derecho de mandar cuanto quiera” (1994, pp. 341-342).

Si el autor de la *Ética* ha reprochado a Hobbes que, según su filosofía, los individuos pierden su derecho natural al entrar en sociedad, se plantea ahora, con respecto a él mismo, cómo se concilia esta tesis, que concede el derecho común a quien es designado para ejercer el mando, con la conservación de los derechos naturales por parte de los individuos. La solución se halla en el *TP* donde, al lado de la necesidad del poder civil unificado, se mantiene un minucioso sistema de controles ciudadanos al poder: a la monarquía debe asistirle una asamblea de consejeros (2004, VI, § 14); y en la aristocracia, la asamblea patricia será controlada por una asamblea de síndicos (2004, VIII, § 20).

El *TP* se caracteriza, en general, porque antes que justificar los regímenes de los cuales se ocupa, les prescribe un conjunto de condiciones encaminadas a evitar la concentración del poder y la arbitrariedad. Estos mecanismos, en los que sobresale la necesidad recomendada de armar a todo el pueblo y la prescripción de que los bienes inmuebles se posean en común (2004, VI, §§ 10 y 12; VII, §§ 8 y 17), tienen como finalidad hacer que los distintos regímenes se acerquen al máximo a las condiciones democráticas de gobierno.

En Spinoza coexiste sin contradicción la soberanía absoluta del poder, dada en el principio de la transferencia del derecho común, con la concepción democrática del Estado, sostenida en la premisa de que la soberanía pertenece a toda la sociedad. Esto se confirma también en el *TP*, donde queda claro que el poder le ha sido conferido al gobernante por la sociedad sin que ella pierda, en principio, el derecho a reclamarlo de nuevo (2004, VII, § 25). Lo decisivo respecto de esta última idea es que de las cláusulas por las cuales se identifica el derecho del soberano con su poder, puede extraerse la conclusión de que también los súbditos tienen el deber de obedecer sólo hasta donde el interés les imponga otra cosa, esto es, hasta donde la resistencia provocada por los excesos del poder les haga revisar el contrato e, invocando el derecho natural, estatuyan otro¹⁶.

¹⁵ Conforme tal delegación sea en uno, en varios o toda la sociedad tendremos respectivamente monarquía, aristocracia o democracia (Spinoza, 2004, II, §17).

¹⁶ A pesar de ciertas manifestaciones en contra del derecho de rebelión, así fuese contra un tirano (1994, p. 388), Spinoza admite que el Estado puede pecar contra sí mismo y desatar

Con respecto a la ley civil, ésta siempre será justa puesto que expresa la voluntad de toda la sociedad. La posible arbitrariedad de la voluntad soberana y por consiguiente de las leyes, es en Spinoza mucho más remota que en Hobbes, pues como dice el autor a menudo, es muy poco probable que la mayoría decida cosas absurdas, leyes arbitrarias. De los términos spinozistas del contrato social se desprende su preferencia por la democracia, donde la soberanía pertenece por derecho a la multitud y es inenajenable. Sin embargo, para ajustarse a las condiciones reales y concretas, se admite una enajenación parcial de la soberanía, pero sujeta a controles democráticos.

En Hobbes se contrata la renuncia al derecho natural; en Spinoza no se renuncia a él, sino que se deposita en la comunidad bajo la forma de unión de fuerzas y, por consiguiente, los derechos que se poseían individualmente se empiezan a poseer en conjunto, lo mismo que el poder. En Hobbes la arbitrariedad del poder sólo puede ser evitada por la voluntad moral del soberano de ajustarse a los designios de las leyes naturales. Para el autor de la *Ética*, en cambio, un minucioso sistema de controles ciudadanos se erige en mecanismo de garantía de los mismos, a fin de que la necesaria delegación del mando no anule la esencia democrática de la sociedad y se mantenga, mediante un freno efectivo a los abusos del poder, el derecho ciudadano¹⁷.

En resumen, aunque Spinoza parece usar el mismo lenguaje de Hobbes, con solo leves diferencias, y aunque identifique el derecho con el poder y mantenga identidad de criterios con el autor inglés respecto a su absolutismo y unicidad, concluye manteniendo una posición política que es casi el reverso de la política del absolutismo¹⁸. Esta concepción manifiesta toda su originalidad y valor a la luz de otros dos tópicos: la finalidad del Estado y la noción de la forma ideal, vale decir, más perfecta y por ello más legítima de gobierno.

Con respecto al Estado mismo, en cuanto administrador de los asuntos públicos, ejecutor, intérprete y tutor de las leyes, Spinoza se pronuncia desde la misma *Ética*, donde se refiere a su doctrina elogiándola por su utilidad para la sociedad civil, pues enseña cómo han de ser gobernados los ciudadanos: “no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor” (1987, II, xlix, Esc.). Y en el *TTP* reitera que el fin del Estado es la libertad; no es convertir a los hombres

la tendencia de los humanos a “[...] conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño” (2004, III, § 9).

¹⁷ La limitación del arbitrio o capricho del soberano la expresó Spinoza así: “[...] que todo derecho sea la voluntad del rey explicada, pero no que toda voluntad del rey sea derecho” (2004, VIII, § 1).

¹⁸ Esta es una concepción del poder de un radicalismo inusitado. Es un absolutismo, según Grüner (2000), en el sentido de que “[...] es el poder de la totalidad plural, puesto en acto de movimiento y en práctica de interminable refundación de la *polis*” (p. 159).

de racionales en bestias o autómatas (1994, p. 411). La idea de libertad como fin que justifica la existencia del orden civil es quizá la idea más alabada por los estudiosos de su obra y constituye uno de los rasgos de su pensamiento que mejor proyecta una concepción moderna de la política.

El *TTP* tiene como propósito principal defender la idea de libertad de pensamiento y expresión contra los intentos de las iglesias y de ciertos poderes civiles de colocarle restricciones. Se sostiene allí que el derecho a la libre opinión y a la libertad de pensamiento y expresión no pueden ser sometidos ni violentados sin causar profundos males a la sociedad y a la piedad misma¹⁹. Es cierto también que se trata de la idea de libertad de juicio y opinión, en tanto que el conjunto de beneficios a los que el ciudadano tiene derecho es más amplio. Sin embargo, puede sostenerse que el hacer libremente lo mejor se identifica con el conjunto de beneficios derivados de la pertenencia a un régimen político; el énfasis en la libertad de juicio y expresión no supone ignorar las otras libertades ni contradice el hecho de que otros beneficios pertenecen también al bienestar común y señalan el tipo de finalidad legítima del Estado. Spinoza no elabora ninguna lista detallada de derechos, como los teóricos del derecho natural; según las premisas de su filosofía, todo el mundo sabe qué cosas le son útiles, y la propia esencia del hombre, es decir, su *conatus*, le prescribirá buscar lo que le beneficie y evitar lo que le dañe.

Sobre la base de que la sociedad es la única que puede dar contenido concreto al derecho natural, Spinoza sostiene que el ordenamiento civil es racional y se ajusta a los criterios de la verdadera moralidad. Esto significa que un fin ajeno al propio bienestar ciudadano estaría en contra de la esencia del Estado, puesto que, si su propósito fuese generar descontento, también generará por ello las condiciones por las que habrá de desaparecer y ser sustituido por otro que cumpla mejor su cometido. Como el Estado no puede querer no ser (y ninguna cosa en general apetece no existir) tampoco querrá no cumplir su fin, única alternativa de seguir existiendo.

La sociedad o comunidad bajo el gobierno de alguien aparece como una solución natural a los males derivados del enfrentamiento de las voluntades particulares. No es, por consiguiente, una aparición extraña al interés de los individuos y a su propia naturaleza; una ley natural es la que hace posible que los hombres opten por el beneficio de la sociedad en lugar de seguir la inclinación egoísta: todo el mundo prefiere de dos bienes el mayor y de dos males el menor y es conforme a la razón proceder así (1987, IV, Pr. lxxv)²⁰.

¹⁹ Esta es la doctrina central del *TTP* (Cfr. Prefacio, pp. 65 y 70 y Cap. 20, p. 409).

²⁰ En la *Ética*, Spinoza consigna cómo el temor de un daño mayor, siendo una pasión, colabora con la organización racional de la vida al propiciar la instauración de la sociedad (1987, IV, xxxvii, Esc.).

Es en la sociedad donde la razón se halla en condiciones de imponerse; donde es posible que la racionalidad constitutiva de la esencia humana adquiera un impulso decisivo y se convierta en guía de la mayoría de los hombres los cuales, dejados al libre juego de las circunstancias, difícilmente encuentran el arduo camino de la salvación y el perfeccionamiento. La sociedad y la disciplina colectiva que implica coinciden así con los fines morales del individuo y por eso es bueno aquello que conduzca a la sociedad común y malo lo que introduzca la discordia.

La política de Spinoza no se pone del lado del poder por el poder mismo, como Maquiavelo²¹ y como, en cierta forma, Hobbes²². Por el contrario, antes que colocar la política al servicio de la razón de Estado, coloca la fuerza del Estado al servicio de la utilidad común. Su indudable preferencia por la democracia está en perfecta solidaridad con sus premisas filosóficas y con la reconstrucción del origen, naturaleza y fin de la sociedad, de donde emana el presupuesto teórico básico de la democracia moderna: la soberanía popular. La democracia es el sistema más conveniente, más racional y acorde con la finalidad legítima del Estado. En el capítulo 16 del *TTP* queda claro que ello se debe a que en dicho régimen los individuos conservan plenamente su derecho natural; no se enajenan ni someten al designio de otros, sino que, siendo ellos los guardianes de sus propios derechos, se obedecerán a sí mismos y se concederán el máximo posible de libertad.

Sin embargo, la política no se agota en la exposición de las condiciones ideales de un gobierno justo y legítimo, sino que incluye una reflexión que ha de contar con las condiciones reales de conformidad con las cuales sea viable ese gobierno racional. La política pretende entonces ajustarse a lo que la experiencia histórica ha enseñado que son las formas usuales de organización de los Estados, sin abandonar el ideal democrático. No es suficiente con perfilar la forma de gobierno más ajustada al ideal de la razón. Es preciso descender a las condiciones reales, a los hechos, e intentar conciliar con ellos la idealidad de los fines, si no se quiere construir sólo una utopía²³.

²¹ En *TP* Spinoza se refiere favorablemente a Maquiavelo y lo menciona dos veces, elogiándolo como un republicano, paladín de la libertad (Martínez, 2007, p. 306). No obstante, su lado monárquico parece también haber influenciado a Spinoza, aunque en términos de su realismo al describir a los humanos tal como son, en lo que hacía causa común con el autor en su rechazo del utopismo de los teóricos cristianos y contractualistas. Esta lectura no es sin embargo unánime. Para una matización distinta del maquiavelismo de Spinoza, véase por ejemplo Curley (1997), quien lo acusa de ser más maquiavélico que el propio autor del *Príncipe* (p. 328), no perdonándole que redujera el derecho natural a la pura opinión, con lo cual abriría una puerta a una mirada desapasionada con respecto a los usurpadores que no beneficiaría mucho su filosofía política.

²² Hobbes se sitúa en la estela de Maquiavelo en este punto pues, aunque se pregunta por el derecho que asiste a quien gobierna para usar el poder en cualquier sentido, no sólo en beneficio del pueblo, termina por autorizar dicho uso sin restricciones, reduciendo en cierta forma la fuerza del derecho al derecho de la fuerza (Cfr. Tomberg, pp. 177s).

²³ La postura de Spinoza no es, según sus propios términos, el utopismo de los filósofos. Sin descuidar la experiencia ni las leyes de la naturaleza humana, tampoco cae en el realismo crudo que sostienen los políticos (Cfr. 2004, I.).

Todo el *TP* está concebido como una reflexión acerca de los dispositivos aplicables a cualquier forma de gobierno para que el Estado se conforme al máximo con el ideal democrático. Los medios por los que es posible el cumplimiento de la auténtica finalidad estatal, esto es, salvaguardar la paz colectiva y la libertad, son la democracia y los controles democráticos a los Estados no democráticos.

Existen dos puntos clave respecto a la idea spinozista del gobierno ideal: el primero es que la democracia constituye la forma más conveniente para dirigir los pueblos, fundamentalmente porque en ella se mantiene el derecho natural y los hombres, al poseer colectivamente el mando, no se sentirán esclavos de otros y no sentirán el yugo de la ley como la fuerza de un extraño sino como algo racional y voluntariamente convenido. En cualquier caso, también en otros regímenes, en la monarquía, por ejemplo, se ganará más “[...] transfiriendo los derechos a uno, que estipulando unas condiciones vagas e inútiles e inválidas de libertad y abriendo así a sus sucesores el camino a la más cruel esclavitud” (2004, VII, § 2)²⁴.

El segundo aspecto consiste en su reconocimiento de la legitimidad de las formas de gobierno existentes. No obstante, el *TP*, lejos de legitimar a ultranza cualquier gobierno establecido, expone las condiciones para que tales gobiernos mantengan la necesaria estabilidad. Ahora bien, dichas condiciones imponen tal cantidad de controles al poder, que el atenerse a ellos supone prácticamente el cambio de forma en el sentido de la democracia. Esto es particularmente claro en la monarquía, donde el control de la asamblea hace del monarca una figura limitada a sancionar la voluntad de un colectivo que es el verdadero legislador; en suma, el monarca desaparece²⁵.

La insistencia en la unidad y legitimidad del poder civil no es asimilable al ideal conservador y monárquico del absolutismo. Lo que Spinoza se sintió forzado a defender a toda costa fue la autoridad civil, pues en el siglo XVII la iglesia reclamaba aún autoridad y legitimidad superiores al Estado. El protagonismo de las iglesias en la violencia de la época había llevado a muchos, entre ellos también a Hobbes, a atacar las pretensiones autoritarias de las iglesias, pues las tenían con cierta razón como las causantes de los mayores males.

Spinoza decide que la imposición del poder, ya que constituye una suerte de necesidad de la naturaleza humana, es menos funesta allí donde son todos los que, en común, se someten bajo la forma de una mutua y estricta obligación. Esta circunstancia define la democracia como el menor mal inherente a toda restricción y coacción que el poder de unos hombres sobre otros implica. Pero no es esta la

²⁴ Transferir el derecho individual como poder arbitrario propio es siempre necesario, aunque “[...] todo el mundo prefiera mandar a ser mandado” (2004, VII, § 5).

²⁵ La arbitrariedad del rey se torna inconcebible (Cfr. 2004, VIII, § 1). La idea de que pueda haber sucesión de poder de espaldas a la voluntad del pueblo también es impensable (Cfr. 2004, VII, § 25).

razón de fondo que aconseja su adopción. La democracia es preferible no sólo porque sea un mal menor y porque “[...]su virtud sea mucho más eficaz en la paz que en la guerra” (2004, VII, § 5), única situación en la que se hace preferible acogerse a la voluntad de uno solo, sino porque revela el sentido de la vida política (Chauí, 2000, p. 135), pues a partir de las propias premisas metafísicas y éticas debe entenderse que ni la soledad impotente del estado natural ni la sujeción a una voluntad ajena son vías hacia la conquista de la perfección. Esas dos malas opciones sólo pueden eludirse por la concurrencia en una unidad, que solo la proporciona el cuerpo político bajo la forma de la multitud.

De su moral y su metafísica surge la vocación democrática de Spinoza y el principio de que la soberanía pertenece por derecho a la multitud y es inajenable. Sin embargo, para ajustarse a las condiciones concretas, es preciso conceder una enajenación parcial y necesaria de dicha soberanía común, sujeta a controles democráticos, con el objeto de que, por sobre todo, se mantenga la unidad del poder y el derecho que le asiste de hacer cumplir la ley civil y ponerle un freno a la anarquía. El *TP* abunda sobre la cuestión del derecho de los gobernantes a conservar la unidad del Estado y lo hace en unos términos demasiado afines al realismo político de Maquiavelo y de Hobbes. Pero el contraste referido en la valoración de la democracia permite deslindar estas razones de la tradición de los teóricos de la razón de Estado (Martínez, 2007, p. 287ss), del mismo modo que el énfasis reiterado acerca del carácter pragmático de los móviles que aconsejan la opción por la democracia separan al autor del utopismo y el moralismo de la política de los filósofos que tan certeramente critica en el primer capítulo del mismo *Tratado político*.

Referencias

- Curley, E. (1997). Kissinger, Spinoza and Genghis Khan. En Garret, D. (Comp.), *The Cambridge companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University press.
- Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. En Boron, A. (Comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso-Eudeba.
- Fernández, L. (1982). Spinoza y el maquiavelismo. *Revista Praxis filosófica*, II (2-3), 19-113.
- García Leal, J. (1982). La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes. *Revista de estudios políticos*, (28), 125-194.
- Grüner, E. (2000). El Estado: pasión de multitudes. En Borón, A. (Comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso-Eudeba.

Hobbes, T. (1994). *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A.

Martínez, F. (2007). *Ontología y política en Espinoza*. Barcelona: Anthropos.

Misrahi, R. (1975). *Spinoza*. Madrid: Edaf.

Moreau, P. (2007). El gobierno de los afectos y la cuestión del estado. En Fernández, E. y de la Cámara, M., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta.

Negri, T. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y política en Baruch Spinoza*. México: Anthropos.

Noceti, F. (2007). Spinoza militante. En Tatián, D. (Comp.), *Spinoza: Tercer coloquio*. Córdoba: Brujas.

Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (1994). *Tratado Teológico Político*. Barcelona: Altaya.

Spinoza, B. (2004). *Tratado político*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza.

Tomberg, V. (1961). *Problemática del derecho natural a través de la historia*. Barcelona: Bosch.