

RAZÓN, CIUDAD Y DEMOCRACIA EN BENITO SPINOZA

Reason, Citizenship and Democracy in Benito Spinoza

PEDRO CEREZO GALÁN

Universidad de Granada

Cómo citar/Citation

Cerezo Galán, P. (2016). Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, 172, 13-45.
doi: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.172.01>

Resumen

Este artículo intenta mostrar la unidad interna de los tres radicales —*ratio*, *civitas*, *libertas*— que constituyen la filosofía política de Spinoza. Metódicamente su pensamiento responde al modelo objetivo de la nueva ciencia, lo que implica una ruptura con el modelo normativo de la razón práctica en el iusnaturalismo. Spinoza parte de un concepto ontológico fisicalista de naturaleza, que reduce la libertad a la necesidad racional y el derecho natural a cuanto alcanza la potencia natural del hombre («*tantum iuris quantum potentiae*»). Su programa ilustrado «de la servidumbre a la libertad mediante el conocimiento» no implica una solución ética normativa al problema de la convivencia, sino una solución genética en virtud de la necesidad de hallar una salida de emergencia al *impasse* del estado natural de guerra bajo el miedo a la muerte. En esta salida, emerge la razón misma desde el seno de los afectos, en la interacción de las pasiones de temor y simpatía con el principio biológico del interés. Una vez emergida en «las nociones comunes», esta razón utilitaria potencia los sentimientos positivos de simpatía y cooperación y garantiza el acuerdo de convivencia bajo leyes. Sobre esta base del contrato político, se establece la diferencia entre *potentia* y *potestas*, *ius* y *lex* respectivamente, pueblo y Estado, en una relación dialéctica interna, en que la *potentia multitudinis* es la determinante en última instancia. Esto conlleva que el régimen más natural y racional sea la democracia, y el único que garantiza que el derecho natural primigenio pueda transformarse en derecho público social.

Palabras clave

Razón; ciudadanía; democracia; pueblo; Estado; derecho público.

Abstract

This paper attempts to show the internal unity of the three elements —*ratio*, *civitas*, *libertas*— which constitute the political philosophy of Spinoza. Methodologically his thought corresponds to the objective model of the new science, which implies a break with the normative model of practical reason in natural law. Spinoza departs from a physicalist ontological conception of nature, which reduces freedom to rational necessity and natural right to the natural power of man («*tantum iuris quantum potentiae*»). His illustrated program «from bondage to freedom by knowledge» does not imply a normative moral solution to the problem of living together, but a genetic solution by virtue of the need to find an emergency exit to the impasse of the natural state of war under the fear of death. In this process, reason itself emerges from the womb of affection, through the interaction of the passions of fear and sympathy with the biological principle of interest. Once it has emerged in the form of «common notions», this utilitarian reason enhances the positive feelings of sympathy and cooperation and underpins the agreement to live together under the law. On the basis of this civic contract, the difference between *potentia* and *potestas*, *ius* and *lex* respectively, people and State, is established in an internal dialectical relationship in which the *multitudinis potentia* is ultimately decisive. This means that the most natural and rational regime is democracy, which is the only regime that guarantees that the original natural law may become public social right.

Key words

Utilitarian reason; citizenship; democracy; people; State; public social right.

SUMARIO

I. UN GIRO RADICAL EN EL DERECHO NATURAL. II. LA PARADOJA DE LA LIBERTAD NATURAL. III. LA CONSTITUCIÓN DE LA CIVITAS. IV. EL LÍMITE DEL ESTADO. V. EL ESTADO DEMOCRÁTICO. BIBLIOGRAFÍA.

A Tomás Calvo, en su jubilación,
agradeciéndole su leal compañía y fecunda colaboración
en la Sección de Filosofía de Granada.

*Homo, qui Ratione ducitur, magis in Civitate, ubi ex communi
decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.*
(Spinoza, 1999: IV, LXXIII)

He elegido este lema por guía de mi lectura porque implica la unidad de los tres radicales de la filosofía política de Spinoza —*ratio, civitas, libertas*— en los que se va a centrar mi intervención. Es, por lo demás, un texto de la *Ética*, ya que en ésta se encierra la clave metafísica de todo el sistema spinozista. Conviene recordar que la palabra «ética» en Spinoza está descarnada de toda connotación de moralismo y normativismo. Tiene el sentido clásico griego aristotélico y estoico de forma de vida, conforme con la naturaleza. Ese es el significado del título de su *opus maius*, *Ética*, un tratado de la realización de la potencia humana a partir de principios naturales, es decir, inmanentes a la Naturaleza, frente al sobrenaturalismo metafísico y teológico¹. Sería, por tanto, ingenuo pretender hallar en él una razón práctica en sentido normativo/transcendental. Ha sido, pues, necesaria una crítica radical al planteamiento de una teología política normativa, que conduce al absolutismo teocrático, para separar la razón de la religión o revelación, autonomizándola de ella, e insertarla en la nueva matriz de la naturaleza, que desde el comienzo de la moder-

¹ Gilles Deleuze ha mostrado inequívocamente cómo la visión ética de Spinoza se opone a la visión moral del mundo, fundada en normas trascendentales y valores de la pura razón. No es una ética de imperativos y obligaciones, sino de realizaciones de la potencia natural. Habla, pues, de modos de existencia, que tienen entre sí una «diferencia ética» —el sabio y el ignorante, el libre y el esclavo—, pero no de «oposiciones morales» y grados de moralidad (Deleuze, 1968: 240).

nidad exploran a una la nueva ciencia y el espíritu secular. Precisamente en el primer capítulo metodológico de su *Tratado político*, Spinoza practica el mismo método de sinergia de razón/experiencia, característico de la nueva ciencia. Ni la razón pura normativa de la filosofía, que prescribe un deber ser, ajeno a la efectiva realidad natural; ni tampoco la mera experiencia, a la que apelan los políticos, ateniéndose a reglas empíricas (de prudencia y astucia), sacadas de la historia, para la conservación del poder. Los filósofos pecan de idealismo: «conciben a los hombres, no como son, sino como ellos quisieran que fueran» (Spinoza, 2010: I, 1º, 82). Puestos a legislar, acaban desembocando en el espíritu de la utopía, que es una razón despótica, o bien, defraudados, van a parar a la ácida crítica de la sátira, que es el revés desengañado del idealismo. Por su parte, los políticos, con los que simpatiza Spinoza por su realismo y su oposición a una mediación moral, se atienen a la práctica, pero son incapaces de fundar una ciencia del Estado, por no concebirlo a partir de principios. Será necesario, pues, acudir a la experiencia, en el sentido de experimentación creadora ensayada en la praxis histórica², pero, no menos, a la razón que aporte la causa próxima constitutiva o, lo que es lo mismo, la definición genética del orden civil:

Así, pues, cuando dirigí mi atención a la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana solo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas sino en entenderlas (*ibid.*: I, 4º, 85)³.

Lema estoico que Spinoza reasume en el nuevo espíritu inquisitivo y crítico de la modernidad. Habría que añadirle un tercer postulado metodológico, de un sano realismo: «partir de la naturaleza o condición común de los hombres» (*ibid.*: I, 7º, 88), esto es, del modo ordinario y habitual de ser, tal como se muestra por doquier, tanto en la vida cotidiana como en la historia, huyendo de todo apriorismo racional, puesto que todos, «bárbaros y

² Asumo, pues, el sentido praxeológico de *experientia sive praxis* propuesto por Negri, (1993: 313) y Moreau (2007: 428).

³ Cito el texto latino de Spinoza según la ed. de van Vloten y Land. Los números romanos indican el capítulo o párrafo, que permiten su identificación, y el arábico la página de la traducción española que sigo.

cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político» (loc. cit.).

I. UN GIRO RADICAL EN EL DERECHO NATURAL

El giro radical que introduce Spinoza en el derecho natural de su siglo se cifra en el adagio «*tantum iuris quantum potentiae*» (*ibid.*: III, 2º, 107), que presenta de modo inmediato la unidad indivisible de ontología y política en Spinoza, sin la mediación de una presunta razón moral, como era habitual en el pensamiento del iusnaturalismo. De entrada, el adagio suena abrupto y provocativo en esta reducción del derecho al nudo hecho del poder, que ya formuló en la antigüedad el sofista Gorgias frente a Sócrates, eliminando el sentido objetivo del bien. El citado lema compendia el nuevo derecho natural de Spinoza, de una forma tan chocante como audaz, pues parece sugerir un extremo positivismo jurídico. Para entenderlo adecuadamente es preciso tomarlo en un sentido ontológico. Puesto que la esencia del hombre es el *conatus* en cuanto deseo y esfuerzo por conservar su ser, su derecho natural se extiende hasta donde alcanza su potencia, ni más ni menos. Y, como esta potencia es sencillamente su autoafirmación en ser —no solo su conservación, sino su expansión activa o desarrollo intencional—, comprende, como propio *sui iuris*, todo cuanto cae o puede caer bajo su poder. Para hacer plausible esta tesis, Spinoza tiene que remontarse a su fundamento en la absoluta *potentia* de Dios (1999: I, xxxiv, 94), «causa inmanente, no transitiva» (*ibid.*: I, xviii, 73) a todos sus modos finitos. Si todo poder viene de Dios, como reza un viejo adagio teológico secularizado por Spinoza en una filosofía radical de la inmanencia (Matheron, 1969: 23), esto es, de la *Natura* infinita, tiene que hacerse presente en cada uno de sus modos. Pero, puesto que Dios es omnipotente y «como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su propio poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar («*tantum iuris ex Natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum*») (Spinoza, op. cit.: I, 3º, 90). No se trata, ciertamente, de un poder delegado, sino intrínseco a sus modos, en cada uno, en tanto que todos están fundados en la sustancia infinita, intensiva y extensivamente considerada, hasta el punto de que «el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en su conjunto» (íd., 2003: XVI, 1º, 335). Esta es, pues, la ley divina que funda todo derecho, y que no hay que tomarla como un mandato de la voluntad de Dios, sino como una necesidad racional interna de la sustancia infinita, es decir, como una verdad eterna, pues en la metafísica intelectualista de Spinoza «la voluntad y el entendimiento de

Dios son realmente, en sí mismos, una y la misma cosa y no se distinguen sino respecto a la idea que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios» (*ibid.*: IV, 2º, 143). Propiamente Dios no manda nada a su criatura, en el sentido ordinario de prescribirle una regla, que, al ser natural, tendría que seguirse o cumplirse inexorablemente, sino que la sostiene e infunde su *quantum* de poder para esforzarse en lo que es. Todo otro lenguaje es para Spinoza meramente simbólico y cae en la ilusión del antropomorfismo.

Nuestra conclusión es, pues, que solo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eterna y siempre implican una necesidad (*ibid.*: IV, 2º, 147-148).

Otras conclusiones podrían obtenerse de estas premisas, tales como que el «derecho» natural es irrenunciable e intransferible, puesto que consiste en algo que se tiene intrínsecamente, o mejor, que se es, y que la «ley», en sentido propio de «regla de vida», es cosa humana, que el hombre se da a sí mismo en el Estado, sobre la base del nuevo *ius civile*, que surge del pacto de convivencia.

Ahora bien, este concepto de naturaleza no es metafísico/trascendental en el sentido de una razón primordial o una luz natural de la razón, como sostenía el iusnaturalismo, sino metafísico/naturalista, con arreglo al sentido fisicista intrínseco del término. De ahí su diferencia radical con respecto al iusnaturalismo ético de su tiempo⁴, al que acusa Spinoza de idealismo retórico e ineficaz (Peña, 2007: 437). El iusnaturalismo parte de un concepto normativo de naturaleza racional, que lleva en sí su ley, bien por participación de la *lex eterna*, como defienden los teólogos, o por su propia índole racional, como sostiene Hugo Grocio secularizando la teología, pero es una ley que actúa por vía de causalidad final o de ordenación a un bien propio, al que puede seguir o no el hombre en función de su libre albedrío. Se trata, pues, de un innatismo o apriorismo del principio objetivo del bien, como norma guía de la conducta humana —un iusnaturalismo axiológico, de carácter ejemplar, en cuanto concebido como modelo ideal de perfección humana, tanto en el orden personal como en el socio-político (Préposiet, 1967: 190)—. Para un iusnaturalista clásico, la norma de una criatura racional no la predetermina unívocamente,

⁴ Me refiero al iusnaturalismo escolástico, así como al neoestoicismo de Lipsio en sus *Seis libros de la República* o de Hugo Grocio en *Del derecho de la guerra y de la paz*.

so pena de destruir su propia acción electiva de lo bueno en sí. Para Spinoza, en cambio, lo bueno es siempre subjetivo o para sí, un mero juicio de conveniencia de la realidad con nuestros deseos, no fundado en una razón objetiva universal, que, de existir, determinaría causal e inexorablemente la voluntad. Es así que esto no ocurre o no se sigue, luego no cabe sostener aquella premisa axiológica. No es que Spinoza arguya aquí empíricamente, sino que tiene que recurrir a la experiencia como instancia negadora de un apriorismo normativo:

No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las leyes y las reglas de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación (Spinoza, 2003: XVI, 1º, 336).

Aun cuando habla Spinoza de leyes de la razón, estas no son, como ya se ha indicado, normas trascendentales *a priori*, sino «verdades eternas», inscritas en el orden de la naturaleza. Pero lo que niega su metafísica necessitarista es la idea de una voluntad libre autodeterminante como «un estado dentro de otro estado» —dice, con metáfora que presagia el kantismo—, es decir, como un reino de autodeterminación racional al margen de, o más aún, sobre y en contra de la naturaleza física experimentable:

Sostienen, en efecto, que el alma no es producida por causas naturales, sino que es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las demás cosas, que posee un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón (*id.*, 2010: II, 6º, 92).

Esta hipótesis espiritualista acerca de la libertad es, según Spinoza, contranatural, y la acaba disolviendo en una cuasi autocreación gratuita, por falta de arraigo en una naturaleza efectiva. El apriorismo adanista de un primer hombre, plenamente racional, que pese a su dotación, acaba pecando, lo encuentra Spinoza contradictorio (*ibid.*: II, 6º, 92-93), aparte de que en tal supuesto se entiende la libertad como libre arbitrio, o contingencia del sí y el no, esto es, de seguir o no seguir la ley natural, lo que va en contra de la necesidad racional. «La libertad —argumenta Spinoza— es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad [...] Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno» (*ibid.*: II, 7º, 94). Pero el rechazo del adanismo iusnaturalista supone una naturaleza humana concreta y efectiva, tal como la conocemos empírica e

históricamente. «Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan solo miran a la verdadera utilidad y a su conservación, sino que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de la naturaleza, de la que el hombre es una partícula» (*ibid.*: XVI, 2º, 337 y *íd.*, 2010: II, 8, 95). Hay que atender, pues, al *conatus* en su integridad como deseo y esfuerzo de ser en su triple dimensión afectiva, imaginativa y racional, y, por cierto, de una razón, subraya Spinoza, que no es pura o apriórica, sino que comienza siendo órgano de la utilidad vital. Es la única mención de la razón que lleva a cabo Spinoza en estos pasajes; una razón, a la que me atrevo a calificar orteguianamente como razón «vital», aun cuando el adjetivo parezca chocar a primera vista con el *ordo geometricus* de Spinoza⁵. Conviene retener este cabo suelto para la reivindicación de la razón en la praxis política, que me propongo llevar a cabo.

II. LA PARADOJA DE LA LIBERTAD NATURAL

Atenerse al *conatus* en su integridad física permite entender lo que es la libertad conforme a este derecho natural. Si la de Dios consiste en existir en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (Spinoza, 1999: I, def., VII e *ibid.*: pr., XVII, 68), la del hombre, modo finito de la sustancia infinita, residirá en actuar conforme a la intensión y extensión de su poder natural. Y en la *Ética*, en las definiciones del libro III, se especifica: «Digo que obramos, cuando ocurre algo en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada» (*ibid.*: III, def., ii, 193). No se trata, obviamente, del concepto habitual de libertad como acción no impedida o no forzada por causa externa, sino de la libertad como necesidad intrínseca. «Yo llamo libre —escribe a G. H. Schuller— a aquella cosa que actúa por necesidad de su sola naturaleza [...] Ve Ud., pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad» (*íd.*, 1988b: LVIII, 336). En este sentido, en cuanto actúa en virtud de lo que es, el hombre existe *quatenus sui iuris*, puesto que piensa y actúa de por sí, tiene en sí la clave de su juicio acerca de lo que le conviene, y domi-

⁵ Una prueba indirecta de que Ortega propendía a leer a Spinoza en esta clave de razón vital nos la proporciona su discípula María Zambrano, que concibió su tesis doctoral, no nata, sobre Spinoza, fascinada por la idea de una razón entretejida radicalmente con las pasiones, abismada con ellas en las entrañas de la vida, como gustaba de decir, para intentar salvarlas de su delirio. Aun cuando el proyecto era típicamente zambraniano, la inspiración la debía a la razón vital de su maestro. Esto, sin embargo, no significa, en modo alguno, que la *ratio* spinozista sea o equivalga a la «razón vital» orteguiana, que es propiamente hermenéutica e histórica.

na y posee las cosas en virtud de su propio poder. Es, por tanto, «jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio» (íd. 2010: II, 9º, 95). Pero esta autonomía se desvanece cuando la contemplamos en estado natural, es decir, en una relación inmediata y espontánea, no mediada civilmente, con los otros hombres. Las relaciones de poder, dejadas a su aire espontáneo o natural, se vuelven salvajes en su incultura y determinan toda suerte de dependencias, físicas y mentales, mediante la violencia, el halago, el favor y el engaño, en suma, explotando las pasiones, ya sea el miedo o la esperanza. La pretendida autonomía —escribe Spinoza con crudo realismo— «consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula» (*ibid.*: II, 15º, 98).

A esta luz agria de confrontación universal, se entiende que la libertad para Spinoza no sea solo acción espontánea, no impedida o exenta de trabas, como la entiende el pensamiento optimista liberal, sino acción liberadora de toda servidumbre, esto es, conquista de sí desde el propio mundo de la pasión, por donde el hombre se hace vulnerable al influjo de los otros y dependiente de su arbitrio. Y en este contexto, lleva a cabo Spinoza una reivindicación de la razón, que empalma con los textos más entusiastas del *Tratado de reforma del entendimiento* y de la *Ética*:

También la facultad de juzgar puede pertenecer jurídicamente a otro, en la justa medida en que el alma pueda ser engañada por otro; de donde se sigue que el alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente de la razón. Más aún, dado que el poder humano debe ser valorado no tanto por la robustez del cuerpo cuanto por la fortaleza del alma, se sigue que son autónomos en sumo grado quienes poseen el grado máximo de inteligencia y más se guía por ella. Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque estas le determinen necesariamente a obrar (*ibid.*: II, 11º, 96-97).

Bien es cierto que Spinoza ya no lo confía todo a una salvación por el solo conocimiento, como había sido su programa originario. Cuando era un estoico refinado, escribía en su *Tratado de reforma del entendimiento*:

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 mi deseo. Para que esto sea efectivamente así, es necesario entender la Naturaleza en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella

naturaleza (humana). Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima felicidad y seguridad (id., 1988a: 14º, 80).

Se diría que el programa ilustrado sigue en pie, como norte de su orientación filosófica, pero no así el proyecto que podría desprenderse de una fundación enteramente racional del Estado. Tal programa necesita de un largo rodeo y de alguna ayuda complementaria, porque Spinoza ha descubierto, en la *Ética*, la amplitud del mundo afectivo en que se desenvuelve y traba el deseo de ser, y, en el *Tratado teológico-político*, la impotencia de la sola razón, esto es, de la razón abstracta y solitaria, para librarnos de tanta servidumbre. En esta última obra, ya se adivina una queja melancólica sobre la posibilidad de acordarse sobre la base del solo conocimiento:

Si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil (id., 2003: V, 1º, 158).

Esta era o debiera ser la comunidad ideal de los sabios, que concuerdan objetivamente por la sola razón. Quizás este ideal no lo perdiera enteramente de vista Spinoza como horizonte último —quiere decir modélico, que no finalístico— de referencia (Matheron, 1969: 276-277). La exigencia de un acuerdo racional translúcido o es una utopía, en el peor sentido, o un ideal regulador, anticipándose a la idea kantiana de la república *noúmenon*. Pero la vida apremia y sus urgencias no admiten demora. Entre otros motivos, porque la educación intelectual y moral llega demasiado tarde, cuando ya estamos viviendo, marcados por las pasiones y presos de su laberinto. «Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la razón» (Spinoza, 2003: XVI, 2º, 336), es decir, el poder inmediato de servirse de ella, como de una guía innata ya dispuesta en orden de combate. Dado, pues, el estado generalizado de miseria y servidumbre, que se origina cuando cada uno campa por su propio derecho, siendo víctima de la ambición, la envidia, el odio y el miedo, en suma, convertidos todos en «enemigos por naturaleza» (id., 2010: II, 14º, 98), la misma fuerza de la necesidad aguza el ingenio, como solemos decir, y obliga a buscar una salida de emergencia. En esta salida, emerge la razón misma desde el seno de los afectos. Se entiende que aprovechándose de la oportunidad única que le brindan los afectos positivos o de gozo, y de cierta repulsa a los negativos. «Todo acontece, por tanto —comenta

G. Deleuze— como si se debiera distinguir dos momentos de la razón o de la libertad: aumentar la potencia de actuar esforzándose en experimentar el máximo de afecciones pasivas gozosas, y así pasar a un estado final donde la potencia de actuar ha aumentado de tal manera que deviene capaz de producir afecciones ellas mismas activas» (Deleuze, 1968: 241). Pero, junto a este proceso progresivo de emergencia de la razón, me parece conveniente llamar la atención sobre el circuito integral afectivo/imaginativo/racional, inmanente a la vida, pues si ciertos afectos positivos y procesos imaginativos posibilitan el surgimiento de la razón, esta, a su vez, una vez surgida, logra componer, por así decirlo, los afectos en una economía de sentido social. La única luz natural es el criterio de utilidad ingénito en la vida. Según Spinoza, preferir de dos bienes el mayor y entre dos males el menor es un principio biológico para conservar la vida:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto esté en su mano para conservar su ser (Spinoza, 1999: IV, xviii, 306).

Es fácil encontrar aquí resonancias del tema aristotélico de la *filautía*, el amor propio, que para Spinoza es despliegue del *conatus vital* —el fundamento de la virtud—. Este sentido de lo beneficioso puede, no obstante, engañarnos, sofocado por las pasiones y la imaginación, pero la misma experiencia del fracaso y su miseria concomitante ayudan a refinarlo sensatamente en una dirección más firme y abarcadora:

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de las enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, para evitarlos (ídem., 2003: XVI, 2 °, 337).

La razón utilitaria —que no es meramente instrumental, sino pragmático/existencial, esto es, un modo de ser y comportarse— se abre paso entre los afectos, sirviéndose de ellos y canalizándolos al servicio de una utilidad superior. Ha aprendido, por experiencia, «que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir daño a otro, por temor a un daño mayor»

(*íd.*, 1999: IV, xxxvii, escolio dos). Se comporta así refrenando las pasiones malsanas, como el miedo o la ira, con el temor a un poder mayor al de cada uno, que sea el poder de todos, y estimulando los afectos simpatéticos, que propician la colaboración. «Y si consideramos, además, que sin la ayuda mutua los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, como hemos probado en el capítulo V, veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos» (*íd.*, 2003: XVI, 2º, 337). La conciencia de esta necesidad los empuja inexorablemente hacia el encuentro en lo común.

Ha sostenido antes Spinoza que el hombre es naturalmente enemigo del hombre, en la medida en que vive bajo la servidumbre de la pasión, y por ende, en trance de confrontarse con cualquier otro hombre sobre la base de encontrados intereses particulares; pero, en otro respecto, cuando descubre el valor y los beneficios de estar juntos, apetece la compañía y la ayuda de otro hombre. No se trata de una contradicción interna, sino del fruto de un proceso de refinamiento racional del egoísmo, y Spinoza no duda, en este sentido, en adoptar la tesis escolástica acerca de la naturaleza social del hombre (*íd.*, 2010: II, 15º, 99). La base ontológica está formulada nítidamente en la *Ética*: «En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente buena» (*íd.*, 1999: IV, xxxi, 316), y tanto más buena o útil cuanto más concuerda. Mala, por el contrario, o nociva la que no concuerda. Ahora bien, lo semejante a mí y consorte con mi suerte es el hombre. Los sentimientos de gozo que acompañan tal descubrimiento refuerzan la posibilidad de que la razón pueda formarse ideas adecuadas de las cosas:

Así pues, mientras no estamos dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza, no es obstaculizada la potencia del alma con la que se esfuerza en conocer las cosas y, de esta suerte, tiene la potestad de formar ideas claras y distintas, y de deducir unas de otras (*ibid.*: V, pr., X, 396).

Se trata de las «nociones comunes», que concibe el alma para entender su afinidad y concordancia con el cuerpo del otro. Este es un trance decisivo en la epistemología de Spinoza, que marca su tránsito desde la *Reforma del entendimiento* a la *Ética*, e inflexiona toda su obra (Deleuze, 1969: 271). Me referí antes a un circuito afectivo/racional de enorme trascendencia en la vida del hombre, pues garantiza la conservación y desarrollo del *conatus*. Como se ha indicado, los afectos positivos preceden a la razón, posibilitando el clima propicio para su surgimiento. La afección de gozo impulsa a la razón a concebir las «nociones comunes» (que es su propia tarea), y estas, a su vez, aseguran y potencian el sentimiento de gozo, de que se ha partido. Así compendia Gilles Deleuze este proceso, al término de un minucioso análisis:

Nosotros buscamos ante todo experimentar un *maximum* de pasiones gozosas (primer esfuerzo de la razón). Buscamos, por tanto, evitar las pasiones tristes, escapar a su encadenamiento, conjurar los malos encuentros (*rencontres*). Después, en segundo lugar, nos servimos de las pasiones alegres para formar la noción común correspondiente, de donde resultan otras alegrías activas (segundo esfuerzo de la razón). Una tal noción común está entre las menos universales, puesto que se aplica solamente a mi cuerpo y los cuerpos que convienen con él. Pero ella nos vuelve más fuertes para evitar los malos encuentros, y, sobre todo, nos pone en posesión de nuestra potencia de actuar y de comprender. *Entonces, en tercer lugar*, nos hemos vuelto capaces de formar nociones comunes más universales, que se aplican en todos los casos, incluso a los cuerpos que nos son contrarios; nos hemos vuelto capaces de comprender incluso nuestras tristezas y de sacar de esta comprensión una alegría activa. Nos hemos vuelto capaces de plantar cara a los malos encuentros, que no podemos evitar, de reducir las tristezas, que subsisten necesariamente en nosotros (*ibid.*: 266).

Ahora bien, la noción común de esta concordancia está a la base del descubrimiento de la utilidad del hombre, en cuanto mi semejante, lo que potencia los afectos simpatéticos de imitación y una actitud activa de cooperación:

Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente. Pues cuanto más busca cada uno su utilidad y se esfuerza en conservarse, tanto más dotado está de virtud, o lo que es lo mismo, tanto más dotado está para actuar según las leyes de su naturaleza, esto es, para vivir según la guía de la razón (Spinoza, 1999: IV, xxxv, corol 2º, 322).

Cierto que por ser mi semejante puede querer el bien que yo quiero y entrar en competencia y confrontación conmigo, pero eso ocurre en tanto estamos bajo la pasión que nos particulariza. En la medida en que se abre paso la razón de las concordancias se ensancha la base de un posible acuerdo y se afianzan los sentimientos gozosos asociativos. «Similitud de naturaleza —precisa A. Matheron— significa convergencia de *conatus*» (1969: 264), esto es, potenciación y unificación. El descubrimiento de esta mutualidad en lo útil lo subraya Spinoza como una experiencia fundamental de fuerza y expansión, en una sentencia radicalmente antipesimista y antihobbesiana: «el hombre es un dios para el hombre». Y consciente de que este juicio puede resultar escandaloso, lo refuerza apelando a la experiencia de la vida:

Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstanlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que

los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que solo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes (Spinoza; 1999: IV, xxxv, corol. 2º, 323).

En suma, la razón práctico/utilitaria, en conjunción con el juego simpatético de los afectos, nos abre así a un nuevo estado y horizonte: el espacio de la vida civil. Esta apertura requiere alguna aclaración para no ser malentendida. Ya señalé antes que no hay en Spinoza una razón originaria ya en forma y en orden de combate, como sostiene el apriorismo trascendental. No se da, por tanto, una génesis puramente racional del estado civil, como un constructo de mera razón, sino, inversamente, una maduración intersubjetiva de la razón en el elemento de la vida social. De ahí que el orden civil no equivalga en modo alguno a una comunidad racional. Pero esto no significa que en su instauración no haya ya en juego un momento racional, no en sentido práctico/normativo, sino genético/posibilitante. No hay, pues, en Spinoza una norma de la razón, capaz por sí misma de regular las pasiones, sino una estrategia vital y pragmática de canalizarlas en el orden civil. Dicho en otros términos, no se bastan los sentimientos, vinculados al principio natural del utilitarismo biológico, para fundar la vida social, si no hay ya un alargamiento del mismo en utilitarismo incoativamente racional. Luego, de un modo progresivo, y a medida en que se afianza intersubjetivamente el papel de la razón, el «egoísmo biológico», como comenta A. Matheron, cuando se refina con ideas adecuadas acerca de nuestros intereses, se vuelve «utilitarismo racional», es decir, la búsqueda de una utilidad propia que no sea ajena y contraria a la de los otros; más aun, que sea también, en amplia medida, utilidad común.

III. LA CONSTITUCIÓN DE LA CIVITAS

Los diversos textos en que Spinoza expone su teoría del pacto social (*Tratado teológico-político*, XVI, pr. 2º; *Ética*, IV, xxxvii, escolio dos y *Tratado político*, II, prs. 13-17) son básicamente concordantes entre sí, aun cuando se puede advertir alguna diferencia entre el planteamiento más analítico y racionalista (utilitarista) del TTP y el más sintético y estilizado en un sentido fiscalista y mecanicista del TP⁶. Dada la concordancia básica, voy a tratarlos conjuntamente en mi exposición subrayando sus trazos fundamentales.

⁶ Para un análisis en detalle, haciendo balance de similitudes y diferencias entre los tres textos, véanse Matheron (1969: 307-330) y L. Mugnier-Pollet (1976: 116-126). Y

3.1. Es preciso atender, como señalaba antes, a la motivación originaria del contrato en el principio natural biológico de la conservación vital. «Cada uno —precisa Spinoza— elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor, y de dos males, el que la parece menor» (2003: XVI, 3º, 338). Se trata de una ley originaria, que Spinoza no duda en clasificar entre las verdades eternas, y que introduce ya una primera regulación de los afectos. Y puesto que en el estado natural predomina el miedo a la muerte, como una posibilidad siempre acechante, es fácil suponer que, por evitarla, el hombre prefiera el mal menor de vivir bajo un poder impersonal, más fuerte que el de cada uno, antes de estar expuesto a una guerra universal. Es, pues, el miedo a la muerte el que fuerza a buscar una forma de poder supraindividual, que sea garante de la seguridad y la paz civil. Otro tanto ocurre con respecto a los afectos simpatéticos. Dada la penuria de la vida en soledad, privado de toda ayuda mutua, el hombre preferirá fomentar la unión con otro hombre, para aumentar su poder. «Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá con dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor» (*ibid.*: 338-339). Pero, puesto que las pasiones suelen nublar el juicio y favorecer lo particular y propio, es preciso también que el sentido de la utilidad venga en ayuda de la dinámica de la pasión, estabilizándola en un equilibrio productivo de asociación:

Así, pues, de acuerdo con esta ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que esta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción (Spinoza, 1999: IV, xxxvii, esc. 2º, 329).

Está pues, en juego una doble motivación tanto pasional como racional, haciendo que el deseo se vuelva progresivamente más racional, y la razón, de suyo impotente, se vigorice con la fuerza de las pulsiones. Spinoza remite explícitamente a esta doble motivación (Matheron, 1969: 308), donde se alían necesidad y persuasión «*et necessitate cogente et ipsa Ratione suadente*» (Spinoza, 2003: XVI, 3º, 341) en un mismo resultado: incrementar el poder.

En efecto: si, por ejemplo, los individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada

para una visión sinóptica del tema, Balibar (1985: 64-90), Harris (1973: 181-200) y McShea (1968: 105-136).

uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos en cuanto puedan en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad (íd., 1999: IV, xviii, 307).

Sobria y certeramente lo formula el *Tratado político* en un lenguaje fisicalista:

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo (*convenient*) y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos (íd., 2010: II, 13º, 97).

El verbo *convenire* (acordar) es aquí decisivo. No es una simple suma sino un acuerdo para sumar fuerzas en beneficio de todos y cada uno. Los fines que se tienen a la vista compensan del sometimiento a un poder impersonal, puesto que se trata, nada menos, que de la seguridad o la paz civil, el bienestar o utilidad social, y hasta el mismo cultivo de la razón, ejercitándola en común. Incluso en los pasajes de estilo más mecanicista, como el texto del *Tratado político*, no deja de referirse Spinoza a un *communi consensu*, esto es, al producto de una puesta en común, de un pacto que se sella con garantías recíprocas de cumplimiento.

Por todo ello entendemos fácilmente que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira solo por su utilidad y conforme con su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad (íd., 1999: IV, xxxvii, esc. 2º, 329).

El acuerdo, propiamente dicho, supone, por tanto, de un lado, visto negativamente, una renuncia a la inmediatez y espontaneidad del estado de naturaleza, donde cada uno campa por su derecho natural con riesgo para todos. De otro lado, se trata de un comprometimiento positivo por respetar la palabra dada y asegurar la confianza recíproca mediante la ley. En concreto, el pacto ha de comportar la doble determinación de no hacer daño al otro, y, a la vez, de considerar el bien ajeno como el propio:

Por eso debieron de establecer con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (*ex solo Rationis dictamine*) (al que

nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) (*cui nemo aperte repugnare audent*) y frenar el apetito (*appetitum frenare*) en cuanto aconseje algo en perjuicio del otro (*quatenus in damnum alterius aliquid suadet*) no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno (*nimineque facere, quod sibi fieri non vult*), y defender, finalmente, el derecho ajeno como el propio (*iusque denique alterius tanquam suum defendere*) (id., 2003: XVI, 2º, 338).

En verdad se trata de un cambio radical de actitud con respecto al otro, ya que la relación con él está puesta ahora bajo el signo de la «reciprocidad» que es ya de índole ética, pues implica compromiso recíproco y reconocimiento en igualdad. Téngase en cuenta que la doble determinación del pacto —que subrayo expresamente conforme a los términos latinos en el texto anterior— responde a preceptos que algunos tomarían por ley natural moral, es decir, a imperativos de pura razón. Y aun cuando Spinoza no admite ningún trascendentalismo normativo, tiene, sin embargo, que aceptar, al menos, un sentido ético incoactivo en esta exigencia racional, como base del consenso. Esta exigencia es, por otra parte, la que sirve de justificación al derecho (*ius*), para que no derive en nuda y fáctica voluntad de potencia. Aplicando la distinción kantiana de actuar «conforme a la razón» y «por razón», puede escribir A. Matheron que «el resultado es de hecho conforme a la razón, no porque sea la Razón sino porque es común!» (1969: 310). No es preciso recargar el término «consenso» en el sentido expreso de la moderna ética de la comunicación, para reconocer, al menos, que opera en él una dimensión ética en la voluntad de entendimiento y el establecimiento de una alianza. Spinoza es bien expreso en este sentido al hablar de una sola mente y una sola voluntad, para destacar la pertenencia a lo común, como un nuevo destino de existencia: el orden civil. Se trata, pues, de instituir un individuo complejo, que es tanto más rico en su poder al igual que en su conciencia y determinación. En suma, ya se entienda el pacto como un acontecimiento histórico, que ha sido efectivamente suscrito, o como simple modelo heurístico para entender la ordenación civil de la potencia de la muchedumbre, es obvio que el supuesto del consenso, como conciencia y voluntad de lo común, es indispensable en ambos casos.

3.2. Sería conveniente, para evitar equívocos, tener en cuenta dos dimensiones en el pacto social: la horizontal en que se explicita la base del consenso, y la vertical o de transferencia, de que ha de surgir la potestad. Las dos dimensiones son inseparables, pues sin ellas no hay orden civil como Estado, pero no distinguirlas conduce a una visión absolutista y estatalista del pacto con un predominio de la segunda sobre la primera, al modo hobbesiano. La primera dimensión tiene que ver con el contenido de lo justo e injusto, que instauro el pacto. Como precisa Spinoza, en el estado natural no tiene sentido

hablar de transgresión o pecado, pues el poder no tiene más límite que su propio alcance. «En una palabra, por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar» (2010: II, 18º, 100), o lo que es lo mismo, lo que nadie puede apetecer. No habiendo un bien o mal ontológico, en el estado de naturaleza no hay más juez que el propio apetito o la regla del interés propio. El pecado o la infracción, dice Spinoza recordando a san Pablo, no puede ser anterior a la ley, sino en relación a la ley. Pero esta surge del derecho (*ius*), instaurado por la potencia de los muchos, mediada por el pacto. En el estado civil, justo o injusto no es más que «el bien o el mal decretado por el común consenso (*communi consensu*)» (1999: IV, xxxvii, esc. 2º, 329 e íd., 2010: II, 19º, 102). Es, pues, el pacto, esto es —el consentimiento en lo común, y el comprometimiento de tratarse con reciprocidad—, la fuente del derecho. «En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto común de la sociedad (*communi Civitatis decreto*)» (*ibid.*: III, 2º, 107). Pero, en este sentido, el derecho no puede ser extraño al beneficio común (para todos o para la mayoría social), que es el criterio interno para poder convenir:

Porque hay que considerar, en primer lugar, que así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud (*potentia multitudinis*) que se rige como por una sola mente (*una veluti mente ducitur*). Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres (*sana Ratio omnibus utile esse docet*) (*ibid.*: III, 7, 110-111).

Hay, pues, instancia racional en el momento constitutivo del pacto, una *ratio* seminal originaria, capaz de atender a los afectos, comprenderlos en su dinámica y transformarlos paulatinamente en deseo racional. La razón es intrínseca al acontecimiento del pacto, en que ella emerge como un factor constituyente, y al que corrobora en su unidad. Pero, en tanto que inmanente al pacto, crece conjuntamente con él, en virtud de la propia dinámica de la comunicación y la cooperación, que implica el orden civil⁷. Y con ello, desde y en el seno mismo del orden civil, se produce el pleno desenvolvimiento de la razón.

⁷ G. Deleuze señala oportunamente que la razón no tendría ninguna *chance* de prosperar en un medio de pasiones, «si no encontrara ayuda en una potencia de otro género, que se une a ella, la prepara y acompaña su formación. Esta potencia de otro género es la del Estado o la ciudad» (1968: 244). De ahí puede concluir que «el estado civil desempeñaba

Concluimos, pues, en que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de utilidad (*nisi ratione utilitatis*) y que, suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor (Spinoza, 2003: XVI, 2º, 339).

Spinoza especifica a qué alcanza esta utilidad común, al referirse a los frutos primarios del pacto, como la seguridad, la paz, el bienestar y el cultivo de la razón. Pero, sobre todo, a la justicia (2010: II, 23º, 104), el bien civil por antonomasia, que coincide, a mi juicio, con esta utilidad pública común. Ahora bien, puesto que, según la naturaleza (o el derecho natural), «todas las cosas son de todos y todos tienen potestad de reclamarlas para sí» (loc. cit.), resolver jurídicamente la garantía del bien común público, sin merma de dar a cada uno lo suyo (loc. cit.), constituye la tarea fundamental de la justicia.

3.3. A este primer nivel del consenso, en el que brota el nuevo derecho civil de la utilidad común, hay que añadirle el otro nivel de transferencia, por el que surge la *potestas*:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera (*transferat*) a la sociedad todo el poder que él posee (*uniquisque omnem, quam habet, potentiam*), de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo (*summum Naturae ius in omnia*), es decir, la potestad suprema (*summum imperium*) a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplício (íd., 2010: XVI, 3º, 340-341).

Es muy significativa la distinción de «*potentia*» y «*potestas*» que subyace a este texto, es decir, entre el nivel natural originario de la potencia o *conatus*)

el papel de la razón, preparaba la razón y la imitaba» (*ibid.*: 273). Pero vale también argumentar, en sentido opuesto, que el Estado no tendría ninguna *chance* de prosperar en un medio de solo pulsiones y sentimientos, si no actuase el criterio racional de la utilidad. Ciertamente, el Estado es un pedagogo que con rigor y disciplina favorece el desarrollo de la razón, pero esta se hace presente germinalmente en su aparición. El hecho de que el criterio de utilidad esté fundado en la percepción de la semejanza de naturaleza, y esta, a su vez, suponga un uso, aun cuando rudimentario de «naciones comunes», según la interpretación del propio Deleuze, indica que aun cuando la ciudad aparezca en el primer grado del conocimiento, solo se confirma en el segundo, cuando entran en juego las «naciones comunes». Claro está que el juego de imaginación y razón, en la génesis y aplicación de tales nociones, es tan complejo como para no reducirlo a una sola fuente (loc. cit.). Como se ve, la circularidad de este proceso es insuperable.

—(de cada uno y de los muchos, que convienen entre sí)— de donde surge la transferencia, y el nivel derivado de la *potestas* (*summum imperium*) o sumo poder efectivo, que procede de ella⁸, precisamente para hacer guardar el pacto. «Este derecho que se define por el poder de la multitud (*quod multitudinis potentia definitur*) suele denominarse Estado (*Imperium*)» (*ibid.*: II, 17, 99). El término *multitudo* es bifronte, pues se recubre tanto con la idea de pueblo, en la medida en que hay una mente y voluntad común, como con la de Estado (o poder instituido), producto del acuerdo común. Traducida esta distinción a otro lenguaje, podría decirse que si la *potentia* funda el *ius*, la *potestas* lo convierte en *lex vinculante*, mantenida por la coacción. El texto citado comprende la transferencia como cesión del *quantum potentiae*, que tiene el singular, de modo que la potestad suprema se nutre o mantiene de esta renuncia, que por ser extrema, lo obliga a un respeto incondicional a la ley común. Se entiende expresamente de la renuncia al criterio singular de lo bueno (esto es, a ser juez de la propia causa) (*ibid.*: III, 4º, 108) y a una actuación o comportamiento que no se atenga a la ley o se ponga fuera de la ley. Y subraya Spinoza como argumento: «porque la razón nos manda cumplir dichas leyes, a fin de queelijamos de dos males el menor» (*ibid.*: 341), es decir, entre el miedo a la muerte o el miedo al poder común, que ahora sufre una metamorfosis como el respeto a la potestad suprema de todos. Pero también podría formularse en términos positivos, como la elección entre la esperanza ilusa de una utilidad singular, de poco alcance y de mucha dependencia, y la esperanza corroborada racionalmente de una utilidad común. En la *Ética* emplea Spinoza expresiones análogas: «Así, pues, para que los hombres puedan vivir concordes (*concorditer vivere*) y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural (*iure suo naturali cedant*) y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno (*et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnun cedere*)» (1999: IV, xxxvii, esc. 2º, 328). Y en el *Tratato político* se hace un planteamiento en términos de dinámica de fuerzas y mediante un razonamiento *ad absurdum*:

Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad (...) de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero si concedió a dos o más la potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, con-

⁸ Se puede aplicar, en este caso, una distinción esencial del spinozismo, sobre la que ha llamado la atención Antonio Negri: «La *potestas* se da como capacidad —conceptibilidad— de producir cosas; la *potentia* como fuerza que las produce actualmente» (1993: 318).

cedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural (2010: III, 3º, 107).

No obstante, en los tratados políticos se corrige y matiza la expresión, inadecuada e impropia, de transferir con cesión del derecho natural. Es muy pertinente, en este sentido, la distinción entre estado natural y derecho natural, pues la renuncia al primero, como inmediatez de la potencia, no equivale estrictamente a la cesión del segundo. En el *Tratado teológico-político*, pese a afirmar Spinoza que el pacto implica que «cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee» (2003: XVI, pr. 3º, 341), ya se hace una advertencia significativa:

Pues, en el 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. En este sentido siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural (*ibid.*: XVI, 3º, 344).

Y todavía más claro y preciso en el *Tratado político*: «Consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud, que se comporta como guiada por una sola mente» (2010: III, 2º, 106-107). No se trata, pues, de abandonar el derecho natural sino precisamente de preservarlo sustancialmente y reforzarlo en y mediante el derecho civil común. Para Spinoza la transferencia no equivale, en ningún caso, a una enajenación del sujeto, al modo de Hobbes y Rousseau. Estas precisiones diferencian clara y resueltamente el pensamiento político respecto de los autores citados. De Hobbes lo separan muchas cosas: no solo la constante reivindicación spinozista del derecho natural originario⁹, sino su antropología, que es menos pesimista que la del inglés porque sabe también tomar en cuenta las pulsiones simpáticas o sociales de la naturaleza humana (*ibid.*: V, 4º, 128), así como la mayor vinculación de sociedad y Estado. Este segundo punto es decisivo. Como ha escrito Claudio Signorile, «la relación entre la sociedad y el Estado, a dife-

⁹ Como escribe el mismo Spinoza a Jarig Jelles, «por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él, supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural» (Spinoza, 1988b: I, 50, 308).

rencia de Hobbes, tiene carácter de interacción, de recíproca determinación y condicionamiento»¹⁰. Y de Rousseau, pese a los abundantes préstamos teóricos y hasta similitud de expresiones que el ginebrino en su *Contrato social* toma de Spinoza, y pese a la raíz republicana común, lo diferencia, en última instancia, la liberalidad de base y la defensa spinozista de la individualidad frente al colectivismo, lo que hace diferir radicalmente sus concepciones respectivas de la democracia.

IV. EL LÍMITE DEL ESTADO

Esta demarcación de Spinoza con respecto a Hobbes y Rousseau resulta meridiana en lo que respecta al tema del absolutismo del Estado. Spinoza está abiertamente en contra de entender la potestad suprema, como un poder ilimitado e irrestricto, lo que supondría una usurpación de la potencia originaria del hombre.

4.1. Con el tema de las reservas de transferencia, ya indicado, está en íntima conexión el del límite constitutivo de la *potestas*. Tal límite interno tiene que ver con los derechos naturales que ha de salvaguardar el pacto, pues están vinculados con la *potentia* natural humana. Como bien advierte Spinoza:

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre (*ut homo esse desinat*), ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera (*quae omnia, ita ut vult, exequi possit*) (2003: XVII, 1º, 353).

Se trata de una argumentación por reducción *ad absurdum*, haciendo ver el sinsentido de que en el pacto el sujeto renuncie a la condición misma de ser sujeto de comprometimiento social, es decir, a derechos que lo constituyen en su naturaleza¹¹, tales como la libertad de conciencia o de pensar. «Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aun que

¹⁰ Signorile (1970: 53 y 200-201). Y en otro momento contraponen Signorile el carácter absoluto del Estado hobbesiano, en cuanto es el árbitro en la naturaleza conflictual del hombre, y el carácter, que tiene en Spinoza, como instrumento de realización de la naturaleza humana integral, también de su ser racional (*ibid.*: 200-201). Sobre un contexto más amplio de relaciones, véase McShea (1968: 137-155) y Kahlo (2000: 243-278).

¹¹ «No entendiendo con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra» (Spinoza, 2010: IV, 4º, 122).

quiera, puede renunciar» (*ibid.*: XX, 1º, 412), porque como precisa Spinoza, «cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza (*maximo Naturae iure*), dueño de sus pensamientos (*dominus suarum cogitationum*)» (*ibid.*: 414). Tales derechos apuntan a la individualidad del sujeto (que no hay que confundir con su particularidad, que es el estatus a superar mediante el pacto político y la educación racional), puesto que la naturaleza solo se da en modos finitos individuados, y aun cuando los humanos se integran en *multitudo* o pueblo no se cancelan por ello en modo alguno en su individualidad característica. La autonomía del individuo, entendida como disposición de sí, es un derecho natural incancelable, hasta el punto de que Spinoza se pregunta si no será acaso irracional que el individuo obedezca incondicionalmente a la ley del Estado —aporía que resuelve en el sentido de que a más racionalidad de parte del individuo habrá más concordancia interna con la ley, puesto que el hombre en el orden civil no obedece a otra ley que la que es producto del consentimiento de todos—. Y así «considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno ha sido decretado por cada uno en particular» (2010: III, 5º, 109). Esta autonomía individual crece de valor cuando concierne a dimensiones de conciencia, en lo que se basa el derecho a disponer de sí en el sentido y conducción de su vida. Como especifica Spinoza:

[...] cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma (*quae maxime Ratione, vera Mentis vita definitur*) (*ibid.*: V, 5º, 128).

De modo que, en última instancia, el Estado será tanto más racional cuanto más ordenado esté a posibilitar la libertad y el desarrollo integral del individuo. Se trata, pues, de la libertad de todos, no tomada abstracta y genéricamente, sino en la integración de la libertad de cada uno en un orden común de libertad.

4.2. Otra vía simultánea de reducción *ad absurdum* se insinúa en la proposición: «ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera (íd., 2003: XVII, 1º, 353). El límite constituyente, que conforman tales derechos, se prueba, por modo negativo, en que el Estado no podrá nunca destruirlos por la fuerza. La suprema *potestas* acaba allí donde constata su impotencia, es decir, en aquello que no puede conseguir nunca mediante la opresión. Spinoza razona en términos metafísico/fisicistas más que moralistas. «No es posible —dice— mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las len-

guas» (*ibid.*: XX, 1º, 355)¹², pues por muy grandes que sean los recursos del Estado para imponerse, haciendo violencia, a la postre acabará estrellándose contra el muro infranqueable de la naturaleza humana. «De donde se sigue —precisa en el *Tratado político*— que no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas. Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar» (2010: III, 8º, 111). Se trata de un argumento racional, vinculado a una experiencia histórica bien acreditada. Más tarde o más temprano, por mucha que sea la violencia empleada por el Estado contra los individuos, se desintegrará el Estado al chocar con este muro invisible del poder de la conciencia. Ante el problema de si el Estado está sujeto a leyes, y puede, por tanto, pecar o delinquir, responde Spinoza que no está, obviamente, sujeto a las que él se da, pero sí a aquellas otras a las que debe su razón de ser:

Pues, si la sociedad no estuviera sujeta a ningún tipo de leyes o normas, sin las cuales la sociedad no sería tal, habría que concebir la sociedad como una quimera y no como una cosa natural. La sociedad peca, por consiguiente, siempre que hace o deja de hacer algo que puede provocar su ruina [...] En este sentido, podemos decir que la sociedad peca cuando hace algo contrario al dictamen de la razón (*ibid.*: IV, 4º, 122).

En consecuencia, también el Estado puede degenerar y arruinarse cuando se empeña en ir contra leyes de la naturaleza. La experiencia histórica enseña que un Estado que se mantiene por la violencia contra sus ciudadanos acaba destruyéndose a sí mismo por ejercer el poder *contra naturam*. El monopolio de la fuerza que le confiere el contrato suscrito no lo preserva de esta corrupción natural, si el Estado atenta contra las propias bases, que lo constituyen:

Pero, si esas leyes son de tal índole que no pueden ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato, el cual no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato, por lo mismo que el hombre en el estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo (*ibid.*: IV, 6º, 125).

¹² Este argumento lo utilizará más tarde Hölderlin: «El Estado no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan» (Hölderlin, 2000: 54).

Spinoza es enteramente consecuente en este punto con su tesis de que la *potentia* natural es la verdadera fuente del *ius* y la *libertas*. Si, pues, la *potestas* del Estado se empeña, en su delirio de poder, en desafiar a la *potentia multitudinis* que la funda, acabará provocando la indignación natural (o derecho de insurrección) de la *potentia* social. Claudio Signorile matiza este presunto derecho de insurrección en el sentido de «modificación del equilibrio de fuerzas que hay a la base de una determinada situación política» (1970: 104). Creo, más bien, que la apelación spinozista al derecho de guerra hace pensar en una ruptura revolucionaria, como lo entiende Antonio Negri (1993: 331 y ss). Téngase en cuenta que para Spinoza la ley suprema no es tanto la conservación del poder, como sostiene el realismo de la razón de Estado, sino «la salvación del pueblo» (*ubi salus totius populi, non imperantis, summa lex est*) (Spinoza, 2003: XVI, 3º, 343). De hecho esta dialéctica social de *potentia* y *potestas* nunca se cierra, pues la *potentia* es la fuente de un proceso constituyente incesante (Negri, 1993: 319); proceso que, como la constitución del orden civil mismo del Estado, se dirige hacia la libertad en cuanto expansión de la potencia de ser:

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad (Spinoza, 2003: XX, 2º, 415)¹³.

Además de esta dialéctica «vertical», por así llamarla, entre *potentia* y *potestas*, hay otra de carácter social que acontece en el seno mismo de la *potentia multitudinis*. En cuanto el Estado conforma un «individuo complejo», su *potentia* implica un sistema de fuerzas e intereses individuales en equilibrio. De ahí que los Estados «deben ser considerados como regímenes de comunicación: unos, conflictivos e inestables, otros, coherentes y estables. O más bien, unos en los que el aspecto conflictual lo arrastra tendencialmente sobre la coherencia, otros en los que la coherencia lo lleva tendencialmente sobre el conflicto. De hecho, todo Estado real *incluye* en sí mismo estas dos tendencias, y por consiguiente, los dos estados límites que Spinoza designa a través de las hipótesis de una barbarie o de una comunidad de hombres, conducidos por la razón» (Balibar, 1985: 114). Ambas situaciones-límite —la vuelta a la barbarie o el ingreso en una comunidad ideal de sabios— deben, pues, enten-

¹³ Véase igualmente Spinoza (1999: IV, lxxiii, escol., 186).

derse como polos referenciales últimos de una práctica comunicativa incesante, que resbala o se inclina a uno u otro, según el signo negativo o positivo, que adopte respectivamente la relación social comunicativa entre los sujetos individuales, esto es, según se reduzca o se incremente el nivel de entendimiento recíproco en la utilidad común.

V. EL ESTADO DEMOCRÁTICO

Con esto alcanzamos el *climax* de nuestra consideración. Se comprende, por tanto, que la democracia sea la consecuencia lógica del planteamiento político de Spinoza. Aun cuando la muerte dejó inacabado el texto del *Tratado político*, apenas iniciaba su autor el capítulo XI dedicado al régimen democrático, contamos con base suficiente para trazar el perfil fundamental de lo que Spinoza concebía por democracia. Antonio Negri ha visto en este destino aciago del libro incompleto el símbolo de un bloqueo histórico en la praxis de constitución de la *civitas*, emprendida por Spinoza (1993: 344). No obstante, esta praxis cuenta con el impulso originario de la experiencia histórica holandesa del régimen liberal de Jan de Witt como inspiración de su planteamiento en el *Tratado teológico-político*:

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio y donde la libertad es lo máspreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, solo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad (2003: Prefacio, 1º, 65).

Precisamente en esta obra de 1670 se encuentran los trazos fundamentales de lo que entiende su autor por democracia. Sorprendentemente, Spinoza registra su concepto —como precisa Étienne Balibar— en «una doble inscripción teórica» (1985: 44), no solo como un régimen determinado, sino como «la verdad» del pacto político; o como el modelo ejemplar de la *politeia*¹⁴. «Por otra parte —escribe Spinoza— solo he querido tratar expresa-

¹⁴ «Modelo general, prototipo e hyper-modelo de la vida política verdadera», lo llama L. Mugnier-Pollet (1976: 250) y «gobierno-tipo, porque es el gobierno del pueblo ejercitado por el pueblo y, por tanto, el régimen político más razonable y más libre» (Signorile, 1970: 54).

mente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto; tratar de las ventajas de la libertad en el Estado» (2003: XVI, 3º, 344). Esta prerrogativa la debe la democracia a ser genuina expresión concreta e inmediata de la potencia de la *multitudo* (el pueblo), en el trance de constituirse como sujeto político, creando así el derecho público. «La democracia —escribe Lucien Mugnier-Pollet— posee un estatuto original: es la manera de manifestarse el *ius publicum*; no hay más derecho público que el democrático y toda soberanía es de esencia democrática. Por esta razón, todo gobierno que ejerce esta soberanía debe hacerlo permaneciendo fiel al modelo democrático» (1976: 249).

En ningún momento deja Spinoza de referirse a la democracia como la constitución política libre por antonomasia. La califica como el régimen más natural, esto es, «el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo» (2003: XVI, 3º, 344), y, por consiguiente, el más racional, o conforme con el desarrollo de su *virtus* o capacidad:

El derecho de dicha sociedad se llama democracia: esta se define, pues, como la asociación general de los hombres (*coetus universus hominum*) que posee colegialmente (*collegialiter*) el supremo derecho a todo lo que puede (*summum ius ad omnia, quae potest, habet*) (*ibid.*: XVI, 3º, 341).

Nótese que el adverbio *colegialmente* designa el carácter formal de la *potestas*, sin intermediación delegada o representativa. A su vez, la idea de *coetus universus hominum*, en cuanto tales hombres, sin más cualificación y aditamento, es decir, sin alguna prerrogativa previa, expresa el carácter inclusivo, diríamos hoy, y cosmopolita de esta democracia universal, en que cabe cualquier hombre¹⁵. Por otra parte, en la democracia, la unidad de *potentia* y *potestas*, es decir, del fundamento natural constituyente del derecho (*ius*) y de la potestad política constituida, esto es, de sociedad y Estado, es más inmediata e íntima que en ningún otro régimen. Creo que este rasgo de la no-transferencia¹⁶ es el más significativo de cuantos señala Spinoza. Se trata de un consenso, donde el poder es ejercido en conexión directa e inmediata con la base social de la *multitudo*, donde reside la soberanía popular. Todos son, pues, libres e iguales, análogamente al primer estado de naturaleza, no ya ante la ley, sino en la propia constitución y participación en el orden civil.

¹⁵ Sobre esta idea de democracia universal, véase la nota de Vidal Peña a su Introducción a la *Ética* de Spinoza (1999: 307, nota 6) y McShea, 1968: 127).

¹⁶ Véase Spinoza (2003: XVI, pr. 3º, 344).

Pero, además de ser la democracia el régimen más natural y racional, es también el más espontáneo y originario. No resulta, pues, extraño que Spinoza lo reconozca en la forma primera del pacto de los hebreos, con anterioridad al surgimiento del segundo pacto mosaico. El pasaje es sorprendente porque da claves decisivas del asunto:

Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual renunciaron a él, como en la democracia, y clamaron al unísono: «todo cuanto Dios diga (sin mencionar a ningún mediador), lo haremos», se sigue que, en virtud de este pacto, permanecieron absolutamente iguales. Y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y que todos conservaron por igual la plena administración del Estado. Por esta razón, la primera vez, se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar (*ibid.*: XVII, 2º, 361).

Se trata de un pacto excepcional, en que los hebreos renuncian a su poder natural y lo entregan o ponen en manos de Dios, que es el que debe guiar y cuidar de todos. Sin mediador, subraya Spinoza, esto es, sin generar dignidades en función de oráculos e intérpretes de la voluntad de Dios. Se diría que el lugar de Dios no lo puede administrar nadie concreto; es la referencia al puro lugar de todos, en que cada uno puede ingresar por derecho propio no mediado. Dios representa la otredad pura, el lugar abierto de la referencia absoluta, donde cada uno ingresa y se abre a su otro, sin renunciar a su sí mismo. En este sentido todos tienen el mismo derecho de acceso, de consulta, de legislación y administración. Si trasponemos, al modo moderno secularizado, este Dios trascendente a la inmanencia del sujeto, entendemos que cada uno debía consultar en sí mismo, en el fondo de su conciencia, el criterio de lo bueno y lo justo. «Pero, en este primer encuentro —prosigue Spinoza su relato—, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir» (loc. cit.). Dios hablaba en medio de un fuego, que no consumía a nadie, y su voz era tan atronadora que no se podía soportar. Así quemaba y atruena la voz de la conciencia, que nadie quiere oír. En definitiva, eligieron a Moisés como mediador para consultar a Dios y se selló con ello un segundo pacto. Se cerró el lugar abierto de la transferencia trascendente en un sujeto particular. Comenzó así la organización mosaica del Estado primitivo hebreo en una monarquía de base teocrática. Al final del desenlace, se deja oír la queja de Spinoza:

En cambio, si el Estado hubiera sido constituido de acuerdo con el primer plan, siempre hubiera sido igual el derecho y el honor de todas las tribus y todo se hubiera mantenido muy seguro [...]. Por otra parte, todas las tribus

se hubieran mantenido mucho más estrechamente unidas de este modo, es decir, si todas hubieran tenido igual derecho de administrar las cosas sagradas (*ibid.*: XVII, 4º, 380).

Al cabo de la historia, todos resolvieron que Dios hablaba libremente a través de la voz de los profetas, carentes de poder, y decidieron escucharla y guiarse por esta revelación profética de Dios, al igual que el hombre moderno se deja guiar por la otra revelación natural o racional de *Deus sive Natura*:

Y por eso, para que la religión revelada a través de los profetas también tuviera fuerza de derecho entre los hebreos, fue necesario que cada uno de ellos renunciara a su derecho natural y que todos, de común acuerdo, decidieran obedecer tan solo a aquello que les fuera revelado por Dios a través de los profetas; exactamente de la misma forma que se hace, según hemos visto, en el Estado democrático, donde todos deciden, de común acuerdo, vivir solamente según el dictamen de la razón (*ibid.*: XIX, 1º, 39).

Cabe hablar, pues, de un pacto originario hebreo determinado por tres factores: a) renuncia al derecho natural y transferencia a Dios; b) acuerdo de aceptar y obedecer la voz de Dios, mediada por la revelación profética y c) convertir tal revelación en fuente de derecho. Lo que traducido a la clave de la nueva revelación racional, en el mundo moderno, nos daría el esbozo del pacto democrático en cuanto: a) renuncia del individuo al estado natural a favor de la sociedad, de la que forma parte; b) comprometimiento de mantenerse en igualdad y reciprocidad, y c) fundando el derecho en la voluntad común de todos, guiada por el dictamen de la razón (*lex*)¹⁷.

No es extraño que en otro contexto llame a la democracia «régimen absoluto», en la medida en que la soberanía reside en la *multitudo* o pueblo, de modo inmediato y pleno, sin traspasarse o transferirse a otra esfera independiente. «Absoluto» también porque no deja subsistir ningún privilegio, ningún residuo de poder ajeno al mandato de la ley común. Toda *potestas* es así reabsorbida en la *potentia* y en la *lex*. «Pues en todos estos casos, los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por ley» (íd., 2010: XI, 2, 244). Y «absoluto», en tercer lugar en cuanto inclusivo de todos, pues «absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y

¹⁷ Así define Étienne Balibar la democracia: «El Estado democrático, constituido sobre la base de la reciprocidad de deberes e igualdad de derechos, es gobernado según la ley de la mayoría, que es la resultante de las opiniones individuales» (1985: 61).

son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos públicos en el Estado» (*ibid.*: XI, 3º, 245)¹⁸. Libertad e igualdad marcan en sentido irrestricto a la democracia. Nadie tiene más derecho que nadie en el modo de su pertenencia a la *civitas*, de modo análogo a la primera situación originaria de pertenencia a la naturaleza, en el estado natural. «Nadie tiene, pues, derecho hereditario» alguno, sino que goza originariamente de igual derecho a cualquier otro hombre, A diferencia de otros regímenes (monarquía o aristocracia):

[...] en el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadanía por causas legalmente previstas, todos estos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia (*ibid.*: XI, 1º, 243).

Capacidad, pues, de elegir y de ser elegido, de participar y votar en la vida pública y en el Consejo Supremo. Pero esta libertad e igualdad reposan, en última instancia, en el poder natural de todo hombre de ser racionalmente autónomo, esto es, de poder disponer de sí, y de pensar y juzgar de por sí. Si falta este requisito de una razón capaz de acordar en la utilidad común, todo se viene abajo. De ahí la conveniencia de subrayar este derecho natural como la fuente de todo posible derecho civil. La democracia se asienta en el supuesto de que cada uno se reserva el derecho de poder pensar y opinar por sí mismo, públicamente (el régimen de la opinión pública), y de acabar acordando sobre la base del decreto aprobado, tras la deliberación, por el voto mayoritario:

No cabe duda que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural) todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que reci-

¹⁸ Lo de «autónomos», entendido ahora como autosuficiencia en la forma de vida, esto es, no dependientes, supone una restricción, que hoy nos resulta escandalosa con respecto a las mujeres y a los siervos, «que están bajo la potestad de los varones y los señores» (Spinoza, 2010: XI, 3º, 245). Y por supuesto los niños, «dependientes de sus padres», por no haber alcanzado el uso de la razón.

biera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanto menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna (íd., 2003: XX, 3º, 421).

En suma, todos tienen la facultad de participar en la *res publica*, esto es, de hablar, deliberar y votar lo que parece más útil a todos. El antiabsolutismo de Spinoza se muestra meridianamente en la defensa de la transparencia de las instituciones democráticas, contra toda forma de secretismo:

Confieso, por otra parte, que resulta casi imposible mantener en secreto los planes del Estado. Pero todo el mundo me concederá también que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos (2010: VII, 29º, 173).

El carácter público y abierto de la decisión, que genera el *ius publicum*, determina la racionalidad del régimen. «Es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo» (íd., 2003: XVI, 3º, 342). No obstante, la razonabilidad del procedimiento no se funda solo en el debate público de las razones, sino también en la provisionalidad del acuerdo, siempre revisable a la luz de una mejor razón. Por eso, en el orden civil democrático puede desarrollarse una racionalidad deliberativa y comunicativa creciente, según se avanza en el conocimiento objetivo de la naturaleza. Como bien advierte A. Matheron, «el utilitarismo racional, so pena de no ser más que una ilusión precaria, debe devenir *intelectualismo*. El esfuerzo por comprender es, por consiguiente, el primero y único fundamento de la virtud, porque no es nada más que el *conatus* llegado a su plena dilatación y a su más alto grado de eficiencia» (1969: 252).

Sobre la base de lo expuesto, cabe concluir que Spinoza nos da la idea de democracia, pero no el perfil institucional del régimen. Y puesto que se trata del régimen más racional, no hay que excluir de su posible diseño aquellas aportaciones que Spinoza ha ido conquistando en su análisis de otros regímenes, como la división de poderes y un tribunal de garantías constitucionales. Más importante es establecer si se trata de un régimen liberal/parlamentario o bien republicano. A favor de la primera lectura estarían motivos sustanciales del pensamiento político de Spinoza, su sentido de la autonomía del sujeto y de sus derechos naturales, como el de pensamiento y la libre crítica, reflejados en la opinión pública. Abonarían, en cambio, la segunda lectura, la tesis spinozista de poner el fundamento del derecho en la *potentia multitudinis* y su énfasis en que el acuerdo fragüe en una mente y voluntad común. Mi posición

es que si el principio de autonomía destruye toda posición colectivista y absolutista, a su vez, el principio de la *potentia multitudinis*, potencialmente revolucionario, destruye todo trascendentalismo jurídico normativo. No queda más que la necesidad de comprenderse para no destruirse y el poder suasorio de la razón (*et necessitate cogente et ipsa Ratione suadente*) (Spinoza, 2003: XVI, 3º, 341). Creo, pues, que el modelo de democracia deliberativa, propuesto por Jürgen Habermas, como un camino intermedio entre el modelo liberal y el republicano, puede servir para una interpretación más fina de la idea de democracia radical, que concibió Spinoza, como la forma de gobierno absoluto y racional. La estabilidad, pues, del Estado, aun en medio del conflicto de intereses, depende, en suma, de la educación racional de los individuos y de su esfuerzo «*pour causer par la raison*» (Balibar, 1985: 115) o dicho en términos habermasianos, de su esfuerzo por una formación progresiva y discursiva de la voluntad política. «Porque la vida social es una actividad de comunicación —precisa Balibar— el conocimiento es doblemente práctico: por sus condiciones y por sus efectos [...] A falta de esta práctica, los procesos de decisión tendencialmente democráticos descritos por el TP quedarían ininteligibles. Comprendemos por eso por qué el aspecto esencial de la democracia spinozista es *d'emblée* la libertad de comunicación» (*ibid.*: 117-118). En la democracia, como prototipo de todo pacto político, el interés de la razón se alía así al interés de la necesidad para encontrar, entre todos, el decreto común, en que fundar la convivencia sin riesgo de extravío:

Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derrumbará todo el edificio (Spinoza, 2003: XVI, 3º, 342).

Bibliografía

- Balibar, É. (1985). *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: De Minuit.
- Domínguez, A. (2003). Introducción. En B. Spinoza. *Tratado teológico-político* (pp. 7-39). Madrid: Alianza Editorial.
- (2010). Introducción. En B. Spinoza. *Tratado político* (pp. 7-65). Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, E. (1973). *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. The Hague: Nijhoff.
- Hölderlin, F. (2000). *Hyperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hyperión.

- Kahlo, M. (2000). Zur Verhältnisbestimmung von Ethik und Recht im Anschluss an die Denkbewegung von Hobbes über Rousseau zu Kant. En *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Würzburg, Königshausen: Neumann.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: De Minuit.
- McShea, R. (1968). *The political philosophy of Spinoza*. New York: Columbia University.
- Moreau, P. (2007). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.
- Mugnier-Pollet, L. (1976). *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Peña, J. (2007). Uso y control de los afectos en la política. En E. Fernández y M^a L. de la Cámara (eds.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.
- Peña, V. (1999). Introducción. En B. Spinoza. *Ética* (pp. 7-39). Madrid: Alianza Editorial.
- Préposiet, Jean (1967). *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris: Gallimard.
- Signorile, C. (1970). *Politica e ragione 1. Spinoza e il primato della politica*. Padova: Marsilio.
- Spinoza, B. (1914). *Opera quotquot reperta sunt*. The Hague: Martinum Nijhoff.
- (1988a). *Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- (1988b). *Correspondencia (C.)*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- (1999). *Ética demostrada según el orden geométrico (Eth)*. Trad. de V. Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- (2003). *Tratado teológico-político (TTP)*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- (2010). *Tratado político (TP)*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

