

## Ulises atado al mástil (El monarca spinoziano)

JESÚS EZQUERRA GÓMEZ

**RESUMEN.** Para Spinoza cada individuo está compuesto de otros (es decir, es una *multitudo*) y, a la vez, es componente de otro metaindividuo de orden superior. Esta concepción «holomérica» de la realidad lleva, en el ámbito político, a concebir los Estados como metaindividuos que unifican en un mismo *conatus* a una *multitudo*. El monarca spinoziano no es sino la *expresión* de tal metaindividuo: el Estado. El régimen político óptimo (ya sea monárquico, aristocrático o democrático) será aquel cuyo *conatus* no pueda ser menoscabado por el *conatus* de sus componentes. Por consiguiente, la mejor monarquía será aquella que vuelva inocua la voluntad del monarca. Dicho de otro modo: el monarca no ha de ser *soberano*. Reina *porque* no gobierna. El monarca spinoziano puede ser entendido así como la traducción política del *Deus sive Natura* de la *Ethica*.

*Palabras clave:* Spinoza, política, monarquía, razón, individuos compuestos, *multitudo*, *conatus*.

**ABSTRACT.** According to Spinoza every individual is composed up of others individuals (that is to say, is a *multitudo*), and, at the same time, is component of another metaindividual of upper level. This «holomeric» conception of the reality lead, in the political field, to conceiving the States as metaindividuals who unify in a same *conatus* a *multitudo*. The spinozian monarch is not but the *expression* of such a metaindividual: the State. The best political regime (already be monarchic, aristocratic or democratic) should be that whose *conatus* cannot be lessened by the *conatus* of his components. Therefore the best monarchy should be that one that turn innocuous the will of the monarch. Said otherwise: the monarch cannot be *sovereign*. He reigns because he not govern. So the spinozian monarch can be understood as the political translation of the *Deus sive Natura* of the *Ethica*.

*Key words:* Spinoza, politics, monarchy, reason, composed individuals, *multitudo*, *conatus*.

### 1. *A cold Eye*

En la tumba del gran poeta irlandés William Butler Yeats se puede leer el siguiente epitafio: «*Cast a cold Eye / On Life, on Death. / Horseman, pass by!*» Esa fría mirada que sobre la vida y la muerte nos exhorta arrojar el poeta desde ultratumba —por lo tanto *sub specie eternitatis*— es también la de Spinoza.

Si entendemos la política como un tipo de *conocimiento práctico*, dando a esta expresión su sentido kantiano<sup>1</sup> ¿tendría sentido tal conocimiento en un universo —como el spinoziano— *absolutamente necesario*? ¿Es posible la política sin libertad?

Si consideramos la acción política fundada en, o dirigida por, un imperativo moral, no cabe la política en el proyecto filosófico spinoziano, pues no hay moral

en Spinoza sino *ética*; no la edificante prescripción de *lo que debe ser* sino la *fría mirada* de Yeats sobre *lo que es*, sobre el *êthos* de lo real.

Spinoza, no obstante, estaba vivamente interesado en la política tanto práctica como teóricamente. Muestra elocuente de ese interés en el ámbito teórico son sus dos libros dedicados a este tema: el *Tractatus Theologico-Politicus*, publicado en 1670 y el *Tractatus Politicus*, que dejó inacabado a su muerte en 1677.

¿Cuál es la mirada —fría— que arroja Spinoza sobre la política?

«Cuando apliqué mi ánimo a la política —escribe Spinoza en su *Tratado Político*— no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar con razones ciertas e indudables o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que son perfectamente concordantes con la práctica (*cum praxi optimè conveniunt*). Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu (*animi libertate*) con que solemos tratar las cuestiones matemáticas, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos (...) no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como a la naturaleza del aire pertenecen el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo»<sup>2</sup>.

Por lo tanto Spinoza destierra definitivamente de su ánimo, al abordar la política, todo juicio de valor. Se sitúa así en la perspectiva del «hombre libre», es decir, más allá del bien y del mal<sup>3</sup>. Determinar «qué es bueno y qué malo» es algo que compete exclusivamente al derecho común del Estado<sup>4</sup>, pero no al filósofo que estudia ese derecho. La perspectiva *etic* de Spinoza contempla la evaluación moral desde *fuera*, de modo análogo al etnólogo que observa desapasionadamente la apasionada conducta de una tribu: sin ridiculizarla ni deplorarla, sino comprendiendo su estructura y función<sup>5</sup>. Es nece-

sario, por consiguiente, considerar las cuestiones políticas *como si se tratara de líneas, superficies o cuerpos*<sup>6</sup>. La completa *naturalización* de la praxis humana llevada a cabo en los libros III.º y IV.º de la *Ethica*, permite a Spinoza considerar los fenómenos políticos como algo similar a los fenómenos atmosféricos. Aquéllos deben, pues, ser abordados con el mismo método y talante que estos. Lo humano no es un ámbito peculiar, irreductible, autónomo, que justificara una ciencia específica que lo tuviera por objeto con un método propio. No hay —no puede haber— *antropología* en Spinoza. El hombre no tiene un rango superior —ni siquiera diferente— al de una piedra o una gota de rocío. Lo humano no es, respecto a lo natural, «como un imperio dentro de otro imperio» (*veluti imperium in imperio*), como leemos en el prefacio a la tercera parte de la *Ethica*<sup>7</sup>. No es punto y aparte respecto al orden común de las cosas. Por consiguiente, sus afectos se han de seguir con «la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares»<sup>8</sup>. La filosofía política, por lo tanto, no es antropología, sino *física*.

## 2. *Ius y lex*

Contemplemos la sangrienta lidia en la arena política con la mirada *fría* del físico.

Digamos en primer lugar que el orden político surge de la irracionalidad de los seres humanos. La sinrazón es la razón de lo político. Si los hombres vivieran «según la guía de la razón» —escribe Spinoza— cada uno gozaría del «derecho de la naturaleza» (*ius naturae*) sin daño alguno de otro<sup>9</sup>. Pero los hombres no viven según tal guía. Están sometidos a afectos que superan con creces la potencia de la razón y con frecuencia son arrastrados por ellos en distintas direcciones contrariándose entre sí.

«De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda, es necesario que cedan en su derecho natural<sup>10</sup> y que se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro (...) En virtud de esta ley (*lex*), se podrá establecer pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho (*ius*) que tiene cada uno de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad (*potestas*) de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos sino con amenazas. Ahora bien, esta sociedad fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado (*Civitas*), y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos»<sup>11</sup>.

Es, por lo tanto, necesaria la ley. Ésta aparece cuando —y porque— los individuos «ceden en su *derecho*». Dicho con más precisión: el derecho del individuo es *subsumido* (no anulado) por el de la sociedad. Ese derecho de la sociedad que hace suyo el de los que la componen, incluso con la violencia, es la ley. La ley *suprime* y, a la vez, *conserva* el derecho. Éste subsiste en la ley como *momento* suyo.

La ley delata a la vez un fracaso y un triunfo de la racionalidad humana. Un fracaso porque los hombres, esclavizados por las pasiones, «con frecuencia son arrastrados [por ellas] en distintas direcciones y son contrarios entre sí»<sup>12</sup>, delatando esta discrepancia que son contrarios a la razón, la cual prescribe la concordia y la ayuda mutua<sup>13</sup>. Y un triunfo, porque esas concordia y mutua ayuda son garantizadas por la ley, si bien «no con la razón sino con amenazas» (*non ratione... sed minis*).

La distinción entre *ius* y *lex* proviene del derecho romano. El *ius* es un derecho no expresamente formulado en textos jurídicos; pero, sobre todo, es un *ejercicio de justicia* y, como tal, singularizador, casuístico, jurisprudencial. Son *iures* los juicios de Salomón o los de Sancho Panza en la insula Barataria<sup>14</sup>. La *lex*, por el

contrario, tiene un carácter *positivo*. Es la formulación *expresa* de la norma (y es norma por estar sancionada, promulgada, es decir, por estar *expresada*). En tanto que normativa, la ley es universalizadora y por eso, en cierto sentido, *necesariamente injusta* (ninguna generalización hace justicia al caso singular)<sup>15</sup>. Para Leibniz, por ejemplo, la ley puede ser injusta, el derecho no. La expresión «derecho injusto» es una contradicción, es como decir «justicia injusta». La ley puede ser injusta porque es el poder quien la da y la conserva «y si este carece de sabiduría o de buena voluntad, puede dar y mantener leyes muy perversas»<sup>16</sup>.

El uso que hace Spinoza, en el texto de la *Ethica* que acabamos de citar, de la distinción *ius / lex*, está probablemente inspirado en Hobbes. El filósofo inglés traduce *ius* por *Right* y *lex* por *Law*. *Right* difiere de *Law* de modo análogo a como *Liberty* difiere de *Obligation*. Al final del capítulo XXVI de la segunda parte del *Leviathan* podemos leer lo siguiente:

«Derecho (*Right*) es Libertad (*Liberty*), es decir aquella libertad que la ley civil nos deja: Pero la ley (*Law*) civil es una obligación (*Obligation*); y toma de nosotros la libertad que la ley de la naturaleza nos dio. La naturaleza dio un derecho a cada hombre para protegerse a sí mismo por su propia fuerza, e invadir al vecino sospechoso, a modo de prevención: pero la ley civil quita esta libertad, en todos los casos en que la protección de la ley puede instaurarse sin percance. Por lo tanto *lex* y *ius* son tan diferentes como *obligación* y *libertad*»<sup>17</sup>.

Hobbes entiende la *ley civil* como la exacta contrafigura de la *ley de la naturaleza*: La libertad que nos quita aquélla es directamente proporcional al *derecho* que nos da esta. También para Spinoza el *ius naturae* está ligado a la libertad del individuo, mientras que la *lex* se impone a los individuos, en el estado civil —como hemos visto— «con amenazas», sometién-

dolos, es decir, convirtiéndolos en *súbditos*<sup>18</sup>.

Sin embargo, no parece claro que la ley se oponga necesariamente en Spinoza a la libertad. Libre es quien obra en virtud de la necesidad de su propia naturaleza. «el hombre es libre —escribe Spinoza— en cuanto tiene potestad de existir y obrar según las leyes de la naturaleza humana»<sup>19</sup>, luego ser libre es estar determinado por *leyes propias*. En definitiva: libre es el individuo *autónomo* (*autós nómos*). Sin embargo, en el capítulo cuarto del *Tractatus Theologico-Politicus* dice que la ley, en sentido estricto, es una prescripción que los hombres se dan a sí mismos con algún propósito, por lo que «la palabra ley la vemos aplicada metafóricamente (*per translationem*) a las cosas naturales»<sup>20</sup>. La ley es, por consiguiente, una *coacción exterior* y el derecho una *necesidad interior*. En Spinoza el poder, entendido como *potentia* es el mismo derecho. Por el contrario, el poder entendido como *potestas* es el que da y conserva leyes<sup>21</sup>. El poder propio de la ley (la *potestas*) es coactivo, exterior, *vertical* (va de arriba abajo). Por el contrario, el poder que constituye el derecho (la *potentia*) es liberador, es interior, *horizontal* (entra en conflicto con el poder del prójimo, de los iguales).

La diferencia entre Hobbes y Spinoza reside en que para aquél «derecho» quiere decir «derecho humano»<sup>22</sup> mientras que para Spinoza ese derecho es el *poder* (*potentia*) por el que existe y actúa cada cosa; en definitiva: su *conatus*<sup>23</sup>. Pero sobre todo, lo que separa a ambos pensadores es que según Hobbes el individuo renuncia a su libertad, a su derecho, para garantizar —por el poder absoluto del monarca— su seguridad y conjurar el miedo. El derecho civil queda legitimado así mediante la *alienación* del derecho natural. Para Spinoza, por el contrario —y esto lo opone al contractualismo— el individuo *no pierde*

su derecho sino que lo *compone* con los otros conformando el Estado<sup>24</sup>. Su derecho es componente activo del poder del Estado. No renuncia, pues, a él sino que lo subsume en un derecho superior. El poder del Estado en Spinoza no es distinto del poder de la multitud que lo constituye. Es poder *constituyente*. Por decirlo con palabras de Antonio Negri, en Spinoza «sólo la potencia, constituyéndose, sólo la potencia de los muchos, haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder»<sup>25</sup>.

### 3. *Las razones del hormiguero no son las de la hormiga*

Hemos dicho más arriba que el orden político surge de la irracionalidad de los seres humanos. Pero ¿tiene sentido hablar en Spinoza de irracionalidad? Si todo acontece de un modo inexorable, si cada cosa es como es necesariamente, en virtud de una inmodificable concurrencia de «causas ciertas»<sup>26</sup> ¿qué sentido tiene atribuir a la praxis humana o a cualquier otra cosa grado alguno de irracionalidad? Tanto como atribuirlo a un fenómeno físico como la erupción de un volcán o la subida de la marea. En un universo carente de libertad incluso el delirio más extravagante de un loco será efecto de un determinado e inalterable encadenamiento de causas (nerológicas, genéticas, patológicas, sociales, etc.). *Sub specie aeternitatis*, tan racionales (o irracionales) son el equilibrado juicio de un sabio (el de Spinoza, por ejemplo) como la más abracadabrante astracanada de un orate. Aunque los hombres se guíen casi siempre por el apetito, sin ayuda de la razón «no por eso alteran —escribe Spinoza— el orden natural sino que lo siguen necesariamente»<sup>27</sup>. Si llamamos «razón» a ese orden, *los hombres son racionales no a pesar de seguir su apetito, sino precisamente por seguirlo*.

«No podemos —escribe Spinoza— admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza»<sup>28</sup>.

¿Qué sentido tienen, en definitiva, las categorías «racional»/«irracional» en un universo necesario? *Todo es Naturaleza*. Todo es, por lo tanto, racional o bien, si se prefiere, todo es irracional, lo que viene a ser lo mismo. La *fría mirada del físico* no reparte credenciales de racionalidad a los diversos ámbitos de lo real sino que intenta comprender éstos y su propia lógica interna.

«La naturaleza —nos dice Spinoza— no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija. Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad, sin embargo, es que aquello que la razón dictamina que es malo no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan sólo de la nuestra»<sup>29</sup>.

Es necesario conquistar un concepto de racionalidad despojado de su carga valorativa antropocéntrica; es decir, un concepto de razón no *imaginativo* sino *racional*.

La racionalidad de lo real no es más que su despliegue intemporal (*more geometrico*) mismo: el *orden y conexión* que teje la infinita red causal de los modos. ¿Qué orden es ése?

Lo real está ordenado no sólo —por decirlo así— *paratácticamente* sino tam-

bién *hipotácticamente*. Es decir, cada elemento mantiene relaciones *horizontales* (*diaméricas*) con otros elementos del mismo nivel *holótico* pero también relaciones *verticales* (*metaméricas*) con los niveles *holóticos* superior e inferior (como las muñecas rusas o las cajas chinas)<sup>30</sup>. Los elementos ordenados de este modo, es decir, *hipotácticamente*, tienen un carácter *holomérico*: cada *parte* (*méros*) es, a su vez, *todo* (*hólos*) y, correlativamente, cada totalidad es parte de otra a la que está subordinada como *componente* suyo<sup>31</sup>. Esto es lo que caracteriza a los «individuos compuestos» spinozianos<sup>32</sup>. Para Spinoza todo individuo está compuesto de otros individuos (es decir, es una *multitud*<sup>33</sup>) y, al mismo tiempo, es *componente* de otro individuo de orden superior<sup>34</sup>. La operación de *composición* entre individuos para formar un *metaindividuo* tiene un carácter análogo a la que define una *estructura algebraica*<sup>35</sup>. Los niveles de composición por debajo limitan con «los cuerpos más simples» (*corpora simplicissima*). Es decir, aquellos «que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud»<sup>36</sup>, y por arriba con la *Naturaleza* como una *totalidad de totalidades* (la *facies totius universi* en el atributo *extensión* y el *intellectus absolute infinitus* en el atributo *pensamiento*)<sup>37</sup>. Esta ordenación *hipotáctica* de la realidad nos conducirá en el ámbito político a concebir a los Estados como *metaindividuos* que aúnan en un mismo *conatus* a una *multitud*<sup>38</sup>.

«En el estado político —escribe Spinoza— todos los ciudadanos en conjunto deben ser considerados como un hombre en el estado natural»<sup>39</sup>.

Sería imaginable, en términos spinozianos, la asociación de Estados en una comunidad que sería, a su vez, como un metaindividuo, etc. Cuantos más individuos subsuma bajo sí cada *metaindividuo*

político, mayor es el poder de éste y mayor, por lo tanto, su derecho <sup>40</sup>.

*El derecho definido por el poder de la multitud es el Estado* <sup>41</sup>:

«El derecho del Estado... 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 alma (*mens*)» <sup>42</sup>.

Y en ese Estado «cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho cuanto la propia sociedad es más poderosa que él» <sup>43</sup>. Su derecho es *subsumido* por el del Estado; es, por consiguiente, a la vez anulado por —y conservado en— el del Estado.

Retomando la distinción *ius / lex* que hemos considerado más arriba podríamos decir ahora que el *ius* es la relación libre (autodeterminada, autónoma, *horizontal*) de un individuo respecto a otros en un mismo nivel holótico (ya sean estos individuos hombres o Estados); mientras que la *lex* es una relación coactiva, *vertical*, de un metaindividuo (Estado) respecto a sus partes <sup>44</sup>.

¿Qué es lo que hace de un conjunto de individuos una *estructura*, es decir, un *metaindividuo* (por lo tanto con un cuerpo y un alma <sup>45</sup>) y no un mero agregado o monto de unidades? Spinoza responde: El hecho de *actuar*; es decir, de ser *causa adecuada* de algo <sup>46</sup>. De modo que «si varios individuos concurren en una misma acción de tal modo que todos sean causa simultáneamente de un único efecto», es preciso considerarlos «como una cosa singular» <sup>47</sup>. Esa capacidad *activa* es la *potentia* o *conatus*. Por eso el *conatus* es la *esencia actual* de las cosas <sup>48</sup>. Esa identidad causal es lo que garantiza que algo persevere en su ser, es decir, sea, justamente, ese algo y no otra cosa. Por eso Spinoza define el *conatus* como el *esfuerzo* por perseverar en su ser de cada cosa, es decir, el *esfuerzo* por el que esa cosa sigue siendo lo que es. Cada cosa,

«en cuanto es en sí» (*quantum in se est*) se esfuerza (*conatur*) por perseverar en su ser <sup>49</sup>. En ese «*quantum in se est*» —que diluyen las traducciones de V. Peña y A. Domínguez <sup>50</sup>— se apunta al carácter sustancial de la cosa que así se esfuerza, pues el *ser en sí* es la característica definitoria de la sustancia <sup>51</sup>. Cada cosa singular, cada individuo, en tanto que tal, *no es sólo modo sino también, en cierta medida, sustancia*. Y esto por su carácter *holomérico*; es decir, por ser, a la vez, parte y todo. Es modo en cuanto parte de un individuo superior (la Naturaleza) pero es sustancia en cuanto que es la unidad de las partes (los individuos) que lo componen. La causalidad por excelencia de la sustancia es la *causalidad inmanente* <sup>52</sup>: la sustancia es *causa inmanente* de la serie de accidentes o modos que la constituyen. Por eso es *causa sui*: sustancia y accidentes se codefinen mutuamente.

Dicho esto ¿en qué sentido cabe hablar de *racionalidad* en el ámbito ético-político?

Digamos en primer lugar que la razón no contradice el *conatus* sino que lo prescribe:

«Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal (*quod reverâ utile est*)— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser» <sup>53</sup>.

¿Cuál es esa utilidad «*quod reverâ utile est*»? Spinoza responde más adelante:

«Nada hay más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuerzen a la vez, cuanto pueden, en conser-

var su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos»<sup>54</sup>.

Las proposiciones 32 a 36 de la IV,<sup>a</sup> parte de la *Ethica* están enderezadas a mostrar que los hombres sólo discrepan entre sí en tanto que están sujetos a las pasiones y tienen, por consiguiente, un conocimiento inadecuado (*imaginativo*) de lo real. Si, por el contrario, vivieran bajo la guía de la razón concordarían siempre y necesariamente en naturaleza, pues el sumo bien que apetece quien persigue la virtud es conocer a Dios y éste es un bien común a todos los hombres, pues pertenece a la esencia del alma humana el tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios<sup>55</sup>. *La racionalidad misma —el amor Dei intelectualis— es condición necesaria y suficiente para la constitución de una comunidad de seres racionales*, y eso es así porque *la razón es una y la misma para todos*: la esencia eterna e infinita de Dios, es decir, la Naturaleza. Sólo los seres irracionales (no los que carecen de razón —pues éstos viven conforme a la naturaleza— sino los que hacen un mal uso de ella), esclavizados por los afectos, discrepan entre sí en cuanto a sus fines. Los racionales (los libres) necesariamente coinciden. Por eso a mayor racionalidad mayor potencia. Y eso es así tanto para el hombre aisladamente considerado como para la sociedad<sup>56</sup>.

En el estado de naturaleza —escribe Spinoza— «si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría del «supremo derecho de la naturaleza»<sup>57</sup> sin daño alguno de otro»<sup>58</sup>.

¿En qué consiste vivir «según la guía de la razón»? Ahora estamos en condiciones de responder a esta pregunta: En *subsumirse* en el *conatus* de ese *metaindividuo* que es la Naturaleza (es decir, seguir la máxima estoica: «*katà phýsin dsên*»). Pero también, en el ámbito político, vivir «según la guía de la razón» con-

sistirá en aceptar el papel de mera parte subordinada y coactiva de una totalidad de orden superior que me subsume como parte suya; en ser hormiga sumisa y plenamente entregada *en cuerpo y alma* a ese *superorganismo* que es el Hormiguero<sup>59</sup>. ¿Por qué? Porque la salvación del Hormiguero implica la de las hormigas que lo componen mientras que éstas, si siguieran sus propios —abstractos— propósitos entrarían en conflicto con las otras hormigas y peligraría no sólo la existencia del Hormiguero sino su misma existencia como hormigas. La salvación individual pasa por la salvación colectiva. Vivir conforme a la razón consiste para el *hombre-hormiga* vivir en función del interés del *Estado-Hormiguero*. Por eso cuanto más se guíe el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre sea —escribe Spinoza—

«con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad de la que es súbdito (...) Podemos concluir, pues, que nadie hace nada contra el dictamen de la razón siempre que obra tal como lo ordena el derecho de la sociedad»<sup>60</sup>.

El problema es que a veces el Hormiguero, para sobrevivir, exige el sacrificio de algunas hormigas. Al parecer, éstas son prescindibles, el Hormiguero no.

#### 4. Racionales a nuestro pesar o la razón de la sinrazón

La identidad del individuo compuesto spinoziano es de carácter *estructural*<sup>61</sup>. Reside, como en la nave Argo, en la identidad de relaciones, de posiciones respectivas de los componentes. Mientras éstas permanezcan estables, con la misma cantidad total de movimiento y reposo, las partes componentes pueden ser sustituidas por otras, o variar de infinitas maneras, sin modificar el todo<sup>62</sup>. El me-

ta individuo que denominamos «naturaleza» no se verá jamás alterado aunque los individuos que lo componen (los modos finitos) la ignoren o incluso conspiren para destruirlo. La naturaleza no será en ese caso otra cosa que la resultante de la infinita suma de esas acciones destructoras. Si, como el libertino sadiano, no me someto, sino que me rebelo contra la naturaleza<sup>63</sup>, ese acto de insumisión será un aspecto modal más constitutivo suyo («nadie — escribe Spinoza — puede odiar a Dios»<sup>64</sup>). Ésta es siempre idéntica a sí misma porque su identidad es, como hemos visto, *estructural*: Quién ocupe y cómo una determinada posición estructural en el todo es indiferente, lo decisivo es la necesidad de ese lugar en virtud de la red total de relaciones que lo define.

Del mismo modo que la naturaleza el estado puede ser racional a pesar de la irracionalidad de los individuos que lo constituyen. Los sistemas políticos han de ser estructuras racionales objetivas que vuelvan irrelevante o inocua la eventual irracionalidad subjetiva de sus componentes<sup>65</sup>. La racionalidad política no descansa en el impulso ético-subjetivo de los hombres sino en una estructura no susceptible de ser afectada por los elementos que la constituyen. La crítica que spinozianamente cabría dirigir a determinadas formas de gobierno — como el absolutismo monárquico — toma como criterio una racionalidad entendida como el *conatus* de un metaindividuo de orden superior. Esa crítica no tiene, por consiguiente, un carácter valorativo o moral. Consiste, simplemente, en mostrar que esas formas de gobierno no logran constituir estructuralmente ese metaindividuo que llamamos estado y que, por lo tanto, no son lo que pretenden ser. No son *malas*: son *falsas*.

La razón no puede ser meramente un arma de persuasión política para transformar subjetividades, porque

«las imaginaciones no desaparecen por la presencia de lo verdadero como verdadero, sino porque sobrevienen otras, más fuertes que ellas, que excluyen la existencia actual de las cosas que imaginamos»<sup>66</sup>.

Por eso, escribe Spinoza en el *Tractatus Politicus* que

«quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula»<sup>67</sup>.

Un individuo obrará racionalmente, no en virtud de su sensatez privada (subjetiva) sino gracias a su posición estructural en el todo social, siendo esta estructura objetiva lo propiamente racional<sup>68</sup>. De este modo podría darse — se da de hecho — una *comunidad racional de seres irracionales* (un *pueblo de demonios*, como diría Kant<sup>69</sup>). La razón debe contar con (y debe explicar) la sinrazón de los individuos. Más aún, la razón debe ser — como hemos visto — *la razón de la sinrazón*. Es decir, la razón debe mostrar el sentido de lo irracional, su necesidad. El estado es el ámbito político donde se consume esta transmutación alquímica. Como escribe Stanley Rosen, «el estado spinozista transforma la pasión en servidora de la razón mediante el entendimiento racional de la naturaleza apasionada del hombre»<sup>70</sup>. En el estado se da una coincidencia entre el conocimiento inadecuado (imaginativo) de los ciudadanos que persiguen su propio, abstracto, interés con el interés común, racional, de la multitud tomada como un todo<sup>71</sup>.

La economía política burguesa ha adoptado este modelo estructural «naturalista» para justificar la amoral persecución del interés privado (la «mano invisible» de Adam Smith). La diferencia fundamental de Spinoza respecto a la economía política burguesa es que mientras en esta el equilibrio estructural, la racionalidad política, es un *efecto*, un resul-

tado de la concurrencia irracional de los átomos sociales, para Spinoza, por el contrario, esa racionalidad no es efecto sino *causa*; es la racionalidad de Dios, la racionalidad *que es Dios*.

En Spinoza parece que el adjetivo «racional» es atribuible a quien obra *consciente* de esa necesaria conexión de causas y efectos; es decir, a quien es *libre* o *fuerte* <sup>72</sup>. Racional en este sentido sería no quien ridiculiza, lamenta ni detesta los acontecimientos mundanos sino quien los entiende <sup>73</sup>, quien se percata de que lo que es debe ser lo que —y tal cual— es. Es decir: quien asume incondicionalmente lo real, quien dice «sí» jubilosa, *amorosamente*, al ser (*amor Dei*) <sup>74</sup>. Entender que «somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos» nos procurará, según Spinoza, la paz de espíritu (*acquiescentia animi*) <sup>75</sup> que buscamos.

Pero esa asunción, ese «sí», no modificará en nada la marcha de las cosas. Es más: esa toma de conciencia, esa comprensión o entendimiento de la necesaria red de causas y efectos que constituyen lo real es —si somos coherentes— un *efecto/causa* más. Es decir, habrá un repertorio de «causas ciertas» <sup>76</sup> que darán cuenta total y exhaustiva de tal toma de conciencia. Habrá que concluir forzosamente que la toma de conciencia de la racionalidad de lo real es un efecto de esa racionalidad. Habrá así un punto (análogo al *mediodia* nietzscheano) en el que el ciego devenir causal se comprenderá a sí mismo. Se *verá* a sí mismo justamente como *ciego* devenir causal. Esto no supone aquí, como en Hegel, la emergencia del Espíritu, con su panoplia de figuras propias y su devenir específico (la historia) sino sólo un momentáneo abrir los ojos a la propia fatalidad (como Edipo antes de reventarse los ojos con la fibula de Yocasta).

No tiene sentido, por lo tanto, la expresión «si los hombres vivieran según la guía de la razón». Los hombres son racio-

nales aunque no quieran. *Su irracionalidad no es sino el modo en el que expresan la racionalidad*.

##### 5. *Un monarca no soberano*

La concepción *estructural* del orden político que acabamos de esbozar es la que guía el repertorio de formas de gobierno (*Imperia*) <sup>77</sup> —monarquía, aristocracia y democracia <sup>78</sup>— que nos propone Spinoza en el *Tractatus Politicus*. Éstas están basadas todas ellas en *el poder de la multitud (multitudinis potentia)* <sup>79</sup>. Difieren entre sí únicamente en la determinación de «quién, por unánime consenso [de esa multitud] está al cuidado de la cosa pública» (*qui curam Rei-publicae ex communi consensu habet*) <sup>80</sup>. Si es la multitud misma la encargada de tal función el Estado se llamará *democracia*; si sólo son algunos escogidos, *aristocracia* y si es uno sólo estaremos ante una *monarquía* <sup>81</sup>. El monarca, por lo tanto, es —literalmente— un *procurador*, es decir, alguien que, con poder delegado en él por otros, ejecuta en nombre de esos otros una cosa. Es decir, quien, debidamente autorizado para ello, se cuida (*cura*) de los asuntos de otros.

Todo Estado es, como hemos visto, un (meta)individuo, y, por lo tanto, su poder es, en rigor, *el poder de uno sólo*. Es decir, todo Estado —incluso el democrático (que Spinoza considera «el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada uno» <sup>82</sup>)— es, esencialmente, *monárquico*. La razón es *una* (por ser *una* la sustancia); por eso la *comunidad* política puede constituirse como un *único* poder: porque la racionalidad de sus ciudadanos les hace coincidir, les hace, por así decir, sumar, componer sus *conatus* en una misma dirección <sup>83</sup>. Esa comunidad de *conatus* es la que hace que el poder de la multitud (que es el que determina el derecho)

se rijan «como por una sola alma»<sup>84</sup>. El *monismo* spinoziano de la razón es, por lo tanto, el fundamento ontológico de la unidad del Estado. Por consiguiente, todo Estado es, en última instancia, una monarquía: el gobierno de la razón, que es *una*. El *monoteísmo* tiene en Spinoza su traducción política en la *monarquía*.

La razón es siempre la razón del individuo: su utilidad, su *conatus*. Pero es, justamente, *la* razón. Los *conatus* particulares tienden, para perpetuar su poder, a componerse con sus iguales (los individuos del mismo nivel holístico) en sucesivos *metaindividuos*, hasta llegar a la composición última: la sustancia.

La concepción spinoziana de la monarquía se halla en las antípodas del absolutismo de su tiempo, forma política hegemónica y triunfante. El monarca spinoziano sólo es legitimado por la «multitud libre», y es a ella a la que se dirige nuestro filósofo<sup>85</sup>.

El poder del monarca ha de quedar determinado exclusivamente por el de la multitud y ha de mantenerse con su solo apoyo. «Ésta ha sido —escribe Spinoza— la única regla que he seguido para establecer los fundamentos del régimen (*imperium*) monárquico»<sup>86</sup>. El poder del Estado no es para Spinoza sino la suma de fuerzas de toda la *multitud*, y «el derecho del Estado se determina por el poder de la multitud, que se conduce como si tuviese una sola alma»<sup>87</sup>. El monarca no tiene otro designio y función que la de *encarnar ese alma*. El monarca es así *un cuerpo que es un alma*: el alma del Estado<sup>88</sup>. También en Spinoza aparecen, por lo tanto, *los dos cuerpos del rey*, dualidad magistralmente estudiada por Ernst H. Kantorowicz en la teología política medieval<sup>89</sup>. Por un lado estaría su cuerpo como individuo singular, y, por otro, *el cuerpo del cual él es el alma*: el cuerpo político. La diferencia con la tradición medieval residiría en que este segundo cuerpo no tiene

carácter metafórico o místico (no se trata de un *corpus mysticum*), sino que es, efectivamente, un cuerpo extenso: el del *metaindividuo* Estado.

Si el derecho del Estado se determina, como nos dice Spinoza, por el poder de la multitud, la voluntad del rey no ha de ser otra cosa que la *expresión* de ese derecho. Dicho con las bellas palabras de Spinoza, «la espada del rey es la voluntad de la multitud»<sup>90</sup>. Todo el modelo político que diseña Spinoza en la parte de su *Tractatus* dedicada a la monarquía está enderezado a garantizar esa total subordinación del monarca al derecho del Estado. Para el autor de la *Ethica* la voluntad del monarca ha de estar sometida al *derecho civil* hasta el punto de no ser sino su mera *expresión*. «La voluntad del rey —escribe Spinoza— es el derecho civil mismo, y el rey es el mismo Estado (*Civitas*)»<sup>91</sup>. Si el *derecho natural* no es sino el poder de Dios<sup>92</sup> (entendido éste como *potentia* y no como *potestas*<sup>93</sup>), análogamente el *derecho civil* no ha de ser otra cosa que el poder del rey. Un poder que no es *arbitrio* sino *razón*, no *hecho* sino *derecho*, no *albedrío* sino *necesidad*. Si hubiera que buscar un correlato teológico de este soberano no lo hallaríamos en un Dios que fuera pura *voluntad* abstracta (como el Dios de Ockham o el de Descartes) sino en el Dios de la primera parte de la *Ethica*: idéntico a la Naturaleza (*Deus sive Natura*) y a su *orden y conexión* necesarios.

«Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado —escribe Carl Schmitt— son conceptos teológicos secularizados»<sup>94</sup>. Prueba de lo atinado de esta afirmación es que podemos establecer un claro correlato entre las concepciones de Dios y las distintas clases de monarcas. Así una divinidad caracterizada por la omnipotencia es traducible en términos políticos en el *monarca absoluto*. Un Dios de este tipo es el cartesiano.

Más allá de Guillermo de Ockham, que imaginó la omnipotencia divina limitada por el principio de contradicción<sup>95</sup>, para Descartes «la potencia de Dios no puede tener límite alguno»<sup>96</sup>. Respecto a las cosas necesarias, como que los tres ángulos de un triángulo sumen dos rectos, la posición cartesiana es que Dios ha querido esas cosas, pero *no las ha querido necesariamente*<sup>97</sup>, es decir, hay una prioridad ontológica de la voluntad divina respecto a las verdades necesarias. Aquella es condición de éstas y no éstas de aquella<sup>98</sup>. El propio Descartes, por lo demás, establece la analogía con el monarca: Dios ha establecido estas verdades necesarias «del mismo modo que un rey establece leyes en su reino»<sup>99</sup>. Se sobreentiende: de un modo *absoluto, soberano*. Este Dios podría hacer suya la que es, según Leibniz (siguiendo a Juvenal), la divisa de un tirano: «*stat pro ratione voluntas*» (tiene la voluntad por la razón)<sup>100</sup>.

También Leibniz compara a Dios con un sabio monarca:

«... el mundo está gobernado por la más perfecta Inteligencia que se pueda pensar, y por ello hay que considerarlo como una monarquía universal, cuyo señor es omnipotente y soberanamente sabio, y cuyos súbditos son todos los espíritus, es decir, todas las sustancias capaces de inteligencia o de sociedad con Dios»<sup>101</sup>.

Esa «monarquía universal» es, para Leibniz, «el Estado más perfecto que pueda concebirse»<sup>102</sup>. Dios mismo es rehén de esa perfección, pues una vez creado, no puede modificar el mundo. Si crea, Dios está obligado a hacer el más perfecto de los mundos posibles. Su libertad, por lo tanto, se limita a una sola decisión: si crearlo o no.

«Dios, actuando como un perfecto sabio, no establece ningún decreto sin tener a la vista todas sus causas y consecuencias en todo el universo, habida cuenta de la conexión de todas las cosas, de suerte que lo mejor sería de-

cir que Dios establece sólo un decreto, que es el de elegir este universo entre todos los otros posibles, y en este decreto está comprendido todo»<sup>103</sup>.

Ser o no ser. Ésa es la alternativa Divina. A esa elección se limita su poder. ¿Qué tipo de monarca es éste? Podríamos quizás poner el ejemplo que el propio Spinoza refiere, al principio del capítulo VII del *Tractatus Politicus*: el caso de los reyes persas, a quienes se rendía culto como a dioses «y, sin embargo, esos mismos reyes no tenían potestad de revocar los derechos una vez establecidos»<sup>104</sup>. Se nos ocurre también que este tipo de monarca es quizás como la reina de un hormiguero, que se limita a poner los huevos. El hormiguero se organizará por sí mismo del modo óptimo sin necesidad de guía o providencia algunos.

En el caso de Spinoza estamos ante un Dios que no tiene siquiera la opción del Dios leibniziano. Dios no es otra cosa que la misma Naturaleza: lo que es. El monarca correspondiente sería aquél que no es sino su mismo pueblo; uno que es todos. El pueblo como monarca. El *Deus sive Natura* se traduciría en términos políticos así: *Rex sive Multitudo*.

Si caracterizamos con Carl Schmitt al soberano como «aquel que decide sobre el estado de excepción»<sup>105</sup> habremos de concluir que *el monarca spinoziano no es soberano*. La *decisión* sobre lo excepcional, que caracteriza esencialmente al soberano, implica que éste se sitúa «fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él»<sup>106</sup>. Es, por así decir, lo excluido que funda todo criterio de exclusión, la excepción originaria sobre la que descansa toda regla. Esto es imposible para el monarca spinoziano. En efecto: ¿Cómo podría estar «fuera» del orden jurídico quien no es otra cosa que la *expresión*, la *encarnación* de ese mismo orden? Si el orden jurídico decidiera *soberanamente*, a través

de su monarca, una excepción a sí mismo, esa excepción se convertiría, *ipso facto*, en norma. Dejaría, por lo tanto, de ser excepcional. El monarca spinoziano no *decide* —soberanamente— sobre la vigencia de la norma porque *su decisión es la norma*. Dicho de otro modo: no puede, por así decir, *salir* del derecho porque *él es el derecho*. Pero no en el sentido de que su voluntad instaure o funde el derecho (en ese caso sí sería soberano), sino en el sentido de que el derecho determina su voluntad, *es su voluntad*; la cual deja, por consiguiente, de ser tal. Como escribe Spinoza, todo derecho ha de ser «la voluntad del rey desplegada (*explicata*)», pero no toda voluntad del rey es derecho <sup>107</sup>. Lo que lo define no es, en ningún caso, la voluntad, sino la razón y esa razón no tolera excepciones. El monarca spinoziano, trasunto político del *Deus sive Natura*, no puede *decidir* porque no tiene voluntad (entendida esta como absoluta o libre). Si alguna clase de voluntad le es atribuible es la que Spinoza identifica con el *conatus* <sup>108</sup>. En ese caso la voluntad del monarca no es la suya propia sino la de la multitud de la que es *procurador*. Sólo puede violar el derecho el súbdito, el sometido al derecho del metaindividuo del que forma parte (sólo él puede *pecar*; entendiendo «pecado» spinozianamente como *desobediencia* <sup>109</sup>). Pero esa violación de la norma la confirma, justamente, en cuanto que transgresión suya.

Sólo la comunidad política, considerada como un todo, un metaindividuo, escapa al derecho civil *que es ella* (aunque no al de la naturaleza): No rigen para ella, como tal todo, las normas (las leyes) que obligan a los individuos que la componen <sup>110</sup>. Dicho de otro modo: se sitúa *fuera* de lo político aunque seguiría estando *dentro* de la naturaleza. Sólo ésta es *soberana* (entendiendo ahora este adjetivo en el sentido que le da Georges Bataille); es

decir: no subordinada a nada y que no subordina nada a sí. No está subordinada a nada porque no hay lo otro de sí (no hay un *afuera* de la Naturaleza) y no subordina nada a sí porque la relación del modo con la sustancia no es de dependencia o subordinación en el sentido de que la sustancia no es el *télos* de los modos. Los modos no dependen de la sustancia: *son* la sustancia (ésta no es más que el conjunto infinito de los modos).

Por lo tanto, sólo la sustancia es soberana. El Estado lo es también, en cierto modo, en la medida en que *es en sí*, es decir, en virtud del carácter *holomérico* que tiene, como hemos visto, en tanto que individuo. El Estado considerado como individuo, es decir, en tanto que totalidad, posee una cierta *sustancialidad*: no necesita de *otra* cosa para ser definido, sino sólo de sus relaciones *internas*: la estructura que hace de él algo autónomo, algo con el poder (*potentia*) suficiente para subsistir.

La sustancia spinoziana, al anular todo límite, todo *afuera*, obliga justamente a situarse en *el* límite. La experiencia de la totalidad es una *experiencia límite* en el sentido que otorga a esta expresión Maurice Blanchot.

«La experiencia límite es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo deja todo fuera, la experiencia de cuanto queda por alcanzar, cuando todo está alcanzado, y por conocer, cuando ya se conoce todo. Lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo» <sup>111</sup>.

¿Podría haber también una experiencia de este tipo en el ámbito político?

## 6. Fundamentos de la monarquía

Es un hecho, según Spinoza, que la monarquía (la entrega del poder a uno sólo) garantiza más la paz que otras formas de Estado <sup>112</sup>, pero a menudo —añade— a costa de la libertad. «Si a la esclavitud, a

la barbarie o a la soledad, hubiese que reservarles el nombre de paz, la paz sería la más miserable de las condiciones humanas»<sup>113</sup>. La tarea, por consiguiente, que ha de emprender la teoría política de la monarquía es la de concebir un Estado en el que la paz no se logre a costa de la esclavitud; o, dicho de otro modo: una monarquía que no sea una tiranía sino que garantice la libertad de sus súbditos. Para ello Spinoza propone establecer unos derechos tan firmes que no sólo el rey no los pueda abolir sino que hagan que él sea, como hemos visto, su *expresión*. ¿Cómo garantizar esta supremacía de la razón hecha ley sobre el solitario detentador del poder? O, dicho de otro modo: ¿Cómo hacer que el *poder de uno sólo* (el *mon-arca*) sea el *poder de todos*?

El propósito de Spinoza en el *Tratado político* es dibujar, sea cual sea la forma de gobierno, la mejor constitución política posible, es decir, aquella en la que los hombres vivan en concordia y sus derechos comunes se mantengan indemnes<sup>114</sup>, o, dicho de otro modo: la que garantice el verdadero fin del estado: la libertad<sup>115</sup>. Por «fundamentos» (*fundamenta*) del Estado monárquico debemos entender, por lo tanto, los requisitos que debe cumplir ese régimen para alcanzar tal fin. Esos fundamentos, escribe Spinoza, «deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud»<sup>116</sup>. Entendiendo esa paz no como privación de guerra, sino como «la unión de los ánimos o concordia»<sup>117</sup>. Se trata, por lo tanto, de diseñar una estructura política *objetivamente racional* que vuelva inocua, como hemos visto más arriba, la eventual *irracionalidad subjetiva* de los individuos que la encarnan, *incluida la del propio monarca*<sup>118</sup>.

Las instituciones políticas que a juicio de Spinoza son necesarias para que un régimen monárquico sea tal, es decir,

esté fundado por —y salvaguarde a— la libertad de sus súbditos<sup>119</sup> y, por consiguiente, le permita perpetuarse, son: a) La multitud armada, constituida en milicia, b) la propiedad pública de los bienes inmuebles y c) la constitución de un Consejo que asesore al monarca.

- a) El ejército de la monarquía, según Spinoza, ha de estar constituido por una milicia formada exclusivamente por *todos* los ciudadanos sin excepción<sup>120</sup>. En consecuencia éstos han de estar permanentemente armados y adiestrados en el uso de las armas. Además a este ejército «no se le debe asignar estipendio alguno, ya que el máximo galardón del ejército es la libertad»<sup>121</sup>. Sus mandos habrán de ser elegidos de entre los consejeros del rey por un tiempo máximo de un año y sólo en caso de necesidad (es decir, en caso de guerra). La razón por la que Spinoza propone este tipo de defensa del Estado es que un ejército bien de mercenarios bien de profesionales especializados en el arte de la guerra tendría intereses corporativos que no necesariamente habrían de coincidir con los de la multitud y además sería harto más fácil de corromper<sup>122</sup>. Por otra parte el *miedo a la multitud armada* es un contundente freno a las veleidades absolutistas del monarca<sup>123</sup>.
- b) Los bienes inmuebles (especialmente la tierra) han de ser propiedad pública<sup>124</sup>. La función de este «comunismo» spinoziano es clara: Esta comunidad de bienes implica una comunidad de intereses: todos defenderán lo de todos (es decir, el Estado mismo) como propio<sup>125</sup>.
- c) El requisito más importante, sin embargo, entre los propuestos por Spinoza para la constitución de una monarquía es la creación del Consejo o Asamblea (*Concilio*).

«El deber (*officium*) primordial de este Consejo —escribe Spinoza— será defender los derechos fundamentales del régimen (*Imperium*) y aconsejar sobre cuanto hay que hacer, a fin de que el rey sepa qué discernir en orden al bien común, hasta el punto de que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes la sentencia del Consejo»<sup>126</sup>.

Si el rey es el *alma* del Estado, el Consejo haría las veces, según Spinoza, de sus *sentidos*<sup>127</sup>. Estará formado por un nutrido número de ciudadanos representativos de todas las ciudades y estamentos<sup>128</sup>, elegidos por el rey por un máximo de 3, 4 ó 5 años, de modo que se renueve cada año en 1/3, 1/4 ó 1/5 del mismo. Los consejeros serán elegidos de entre los ciudadanos que pueden usar armas (lo que excluye a las mujeres) de más de cincuenta años y sin antecedentes penales<sup>129</sup>.

Aunque las decisiones de este Consejo no son vinculantes para el monarca, éste sólo

«ejercerá su derecho cuando elija una de las opiniones propuestas por el Consejo, y no cuando tome una decisión o forme una opinión contraria a la opinión del Consejo entero»<sup>130</sup>.

El monarca se guardará muy bien de ir en contra del parecer del Consejo ya que este estará respaldado por la multitud armada:

«El rey, bien porque le guía el miedo a la multitud o porque quiere ganarse a la mayor parte de la multitud armada, bien porque su generosidad<sup>131</sup> le lleve a velar por el bien público, siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos [en el Consejo]»<sup>132</sup>.

Este texto ilustra a la perfección el carácter estructural de la racionalidad política a que hemos hecho referencia más arriba: sea cual sea el afecto que mueva al monarca —el miedo, la modestia<sup>133</sup> o la generosidad— éste «siempre ratificará»

la opinión mayoritaria del Consejo; es decir la racionalidad política se impone debido a la relación «estructural» de fuerzas, volviendo irrelevante la motivación subjetiva de los individuos que constituyen esas fuerzas, incluido el rey.

El Consejo se desdoblará en otros dos órganos: el Consejo de Justicia<sup>134</sup> y la Comisión Permanente<sup>135</sup>.

El primero de ellos estará compuesto únicamente por jurisperitos (entre 51 y 61). Tendrá la tarea de «dirimir litigios e imponer penas a los delincuentes»<sup>136</sup>. Sus sentencias serán fiscalizadas por la comisión permanente y sus emolumentos se financiarán con los bienes confiscados a los condenados a muerte o con las multas por él impuestas<sup>137</sup>.

La Comisión Permanente, por su parte, sustituirá al Consejo Real en las tareas ordinarias y velará, como acabamos de ver, porque el Consejo de Justicia observe los trámites legales. Estará formado por cincuenta miembros del Consejo (como mínimo) que se reunirán diariamente para ocuparse de la hacienda pública, de la defensa de las ciudades, de la educación del hijo del rey, *et cetera*. No podrá pronunciarse, sin embargo, sobre los asuntos nuevos sobre los que no haya nada legislado.

La concepción heredada de la monarquía queda transformada de arriba abajo con esta nueva fundamentación de la misma. Como escribe con acierto Robert Misrahi,

«No se puede salvar la idea monárquica más que fundándola sobre bases perfectamente nuevas... La constitución monárquica descrita en el *Tractatus Politicus* está destinada de tal modo a asentar la monarquía que no puede hacerlo más que abandonando todos sus principios, y garantizando bien al contrario, con el poder efectivo de las “masas”, la libertad del espíritu y el fin de la tiranía política»<sup>138</sup>.

Del mismo modo que sólo tiene sentido un Dios que ha perdido los atributos

que lo definían como tal, es decir, que *sólo es naturaleza*, la monarquía no se puede salvar si no es vaciándola de todo aquello que la ha caracterizado secularmente; es decir, *si es sólo el poder de la multitud*. Únicamente es defendible la monarquía si, por decirlo así, se la «desmonarquiza». Esta paradoja queda patente en el siguiente texto del primer párrafo del capítulo VII del *Tractatus Politicus*:

«Los fundamentos del régimen (*Imperium*) han de ser tenidos por decretos eternos del rey, hasta el punto de que sus ministros le obedecen plenamente, *aun cuando se nieguen a cumplir sus órdenes*, en caso de que les mande (*imperat*) hacer algo que repugne a los fundamentos del Régimen»<sup>139</sup>.

Obedecer al monarca implica desobedecerle cuando éste actúa contra los fundamentos del régimen; dicho de otro modo: cuando decide *soberanamente* (es decir, arbitrariamente, fuera de razón). El soberano únicamente merece ser tal cuando no ejerce como soberano. En una película de John Burman el jefe de una tribu del Amazonas, ante la insistencia de un hombre blanco para que él diera, como jefe, órdenes a su tribu, dice lo siguiente: «si diera órdenes no sería el jefe». De modo análogo, el rey spinoziano reina *porque* no gobierna.

Los monarcas no pueden ser soberanos porque «no son dioses, sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas»<sup>140</sup>. Por eso el imperativo de los ciudadanos ante el rey debe

ser como el de los compañeros de Ulises cuando este, seducido por ese canto, les ordena que lo liberen de sus ataduras: desobedecer.

Esta fundamentación de la monarquía que priva al monarca de la soberanía, revela que el modelo político en el que está pensando Spinoza es la democracia. «Democracia popular coronada» ha denominado J. Préposiet a la monarquía spinoziana<sup>141</sup>. La democracia en Spinoza *atraviesa*, por así decir, los tres tipos de regímenes políticos (monarquía, aristocracia y democracia). Reside más bien en el poder de la multitud, en la sociedad misma. En el *Tractatus Theologico-Politicus* lo dice expresamente Spinoza:

«El derecho de tal sociedad [es decir, aquella surgida de la cesión a que cada uno le hace de todo su derecho] se llama democracia, la cual, por consiguiente, se define como la reunión universal de los hombres (*coetus universus hominum*) que tiene conjuntamente (*collegialiter*) el supremo derecho a todo lo que puede»<sup>142</sup>.

Aunque el *Tractatus Politicus* haya quedado inconcluso justo en la parte dedicada expresamente al régimen democrático, lo que entiende Spinoza por democracia va quedando progresivamente definido al fundamentar los regímenes monárquico y aristocrático. El poder en la monarquía y en la aristocracia no pertenece, respectivamente a uno sólo o a los mejores (los patricios) sino a la multitud. Son, pues, en rigor, regímenes democráticos.

## NOTAS

<sup>1</sup> «El conocimiento teórico —escribe Kant en su *Crítica de la razón pura*— es aquél por el que conozco *lo que es* (*was da ist*); el práctico es aquél por el que me represento *lo que debe ser* (*was dasein soll*). De acuerdo con esto, el uso teórico de la razón es aquél por el que conozco *a priori* (como necesario)

que algo es, mientras que el práctico es aquél por medio del cual se conoce *a priori* lo que debe acontecer» (*KrV* A633/B661).

<sup>2</sup> *Tractatus Politicus* (citaré en adelante esta obra con la abreviatura *TP* y el *Tractatus Theologico-Politicus* con la abreviatura *TTP*), Cap. I, § 4 (edición de

Carl Gebhardt de las obras completas de Spinoza bajo el patrocinio de la Academia de Ciencias de Heidelberg: B. Spinoza, *Opera*, C. Winters, Heidelberg, 1987, t. III, p. 274. Desde ahora citaré esta edición con la abreviatura: Gebhardt, seguida del número de tomo y página). En una carta a Henry Oldenburg no fechada pero que figura en las ediciones de la correspondencia de Spinoza con el número XXX, podemos leer el siguiente texto paralelo al que acabamos de citar: «no pienso que me sea lícito ridiculizar la naturaleza y mucho menos deplorarla, ya que considero que los hombres, como el resto de los seres, no son más que una parte de la naturaleza y que ignoro cómo una parte cualquiera de la naturaleza concuerda [*conveniat*] con su todo y cómo se relaciona [*cohaereat*] con las demás» (Gebhardt IV, 166).

<sup>3</sup> «*Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent*», *Ethica* IV, prop. 68 (citaré en adelante este libro con la abreviatura *Eth.*). Éste es uno de los puntos en los que Nietzsche reconoció como un predecesor suyo a Spinoza, como confiesa a su amigo Franz Overbeck desde Sils María en carta del 30 de julio de 1881: «¡Estoy completamente sorprendido, encantado! ¡Tengo un predecesor; y de qué género! Apenas conocía a Spinoza y que ahora llegara a él fue un “acto instintivo”. No es sólo que su tendencia general sea idéntica a la mía —hacer del conocimiento el efecto más poderoso— sino que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en estas cuestiones se acerca el máximo a mí este extraño y solitario pensador: niega la libre voluntad; los fines; el orden moral universal; lo in-egoísta; lo malo; aunque, ciertamente, las diferencias sean enormes, ellas dependen más bien de la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. *In summa*: mi soledad que, al igual que la altura de las montañas, me cortaba a menudo la respiración y me producía hemorragias, se ha convertido ahora, al menos, en una soledad de dos. ¡Maravilloso!» (F. Nietzsche, *Correspondencia*, trad. de E. Subirats, Labor, Barcelona, 1974, p. 87).

<sup>4</sup> *TP* II, § 19. «*Peccatum itaque non nisi in Imperio concipi potest*», escribe Spinoza en el mismo parágrafo del *TP*. Sobre el pecado véase *TP* II, §§ 18-21 y *Eth.* IV, prop. 37, schol. 2 [c].

<sup>5</sup> La oposición *emic/etic* fue propuesta por Kenneth L. Pike en *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Glendale, 1954). *Emic*, según Pike, es una descripción de una acción que se sitúa *dentro* de la perspectiva de su agente; *etic*, por el contrario, es una descripción que se atiene a lo que el observador percibe desde *fuera*. La diferencia entre Pike y Spinoza estaría en que aquél interpreta la distinción de un modo «emicista» y éste de un modo «eticista»; es decir, según Pike la perspectiva *etic* es preparatoria, propedéutica respecto al plano esencial que es el plano *emic* siendo éste únicamente el que alcanza la comprensión total del proceso (véase sobre la distinción de Pike: G. Bueno, *Nosotros*

y ellos. *Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*, Pentalfa, Oviedo, 1990). Para Spinoza, por el contrario, sólo la perspectiva *etic*, entendiendo por tal la que se sitúa en un plano *sub specie aeternitatis*, alcanza una comprensión adecuada y totalizadora, siendo la perspectiva *emic* la propiamente perspectivística y por consiguiente parcial y confusa (imaginativa).

<sup>6</sup> Recuérdense las palabras finales del prefacio a la tercera parte de la *Ethica*: «*humanas acciones, atque appetitūs considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset*».

<sup>7</sup> Véase tam. *TP* II § 6 y *TTP* XVII (Gebhardt III, p. 220).

<sup>8</sup> *Eth.* III, praef. [b].

<sup>9</sup> *Eth.* IV, prop. 37, schol. 2 [b]. Véase un texto paralelo en *TP* II § 5.

<sup>10</sup> *Ut jure suo naturali cedant*. Según Macherey si esta fórmula se vierte como «que renuncien a su derecho natural», se aproximaría la posición de Spinoza a la de Hobbes de quien, sin embargo, trata de distinguirse, justo en este punto, en la carta L a Jarig Jelles del 2 de junio de 1674 («*Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, & Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quòd ego naturale Jus semper sartum tectum conservo*»). Gebhardt IV, pp. 238-9). Una traducción alternativa, que acercaría este texto de la *Ethica* más al *Tractatus Politicus* que al *Tractatus Theologico-Politicus*, sería, según Macherey, la siguiente: «que ceden de su derecho natural». véase P. Macherey: *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, PUF, Paris, 1997, p. 229 nota.

<sup>11</sup> *Eth.* IV, prop. 37, schol. 2 [b].

<sup>12</sup> Véase *Eth.* IV, prop. 32-34 y Apend., cap. 40; así como *TP* II, § 14.

<sup>13</sup> *Eth.* IV, props. 35-37.

<sup>14</sup> En el capítulo LI de la segunda parte del *Quijote* se le propone a Sancho el siguiente caso para que lo juzgue como gobernador: el dueño de un puente promulga una ley según la cual el que dijere verdad podrá cruzar el puente pero el que mintiere será ejecutado en una horca dispuesta a tal efecto. En cierta ocasión llega al puente un hombre que afirma que va a ser ahorcado. ¿Miente o dice verdad? Si miente ha de ser, conforme a la ley, ahorcado, pero en tal caso habrá dicho la verdad y debe dejársele pasar; si, por el contrario, dice la verdad entonces debe dejársele pasar, pero en tal caso ha mentado pues no habrá sido ahorcado. Sancho sentencia que no se le ahorque y argumenta en apoyo de su decisión un precepto que le dio Don Quijote: que cuando la Justicia estuviese en duda, se decantase y acogiese a la misericordia. Sancho da, pues, una solución moral a un problema lógico, a una paradoja. La ley puede ser absurda, el derecho no puede serlo: precisamente, *porque ha de hacer justicia*.

<sup>15</sup> Véase sobre la dialéctica de justicia y derecho (en el sentido de ley) el esencial ensayo de J. Derrida:

«Del derecho a la justicia», en Id., *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>16</sup> G. W. Leibniz, «Meditación sobre la noción común de justicia» en *Escritos de filosofía jurídica y política* (ed. de Jaime de Salas Ortueta), Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 86.

<sup>17</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, 2<sup>nd</sup> Part, Chap. XXVI (Ed. by Richard Tuck, Cambridge Univ. Press, 1996, p. 200). Véase tam. Id., 1<sup>st</sup> Part, Chaps. XIV-XV (ed. cit., pp. 91 ss.).

<sup>18</sup> TP III, § 1.

<sup>19</sup> TP II, § 7.

<sup>20</sup> TTP IV (Gebhardt III, p. 58).

<sup>21</sup> La *potentia* es definida por la escolástica como *principium actionis* o *principium operationis* (véase Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 25, a. 1 y *De potentia*, q. 1, a. 1, arg. 1). Esta definición, que reformula la concepción aristotélica de la *dýnamis* como *arché kinéseos* (*Met.* V, 12, 1019a 15), es la que subyace a la ecuación spinoziana *potentia* = *conatus* = *virtus* (*Eth.* III, prop. 7, dem., y *Eth.* IV, prop. 18, schol. y *Eth.* IV, prop. 20). La *potestas*, por el contrario, es, desde el derecho romano, la facultad de establecer normas obligatorias así como de exigir su cumplimiento y castigar la desobediencia (J. Daza Martínez, *Iniciación al estudio histórico del derecho romano*, Madrid, 2002, pp. 89-90.). La *potestas* es, por lo tanto, el poder en tanto que expresión o manifestación coactiva de la *potentia*. La *potestas* sería respecto a la *potentia* lo que la violencia respecto a la fuerza.

<sup>22</sup> Hobbes, en efecto, se refiere siempre a los seres humanos cuando habla del derecho de naturaleza. Véase, por ejemplo, el principio del cap. XIV del *Leviathan* (ed. cit., p. 91). Véase tam.: Stanley Rosen, «Spinoza» en L. Strauss & J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1996, pp. 435-437.

<sup>23</sup> TP II §§ 3-4, TP VII § 16 y TTP XVI (Gebhardt III, pp. 189-190). Según R. Misrahi «derecho de la naturaleza» (*jus naturae*) en Spinoza no equivale a «derecho natural» (*jus naturale*) en el sentido iusnaturalista, que implicaría una suerte de moral universal. El derecho de naturaleza «n'est rien d'autre que cette nature, c'est-à-dire la puissance même de l'individu», es decir, el *conatus* o deseo. En este deseo es donde se encuentra, según Misrahi, «l'origine même non seulement de toute morale mais aussi de toute politique. La politique n'est que la réflexion sur l'existence sociale des individus dont l'essence est de toute manière le Désir (...) le problème consiste à trouver les moyens de libérer l'homme sans le sortir de la nature; il s'agit pour la morale, comme pour la politique, de trouver les moyens de réaliser le Désir selon sa vérité la plus profonde et la plus authentiquement libre» (R. Misrahi, *Spinoza*, Seghers, Paris, 1964, pp. 75-76).

<sup>24</sup> El contractualismo clásico considera como cláusula básica del contrato social la *alienación* sin reservas del individuo en la comunidad política de la que

forma parte. Así lo expresará Jean-Jacques Rousseau: «Ces clauses [se sobreentiende: las del contrato social] bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec ses droits à toute la communauté» (*Du contrat social*, livre I, chap. VI).

<sup>25</sup> A. Negri, «El *Tratado político* o la fundación de la democracia moderna», en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000, p. 43.

<sup>26</sup> TP I § 4.

<sup>27</sup> TP II § 18.

<sup>28</sup> TP II § 5.

<sup>29</sup> TP II, § 8. Véase un texto idéntico en TTP XVI (Gebhardt III, pp. 190-191).

<sup>30</sup> Estos dos tipos de ordenación de lo real han sido denominados por algunos autores, respectivamente, *causalidad horizontal* y *causalidad vertical* (cf. Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995, pp. 169-171) y por otros *necesidad horizontal* y *necesidad vertical* (cf. Fco. J. Peña Echeverría, *La filosofía política de Spinoza*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989, pp. 103-116).

<sup>31</sup> Holomérico no implica aquí necesariamente un isomorfismo de la parte y el todo. Es decir, no hablamos de un modelo *fractal*. Sobre el doble carácter de todo y parte que tienen las cosas, Spinoza escribe en la carta XXXII a Oldenburg: «circa totum, et partem considero quod res eatenus ut partes alicujus totius considerantur, quatenus natura unius naturae alterius ita se accomodat ut omnes quoad fieri potest inter se consentiant nam quatenus inter se discrepant, eatenus unaquaque pars sine reliquis idam distinctam in nostra mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur» (Gebhardt IV, pp. 170-1).

<sup>32</sup> Véase la axiomática sobre la naturaleza de los cuerpos que sigue a la Prop. XIII de la segunda parte de la *Ethica*, especialmente la *Definitio*, los *Lemmata* IV-VII y los *Postulata*.

<sup>33</sup> Esta concepción tiene un antecedente en Tomás de Aquino, para quien el cuerpo es «*aliqua multitudo ordinata*» (*Summa theol.* III, q. 8, a. 1, ad. 2).

<sup>34</sup> Véase sobre este carácter compuesto de los individuos spinozianos: A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988, pp. 37 ss. y Ch. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1995, pp. 206 ss.

<sup>35</sup> Un ejemplo de *operación de composición* definitoria de un *grupo algebraico* (es decir, una operación que, aplicada a unos elementos del conjunto, nos vuelve a dar un elemento del conjunto) sería éste: «*si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius*» (*Eth.* IV, prop. 18, schol. [c]). La *operación inversa* quedaría ilustrada por el axioma de la IV.<sup>a</sup> parte de la *Ethica*: «*Nulla res singularis in rerum Natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunq[ue] data datur alia potentior, qua illa data potest destrui*».

<sup>36</sup> *Eth.* II, lem. VII, schol.

<sup>37</sup> «*Et si sic porro in infinitum pergamus [e.d., concibiendo individuos compuestos de otros individuos compuestos], facile concipiemus, totam Naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione*» (*Eth.* II, lem. VII, schol.).

<sup>38</sup> Véase A. Matheron, ob. cit., p. 42. El término «*multitudo*», referido a la comunidad política, se puede remontar a Aristóteles. El Estagirita usa el vocablo *pléthos* (cantidad discreta o *multitud*, que es *numerable*), que se opone a *mégethos* (cantidad continua o *magnitud*, que es *mensurable*), para definir a la *pólis* misma: «*he gár pólis politón ti pléthos estin*» (*Pol.* III, 1, 1274b 41). También la concepción de la *civitas* como un *todo* compuesto por una *multitud* individuos es de origen aristotélico. Aristóteles, en efecto, concibe la *pólis* como un *hólón*, una totalidad compuesta de partes. La diferencia respecto a Spinoza es que para Aristóteles este todo es anterior a las partes en el sentido de que estas reciben su sentido de su posición en ese todo (*Pol.* I, 1253a 18-27), mientras que para Spinoza no hay una prioridad del todo respecto a las partes, ya que hay una identidad estructural entre ambas: el todo es parte y la parte todo. Que en el ámbito político use Spinoza el término *multitudo* en vez del término *populus* muestra además el talante democrático de su discurso: el *populus*, en la antigua Roma designaba al patriciado frente a la *multitudo* que designaba a la masa, si bien entendida como el conjunto de hombres libres con derechos políticos.

<sup>39</sup> *TP* VII, § 22. Por consiguiente, «*duo imperia ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturalis*» (*TP* III, § 11).

<sup>40</sup> *TP* II, § 13.

<sup>41</sup> *TP* II, § 17.

<sup>42</sup> *TP* III, § 2.

<sup>43</sup> *Ibid.* y *TP* II, § 16.

<sup>44</sup> Véase A. Matheron, ob. cit., pp. 54-57.

<sup>45</sup> Spinoza expresa reiteradas veces la idea de que el Estado o sociedad política tiene un *alma* (*mens*) que es su derecho (*TP* III, §§ 2, 5 y 7; IV, § 1; VII, § 3; X, § 9). ¿Se trata de una analogía o realmente el Estado tiene un alma? Hay que hacer notar la cautela expresiva con la que Spinoza introduce en cada ocasión esta idea, haciendo uso del adverbio «*veluti*» (por así decir): la multitud «*quae uná veluti mente ducitur*» (*TP* III § 2); «*Nam Civitatis Jus potentiâ multitudinis, quae uná veluti mente ducitur, determinatur*» (*TP* III § 7), et cetera. A pesar de esta prudencia, si concebimos el Estado como un cuerpo (como hace Spinoza expresamente en *TP* IV § 2), es decir, un modo finito de la extensión, debe corresponderle, en virtud del paralelismo entre atributos, un modo finito en el pensamiento, es decir, una idea. Y el alma es justamente eso: la idea de un cuerpo que existe en acto (*Eth.* II, prop. 13).

<sup>46</sup> Pues según Spinoza actuamos «*cum aliquid in nobis aut extra nos sit, cujus adaequata sumus causa*» (*Eth.* III, def. 2).

<sup>47</sup> «*Si plura Individua in unâ actione itâ concurrant, ut omnia simul unius effectûs sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero*» (*Eth.* II, def. 7). Véase CH. Ramond, ob. cit., pp. 212-213.

<sup>48</sup> *Eth.* III, prop. 7.

<sup>49</sup> *Eth.* III, prop. 6.

<sup>50</sup> Vidal Peña traduce esa expresión por «en cuanto está a su alcance» y A. Domínguez por «en cuanto está en ella». En ambos casos se pierde la reminiscencia de la definición de sustancia.

<sup>51</sup> «*Per substantiam intelligo id, quod in se est...*» *Eth.* I, def. 3. Subrayado mío.

<sup>52</sup> *Eth.* I, prop. 18. *Causa immanente* (*causa immanens*) es la que produce su efecto en ella misma. Se opone a la *causa transitiva* (*causa transiens*) que es la que lo produce fuera de ella. Véase sobre Dios como causa inmanente: M. Geroult, *Spinoza I, Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 295 y ss.

<sup>53</sup> *Eth.* IV, prop. 18, schol. [b].

<sup>54</sup> *Eth.* IV, prop. 18, schol. [c]. Véase tam. *Eth.* IV, cap. 12 y *TP* III, § 7.

<sup>55</sup> *Eth.* II, prop. 47.

<sup>56</sup> *TP* III, § 7.

<sup>57</sup> Véase *supra* nota 25.

<sup>58</sup> *Eth.* IV, prop. 37, schol. 2 [b]. La cursiva es mía.

<sup>59</sup> El concepto de «superorganismo» fue introducido en biología para definir a las colonias de insectos sociales por William Morton Wheeler a principios del siglo xx, y recuperado por sociobiólogos como Edward O. Wilson para quienes permite enlazar la *morfogénesis* y la *sociogénesis*. Véase B. Hölldobler & E.O. Wilson, *Viaje a las hormigas*, Mondadori, Barcelona, 1996, pp. 113 ss.

<sup>60</sup> *TP* III, § 6.

<sup>61</sup> Véase V. Peña, «Espinosa» en V. Camps (ed.), *Historia de la ética 2: La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 127 ss.

<sup>62</sup> «*Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregerantur, et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam uti antea, absque ulla ejus formae mutatione.*» *Eth.* II, prop. XIII, schol., lem. IV.

<sup>63</sup> Véase mi artículo: «Sade: la libertad del vacío», *Er, Revista de Filosofía* n.º 20 (1996), *passim* pero especialmente pp. 71-72.

<sup>64</sup> *Eth.* V, prop. 18. Véase tam. prop. 37.

<sup>65</sup> Véase en este sentido: R. Misrahi, Ob. cit., pp. 94-95, y F. J. Peña Echeverría, Ob. cit., pp. 50-51.

<sup>66</sup> *Eth.* IV, prop. 1 schol.

<sup>67</sup> *TP* I, § 5.

<sup>68</sup> Véase *TP* I, § 6, y, sobre todo, VI, § 3.

<sup>69</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, erster Zusatz*, en I. Kant, *Werkausgabe* (ed. de W. Weischedel) t. XI, pp. 223-224. Hay traducción de este opúsculo kantiano por J. Alcoriza y A. Lastra en I. Kant, *En defensa de la ilustración*, Alba

ed., Barcelona, 1999 (véase el texto al que nos referimos en p. 333).

<sup>70</sup> Art. cit., p. 442.

<sup>71</sup> Una racionalidad de este tipo —matematizada por la moderna teoría de juegos— se da, por ejemplo, en virtud de la selección natural, en la naturaleza (véase el fundamental artículo de J. Maynard Smith «Teoría de juegos y evolución de la lucha» en J. Maynard Smith, *Acerca de la evolución*, H. Blume eds., Madrid, 1979, pp. 17-34).

<sup>72</sup> Pues es libre el hombre que se guía por la razón. Véase *Eth.* IV, prop. 66, schol. y tam. *Eth.* IV, praef. [a].

<sup>73</sup> Recuérdese el texto del § 4 del *Tractatus Politicus* citado más arriba.

<sup>74</sup> Véase *Eth.* IV, prop. 73, schol. Véase tam. *Eth.* IV, prop. 50, schol.

<sup>75</sup> *Eth.* IV, append., cap. 32.

<sup>76</sup> *TP* I, § 4.

<sup>77</sup> Es necesario tener en cuenta, para entender el sentido preciso de «*imperium*» en Spinoza, que en la antigua Roma ese vocablo designaba el poder supremo del Estado. En Spinoza expresa también el poder político tanto en el sentido del *ejercicio* de ese poder (es decir, el *gobierno*), como en el del *modo* en el que se ejerce (es decir, el *régimen*).

<sup>78</sup> Spinoza sigue, como es sabido, la taxonomía aristotélica de las formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. La razón que da Aristóteles para justificar tal variedad de regímenes políticos es la constatación de las diferencias en el seno de la *pólis* («La causa de que existan varios regímenes es que toda ciudad tiene un número grande de partes» Aristóteles, *Política* IV, 3, 1289b 27-28.). Esas diferencias pueden estar basadas en el distinto reparto de la riqueza (*ploutos*), en la diversidad de linajes (*génos*), en la virtud (*areté*) o en el número (*oi pleiones kai oi eláttones*). *Id.* III, 13, 1283a 23 ss. y IV, 3, 1289b 28 ss. Dependiendo de cuál sea el criterio para distribuir el poder obtendremos los diversos tipos de regímenes. Aristóteles, por consiguiente, huye del prescriptivismo platonizante adoptando un punto de vista claramente descriptivo (Aristóteles compara incluso su investigación con la de un naturalista. *Id.* IV, 8, 1290b 25 ss.): es preciso partir del hecho de la radical pluralidad constitutiva de las *póleis* para determinar los regímenes políticos posibles. Estos son para el Estagirita, en su forma legítima, como es sabido, la realeza (*basileía*), la aristocracia (*aristokratía*) y la timocracia (*timokratía*) o república (*politeía*), y en su forma ilegítima la tiranía (*tyrannis*), la oligarquía (*oligarchía*) y la democracia (*demokratía*) (Aristóteles expone las clases de regímenes políticos en *Ethica Nicomachea* VIII, 10, 1160a 30 ss.). Esta última, desde una perspectiva realista como es la de Aristóteles es la forma de gobierno más adecuada al tipo de *póleis* griegas de su tiempo, dada la inexistencia de hombres excepcionales que en solitario o en pequeños grupos se hicieran cargo del poder (Ver *Pol.* IV, 11, 1295b 5-34).

<sup>79</sup> *TP* II, § 17.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *TTP*, cap. XVI (Gebhardt III, p. 195).

<sup>83</sup> «*Quò homo ratione magis ducitur, hoc est, quò magis liber est, eò constantius Civitatis jura servabit, & summae potestatis, cujus subditus est, mandata exequetur*» (*TP* III, § 6).

<sup>84</sup> Véase *supra* nota 45.

<sup>85</sup> *TP* VII, § 26.

<sup>86</sup> *TP* VII, § 31.

<sup>87</sup> «*Civitatis Jus potentiã multitudinis, quae una veluti mente ducitur determinatur*» *TP* III, § 7.

<sup>88</sup> Recuérdense las palabras de Séneca a Nerón: «... *tu animus rei publicae es, illa corpus tuum*» (*De clementia* I, 5, 1).

<sup>89</sup> E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Ed., Madrid, 1985.

<sup>90</sup> «*Regis gladius, sive jus sit reverã ipsius multitudinis, sive validioris ejus partis voluntas*» *TP* VII, § 25.

<sup>91</sup> «*Regis voluntas ipsum jus Civile est, & rex ipsa Civitas*». *TP* VII, § 25.

<sup>92</sup> *TP* II, § 3.

<sup>93</sup> «Uno de los puntos fundamentales de la *Ética* consiste en negar de Dios todo poder (*potestas*) análogo al de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado. Pues Dios no es voluntad, por mucho que esta voluntad estuviera guiada por un entendimiento legislador. Dios no concibe posibles en su entendimiento, posibles que realizaría mediante su voluntad. El entendimiento divino no es sino un modo mediante el cual Dios no comprende otra cosa que su propia esencia y lo que de ella se desprende; su voluntad no es sino un modo conforme al cual todas las consecuencias derivan de su esencia o de lo que él comprende. Por eso no tiene poder (*potestas*), sino tan sólo una potencia (*potentia*) idéntica a su esencia» (G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, p. 128).

<sup>94</sup> C. Schmitt, «teología política», en *Estudios políticos*, Doncel, Madrid, 1975, p. 65.

<sup>95</sup> «*Deus dicitur posse facere... omne quod non includit contradictionem fieri*». *Quodl.*, VI, q. 1.

<sup>96</sup> Carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 (*AT.* IV, p. 118; Descartes, *Oeuvres philosophiques* III, ed. de F. Alquié, Garnier, Paris, 1989, p. 74).

<sup>97</sup> «*Que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir*», *Ibid.*

<sup>98</sup> Esto es lo que hace decir, con razón, a Xavier Zubiri que el presunto racionalismo cartesiano es más bien «un ingente y paradójico voluntarismo» («Descartes», en *Naturaleza, historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1981, p. 129).

<sup>99</sup> Carta al Padre Mersenne del 15 de abril de 1630 (AT. I, p. 145; Descartes, *Oeuvres philosophiques* I [ed. de F. Alquié], Garnier, Paris, 1988, p. 260).

<sup>100</sup> G.W. Leibniz, «Meditación sobre la noción común de justicia» en G. W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. cit., p. 81. Leibniz toma la cita de Juvenal, *Satirae* VI, 223.

<sup>101</sup> G. W. Leibniz, «Memoria para personas ilustradas de buena intención» I, 9, en ob. cit., p. 377.

<sup>102</sup> G. W. Leibniz, «Meditación sobre la noción común de justicia», ob. cit., p. 96.

<sup>103</sup> G. W. Leibniz, «Conversación sobre la libertad y el destino», en ob. cit., p. 445.

<sup>104</sup> El propio Spinoza remite a su fuente: *Daniel* 6, 16.

<sup>105</sup> C. Schmitt, ob. cit., pp. 35 y ss.

<sup>106</sup> Id., p. 37.

<sup>107</sup> «*Ut omne jus sit Regis explicata voluntas; at non ut omnis Regis voluntas jus sit*» TP VII, § 1.

<sup>108</sup> *Eth.* III, prop. 9, schol.

<sup>109</sup> Véase sobre el pecado: *Eth.* IV, prop. 37, schol. 2 [c] y TP II, §§ 18-21.

<sup>110</sup> La sociedad para Spinoza, *sensu stricto*, no está sujeta a leyes ni puede pecar (TP IV, § 5), pues la ley es promulgada por el derecho civil, es decir, por el poder de esa misma sociedad. La sociedad está regida por el derecho natural, e «*in statu naturali non dari peccatum*» (TP II, § 18) y nada está prohibido (id.) pues los derechos (*Jure*) de la naturaleza «*nec violari possunt*» pues son expresión de la misma necesidad de la naturaleza divina (id.). En este punto coinciden Spinoza y Hobbes. Así leemos en el *DeCive*: «*legibus ciuilibus non teneri ipsam ciuitatem; nam leges ciuiles sunt leges ciuitatis, quibus si obligaretur, ipsa obligaretur sibi (...) libera est ciuitas quando vult, hoc est, actu iam libera est*» (VI, 14).

<sup>111</sup> M. Blanchot, «La experiencia límite», en: *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, Caracas, 1970, p. 333.

<sup>112</sup> En esto Spinoza sigue a Hobbes.

<sup>113</sup> TP VI, § 4.

<sup>114</sup> TP V § 2.

<sup>115</sup> TTP, p. 411. Véase sobre la concepción spinoziana de la libertad (= necesidad): TP II, §§ 7 y 11.

<sup>116</sup> TP VI, § 8.

<sup>117</sup> TP VI, § 4.

<sup>118</sup> TP VII, § 1.

<sup>119</sup> «*Me hic imperium Monarchicum concipere, quod a liberâ multitudine instituitur*» TP VII § 26.

<sup>120</sup> TP VI, § 10, TP VII, §§ 7,12,17 y 22.

<sup>121</sup> TP VII, § 22.

<sup>122</sup> TP VII, §§ 12 y 22.

<sup>123</sup> TP VII, § 11.

<sup>124</sup> TP VI, § 12 y TP VII, § 8.

<sup>125</sup> En opinión de Javier Peña Echeverría, la razón última de esta propuesta de Espinosa «es su recelo ante la nobleza terrateniente, ligada en Holanda a la opción orangista-calvinista, y con una concepción feudal del patrimonio territorial; lo que Espinosa combate es el feudalismo agrario» (ob. cit., p. 290).

<sup>126</sup> TP VI, § 17. También es competencia del Consejo la educación y tutela de los hijos del rey: TP VI, § 20.

<sup>127</sup> TP VI, § 19.

<sup>128</sup> TP VI, §§ 15 y ss.

<sup>129</sup> TP VI, § 21.

<sup>130</sup> TP VII, § 5.

<sup>131</sup> Es decir, sea un *hombre libre o fuerte*, ya que la *generositas* es una variante de la *fortitudo*, es decir, un afecto de la alegría y el deseo que se refiere al alma en cuanto que concibe ideas adecuadas y es, por lo tanto, *activa* (*Eth.* III, props. 58-59). Consiste en el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del sólo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad (*Eth.* III, prop. 59, schol.)

<sup>132</sup> TP VII, § 11.

<sup>133</sup> La *Humanitas* o *Modestia* es el deseo de hacer algo que agrada a los hombres y de no hacer lo que les desagrade (*Eth.* III, prop. 29 y affect. def. 43). También podríamos considerar que con ese deseo de «ganarse a la mayor parte de la multitud armada» Spinoza se está refiriendo a la ambición (*Ambitio*): el deseo de hacer o no hacer algo, con daño propio o ajeno, con el único objetivo de agradar a los hombres (*Eth.* III, props. 29, 31 y affect. def. 44).

<sup>134</sup> TP VI, §§ 26-29.

<sup>135</sup> TP VI, § 24.

<sup>136</sup> TP VI, § 26.

<sup>137</sup> TP VI, § 29.

<sup>138</sup> Ob. cit., p. 92.

<sup>139</sup> Cursiva mía.

<sup>140</sup> TP VII, § 1.

<sup>141</sup> J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris, 1967, p. 249.

<sup>142</sup> Cap. XVI (Gebhardt III, p. 193).