
*Capítulo IV**Spinoza: poder y libertad*

⇒ Marilena Chaui*

1. La tradición

La tradición teológico-metafísica estableció un conjunto de distinciones con las que pretendía separar la libertad y la necesidad. Se decía que era “por naturaleza” lo que sucedía “por necesidad” y, al contrario, que era “por voluntad” lo que sucedía “por libertad”. Identificando lo natural y lo necesario por un lado, y lo voluntario y lo libre por el otro, la tradición fue llevada a afirmar que Dios, siendo omnipotente y omnisciente, no puede actuar por necesidad sino solamente por libertad y, por lo tanto, solamente por voluntad. Esto no significaba que la acción voluntaria no tuviera causa, y en cambio sí que la causa de la acción libre era distinta de la causa de los acontecimientos necesarios. La causalidad por necesidad era la causalidad eficiente, en la cual el efecto es necesariamente producido por la causa. En contrapartida, la causalidad por libertad era la causalidad final, en la que el agente opera escogiendo el fin. De esta manera, la necesidad natural era explicada como operación de la causa eficiente, en cuanto la libertad divina y humana era explicada como operación de la causa final. Por eso mismo, la acción voluntaria era considerada como acción inteligente y conciente, mientras la operación natural o necesaria era considerada como operación ciega y bruta, como un automatismo irracional.

* Profesora del Departamento de Filosofía, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Identificando libertad y elección voluntaria, e imaginando los objetos de la elección como contingentes (esto es, como pudiendo ser o no ser, ser éstos u otros), la tradición teológico-metafísica afirmó que el mundo existe simplemente porque Dios así lo quiso o porque Su voluntad así lo decidió y lo eligió, y podría no existir o ser diferente de lo que es si Dios así lo hubiera escogido.

Si el mundo es contingente, porque es fruto de una elección contingente de Dios, entonces las leyes de la Naturaleza y las verdades (como las de la matemática) son en sí mismas contingentes, haciéndose necesarias sólo por un decreto de Dios, que las conserva inmutables. Así, la necesidad (esto es, lo que solamente puede ser exactamente tal cual es, siendo imposible que sea diferente de lo que es) se identifica con el acto divino de decretar leyes, o sea, la necesidad no es más que la autoridad de Dios, que decide arbitrariamente que, mientras así lo desee, 2 y 2 serán 4, la suma de los ángulos de un triángulo será igual a dos ángulos rectos, los cuerpos pesados caerán, los astros girarán elípticamente en los cielos, etc. Por Su Providencia, Dios puede hacer que tales cosas sean siempre de la misma manera -necesarias para nosotros, pero contingentes en sí mismas-, como también puede manifestar la omnipotencia de Su libertad haciéndolas sufrir alteraciones, como en el caso de los milagros. Se comprende entonces por qué tradicionalmente la libertad y la necesidad fueron consideradas como opuestas y contrarias, pues la primera ha sido imaginada como elección contingente de alternativas también contingentes, y la segunda como decreto de una autoridad absoluta.

Este conjunto de distinciones tradicionales tuvo un papel decisivo en la fundamentación de las teorías de la monarquía por derecho divino (o por gracia divina) y en las teorías iusnaturalistas.

La teoría de la monarquía absoluta por derecho divino es teocrática: el rey es soberano por la voluntad de Dios (o por la gracia divina), de quien recibe no sólo el poder sino también las marcas que lo hacen semejante al monarca celeste. Éste es una persona trascendente al universo, dotado de inteligencia omnisciente y de voluntad omnipotente, creador del mundo a partir de la nada, simplemente por un acto contingente de su voluntad que así lo quiso. De la misma manera, el monarca terrestre, escogido contingentemente por la voluntad divina, es aquella persona situada fuera y arriba de la sociedad, cuya voluntad tiene fuerza de ley y que, estando arriba de la ley, no puede ser juzgado por nadie.

En la tradición iusnaturalista el vínculo entre el derecho natural y la voluntad libre se desenvolvía en dos direcciones. La primera es la del derecho natural objetivo, según el cual la voluntad de Dios crea la Naturaleza como orden jurídico originario, decretando una justicia originaria que autoriza ciertas acciones y prohíbe otras (por ello el pecado original de Adán sería una trasgresión jurídica que heriría al derecho natural), por lo que nacemos con el sentimiento natural de lo justo y de lo injusto. Existe pues un orden jurídico natural que antecede al orden positivo, es decir, al orden jurídico-político, cuya calidad o perfección es evalua-

da por su proximidad o distancia con respecto al orden natural. El “buen régimen” y el “régimen político corrupto” son evaluaciones determinadas por el conocimiento del buen orden natural jurídico. La segunda dirección es la del derecho natural subjetivo, según el cual la razón y la voluntad distinguen al hombre de las meras cosas y lo hacen ser una persona cuyo derecho natural es “el dictado de la razón”, que le enseña cuáles son los actos conformes y cuáles son contrarios a su naturaleza racional. Ahora, es la idea de una naturaleza humana universal la que sirve de criterio para evaluar si el orden político está o no en conformidad con la Naturaleza, esto es, conforme con la naturaleza racional de los hombres. La teoría del derecho natural objetivo tiene su fundamento en la razón divina, mientras que la teoría del derecho natural subjetivo se funda en la naturaleza racional del hombre. En otras palabras, al voluntarismo de las teorías teocráticas del favor o gracia divinos, que sostienen la teoría de la monarquía por derecho divino, se contraponen el racionalismo jurídico iusnaturalista.

Si el fundamento último de las teorías absolutistas es la imagen de Dios como voluntad trascendente que actúa de forma contingente y que, gracias a un favor incomprensible, escoge al gobernante, en contrapartida el fundamento de la teoría del derecho objetivo es la trascendencia de la Naturaleza que crea un orden jurídico anterior al orden político. A su vez, el fundamento de la teoría del derecho natural subjetivo es la trascendencia de la Razón, que define al hombre como animal racional libre o como voluntad libre guiada por la razón, capaz de escoger entre el bien y el mal. Esta elección es contingente porque un acto es voluntario sólo si es una elección incondicionada o indeterminada, y únicamente la razón puede y debe guiar una elección para que sea naturalmente buena o la mejor. Es por un dictado de la razón que los hombres deciden pactar e instituir el Estado.

La filosofía spinoziana es la demolición del edificio filosófico político erigido sobre el fundamento de la trascendencia de Dios, de la Naturaleza y de la Razón. También se vuelve en contra del voluntarismo finalista que sostiene el imaginario de la contingencia en las acciones divinas, naturales y humanas. La filosofía de Spinoza demuestra que la imagen de Dios como intelecto y voluntad libre, y la del hombre como animal racional y como libre arbitrio, actuando conforme a fines, son imágenes nacidas del desconocimiento de las verdaderas causas y acciones de todas las cosas. Estas nociones forman un sistema de creencias y de prejuicios generado por el miedo y por la esperanza, sentimientos que dan origen a la superstición, alimentándola con la religión, y conservándola con la teología por un lado, y con el moralismo normativo de los filósofos por el otro.

2. La ontología de lo necesario y la identidad entre libertad y necesidad

Como ya observamos, la tradición teológico-metafísica que fundamenta a la tradición de la filosofía política se irguió sobre una imagen de Dios, fraguando a la divinidad como persona trascendente (esto es, separada del mundo); dotada de voluntad omnipotente y de entendimiento omnisciente; eterna (imaginando la eternidad como tiempo sin comienzo y sin fin); creadora de todas las cosas a partir de la nada (confundiendo a Dios con la acción de los artífices y artesanos); legisladora y monarca del universo, que puede, a la manera de un príncipe que gobierna a su placer, suspender las leyes naturales por actos extraordinarios de su voluntad (los milagros) y castigar o recompensar al hombre (creado por Él a Su imagen y semejanza, dotado de libre-arbitrio y destinatario preferencial de toda la obra divina de la creación). Esta imagen hace de Dios un super-hombre que crea y gobierna a todos los seres de acuerdo con los designios ocultos de Su voluntad, misma que opera según fines inalcanzables para nuestro entendimiento. Incomprensible, Dios se presenta con cualidades humanas superlativas: bueno, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vengativo. Ininteligible, se ofrece por medio de imágenes de la Naturaleza, tomado como artefacto divino o criatura armoniosa, bella, buena, destinada a suplir todas las necesidades y carencias humanas, y regida por leyes que la organizan como orden jurídico natural.

Spinoza parte de un concepto muy preciso, el de sustancia, esto es, de un ser que existe en sí y por sí mismo, que puede ser concebido en sí y por sí mismo y sin el cual nada existe ni puede ser concebido. Toda sustancia es sustancia por ser causa de sí misma (causa de su esencia, de su existencia y de la inteligibilidad de ambas) y, al causarse a sí misma, causa la existencia y la esencia de todos los seres del universo. Causa de sí, la sustancia existe y actúa por su propia naturaleza, y por ello mismo es incondicionada. Ella es lo absoluto. O como demuestra Spinoza, es el ser absolutamente infinito, pues lo infinito no es lo que es sin comienzo y sin fin (mero infinito negativo), y sí lo que se causa a sí mismo y se produce a sí mismo incondicionadamente (infinito positivo).

Causa de sí inteligible en sí y por sí misma, la esencia de la sustancia absoluta está constituida por infinitos atributos infinitos en su género, esto es, por infinitas cualidades infinitas, siendo por ello una esencia infinitamente compleja e internamente diferenciada en infinitas cualidades infinitas. Existente en sí y por sí, esencia absolutamente compleja, la sustancia absoluta es potencia absoluta de auto-producción y de producción de todas las cosas. La existencia y la esencia de la sustancia son idénticas a su potencia o fuerza infinita para existir en sí y por sí, para ser internamente compleja y para hacer existir a todas las cosas. La identidad de la existencia, de la esencia y de la potencia substanciales es lo que llamamos eternidad: eterno, escribe Spinoza, es el ser en el que la esencia, la existencia y la potencia son idénticas. La eternidad, por lo tanto, no es un tiempo sin co-

mienzo y sin fin (mera eternidad negativa), sino la identidad del ser y del actuar (eternidad positiva que nada tiene que ver con el tiempo). Ahora bien, si una sustancia es lo que existe por sí y en sí por la fuerza de su propia potencia, la cual es idéntica a su esencia, y si ésta es la complejidad infinita de infinitas cualidades infinitas, se hace evidente que sólo puede haber una única sustancia o, en caso contrario, tendríamos que admitir un ser infinito limitado por otro ser infinito, lo que es absurdo. Existe por lo tanto una única e igual sustancia absolutamente infinita constituyendo el universo entero, y esa sustancia es eterna porque en ella ser y actuar son una sola y la misma cosa. Esa sustancia es Dios.

Al causarse a sí mismo, haciendo existir su propia esencia, Dios hace existir a todas las cosas singulares que Lo expresan porque son efectos de Su potencia infinita. En otras palabras, la existencia de la sustancia absolutamente infinita es, simultáneamente, la existencia de todo lo que su potencia genera y produce, pues, como demuestra Spinoza, en el mismo acto por el cual Dios es causa de sí, es Él también causa de todas las cosas. Se concluye por lo tanto que no hubo ni podría haber creación del mundo. El mundo es eterno porque expresa la causalidad eterna de Dios, aunque en él las cosas tengan duración, surgiendo y desapareciendo sin cesar o, mejor dicho, pasando incesantemente de una forma a otra.

Dios, demuestra Spinoza, no es la causa eficiente transitiva de todas las cosas o de todos sus modos, esto es, no es una causa que se separa de los efectos después de haberlos producido, sino que es causa eficiente inmanente de sus modos, no se separa de ellos, y sí se expresa en ellos y ellos Lo expresan. Existen así dos maneras de ser y de existir: la de la sustancia y sus atributos (existencia en sí y por sí) y la de los efectos inmanentes a la sustancia (existencia en otro y por otro). A esta segunda manera de existir Spinoza da el nombre de modos de la sustancia. Los modos o modificaciones son efectos inmanentes necesarios producidos por la potencia de los atributos divinos. A la sustancia y sus atributos, en cuanto actividad infinita que produce la totalidad de lo real, Spinoza da el nombre de Naturaleza Naturante. A la totalidad de los modos producidos por los atributos los designa con el nombre de Naturaleza Naturada. Gracias a la causalidad inmanente, la totalidad constituida por la Naturaleza Naturante y por la Naturaleza Naturada es la unidad eterna e infinita cuyo nombre es Dios. La inmanencia está concentrada en la expresión célebre *Dios sive Natura*: Dios, o sea, la Naturaleza.

De la inmanencia se deriva que la potencia o el poder de Dios no es sino la potencia o el poder de la Naturaleza entera. El orden natural no es un orden jurídico decretado por Dios y, en cambio, sí la conexión necesaria de causas y efectos producidos por la potencia inmanente de la sustancia. Así, lo que llamamos “leyes de la Naturaleza” no son decretos divinos, sino expresiones determinadas de la potencia absoluta de la sustancia. Nada nos impide, dice Spinoza en el *TTP*, llamar a estas leyes naturales como leyes divinas naturales o como derecho de la

Naturaleza, siempre que comprendamos que las leyes naturales son leyes divinas porque no son más que la expresión de la potencia de la sustancia. Si son ellas el derecho de la Naturaleza, entonces es preciso concluir que derecho y potencia son idénticos o, como escribe Spinoza, *jus sive potentia: derecho, o sea, poder*.

De los infinitos atributos infinitos de la sustancia absoluta conocemos dos: el Pensamiento y la Extensión. La actividad de la potencia del atributo Pensamiento produce un modo infinito, el Intelecto de Dios o la conexión necesaria y verdadera de todas las ideas, y produce también modificaciones finitas o modos finitos, las mentes o lo que vulgarmente se llama almas. La actividad de la potencia del atributo Extensión produce un modo infinito, el Universo Material, esto es, las leyes físicas de la Naturaleza como proporciones determinadas de movimiento y de reposo, y produce también modificaciones finitas o modos finitos, los cuerpos. Ideas y cuerpos, o mentes y cuerpos, son modos finitos inmanentes a la sustancia absoluta, expresándola de manera determinada, según el orden y conexión necesarias que rigen a todos los seres del universo. Todo lo que existe, por lo tanto, posee una causa determinada y necesaria para existir y ser tal como es: está en la esencia de los atributos causar necesariamente las esencias y potencias de todos los modos; está en la esencia de los modos infinitos encadenar ordenadamente las leyes causales universales que regulan la existencia y las operaciones de los modos finitos. Y todos los modos finitos, porque expresan la potencia universal de la sustancia, son también causas que producen efectos necesarios. Ello significa que no hay nada de contingente en el universo.

Para todo lo que existe hay una causa necesaria, y todo lo que no posee una causa determinada no existe. Todo lo que existe, existe por la esencia y potencia necesarias de los atributos y modos de Dios, y por eso todo lo que existe es doblemente determinado respecto a la existencia y a la esencia. Esto es, los modos finitos son determinados a existir y a ser debido a la actividad necesaria de los atributos divinos y debido al orden y conexión necesarios de las causas y de los efectos en la Naturaleza Naturada. Nada es indeterminado en el universo, pues la sustancia se autodetermina por su propia esencia y los demás seres son determinados por la potencia de la sustancia modificada.

Entonces, ¿qué son lo posible y lo contingente? Llamamos posible, explica Spinoza, a lo que vemos que ocurre, pero desconocemos las causas verdaderas y necesarias de su producción. Lo posible es nuestra ignorancia con respecto a la causa de algo. Llamamos contingente, explica el filósofo, a aquello cuya naturaleza es tal que nos parece que podría tanto existir como no existir, pues desconocemos la esencia de la cosa y no sabemos si debe o no existir. Lo contingente es nuestra ignorancia con respecto a la esencia de algo. Lo posible y lo contingente son, así, meramente subjetivos.

Se comprende entonces por qué en lugar de las distinciones tradicionales entre “por naturaleza / por voluntad” y “por necesidad / por libertad”, la única dis-

tinción verdadera admitida por Spinoza es la que existe en el interior de la propia necesidad: necesario por esencia y necesario por causa. Existe el ser necesario por su propia naturaleza o por su esencia -Dios- y hay seres necesarios por la causa -los seres singulares, efectos inmanentes de la potencia necesaria de Dios. Necesidad y libertad no son ideas opuestas, sino concordantes y complementarias, pues la libertad no es la indeterminación que precede a una elección contingente, ni es la indeterminación de esa elección. La libertad es la manifestación espontánea y necesaria de la fuerza o potencia interna de la esencia de la sustancia (en el caso de Dios) y de la potencia interna de la esencia de los modos finitos (en el caso de los humanos).

Decimos que un ser es libre cuando, por la necesidad interna de su esencia y de su potencia, en él se identifican su manera de existir, de ser y de actuar. La libertad no es pues elección voluntaria ni ausencia de causa (o una acción sin causa); tampoco la necesidad es un mandamiento, ley o decreto externos que forzarían a un ser a existir y actuar de manera contraria a su esencia. Esto significa que una política conforme con la naturaleza humana sólo puede ser una política que propicie el ejercicio de la libertad, y de esa manera poseemos desde ya un criterio seguro para evaluar los regímenes políticos según realicen o impidan el ejercicio de la libertad.

3. El ser humano como parte de la Naturaleza y el *conatus* como derecho/poder

Todo lo que existe expresa en un modo cierto (esto es, así y no de otra manera) y determinado (esto es, por esta conexión de causas y por ninguna otra) la esencia de la sustancia. Dado que la esencia y la potencia de la sustancia son idénticas, todo lo que existe expresa en un modo cierto y determinado la potencia de la sustancia. Ahora bien, la potencia substancial es la fuerza para producirse a sí misma y de forma simultánea producir necesariamente todas las cosas. Si éstas son expresiones ciertas y determinadas de la potencia substancial, entonces también son potencias o fuerzas que producen efectos necesarios. Así, las modificaciones finitas del ser absolutamente infinito son potencias de actuar o de producir efectos necesarios. A esta potencia de actuar, singular y finita, Spinoza da el nombre de *conatus*, esfuerzo de auto-perseveración en la existencia. El ser humano es un *conatus* y es por el *conatus* que él es parte de la Naturaleza o parte de la potencia infinita de la sustancia.

Para comprender la naturaleza humana como *conatus*, necesitamos comprender cómo Spinoza concibe a los seres humanos.

Unión de un cuerpo y una mente, los seres humanos no son sustancias creadas y sí modos finitos de la sustancia constituidos por modificaciones de la ex-

tensión y del pensamiento. Esto es, son efectos inmanentes de la actividad de los atributos substanciales. En otras palabras, como demuestra Spinoza, el hombre es una parte de la Naturaleza y expresa de manera cierta y determinada la esencia y la potencia de los atributos substanciales. Por lo que toca a su expresión de manera cierta, un ser humano es una singularidad que posee una forma singular y no otra, ninguna otra. Respecto a su expresión de manera determinada, la forma singular de un ser humano es producida por la acción causal necesaria de la Naturaleza Naturante (los atributos substanciales) y por las operaciones necesarias de los modos infinitos de los atributos, esto es, por las leyes de la Naturaleza Naturada (el mundo).

¿Qué es el cuerpo humano? Es un modo finito del atributo extensión constituido por una diversidad y pluralidad de corpúsculos duros, blandos y fluidos, relacionados entre sí por la armonía y el equilibrio de sus proporciones de movimiento y reposo. Es una singularidad, esto es, una unidad estructurada: no es un agregado de partes ni una máquina de movimientos, sino un organismo o unidad de conjunto, equilibrio de acciones internas interconectadas de órganos. En fin, es un individuo, ya que, como explica Spinoza, cuando un conjunto de partes interconectadas actúan en conjunto y simultáneamente como una causa única para producir un determinado efecto, esta unidad de acción constituye una individualidad. Sobre todo es un individuo dinámico, pues el equilibrio interno se obtiene por mudanzas internas continuas y por relaciones externas continuas, formando un sistema de acciones y reacciones centrípeto y centrífugo, de tal suerte que, por esencia, el cuerpo es relacional: constituido por relaciones internas entre sus órganos, por relaciones externas con otros cuerpos y por afecciones, esto es, por la capacidad de afectar a otros cuerpos y de ser por ellos afectado sin destruirse, regenerándose con ellos y regenerándolos. Un cuerpo es una unión de cuerpos (*unio corporum*), y esta unión no es una reunión mecánica de partes. En cambio, sí es la unidad dinámica de una acción común de sus constituyentes.

El cuerpo, estructura compleja de acciones y reacciones, presupone la intercorporeidad como originaria bajo dos aspectos: por un lado, porque él es, en tanto individuo singular, una unión de cuerpos; por el otro, porque su vida se realiza en la coexistencia con otros cuerpos externos. De hecho, no sólo el cuerpo está expuesto a la acción de todos los otros cuerpos exteriores que lo rodean y de los cuales necesita para conservarse, regenerarse y transformarse, sino que él mismo es necesario para la conservación, regeneración y transformación de otros cuerpos. Un cuerpo humano es tanto más fuerte, más potente, más apto a la conservación, a la regeneración y a la transformación, cuanto más ricas y complejas sean sus relaciones con otros cuerpos, esto es, cuanto más amplio y complejo sea el sistema de las afecciones corporales.

¿Qué es la mente humana? Un modo del atributo 'pensamiento', y por lo tanto una fuerza pensante o un acto de pensar. Como modo del pensamiento, la men-

te es una idea, pues los modos finitos del atributo pensamiento son ideas. Pero ¿qué es una idea sino un acto de pensamiento? Pensar es percibir o imaginar, raciocinar, desear y reflexionar. La mente humana es pues una actividad pensante que se realiza como percepción o imaginación, razón, deseo y reflexión. ¿Qué es el pensar, en esas varias formas? Es afirmar o negar algo, teniendo conciencia de ello (en la percepción o imaginación y en la razón) y teniendo conciencia de esa conciencia (en la reflexión). Esto significa que la mente, como idea o potencia pensante, *es* una idea que *tiene* ideas (las ideas que tiene la mente son los ideados, es decir, los contenidos pensados por ella). En otras palabras, porque es un ser pensante, la mente está natural y esencialmente volcada hacia los objetos que constituyen los contenidos o las significaciones de sus ideas. Es propio de su naturaleza estar internamente vinculada a su objeto (lo ideado), porque ella no es sino la actividad de pensarlo. Ahora bien, como demuestra Spinoza, el primer objeto que constituye la actividad pensante de la mente humana es su cuerpo, y por eso la mente es definida como idea del cuerpo. Y porque ella es el poder para la reflexión, la mente, conciente de ser conciente de su cuerpo, es también idea de la idea del cuerpo, o sea, es idea de sí misma o idea de la idea. Si el cuerpo humano es unión de cuerpos, la mente humana es conexión de ideas (*conexio idearum*). En otras palabras, la unión corporal y la conexión mental son las actividades que aseguran la singularidad individual.

Por primera vez en la historia de la filosofía, la mente humana deja de ser concebida como una sustancia anímica independiente, como alma meramente alojada en el cuerpo para guiarlo, dirigirlo y dominarlo. Modo finito del pensamiento, actividad pensante definida como conocimiento de su cuerpo y de los cuerpos exteriores por medio de su propio cuerpo (pues ella los conoce por la manera como afectan su cuerpo y por la manera como éste los afecta), y como conocimiento de sí misma, la mente humana no está alojada en una porción bruta de materia, sino que está unida a su objeto, a su cuerpo viviente. Esto significa que cuanto más rica y compleja sea la experiencia corporal (o el sistema de afecciones corporales), tanto más rica y compleja será la experiencia mental, o sea, tanto más la mente será capaz de percibir y comprender una pluralidad de cosas, pues, como demuestra Spinoza, nada ocurre en el cuerpo sin que la mente no se forme una imagen o una idea (aun si éstas son confusas, parciales y mutiladas). Y cuanto más rica la experiencia mental, más rica y compleja la reflexión, esto es, el conocimiento que la mente tendrá de sí misma. Evidentemente, el cuerpo no causa pensamientos en la mente, ni la mente causa las acciones corporales: ella percibe e interpreta lo que pasa en su cuerpo y en sí misma. Así, las afecciones corporales son los afectos de la mente, sus sentimientos y sus ideas. Unidos, cuerpo y mente constituyen un ser humano como singularidad o individualidad compleja en relación continua con todos los otros. La intersubjetividad es, por lo tanto, originaria.

Los individuos singulares son *conatus*, o sea, una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia; permanencia que no significa apenas permanecer en su propio estado, como la piedra, por ejemplo, sino regenerarse continuamente, transformarse y realizarse, como los vegetales y los animales. El *conatus*, demuestra Spinoza en la *Parte III* de la *Ética*, es la esencia actuante del cuerpo y de la mente.

¿Qué significa definirlo como esencia actuante? Significa en primer lugar decir que un ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una “naturaleza humana”, sino una singularidad individual por su propia esencia. En segundo lugar, que el *conatus* no es una inclinación o una tendencia virtual o potencial, sino una fuerza que está siempre en acción. En tercer lugar, significa que, en consecuencia, la esencia de un ser singular es su actividad, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia, y que esas operaciones y acciones son lógicamente anteriores a su distinción en irracionales o racionales, ciertas o equivocadas, buenas o malas. En cuarto lugar y sobre todo, la afirmación de que el *conatus* es la esencia actual de un ser singular nos lleva a comprender que las apetencias (en el cuerpo) y las voliciones (en la mente) que constituyen los deseos humanos no son inclinaciones o tendencias virtuales que se actualizarían cuando encontrasen una finalidad de realización, sino que son los aspectos actuantes del *conatus*, y por ello mismo causas eficientes determinadas por otras causas eficientes y no por fines. Del *conatus* se deriva, por lo tanto, la definición spinoziana de la esencia del hombre:

“El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (*Ethica*, III, Def. I Definiciones de los Afectos).

Si el deseo es la esencia de un hombre singular en tanto que determinado a hacer algo, ello significa no sólo que esta esencia es una causa que produce efectos, sino también que estar determinado a hacer *alguna cosa* no es señal de ausencia de libertad, a menos que ésta última sea imaginada como un poder para hacer o no hacer *alguna cosa* por ser un poder indeterminado. Como explica Spinoza:

“(...) la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar la razón, sino tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. 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 (...) 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 (...) Pues la libertad (...) no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar” (T P, II, §§ 7 y 11).

Para la exposición de las ideas políticas de Spinoza conviene retener los siguientes aspectos de la teoría del *conatus*:

1) un individuo singular es una estructura compleja y dinámica de operaciones y acciones que lo conservan, regeneran y transforman, asegurando su permanencia en la existencia y no la realización particular de una esencia universal;

2) la complejidad individual corpórea conduce a dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, siendo el individuo composición de individuos, se desprende que la Naturaleza puede ser definida como un individuo extremadamente complejo, compuesto de infinitos modos finitos de la extensión y del pensamiento, constituido por infinitas causalidades individuales y conservándose por la conservación de la proporcionalidad de sus constituyentes; en segundo lugar y con consecuencias decisivas para la política, así como el individuo es *unio corporum* y *conexio idearum*, y así como la Naturaleza es un inmenso individuo complejo, las *uniones corporum* y las *conexiones idearum* pueden, por la acción común, constituir un individuo complejo nuevo: la *multitudo* que, tanto en el *TTP* como en el *TP*, constituye el sujeto político, sin que sea necesario recurrir al concepto de contrato;

3) si el *conatus* define una esencia singular actuante, esto significa que los aspectos universales de *alguna cosa* no pueden constituir su esencia, sino ser apenas propiedades que ella comparte con otras. Estas propiedades universales y comunes son lo que Spinoza designa con el concepto de *noción común*, definida como aquello que es común a las partes y al todo, y que se encuentra en todas ellas. Sistema de relaciones necesarias de concordancia interna y necesaria entre las partes de un todo, la *noción común* expresa las relaciones intrínsecas de concordancia o conveniencia entre aquellos individuos que, por poseer determinaciones comunes, forman parte del mismo todo. Así, ser parte de la Naturaleza significa por un lado ser una esencia actuante singular que es una potencia de existir y actuar, y por el otro poseer cualidad, propiedades o aspectos comunes con otras esencias que participan del mismo todo. Por lo tanto, si la teoría del *conatus* como individualidad compleja nos permite comprender la génesis de la *multitudo* como cuerpo político, la teoría de la noción común nos permite comprender el por qué de la *multitudo* como sujeto político;

4) el *conatus* es la potencia interna que define la singularidad individual, y la potencia es una fuerza que puede aumentar o disminuir dependiendo de la manera en que cada singularidad se relaciona con otras al efectuar su trabajo de auto-conservación. La intensidad de la fuerza del *conatus* disminuirá si la singularidad es afectada por otras singularidades de manera tal que se hiciera enteramente dependiente de ellas, y aumentará si la singularidad no pierde independencia y autonomía al ser afectada por las otras y al afectarlas;

5) la disminución y el aumento de la fuerza del *conatus* indican que el deseo (*cupiditas*) puede realizarse adecuada o inadecuadamente. La realización es inadecuada cuando el *conatus* individual es apenas una causa parcial de las operaciones del cuerpo y de la mente, porque es determinado por la potencia de causas externas que lo compelen en esta o aquella dirección, dominándolo y disminuyendo su fuerza. La realización es adecuada cuando el *conatus* aumenta su fuerza por ser la causa total y completa de las acciones que realiza, relacionándose con las fuerzas exteriores sin que sea impelido, dirigido o dominado por ellas;

6) el nombre de la inadecuación es *pasión* (la pasividad frente al poderío de las fuerzas externas); el nombre de la adecuación es *acción* (la actividad autónoma que coexiste con las fuerzas externas sin someterse a ellas). Spinoza es enfático al demostrar que tanto en la inadecuación-pasión como en la adecuación-acción el *conatus* está siempre operando, de tal suerte que los humanos singulares se esfuerzan siempre para conservarse, ya sea pasiva o activamente. La causa de la inadecuación-pasión es la imaginación, esto es, el conocimiento de las cosas por intermedio de imágenes confusas, parciales y mutiladas que, manteniéndonos en la ignorancia de las causas verdaderas de las cosas y de sus acciones, nos llevan a inventar explicaciones, cadenas causales e interpretaciones que no corresponden a la realidad. La causa de la adecuación es el conocimiento racional y reflexivo, que nos lleva a conocer la génesis necesaria de las cosas, su orden y sus conexiones necesarias, sus esencias y su sentido verdadero. En la pasión, porque el deseo está determinado por las causas externas, los hombres son contrarios los unos a los otros, cada cual imaginando no sólo que su vida depende de la posesión de las cosas exteriores, sino sobre todo que tal posesión debe ser exclusiva, aunque para ello sea necesario destruir a otros hombres que disputan la posesión de un bien. En la acción, porque el deseo es internamente autodeterminado y no depende de la posesión de cosas exteriores, los hombres conocen las nociones comunes, esto es, reconocen lo que poseen en común con otros, descubren en qué pueden estar de acuerdo y en qué pueden ser útiles los unos a los otros, y comprenden cómo pueden convivir en paz, seguridad y libertad.

Spinoza es un racionalista. La realidad es enteramente inteligible y puede ser plena y totalmente conocida por la razón humana-, pero no es un intelectualista, pues no admite que baste tener una idea verdadera de algo para que eso nos lleve de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción, o sea, para que se transforme la cualidad de nuestro deseo (él escribe en la *Parte IV* de la *Ética*: no deseamos una cosa porque sea buena, ni le tenemos aversión porque es mala; es buena, sí, porque la deseamos, y es mala porque le tenemos aversión). Además, tampoco admite que pasemos de la pasión a la acción por un dominio de la mente sobre el cuerpo, ya que o somos pasivos de cuerpo y mente o somos activos de cuerpo y mente; a un cuerpo pasivo corresponde una mente pasiva y a un cuerpo ac-

tivo una mente activa. Tampoco pasamos de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción por un dominio que la razón pueda tener sobre el deseo, pues, como demuestra en la *Ética*, una pasión solamente es vencida por otra pasión más fuerte y contraria, y no por una idea verdadera.

El paso de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción depende del juego afectivo y de la fuerza del deseo. Imágenes e ideas son interpretaciones de nuestra vida corporal y mental, y del mundo que nos rodea. Lo que pasa en nuestro cuerpo -las afecciones- es sentido por nosotros bajo la forma de afectos (alegría, tristeza, amor, odio, miedo, esperanza, cólera, indignación, celos, gloria), y por eso no existe ni imagen ni idea que no posea contenido afectivo y no sea una forma de deseo. Son tales afectos, o la dimensión afectivo-deseante de las imágenes y de las ideas, los que aumentan o disminuyen la intensidad del *conatus*. Esto significa que solamente el cambio en la cualidad del afecto puede llevarnos al conocimiento verdadero y no lo inverso, y es por ello que un afecto sólo es vencido por otro más fuerte y contrario, y no por una idea verdadera. Una imagen-afecto o una idea-afecto son pasión cuando su causa es una fuerza externa, y son acción cuando su causa somos nosotros mismos, o mejor dicho, cuando somos capaces de reconocer que no hay causa externa para el deseo, sino tan sólo interna. Los afectos o deseos no poseen todos la misma fuerza o intensidad: algunos son débiles o debilitadores del *conatus*, mientras que otros son fuertes o fortalecedores del *conatus*. Son débiles todos los afectos nacidos de la tristeza, pues ésta es definida por Spinoza como el sentimiento de que nuestra potencia de existir y de actuar disminuye como consecuencia de una causa externa; son fuertes los afectos nacidos de la alegría, esto es, del sentimiento de que nuestra potencia de existir y de actuar aumenta como consecuencia de una causa interna. Así, el primer movimiento de fortalecimiento del *conatus* ocurre cuando se pasa de las pasiones tristes a las pasiones alegres, y es en el interior de las pasiones alegres que, fortalecido, se puede pasar a la acción, esto es, al sentimiento de que el aumento de la potencia de existir y actuar depende apenas de sí mismo como causa interna. Cuando el conocimiento racional y reflexivo son sentidos como una alegría mayor que cualquier otra, esa alegría es el primer instante del pasaje a lo verdadero y a la acción. La ética y la política transcurren en este espacio afectivo del *conatus-cupiditas*, del cual dependen por un lado la pasión y el imaginario, y por el otro la acción y el conocimiento verdadero.

Conatus es lo que la filosofía política spinoziana designa con el concepto de derecho natural:

“Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su natura-

leza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (TP, II, § 4).

Dios *sive natura e jus sive potentia* son los fundamentos del pensamiento político Spinoziano.

4. La experiencia política

Desde el punto de vista político, la teoría spinoziana del *conatus* apunta dos problemas a ser resueltos, y al mismo tiempo orienta su solución y también sustenta la formulación de las principales ideas políticas de Spinoza.

El primer problema es el siguiente: si el *conatus* es el deseo de auto-conservación, si el derecho natural es la potencia individual como parte de la potencia de la Naturaleza entera, si esta potencia es una libertad natural que se extiende hasta donde tiene fuerzas para extenderse sin que nada le prohíba o cohíba la acción, ¿cómo explicar que los hombres puedan vivir en servidumbre? Más importante aún: si el *conatus* es deseo, ¿cómo explicar que los hombres deseen la servidumbre y la confundan con la libertad? Así, el primer problema que el pensamiento político debe resolver se refiere a la génesis del sometimiento y de la dominación.

El segundo problema es exactamente inverso al primero. De hecho, el *conatus* de la mente humana es el deseo de conocer, y su fuerza aumenta cuando pasa del conocimiento imaginativo -o de un sistema de creencias y prejuicios sin fundamento en la realidad- al conocimiento racional de las leyes de la Naturaleza y al conocimiento reflexivo de sí misma y de su cuerpo como partes de la Naturaleza. Spinoza demuestra que uno de los efectos más importantes de la pasión es motivar que los hombres se hagan contrarios los unos a los otros, porque los objetos del deseo son imaginados como posesión o propiedad de uno de ellos y cada uno imagina que se fortalecería si pudiera debilitar a los otros y privarlos de lo que desean. El estado de Naturaleza es esa guerra ilimitada de todos contra todos, pues es natural y necesario que cada uno, buscando fortalecer su propio *conatus*, desee el aumento de su propia fuerza y de su propio poder, y juzgue que para tal fin necesita disminuir el poder de los demás. Si esto es así en la pasión o en la imaginación, Spinoza demuestra que, bajo la conducta de la razón y en la acción, los hombres no se combaten los unos a los otros, pues conociendo las nociones comunes (o las propiedades comunes a las partes de un mismo todo) saben que es mediante la concordancia y por medio de la paz que cada uno y todos aumentarán la fuerza de sus *conatus* y su propia libertad. En otras palabras, la razón enseña que es necesario fortalecer lo que los hombres poseen en común o lo que comparten naturalmente sin disputa, pues en ello reside el aumento de la vida y de la libertad de cada uno. Así, dice Spinoza, si todos los hombres fuesen

conducidos por la razón, no necesitarían de la política para vivir en paz y en libertad.

De tal forma, el *conatus* parece generar dos efectos opuestos: la servidumbre como precio de la vida en común, o el aislamiento de los hombres racionales como precio de la libertad. En el primer caso, la política es un fardo amenazador; en el segundo, inútil. Sin embargo, este planteamiento es falaz. En ningún momento Spinoza afirma que la política está instituida por la razón, lo que tornaría inexplicable a la servidumbre. Por el contrario, considera la dominación tan natural como la libertad, planteando como un axioma que “en la Naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (E. IV, ax. 1). Con todo, no por ello afirma que la vida política está instituida contra la razón, lo que la haría inútil e inclusive peligrosa para los hombres racionales. Por el contrario, no sólo afirma en la *Ética* y en el *TP* que el hombre racional desea la compañía de otros hombres, sino que además declara que sólo en la vida política el hombre vive una vida propiamente humana. Lo que los problemas apuntados indican, también afirmado en la apertura del *TP*, es que no se trata de encontrar la génesis de la política en la razón y sí en el *conatus-cupiditas*, sea él racional o pasional.

“(…) todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (*TP*, I, § 7).

De la naturaleza común de los hombres, esto es, de su condición, deben ser deducidos los fundamentos naturales del poder (*fundamenta naturalia imperii*). Por naturaleza, dicen la *Ethica*, el *TTP* y el *TP*, los hombres no son contrarios a las luchas, al odio, a la cólera, a la envidia, a la ambición o a la venganza. Nada de lo que les aconseja la *cupiditas* es contrario a su naturaleza y, por naturaleza, “todos los hombres desean gobernar y ninguno desea ser gobernado”. La cuestión puede ser planteada así: la experiencia muestra que todos los hombres, “sean bárbaros o cultivados”, establecen costumbre y se dan un estatuto civil, pero no lo hacen porque la razón así lo determina, sino porque la *cupiditas* así lo desea. Resta saber si la razón puede encontrar las causas y los fundamentos de lo que le muestra la experiencia. ¿Puede la razón determinar cómo y por qué los hombres son capaces de vida social y política?

La respuesta presupone en primer lugar el abandono del racionalismo jurídico que caracterizaba a las teorías del derecho natural, y en segundo lugar del efecto de estas teorías, esto es, de la distancia entre teoría y práctica. De hecho, el racionalismo jurídico partía de la idea de una naturaleza humana racional, capaz de dominar apetencias y deseos. Al respecto Spinoza escribe en la apertura del *TP*:

“Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” (TP, I, §1).

Esta imagen de una naturaleza humana inexistente que sería el fundamento de la política produce un efecto inmediato:

“De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía (...) En consecuencia (...) entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica (...) nadie es menos idóneo para gobernar el estado que los filósofos” (TP, I, § 1).

La subversión spinoziana no se interrumpe ahí. Si no es en la razón donde debemos buscar el origen de la política, no es en la moral que habremos de encontrar la causa de la estabilidad y seguridad de un régimen político:

“(...) un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable (...) Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad” (TP, I, § 6).

En un tono que recuerda a Maquiavelo, Spinoza afirma que la paz, la estabilidad y la libertad políticas no dependen de las virtudes morales de los gobernantes y sí de la cualidad de las instituciones públicas, que los obligan a actuar en favor de la Ciudad y no en contra de ella, independientemente del hecho de que sean hombres dominados por la pasión o guiados por la razón. Si la génesis de la vida política no se encuentra en la voluntad de Dios, ni en la razón y virtud de los hombres, y si el derecho natural es una potencia de existir y actuar que desconoce el bien y el mal, lo justo e injusto, entonces, ¿dónde localizar la causa de lo político? Esta causa es el propio derecho natural.

De hecho, el *conatus* desconoce valores y, en el estado de Naturaleza, nada prohíbe que los hombres sean contrarios los unos de los otros, envidiosos, coléricos, vengativos o asesinos. Sin embargo, el *conatus* está sometido a una ley natural y está siempre determinado por ella: la de lo útil. Aunque la imaginación de los hombres pasionales desconozca la verdadera utilidad (conocida por los hom-

bres racionales), el principio de la utilidad determina sus acciones, una vez que lo útil no es sino lo que es sentido como auxilio para la auto-conservación. En el estado de Naturaleza, lo útil genera en los hombres dos clases de reconocimientos: en primer lugar, que la guerra de todos contra todos no fortalece a nadie y debilita a todos, pues viviendo bajo el miedo recíproco nadie es señor de sí, ni libre; en segundo lugar, reconocen que para sobrevivir cada uno necesita de muchas cosas que solo no puede conseguir, pero que las obtendría en cooperación con otros. Así, lo útil enseña al *conatus* que es bueno librarse del miedo, adquirir seguridad y cooperar “de modo que puedan gozar de la mejor manera el propio derecho natural de actuar y vivir, sin daño para sí y para los otros”. (*TTP*, XVI) O como dice sin moralismo Spinoza, los hombres pasan del estado de Naturaleza al Estado civil cuando descubren que les es más ventajoso cambiar muchos miedos por un único temor, aquel inspirado por la ley.

Si la vida política nace para que los hombres puedan gozar mejor su derecho natural, esto significa no sólo que el derecho natural es la causa de la política, sino que también es una causa eficiente inmanente al derecho civil y que éste no puede suprimirlo sin suprimirse. Ahora bien, una de las marcas más indelebles del derecho natural es que por él todos los hombres desean gobernar y ninguno desea ser gobernado. Si el derecho civil nace para dar eficacia al derecho natural, entonces, la vida política en la cual el derecho civil realiza mejor el derecho natural es aquella en la que el deseo de gobernar y no ser gobernado puede concretarse. La forma política de esa realización es la democracia, y por eso, alejándose de la tradición de la filosofía política que siempre juzgó a la monarquía como la primera forma política, Spinoza afirma que la “democracia es el más natural de los regímenes políticos” o el *absolutum imperium*, el poder absoluto.

El derecho natural es pues la causa eficiente inmanente del derecho civil, y éste es el derecho natural colectivo o el derecho natural de la *multitudo*, esto es, de la masa como agente político: el derecho de la Ciudad es definido por la potencia de la masa (*potentia multitudinis*), que es conducida de algún modo por el mismo pensamiento, y esa unión de las mentes no puede ser concebida si la Ciudad no tiene por objeto realizar aquello que se espera útil según lo que la razón enseña a todos los hombres (*TP*, III, § 2).

Aparentemente, la instauración de la Ciudad es una convención. Tanto es así, que en cada Ciudad los mismos actos serán juzgados de manera diversa según la ley. En otras palabras, el derecho civil y los deberes civiles parecen ser producto de una convención arbitraria o de una norma convencional, convenida entre los hombres a partir de ciertos criterios de utilidad común. A primera vista, los textos spinozianos permiten esta lectura. No obstante sabemos que Spinoza declara distinguirse de Hobbes porque al contrario de éste conserva el derecho natural al interior del derecho civil, lo que significa tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión.

Lo que está en juego aquí es la discusión milenaria acerca de la fundación política a partir de su determinación por la Naturaleza o de su producción por una convención - *physis* o *nomos*. La determinación de lo justo y de lo injusto, del crimen y del bien común, sólo ocurre después de la instauración de la ley, y por lo tanto tales valores no pueden en este nivel ser naturales. Sin embargo, sería tomar la causa por el efecto si dijésemos que el convencionalismo derivado de la ley define el ser mismo de la ley. Ésta instituye lo político fundándose en la naturaleza humana, definida como una parte de la Naturaleza y como potencia natural o deseo.

La cuestión de la génesis de lo social y de lo político no es la de la distribución de ciertos bienes para regular la igualdad o la desigualdad naturales, pues este momento regulador del reparto de bienes es posterior al advenimiento de la ley, y más aún, es determinado por ella de tal manera que, por ejemplo, la forma monárquica exige, como condición de su conservación, la propiedad nacional del suelo y de los productos del comercio, mientras que la forma aristocrática deberá proteger la propiedad privada de los bienes. La cuestión fundadora concierne a la participación en el poder y a la distribución de la potencia colectiva en el interior de la sociedad creada por ella. La potencia individual es natural, y la ley viene a darle un nuevo sentido al hacerla ya no simple parte de la Naturaleza, sino parte de una comunidad política. La ley determina el reparto de los bienes porque determina primero la forma de la participación en el poder.

“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 tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió 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. Todo ello resulta clarísimo por cuanto precede.

Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir (*ratio vivendi*). Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues

quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad” (*TP*, III, § 3).

Este largo texto determina la equivalencia entre el derecho y el poder de la soberanía, cada uno extendiéndose hasta donde se extiende el otro. Además, si la potencia soberana y el derecho de la soberanía son definidos por la potencia colectiva, ésta no se confunde no obstante con la suma de las potencias individuales tomadas aisladamente, pues la potencia no es tomada aritméticamente sino geoméricamente. En otras palabras, la proporcionalidad define la forma del régimen político porque define la forma del ejercicio del poder a partir de la manera en la que la soberanía es instituida y de las relaciones que a partir de ella se establecen entre los miembros del cuerpo político. En suma, la potencia de la soberanía es medida por su inconmensurabilidad frente a la simple suma de los poderes individuales. Hay una relación inversamente proporcional entre la potencia civil y la individual: la ciudad es tanto más poderosa cuanto mayor sea su potencia, comparada con la de los individuos aislados, y será tanto menos poderosa cuanto menor sea su potencia, comparada con la de sus ciudadanos, sin existir mayor peligro para la Ciudad que la pretensión de algunos particulares, en tanto que particulares, de auto-enarbolarse como defensores de la ley.

La instauración de la Ciudad es una fundación de inédita potencia, y Spinoza ya anticipaba la deducción de sus formas políticas: la transferencia de la soberanía a uno solo identifica la Ciudad con un único hombre en quien la Ciudad queda concentrada. Todos los otros ciudadanos son así reducidos a la impotencia. Se trata de la monarquía, donde la proporcionalidad se encuentra próxima a cero. La transferencia de la soberanía a algunos divide a la Ciudad, pues la soberanía acaba reposando en una parte del cuerpo social y despoja a la otra de todo el poder. Estamos hablando de la aristocracia. La soberanía se transfiere para cada uno de los individuos. Ya no hay Ciudad, sino regreso al estado de naturaleza -estado de guerra, la autodestrucción de la vida política. En las entrelíneas de este discurso podemos leer la peculiaridad de la democracia y de su proporcionalidad. En ella la soberanía no es transferida a nadie ni se encarna en algunos, sino que está distribuida en el interior del cuerpo social y político, participando todos en ella sin que sea repartida o fragmentada entre sus miembros. Así, más que por la diferencia frente a la monarquía y a la aristocracia, es por oposición al proceso de autodestrucción de la Ciudad que mejor se revela la democracia, pues en ella la soberanía no se encuentra dividida, sino que simplemente hay partícipes. En la democracia se mantiene integralmente el principio fundador de la política, a saber, que la potencia soberana es tanto mayor cuanto menor la potencia individual de sus miembros, y sobre todo según la afirmación del *TTP*, que la vida política transcurre en un espacio en donde los conciudadanos decidieron actuar de común acuerdo o actuar en común, pero en donde no abdicaron a su derecho natural de pensar y juzgar individualmente.

No obstante, si la ley está fundada en la Naturaleza y si es la potencia natural la que determina la proporcionalidad de la ley, Spinoza opera una inversión en la deducción y la ley viene a emerger como fundamento del propio derecho natural. Por esta razón, el texto anteriormente citado garantizaba simultáneamente que el derecho natural desaparecía con el derecho civil, y que éste no suprimía aquél. Para comprender esta inversión del discurso necesitamos percibir que una nueva cuestión entra en escena. Gracias a ella entenderemos no sólo la cuestión de la proporcionalidad, sino también lo que hace que una experiencia sea política. Lo que ahora entra en escena es el fenómeno de la opresión.

“Ahora bien, en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula (...) el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues, cuantos más sean los que así se unen, más derechos tienen todos juntos (...) Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello” (*TP*, II, §§ 15 y 16).

El derecho natural, una vez definido de forma negativa -no ser señor de sí-, es algo que no existe o que sólo tiene existencia como opinión, ya que, para Spinoza todo lo que es definido sólo de forma negativa no tiene existencia concreta. Si el estado de Naturaleza define a los hombres por lo que no son - no son señores de sí-, entonces los define abstractamente y no concretamente. Así se comprende la afirmación del *Tratado Político* de que sólo en la Ciudad los hombres viven una vida concreta o propiamente humana. Un derecho o potencia sólo existe realmente cuando puede ser conservado y ejercido, pues Spinoza no define la potencia como virtualidad, sino como un poder actual. Ahora bien, en el estado de naturaleza no hay derecho de naturaleza efectivo. Esta distinción entre el estado de naturaleza y el derecho de naturaleza es fundamental. El estado de naturaleza es real: el hombre es una parte de la Naturaleza causada por otras e interactuando con ellas. Sin embargo, esta “parte de la Naturaleza” es algo abstracto, pues no nos dice lo que es una parte humana de la Naturaleza. Como parte de la Naturaleza, el hombre es un *conatus* como otro cualquiera, pero su potencia es inexistente porque en ese nivel no encuentra medios para conservarla. Como de-

muestra la *Ética*, el hombre es una parte de la Naturaleza cuya fuerza es infinitamente menor que la de todas las otras que lo rodean, actuando sobre él. Por otro lado, el *TP* retoma la demostración hecha en la *Ética* de que, en tanto que seres pasionales, los hombres se dividen y nada tienen en común sino el deseo de dominar a los demás, para que vivan según las pasiones de sus dominadores. Ese estado de guerra es pues un estado universal definido por el deseo de que el otro sea un alter ego y por la necesidad consecuente del ejercicio recíproco de la opresión.

La opresión define simultáneamente el estado de naturaleza y su límite. El derecho natural se extiende hasta donde se extiende la potencia de cada uno, y por principio es ilimitado. Todo deseo que llega a su cumplimiento efectivo define el alcance de la potencia natural. Este deseo, ilimitado por principio, es concretamente limitado. Más aún: engendra un circuito de opresión recíproca de tal forma que el miedo a la destrucción personal suplanta a todos los otros afectos. Así, el miedo, como demuestra la *Ética*, es una pasión triste y odiosa que por eso frena, debilita y aniquila a la potencia individual. He aquí por qué el derecho natural, estando separado de aquello que permite su realización efectiva, es decir, por ser una abstracción, da lugar a una igualdad fantasmagórica que se realiza bajo la forma real de la desigualdad absoluta: porque todos temen a todos (en esto son iguales), cada uno aspira a oprimir a todos los otros (en esto se hacen desiguales).

Es necesaria una atención especial para que podamos comprender el significado de la identificación operada por Spinoza entre derecho natural y abstracción. El derecho natural no es abstracto en el sentido de que definiría a la condición humana haciendo abstracción de la vida civil, esto es, definiendo cómo serían los hombres si no existiera la sociedad. Tampoco es una abstracción en el sentido de una hipótesis lógica necesaria para la deducción del advenimiento de lo social y de lo político. El derecho natural es una abstracción en el sentido spinoziano del término, esto es, como todo aquello que se encuentra separado de la causa originaria que le confiere sentido y realidad. En el estado de naturaleza, el derecho natural (potencia de conservación) se encuentra separado de su poder vital. El derecho natural, definido como potencia de la Naturaleza entera, es una realidad concreta. Y definido como potencia de cada parte de la Naturaleza también es concreto, pues su positividad resulta de aquélla que el todo posee. Sin embargo, visto que la potencia de la naturaleza no se confunde con las leyes de la razón y de las voliciones humanas, esta potencia no está todavía suficientemente determinada para definir lo que es un derecho natural humano. En esta perspectiva, en el estado de naturaleza el derecho natural tiene realidad (el hombre es parte de la Naturaleza), pero esta realidad es abstracta (el derecho natural define un deseo de poder que se consume en la impotencia). La situación del derecho natural en el estado de naturaleza es exactamente aquélla en que cada uno, deseando para sí todo el poder, trabaja para oprimir a todos los otros que se le aparecen, inevitablemente, bajo el ropaje del enemigo, esto es, como causa de miedo y de odio, y por lo tanto de tristeza y de debilitamiento del *conatus*. Por otro lado, no pudiendo ca-

da uno alcanzar el pleno poder, sucumbe víctima de su propia apetencia. Es en este sentido que el derecho natural se ofrece como una realidad abstracta, determinada por operaciones imaginarias de ejercicio de la potencia, que son en realidad manifestaciones de impotencia. Movido por el miedo a los otros y por la esperanza de aplastarlos, el estado de Naturaleza revela la precariedad e inexistencia del derecho natural cuando, precariamente, la potencia es ejercida como violencia.

Estado de naturaleza y derecho natural no presuponen, por lo tanto, *aislamiento* sino *soledad* enraizada en una intersubjetividad fundada en el aniquilamiento y en el miedo recíprocos. Que Spinoza use los términos soledad, servidumbre y barbarie como sinónimos es suficiente para que percibamos cuál es el carácter específico de la abstracción de una potencia que sólo puede cumplirse con la muerte de los otros. Con todo, si la desigualdad real engendrada por el derecho natural no fuese la forma imaginaria de la igualdad, he aquí el argumento spinoziano decisivo, el derecho civil sería imposible. Al mismo tiempo, comprendemos por qué la ley no parte de la regulación de la posesión o propiedad, sino que la antecede, pues de no ser así, legitimaría la violencia y jamás inauguraría el poder. En el estado de Naturaleza, la situación indeterminada de las partes, que son todas iguales y no llegan a alcanzarse como singularidades determinadas, hace que todo sea común a todos y, por eso mismo, que todo sea codiciado y envidiado igualmente por todos. Así, la igualdad indeterminada o abstracta produce la desigualdad absoluta, de tal suerte que la instauración de la Ciudad correspondió al momento en el que la determinación de la singularidad de cada una de las partes podría ser reconocida por todas las otras, justamente porque la fundación social y política define lo que les es verdaderamente común, que permanecía ignorado en la indeterminación natural.

El derecho civil, reconocimiento social de la potencia individual, es concreto y positivo en la medida exacta en la que el derecho natural es abstracto y negativo. He aquí el por qué, después de todo, la ley funda el propio derecho natural al fundar el derecho civil, pues sólo por mediación de este último el primero puede concretarse. Justamente porque la ley conserva el derecho natural transformándolo, la cuestión de lo político será para Spinoza una cuestión de proporcionalidad.

En efecto, la ley puede deshacer aquello que ella misma instituyó. Esto significa que la ley capaz de mantener la instauración es aquella capaz de delimitar las fronteras del derecho natural y del derecho civil, y de impedir que éste vuelva a la situación precaria del primero. Esta conclusión conduce a otras tres: la primera es que el acto de fundación de la Ciudad se inscribe en una necesidad natural indeterminada que la ley determina, confiriéndole una realidad que no posea antes de tal fundación. La segunda es que la ley sólo es posible porque retoma aquello que ya estaba puesto en la naturaleza humana, esto es, la pasión y los conflictos. Este retomar, sin embargo, sólo es posible porque la ley viene a dar reali-

dad a una razón operante que actúa en lo real, sin que su imaginación tenga percepción de ella, y que define lo útil como aquello que favorece la conservación del ser, de hecho impedido por la opresión, pues, como dirá el *Capítulo 9* del *TP*, “querer establecer la igualdad entre desiguales es un absurdo”. Finalmente, en tercer lugar, dado que el derecho natural es efectivo por el derecho civil, lo social vive bajo el riesgo permanente de que el primero usurpe al segundo, esto es, de que la potencia individual quiera tomar el lugar de la soberanía: cuestión perfectamente comprensible, visto que la vida política no es inaugurada como un acto de la razón sino como racionalidad operante en el interior de las pasiones. El derecho natural no es contrario a las luchas, al odio, a la cólera y al engaño, que son “aconsejados por la apetencia”, visto que “la Naturaleza no está sometida a las leyes de la razón humana que tienden únicamente a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres”. En otras palabras, el advenimiento de la vida social y política no es el advenimiento de la “buena razón” humana que dominará las pasiones, condenará los vicios, eliminará los conflictos y establecerá definitivamente la paz y la concordia entre los hombres.

A partir de estas conclusiones se impone otra, a saber, que la Ciudad no cesa de instituirse. En efecto, la Ciudad es habitada por un conflicto entre la potencia colectiva y la potencia individual que, como todo conflicto, según la *Ética* sólo puede ser resuelto si una de las partes tiene poder para satisfacer y limitar a la otra, pues una pasión nunca es vencida por una razón o por una idea, sino por otra pasión más fuerte que ella. Así, a cada momento la ley tiene que ser reafirmada, porque en cada momento el deseo de opresión, que define al derecho natural, reaparece en el interior del derecho civil.

“(…) todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se vanagloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo” (*TP*, I § 5).

Esto explica por qué Spinoza demuestra que el enemigo político es siempre interno y sólo ocasionalmente externo, pues el enemigo es nada más que el derecho natural de uno o de algunos particulares, que operan con el fin de conseguir un poderío de tal envergadura que les permita tomar el lugar de la soberanía. Este riesgo no depende de la buena o mala institución de la Ciudad -toda Ciudad contiene tal peligro- y sí de la capacidad que la potencia soberana tenga o no para controlar aquello que le da origen y que se concreta a través de ella.

La política no crea ni elimina los conflictos, como no transforma la naturaleza humana pasional. Apenas permite una nueva forma de lidiar con ellos, y por eso la diferencia entre los regímenes políticos se deriva de su capacidad o incapacidad para satisfacer el deseo que todos los hombres tienen de gobernar y de no ser gobernados.

De la misma manera en que la ley confiere realidad al derecho natural dándole un estatuto político y encuentra en él su punto de partida para la fundación política, también el derecho natural puede operar como garantía de la ley y como riesgo de su aniquilamiento. En efecto, dado que el poder de la potencia soberana es medido por su proporción inversa frente al poder de la potencia de los ciudadanos, la ley es aniquilada cuando uno o algunos entre ellos están investidos de poder suficiente para tomar la soberanía. Por otro lado, dado que la potencia de la soberanía también es medida por la potencia proporcional que confiere a cada uno de los ciudadanos, cuando éstos pueden, en nombre de la ley, impedir la usurpación del poder soberano, significa que el derecho natural de los ciudadanos es lo suficientemente poderoso como para defender la ley. Tanto en un caso como en el otro, la medida del derecho natural es siempre la misma y concierne al poder del pueblo. Cuando éste se encuentra despojado del derecho natural como consecuencia de la desmesura del poder de la potencia individual de aquél (o aquellos) que expropió para sí el poder soberano, nos encontramos en plena tiranía. Cuando el pueblo se encuentra investido de todo el derecho natural por la proporcionalidad que se establece entre éste y el poder de la potencia soberana, nos encontramos en la democracia. Se percibe, entonces, que ni el número de gobernantes ni la forma electiva o representativa determinan la forma del cuerpo político. Ésta es determinada exclusivamente por la proporción de poder que se establece entre la soberanía y el pueblo.

Una vez que el derecho es medido por el poder y que ser libre es ser señor de sí, la medida del derecho, del poder y de la libertad exige la comprensión de cada forma política a partir de la distribución proporcional de las potencias que la constituyen. Por esta medida sabremos qué estado es mejor, cuál es superior y cuál es libre. De manera genérica, cada forma política es mejor cuanto menor sea el riesgo de la tiranía, esto es, de cruzar el pasaje que va del derecho soberano al derecho natural de un solo hombre o de un puñado de hombres. Cada régimen político es superior cuanto menor sea el número de disposiciones institucionales necesarias para impedir el riesgo de la dictadura. Y finalmente un cuerpo político es más libre que otro cuando en él los ciudadanos corren menor riesgo de opresión porque su autonomía es tanto mayor cuanto más grande sea el poder de la Ciudad. Consecuentemente, cuanto más libre sea una ciudad, menor será su riesgo de ser oprimida por otras.

Esto significa, por ejemplo, que un cuerpo político monárquico es uno de los más sujetos a ser dominado por otro, ya que sus súbditos se habituaron de tal manera a ser dominados por un solo hombre que les es indiferente pasar del sometimiento a quien los domina a la obediencia a otro. Por el contrario, en la democracia, al estar la autonomía individual claramente afirmada en la autonomía colectiva, cada uno y todos están dispuestos a luchar hasta la muerte para impedir tanto el riesgo de la usurpación interna como el de la invasión externa. Ahora bien, a pesar de que el filósofo demuestra que todo y cualquier cuerpo político puede

presentar en grados variables lo mejor, lo superior y lo libre, es claro que el parámetro subyacente a estos criterios es la política democrática, no sólo porque en ella la causa universal de la vida política (la distribución proporcional del poder) coincide con la causa singular de la instauración democrática, sino también porque en ella la cuestión de la preservación se transforma.

En efecto, cuando Spinoza deduce la monarquía, una cuestión preside el camino deductivo: ¿cuáles son las instituciones necesarias para limitar el poder del rey y jamás dejarlo solo en el gobierno? En la deducción de la aristocracia, la cuestión central que orienta el trayecto es la siguiente: ya que la aristocracia se caracteriza por la visibilidad de la diferencia de las clases y por el hecho de que apenas una de ellas detenta el poder, ¿cuáles son las instituciones necesarias para evitar la oligarquía y la burocracia? En el caso de la democracia, Spinoza afirma apenas que el hecho de que sea ella la soberanía colectiva es de tal modo decisivo para la libertad individual, que el único cuidado de los ciudadanos es el de impedir que los puestos de decisión sean ocupados por individuos unidos por lazos personales de dependencia, pues esto los llevaría a dirigir la cosa pública bajo la forma del favor, único tipo de relación que ellos mismos parecen conocer.

Si la democracia revela el sentido de la vida política, la tiranía exhibe, a su vez, los avatares de la experiencia política.

Al iniciar el *TP*, Spinoza afirma que la pasión imagina a la libertad como un “imperio en un imperio”. Forma incesante de carencia, la pasión engendra imágenes de lo que podría satisfacerla, saciando su estado de privación por la posesión de algo concebido como un bien. Y de todos los bienes anhelados, tener posesión sobre otro hombre parece ser el bien supremo. De esta manera ser libre aparece imaginariamente como ser señor de otros, y la libertad se define no por su oposición a la esclavitud sino por la posesión de esclavos. La razón, no obstante, aconseja a los hombres que vivan en paz, pues sin ella sus deseos jamás serán satisfechos, o lo serán de manera extremadamente precaria. La racionalidad, que así aconseja la paz a los hombres, no se reviste de una forma no-pasional: racionalidad operante, apenas aconseja a los seres pasionales preferir el menor de dos males. Entre el riesgo de quedar en la dependencia del poder de otro, y el de quedar en la dependencia de un poder común, la segunda alternativa se impone. El primer movimiento de la libertad consiste así en la fundación de la Ciudad, pues en ésta la libertad se determina como aptitud para no caer bajo el poder de otros.

La Ciudad más libre y poderosa, la más autónoma, es aquella cuyos ciudadanos se someten a ella porque respetan y temen su potencia o porque aman la vida civil. En un primer momento, Spinoza determina la potencia de la Ciudad designando su límite, esto es, aquello que escapa necesariamente a su poder.

Así, todo aquello que la Ciudad no pueda exigir de los ciudadanos, ya sea por

amenaza o por promesa, está fuera de su poder. ¿Qué escapa al poder de la Ciudad? Todo aquello a lo que la naturaleza humana le tiene horror y que, si le fuera impuesto, desencadenaría la furia y la indignación popular. En suma, escapa al poder de la Ciudad todo lo que la haga odiada por los ciudadanos, de tal suerte que lo que se le escapa es lo negativo (siempre que recordemos que es negativo todo aquello que al debilitar una potencia puede aniquilarla). Ahora bien, el odio es la más aniquiladora de las pasiones, y por lo tanto, en este primer momento, Spinoza apenas señala que la Ciudad no puede ser odiosa ni odiada, pues si así fuera iría a aniquilarse, esto es, perdería la potencia por tener como deseo un poder imposible. Parricidio, matricidio, fratricidio, infanticidio, genocidio, falso testimonio, amor por lo que se odia, odio por lo que se ama, renuncia al derecho de juzgar y de expresarse, son lo que es imposible que la Ciudad exija.

Sin embargo, los ejemplos traídos a colación por la experiencia y esparcidos aquí y allí en el transcurso del *TP* dejan claro que tales exigencias son realmente hechas a los ciudadanos y que constituyen el contenido prescrito por las leyes tiránicas. El concepto de imposible, para Spinoza, además de designar aquello que no puede existir por esencia (un negativo absoluto), también designa todo lo que, llegando a existir en una esencia determinada, produce su autodestrucción (negativo operante y real). Así, la tiranía es imposible no porque no pueda existir, pues de hecho existe, sino porque en ella se lee la muerte de la vida política, aunque tiranos y tiranizados tengan la ilusión de vivir.

La realidad insana de la tiranía permite comprender la primer exigencia política de la proporcionalidad. La desmesura del poder tiránico revela que:

“(...) cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuyen en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer” (*TP*, III, § 9).

Si la Ciudad debe temer a sus enemigos, necesita instituirse de manera que impida a éstos encontrar medios para surgir y para justificarse. Esto significa por un lado que la Ciudad debe ser respetada y temida por los ciudadanos, pero que sólo puede serlo en la medida en que sus exigencias sean proporcionales a lo que la masa puede respetar y temer sin enfurecerse. La soberanía sólo puede existir bajo la condición expresa de no ser odiada porque no es odiosa. Si la Ciudad exige más o si exige menos, deja de ser un cuerpo político:

“Se comprenderá mejor todo esto, si advertimos que, cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no sólo por el poder del agente, sino también por la capacidad del paciente. Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba. Y así también, aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra (...) Entendemos más bien que hay ciertas circunstancias en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad. (...) Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad”(TP,IV, § 4).

La fundación política no es pues mutación de la naturaleza humana en otra que le sería extraña. El texto arriba citado tiene varios objetivos. Por un lado, retoma la apertura del *TP* en su rechazo a escribir una política utópica, destinada a hombres que deberían ser y que no pueden ser realmente. Por otro lado, si es en la Ciudad donde los hombres viven una vida realmente humana, la afirmación contiene una crítica a la tiranía, pues en ésta los hombres son reducidos a una animalidad temerosa y a la pasividad del rebaño. Está presente también el rechazo a la idea de que la instauración de la Ciudad sea equivalente a la destrucción del derecho natural, pues éste es la primera determinación de la naturaleza humana como potencia de actuar.

Justamente porque la vida política no es una mutación de la naturaleza humana, sino su concreción, el derecho natural dará las causas del temor y del respeto a la Ciudad de forma tal que no se podrá decir que éstos son causados por la legislación civil, ya que ésta es un efecto de la institución de la Ciudad. Decir que el derecho natural suministra la primer medida del poder político significa decir que la Ciudad no puede tornarse enemiga de sí misma y que, por lo tanto, los conflictos que la habitan sólo pueden ser conflictos de los ciudadanos bajo la ley y no de los ciudadanos contra la ley. Si la Ciudad fuera capaz de impedir la usurpación de la ley a manos de particulares, sin que esto signifique la supresión de los conflictos sociales, habría determinado su autonomía y su poder. Temer y respetar a la Ciudad no podrá, entonces, confundirse con el miedo ni con el odio, pues quien odia no teme, y quien teme no respeta.

“(...) un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural (...) Pero así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidas, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto de la

sociedad (...) De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por derecho general de la sociedad, es obligatorio hacer”(TP, V, § 2, 3, 4).

El *TTP* dice que la obediencia disminuye la libertad sin pese a ello conllevar la esclavitud, pues el esclavo es aquel que actúa para el bien de otro que le ordena una acción, mientras que el agente que cumple una orden porque en ella se realiza su propio deseo no puede ser concebido como esclavo. Por otro lado, según demuestran los dos tratados políticos, en la democracia (al contrario de los demás regímenes políticos) la obediencia expresa apenas la recreación ininterrumpida de la Ciudad, pues en ella se obedece a una ley que en el momento de su instauración fue impuesta por todos los agentes políticos, de modo que al obedecerla se obedecen a sí mismos como ciudadanos. La dimensión de la obediencia es apenas la repetición o reiteración, en la dimensión de lo imaginario, del acto fundador de la Ciudad, pues en este acto, simbólico, la creación de la potencia colectiva engendra la inconmensurabilidad entre la soberanía y los particulares que viven bajo ella. La obediencia es un acto de segundo orden o derivado, y por eso mismo expresa mucho más la virtud de la Ciudad que la de los ciudadanos: la Ciudad obedecida sólo puede ser aquella cuya instauración cumple el deseo del agente y la aptitud del paciente. Al transferir a la soberanía tanto el vicio como la virtud de los ciudadanos, Spinoza procura distinguir la esclavitud y la libertad en el nivel de la propia Ciudad y no en el de cada uno de sus miembros. Si en una Ciudad el principio fundador es impotente para suprimir la secesión, dado que ésta no es un conflicto entre los ciudadanos sino entre ellos y la ley de la Ciudad, entonces la Ciudad todavía no fue verdaderamente instaurada, pues le falta lo que la constituye como tal: el poder de la potencia soberana para ser reconocida como soberana.

La guerra civil señala, por lo tanto, la injusticia de la Ciudad y la necesidad de destruirla para que tenga lugar una nueva y verdadera fundación. He aquí por qué la injusticia es mayor en una Ciudad donde los ciudadanos no toman las armas porque están aterrorizados, que en una donde explotan las rebeliones. No son los hombres los buenos o malos, virtuosos o viciosos, sino la Ciudad, pues “no hay pecado antes de la ley”. Una población que vive en paz por miedo o por inercia no vive en una Ciudad sino en la soledad, y la Ciudad no es habitada por hombres, sino por un rebaño solitario. Por lo anterior se comprende la segunda norma de la proporcionalidad, derivada de la “aptitud que el paciente ofrece”: es necesario, en la instauración de la Ciudad, que agente y paciente constituyan un único sujeto político. Esta es la razón de que el momento fundador de un cuerpo político, sea él cual fuere, tenga la *multitudo* como sujeto político.

Distinguiendo la Ciudad “establecida por una población libre” de otra “establecida por conquista sobre una población vencida”, Spinoza no las diferencia por el derecho civil, pues en este nivel, dice el filósofo, son indistintas. Esto significa que la diferencia entre ellas no es dada por el criterio clásico de la legitimidad o ilegitimidad del poder. Spinoza distingue entre una Ciudad “que tiene el culto por la vida” y es instituida por la esperanza y otra que, sometida por el miedo, “apenas busca escapar de la muerte”. La primera es libre; la segunda, esclava. La Ciudad que enfrenta el riesgo de la muerte impuesto por el derecho natural y vence el peligro supremo por la esperanza de la vida política, es espacio de la libertad. Aquél que acepta estar vivo para no enfrentar el riesgo de la muerte es esclavo.

La diferencia entre la Ciudad libre y la Ciudad esclava no pasa, por lo tanto, por el derecho civil, sino por el sentido de la vida colectiva instaurada por ellas, pues difieren en lo que respeta a los dispositivos institucionales de conservación y al principio de su fundación. Y Spinoza ya dijo que había una enorme diferencia entre “comandar apenas porque se tiene el encargo de la cosa pública y comandar y gobernar lo mejor posible la cosa pública”. Así, la segunda regla de la proporcionalidad no versa sobre la cuestión de la simple *convenientia* entre la ley y la naturaleza humana, sino entre el poder y la libertad.

Bibliografía

- A. Varii 1985 *Studia Spinozana*, Vol. 1, Spinoza's Philosophy of Society.
- Aurélio, D.P. 1988 "Introdução", in Spinoza *Tratado Teológico-Político* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda).
- Balibar, E. 1985 *Spinoza et la politique* (Paris: P.U.F.).
- Bove, L. 1996 *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris:Vrin).
- Chauí, M. 1979 "Matemática, experiência e política", *Almanaque*, Nº 9.
- Chauí, M. 1989 "A instituição do campo político em Spinoza", en *Análise*, Nº 11.
- Echeverría, F.J.P. 1989 *La filosofía política de Spinoza* (Valladolid: Universidad de Valladolid).
- Giancotti, E. 1985 *Baruch Spinoza. 1632-1677* (Roma: Riuniti).
- Gianini, H., Moreua, P-F., Vermeren, P. (orgs.). 1997 *Spinoza et la politique* (Paris: L'Harmattan).
- Mathéron, A. 1969 *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit).
- Montag, W. 1999 *Bodeis, masses, power. Spinoza and his contemporaries* (Londres: Verso).
- Negri, A. 1981 *L'anomalia salvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. (Milão: Feltrinelli).
- Spinoza, Baruch 1925 *Spinoza Opera* Edição Gebhardt, Heildeberg, Carl Winters, 4 vols. Vol.II *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Vol. III *Tractatus Theologico-Politicus; Tractatus Politicus*.
- Spinoza, Baruch 1977 *Tratado político*. Tradução, introdução e notas por Manuel de Castro (Lisboa: Editorial Estampa).
- Spinoza, Baruch 1986 *Tratado político*. Traducción, introducción, index analítico y notas por Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch 1986 *Tratado teológico-político* Traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch 1987 *Ética*. Traducción, introducción y notas por Vidal Peña (Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch 1988 *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio (Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda).

Spinoza, Baruch 1992 *Ética*. Tradução, introdução e notas por Joaquim de Carvalho *et alii*, (Lisboa: Relógio d'Água).

Spinoza, Baruch *Spinoza*. São Paulo, Abril Cultural, 1972. Coleção “Os Pensadores”. Contendo: *Tratado da Correção do Intelecto, Pensamentos metafísicos, Ética, Tratado Político, Correspondência* (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34, 50).

