

**Autoconstitución y libertad**  
**Ontología y política en Espinosa III: Ontología y política en**  
**Espinosa: respuesta a la crisis del Barroco**  
**Francisco José Martínez Martínez**

RASGOS BÁSICOS DE LA ONTOLOGÍA ESPINOSISTA: MATERIALISMO, IDEA  
DE TOTALIDAD Y MÉTODO DEDUCTIVO

Son sólo las matemáticas lo que va a permitir fundar un naturalismo y un racionalismo nuevos, pues son ellas las que nos muestran como la mente, por su sola fuerza, sin ninguna pasividad y sin referirse a nada que le sea exterior, puede construir libremente sus nociones.

F. ALQUIÉ

1. El materialismo, la idea de totalidad y el método geométrico son los rasgos fundamentales de la ontología espinosista.<sup>1</sup> Consideramos que Espinosa es materialista por su radical apuesta por el immanentismo que supone el total rechazo de toda idea de un Dios creador separado de su creación y trascendente e independiente respecto de la misma. El immanentismo de Espinosa, según Gueroult, es la combinación de su panteísmo, es decir, la inmanencia de las cosas en Dios y su panteísmo, es decir, la inmanencia de Dios en las cosas. Para Espinosa, somos en Dios sin ser Dios, ya que diferimos de él tanto por la esencia como por la existencia; nuestra fuerza, el conatus que nos mantiene en el ser, es la misma fuerza de Dios, su potencia, su vida; somos los modos de Dios, que en este sentido es la Substancia a la que pertenecen dichos modos, pero también somos sus efectos y él es nuestra causa, causa inmanente y activa; a pesar de diferir de él tanto en la existencia como en la esencia, compartimos con él el mismo

---

<sup>1</sup>.- Cf. mi libro *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988.

ser (univocismo de la Substancia) que hace que nuestro cuerpo sea un modo del atributo Extensión y nuestra mente sea un modo del atributo Pensamiento; no hacemos más que uno con Dios, de la misma manera que las propiedades de una figura geométrica son una con su esencia; por último, el acto por el que Dios nos produce es el mismo por el que se produce a sí mismo.<sup>2</sup>

La apuesta por la inmanencia está presente en la obra de Espinosa ya desde el principio. Appuhn, en su «Notice» sobre el PPC y los CM, opone Espinosa a Descartes: mientras que éste sitúa el fundamento del conocimiento en «la existencia de un Dios distinto a mí», trascendente por lo tanto, para el filósofo de Amsterdam dicho fundamento se encuentra en la existencia en mi mente de la idea de Dios, una idea que no podría tener si yo no fuera «de cierta manera» (*quatenus*) Dios mismo.<sup>3</sup>

El inmanentismo espinosiano se muestra también en la utilización que hace de las nociones de *Natura naturans* y *Natura nativata* para expresar la estrecha relación que para él existe entre Dios (la Substancia) y las criaturas (los modos). Mientras que la escolástica medieval y barroca habían utilizado estas nociones referidas sólo a la naturaleza aludiendo por un lado a su unidad dinámica y activa (*Natura naturans*) y por otro al conjunto de las cosas (*Natura naturata*), Espinosa las utiliza para recalcar la unidad esencial de la Substancia y los modos. La Substancia es causa activa y no transitiva de sus modos, ya que produce sus efectos sobre sí misma. También es causa próxima de todos sus efectos, infinitos y finitos. Mientras que la *Natura naturans* es la Substancia (Dios), es decir, la integración de sus atributos, la *Natura naturata* es el conjunto de los modos que se desprenden de forma necesaria de los atributos de Dios.<sup>4</sup>

Espinosa parte de la consideración de la realidad global en su conjunto como una Substancia única formada de infinitos Atributos que denomina, siguiendo su costumbre de aprovechar la terminología clásica subvirtiéndola y pervirtiéndola radicalmente pero de manera que una lectura ingenua y tradicional fuera posible si no era muy profunda, Dios. Este materialismo es también un naturalismo al identificar a dicha Substancia con la Naturaleza. El materialismo espinosista no es un monismo, sin

<sup>2</sup>.- Cf. Gueroult, *Spinoza. I: Dieu*, Aubier, París 1968, pp. 385-386.

<sup>3</sup>.- Cf. Ch. Appuhn, *Spinoza. Oeuvres I*, Flammarion, París, 1964, p. 226.

<sup>4</sup>.- Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 300, 343-345 y 564-568.

embargo, ya que los infinitos atributos de la Substancia expresan una multiplicidad plural de legalidades. En particular, el espinosismo no es un corporalismo ya que no reduce todo lo existente a cuerpos físicos, aunque sí sitúa a los cuerpos físicos en la base de su ontología. En el caso del hombre, el alma<sup>5</sup> no es más que la idea del cuerpo, es decir, el resultado de la reflexión del cuerpo sobre sí mismo, pero dicha reflexión ya introduce una dualidad y un paralelismo entre el cuerpo y su idea, el alma.

El materialismo espinosiano, como todo materialismo genuino, no es una mera afirmación sobre la totalidad de la realidad, sino también una toma de postura práctica, ética y política, lo cual no significa que de dicha concepción teórica se pueda deducir una praxis unívoca; precisamente la plurivocidad de la materia y su carácter de incompletitud y de abertura radical exige que la parte autoconsciente de la misma, es decir, la humanidad en su conjunto, la complete en cada momento histórico dándole un sentido que por sí misma la materia no tiene de una vez por todas. La realidad material que el materialismo supone no es una norma que hay que aceptar pasivamente, sino un material a transformar y adaptar a las necesidades cambiantes del hombre. El materialismo, en palabras del Horkheimer marxista, es una teoría y no una revelación, en el sentido de que no proporciona ningún modelo para una vida verdadera, sino que constituye sólo un medio para que el hombre construya en cada momento histórico la vida que considere más verdadera. El sentido práctico del materialismo reside en que sus preocupaciones teóricas no son especulativas ni gratuitas, sino que están orientadas por las tareas prácticas que en cada época se plantea la humanidad según las necesidades del momento histórico. Esta vocación práctica del materialismo la destaca Horkheimer en Hobbes, pero igualmente está presente en Bacon, Descartes o el propio Espinosa.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> .- Hablamos de alma, aunque Espinosa generalmente no emplea *anima* sino *niens*, no sólo por utilizar la terminología clásica acostumbrada, sino para mantener una cierta generalidad en nuestro enfoque, ya que en la filosofía actual de corte analítico la filosofía de la mente es un campo muy definido y acotado que no agota en absoluto la antropología, entendida como la consideración ontológica del hombre.

<sup>6</sup> .- Cf. M. Horkheimer, «Materialismo y Metafísica» (1933) en *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, pp. 54, 58-59, 66, 82.

A. Tosel<sup>7</sup> es quien más ha profundizado en el análisis del materialismo espinosiano defendiendo cómo en Espinosa se pueden encontrar todas las características de una noción de materialismo que se condensa en las siguientes posiciones teóricas:

—Anticreacionismo: de la nada nada puede nacer, lo que supone que toda realidad nace de otra que también es material y que la materia es la substancia originaria, causa última de todos los fenómenos y principio de inteligibilidad de los mismos; causa inmanente y no trascendente de las cosas múltiples, sino más bien el espacio propio de productividad de las cosas mismas.

—Principio de razón suficiente en un sentido determinista y necesitarista que niega la noción de libre albedrío, el finalismo y la teleología. Los materialismos suelen apostar por un determinismo más o menos rígido basado en la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza que se considera racional y por lo tanto cognoscible. Su rechazo del finalismo va de la mano de su repulsa al creacionismo: nadie ha creado el mundo y nadie, por tanto, le ha impuesto un fin último; los fines son siempre finitos y se basan en los intereses de los grupos humanos en su relación mutua y con la naturaleza. El rechazo del libre albedrío no supone sin embargo, ningún fatalismo, los materialismos no son filosofías de la libertad sino filosofías que promueven y ayudan a la liberación de los individuos y los grupos humanos. Los hombres son seres pasionales pero la propia dinámica de las pasiones puede orientarse en un sentido liberador.

—Objetivismo y realismo: la esencia de lo real puede ser captada a través de las apariencias por la ciencia; en este sentido, el materialismo no es un escepticismo, más bien los escepticismos suelen ser fideístas al intentar colmar con el recurso a la fe el vacío creado por el distanciamiento respecto a la confianza en el poder cognoscitivo de la mente humana.<sup>8</sup> Los materialismos no son escépticos ni siquiera respecto a la

---

<sup>7</sup> .- Cf. A. Tosel, «Du matérialisme de Spinoza» en A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, París, 1994, pp. 127-153.

<sup>8</sup> .- La obra fundamental todavía hoy sobre el escepticismo en la época que estamos analizando es la de R-H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983, donde se recalca cómo en Espinosa se unen un escepticismo radical en materia religiosa, que va más allá de la mera duda hasta la

existencia de realidades ultraterrenas que suelen negar y mucho menos con relación a la capacidad del ser humano de conocer al menos en parte de forma fidedigna la realidad. En este sentido, las posiciones materialistas suelen ser optimistas y servir de base para un humanismo comedido y reconciliado con la finitud, pero no desesperanzado ni pesimista. El materialismo es realista en el sentido en que reconoce que el mundo es algo en sí, que no es producido por nosotros y además que es cognoscible, tanto por los sentidos y la experiencia, como a través de la teorización y la experimentación científica.<sup>9</sup>

—La ciencia no es pura y desinteresada, sino que tiene por objetivo el bienestar y la felicidad del hombre; como nos recuerda Adorno, las posiciones materialistas siempre han tenido muy en cuenta el placer y el dolor del hombre, su corporalidad y su finitud que lo entrega a la muerte.<sup>9</sup> En este sentido el materialismo suele ser sensualista y radicalmente antiascético al apostar por el placer, en primer lugar físico, del hombre.

—Naturalismo en tanto que antiantropomorfismo y antropocentrismo radicales: el hombre es una parte de la naturaleza y no «un imperio dentro de otro imperio». Quizás la única forma de afirmar la dignidad del hombre sea no extraerlo de la naturaleza, sino reconocerlo como parte de dicha naturaleza, como un ser finito y lábil que saca su fuerza y su grandeza de su propia flaqueza y no de un ilusorio privilegio que le extrajera

---

abierta negativa de la mera posibilidad de lo afirmado por las religiones reveladas, y una confianza abierta y declarada en el conocimiento racional propio de la metafísica y las matemáticas (*op. cit.*, p. 340). Espinosa lleva a cabo una traslación de la sede de la verdad, que hasta ahora residía en la religión, hacia el ámbito del conocimiento racional, propio de la filosofía y las matemáticas. El filósofo holandés aplica el cartesianismo en su peculiar versión del mismo a ámbitos como el teológico que el propio Descartes había dejado en manos de la fe religiosa.

<sup>9</sup> .- Adorno insiste en que el materialismo concede gran importancia a lo somático, a lo corporal, al placer y al dolor del individuo, a las necesidades vitales del ser humano, así como a su relación esencial con la muerte como epítome y resumen final de su finitud: «El materialismo sería la filosofía que asimila la conciencia íntegra y no sublimada de la muerte; una filosofía que extendiese una prohibición sobre la esperanza, y que quizás en esta prohibición contemplase el último refugio de la esperanza» (Adorno, *op. cit.*, p. 135). El materialismo prohíbe cualquier esperanza de superarla muerte, pero precisamente por su radical apuesta por la finitud y por la necesidad de agotar todas las posibilidades de la misma da lugar a la única esperanza no vanamente ilusoria que le es dada al hombre dado que la infinita esperanza de que hablaba Kafka no es para nosotros, como muy oportunamente recordó siempre Walter Benjamín.

de la naturaleza y le opusiera a ella, situándolo en una especie de extraterritorialidad ilusoria y mentirosa.

La ciencia del hombre fundamenta una ética basada en el desarrollo de las potencialidades del cuerpo humano y no en la sumisión a un deber ser ideal extraño al cuerpo e impuesto desde el exterior sobre el mismo; toda ética verdadera es siempre una ética del poder ser y no del deber ser abstracto y externo, producto último del superyo social y cultural. Como resume de forma magistral Tosel: «La ética reposa sobre una física corporal. De esta manera el materialismo puede oponer a la retórica de los grandes principios morales el servicio a la dignidad de un cuerpo puesto en pie, liberado de toda humillación, ni quebrado, ni encadenado».<sup>10</sup>

Para Tosel, el materialismo en filosofía es la aceptación de que el mundo desborda siempre al sujeto que lo conoce de forma que no es posible una constitución pura de la realidad por la subjetividad; siempre hay un exceso de mundo en relación con el sujeto cognoscente que no deja de ser una parte del propio mundo que conoce. Como nos recuerda Deleuze, hablando de Foucault, el sujeto siempre está referido al exterior, al afuera, su interior no es más que «el interior de un exterior» (*le dedans du dehors*).<sup>11</sup> El materialismo parte de algo dado previo al sujeto, algo exterior al mismo, algo siempre rebelde a la ordenación y estructuración por parte del sujeto, una pluralidad irreductible a los intentos de uniformización y estabilización que constituye la tarea de todo sujeto. Es un pensamiento que se abre sobre lo no pensado que da que pensar y que produce el pensamiento.

Por otra parte, el materialismo no es tanto partir de un principio que se pueda oponer a otro como hacer otro uso de la «función principio», un uso subversivo de la misma. El materialismo es una crítica radical de la idea misma de principio en tanto que algo único trascendente al mundo que lo fundamenta y origina. Como nos recuerda Adorno «la materia debe caracterizar aquello que precisamente no es un principio, que no es la figura más general del pensamiento, sino lo que no es reducible puramente a

---

<sup>10</sup> .- Cf. A. Tosel, *op. cit.*, p. 136.

<sup>11</sup> .- Para Foucault, según Deleuze, lo interior es «una operación del afuera» (*dehors*); es, precisamente, «el pliegue del afuera», «la dobladura (*doublure*) del afuera» (Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 1986, pp. 104, 105-106).

pensamiento».<sup>12</sup> El materialismo invierte la axiología tradicional al considerar como principio lo que siempre había sido considerado como derivado e inferior, la materia, pero al hacerlo no se limita a dar la vuelta a la jerarquía tradicional, sino que denuncia la idea misma de jerarquía ontológica dada y fija.

Tosel plantea el materialismo de Espinosa en tres ámbitos: *a)* el ontológico en el que destaca su antireacionismo, su antifinalismo y su afirmación radical de la necesidad como categoría ontológica central; *b)* en el gnoseológico y el antropológico, al destacar la centralidad del cuerpo en estos ámbitos y la dificultad que entraña el atributo pensamiento, y *c)* la ética y la política, aspecto tan central en Espinosa que permite definir su materialismo como un materialismo ético-político, como un corporalismo que se abre a una socialización primero pasional y luego racional de los individuos humanos que tiene por objetivo último una comunidad de hombres sabios libres e iguales y como medio una sociedad democrática en la que todos los individuos, sabios o ignorantes, compartan el mismo respeto por unas leyes que son su producto y expresión de su querer colectivo obtenido por la mediación y el diálogo.<sup>13</sup>

Frente a esta postura que apuesta por una interpretación materialista de Espinosa, Emilia Giacotti en cambio no considera a nuestro autor materialista aunque reconoce que en su obra se dan elementos y esbozos de una postura materialista que se desarrollará con el materialismo francés del siglo XVIII y que a través de Feuerbach llegará hasta Marx y Engels. Para dicha autora los aspectos materialistas de la obra de Espinosa son: su idea de Dios como substancia, su antifinalismo, su concepción determinista, su teoría de la verdad, su concepción del hombre como una parte de la naturaleza y su idea de libertad como razón.<sup>14</sup> La noción de Dios que tiene Espinosa rompe en puntos esenciales con la tradición judeocristiana, ya que su Dios no es personal, ya que el entendimiento y la voluntad no pertenecen a su esencia, no tiene libertad en el sentido de libre arbitrio, no es creador sino causa necesaria de todos sus

---

<sup>12</sup> .- Cf. Th.W. Adorno, *Terminología filosófica II*, Taurus, Madrid, 1977, p. 179.

<sup>13</sup> .- Cf. Tosel, *op. cit.*, pp. 136-151.

<sup>14</sup> .- Cf. E. Giacotti, «Sulla questione dell materialismo fn Spinoza» en *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1995, p. 96.

efectos y además tiene la extensión como uno de sus atributos<sup>15</sup> y no como algo creado distinto de su esencia. Estas afirmaciones son las que alimentaron la fama de ateo que tuvo nuestro pensador ya en su propia época. Por otra parte, el Dios de Espinosa, al no ser un creador libre, no ha introducido finalidad en su creación, que no está ordenada para el hombre, ni tampoco podría haber creado de otra manera como lo ha hecho.<sup>16</sup>

Respecto a la teoría de la verdad de Espinosa, para Giacotti es doble, por un lado la verdad alude a la conveniencia de la idea verdadera con su *Ldeatum* (PM, I, vi y *Etica.*, I, axioma 6: «La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado») y por otra parte en el TRE hay una teoría de la verdad que es intrínseca, es decir, contiene su propio criterio y no exige el cotejo con nada externo al menos en su forma: «por lo que respecta a aquello que constituye la forma de la verdad, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una denominación extrínseca sino, sobre todo, por una denominación intrínseca... la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya el objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento... La forma del pensamiento verdadero hay que buscarle pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento» (TRE, §69y§719). A pesar de la apuesta por la autonomía del pensamiento, la referencia a la exterioridad de la cosa pensada no desaparece en Espinosa, cuya teoría del paralelismo establece una rigurosa coordinación entre el orden de los pensamientos y el orden de los objetos pensados. Respecto a la teoría espinosiana del hombre, éste se contempla como un modo de la Substancia, es decir, frente a Descartes no se le considera una substancia ni la conexión entre dos substancias, la pensante y la extensa. El hombre es una parte de la Naturaleza y está sometido a sus leyes, no es un «imperio dentro de otro imperio» con un régimen de excepcionalidad, como suele suceder en la tradición judeocristiana. Por último, para Espinosa la libertad no coincide con el libre albedrío, sino que tiene que hacer las

---

<sup>15</sup> .- Para Giacotti, «la extensión es un atributo de Dios, es decir, forma parte de su esencia, de la Natura naturans; la extensión no se entiende como materia quiescens, sino como atributo, o sea..., como actiosa essentia, principio dinámico, causalidad inmanente, es decir, actividad» («La nascita del materialismo moderno in Hobbes e Spinoza», en *Studi...*, *op. cit.*, p. 160).

<sup>16</sup> .- Respecto a la noción espinosiana de Dios se puede consultar, de Giacotti, «II Dio di Spinoza», en *Studi, op. cit.*, pp. 165-179.



cuentas con el determinismo que rige el conjunto de la naturaleza, y supone un reconocimiento de la necesidad. Este reconocimiento exige la razón en tanto que conocimiento adecuado de las circunstancias en las que se desenvuelve la acción humana. El hombre, según Giacotti,<sup>17</sup> vive una contradicción entre la dependencia que tiene respecto de las causas externas y la tendencia que tiene a romper esa dependencia y ser causa adecuada de sus propios actos. El proceso de liberación del individuo pasa por desarrollar sus afectos activos y disminuir sus afectos pasivos y en este complejo proceso tiene un papel central el conocimiento, especialmente la razón y la ciencia intuitiva, no en tanto que conocimiento puro, sino en tanto que generador de afectos activos. Lejos de la ilusión del libre albedrío el individuo, para Espinosa, es tanto más libre cuanto más activo sea, es decir, cuanto mejor sepa aprovechar las posibilidades que le ofrece el mundo, no rompiendo la legalidad intrínseca de éste, sino aprovechándola con vistas a su utilidad. La importancia del conatus como esencia humana, el reconocimiento de la dignidad ontológica del cuerpo y de su carácter activo, así como la importancia de la participación política para el proceso de liberación del hombre son aspectos materialistas en la concepción espinosiana que serán desarrollados por el materialismo posterior.<sup>18</sup>

Para la autora italiana no podemos encuadrar a Espinosa en el materialismo porque en él se mezclan elementos materialistas e idealistas. En concreto Espinosa no identificaría el conjunto de la realidad con la materia,<sup>19</sup> ya que la Substancia presenta infinitos atributos entre los que no se da ningún primado ontológico, sino un riguroso paralelismo, y además no niega explícitamente la existencia de Dios, sino que, por el contrario, lo transforma en el principio ontológico de todo lo existente. Su materialismo todo lo más sería, en palabras de Feuerbach, un «materialismo teológico». Podemos decir frente a esto, apoyándonos en la propia Giacotti, que la noción espinosiana de Dios no tiene nada que ver con la dominante en la tradición y, por otra parte, que es

---

<sup>17</sup>.- Cf. «Teoría e pratica della liberta alia luce dell'ontologia espinosiana» en *Studi...*, *op. cit.*, especialmente pp. 266-268.

<sup>18</sup>.- Cf. Giacotti, «L'uomo como parte della natura», en *Studi...*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>19</sup>.- Espinosa, en la carta 73 a Oldenburg, comentando las reacciones a su TTP, niega que la base de su libro sea la identificación de Dios con la naturaleza, si se entiende ésta como «cierta masa o materia corpórea». En efecto, para nuestro autor, la Naturaleza también contiene los pensamientos, además de los infinitos modos correspondientes a los infinitos atributos desconocidos que componen la Substancia.

cierto que desde el punto de vista del siglo XVII que identifica materia con extensión y con cantidad, Espinosa no es materialista ya que para él la extensión o cantidad es sólo uno de los infinitos atributos de la Substancia, pero desde nuestro punto de vista, que no es corporalista, es decir, que no reduce la noción de materia a sus aspectos físicos, extensos y cuantitativos, sino que tiene un concepto no monista sino pluralista y emergentista de la materia que reconoce en la misma diversos niveles entre los que se puede encontrar incluso el pensamiento y que hace hincapié en el inmanentismo y en el univocismo ontológico; desde un punto de vista tal, sí se puede considerar a Espinosa como materialista, como hemos hecho un poco más arriba en la línea de Deleuze, Negri y Tosel.

2. Por otra parte, la ontología espinosista se basa en la idea de totalidad, y responde a una vocación y una voluntad de sistema que refiere el conjunto de saberes especializados a la Substancia, considerada como el horizonte último de inteligibilidad. Frente a los filósofos del método, que parten del punto de vista del hombre, los filósofos del sistema parten de la totalidad. Por ello en Espinosa la Substancia, Dios o la Naturaleza es la causa primera no sólo en el nivel ontológico y en el nivel lógico, sino también en el nivel metodológico.<sup>20</sup> Precisamente, el fin último del hombre en tanto que capaz de ser sabio, es decir, de llegar al tercer grado de conocimiento, la ciencia intuitiva como base del amor intelectual a Dios, supone la conexión inmediata de las cosas y de uno mismo con el conjunto de la realidad, no de una forma mística o irracional, sino como culminación y condensación del conocimiento racional que recorta la deducción típica de la razón o conocimiento de segundo género en una especie de salto intuitivo que conecta al sabio con la totalidad, haciéndole consciente de cuál es su posición en el conjunto de todas las cosas que le rodean. El conocimiento de tercer género no sólo es la culminación del conocimiento al referir directamente la esencia de cada modo singular al todo que le da sentido, la Substancia, sino que es un conocimiento que se abre al amor, conectando de esta manera los aspectos cognoscitivos con los aspectos afectivos del hombre.

Espinosa parte de la intuición de la unidad esencial que existe detrás de la pluralidad natural, siguiendo en esto a los filósofos neoplatónicos y hebreos medievales

---

<sup>20</sup>.- Cf. F. Alquié, *Legons sur Spinoza*, p. 61.

y renacentistas y oponiéndose de manera radical a los intervalos cartesianos, entre *res extensa* y *res cogitans* y entre estas dos substancias y la divinidad, que se postulan como irreductibles. Sin embargo, y frente a los neoplatónicos, la Substancia espinosiana no es simple sino compleja, dotada de infinitos atributos irreductibles entre sí, aunque paralelos. Por ello, Espinosa no comparte la idea neoplatónica que considera al absoluto como pensamiento, ya que dicho absoluto también se expresa, y con el mismo rango ontológico, como extensión y además en otras infinitas maneras que los modos finitos que somos los hombres no podemos concebir. Por otra parte, la Substancia espinosiana tampoco es inefable, no es nada absolutamente trascendente respecto a las demás COSÉIS que, sin embargo, se siguen de ella en una «procesión» que va del Ser a los entes. Para Espinosa, los modos finitos son afecciones, modificaciones de la Substancia, pero mantienen su diferencia y su individualidad. Sí compartiría con los neoplatónicos, especialmente con León Hebreo, su idea del amor como fuerza cósmica, que une todas las cosas entre sí, así como una cierta visión del Alma de mundo, pero no identificada con la *Natura Naturans* («aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto es considerado como causa libre», *Ética*, I, 29, esc), sino más bien quizás con el entendimiento divino, modo infinito inmediato («hijo, hechura o creación inmediata de Dios») que para Espinosa forma parte de la *Natura Naturata* (CT, I, 9), en tanto que conjunto de todos los entendimientos finitos (*Ética*, II, 11, cor). Igual que para los neoplatónicos que consideran el Alma del mundo como una *hrpóstasis* de la unidad suprema que no se identifica con ella sino que se desprende de ella, para Espinosa el Alma del mundo pertenecería a la *Natura naturata*, es decir, la Naturaleza en tanto que efecto y no a la *Natura naturans*, es decir, la Naturaleza en tanto que causa.

La idea espinosista de Substancia es la base de esta concepción unitaria y a la vez compleja de la realidad. Una substancia entendida como «la totalidad considerada en su diferenciación y en su autonomía».<sup>21</sup> La unidad de la substancia es determinada y compleja y no indeterminada y simple como suele ser en la tradición religiosa judeo-cristiana. Una Substancia que no es un ser personal, que no es sujeto. En este sentido la diferencia entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata* es meramente lógica, es una

---

<sup>21</sup> .- Cf. R. Misrahi, *Ledésiretla reflexión dans la philosophie de Spinoza*, Gordon & Breach, París, 1972, p. 213.

distinción entre el conjunto de las determinaciones infinitas primitivas (los atributos) y las determinaciones derivadas finitas o infinitas (los modos).<sup>22</sup> Según Alquié, la oposición entre Dios en tanto que Naturaleza naturante y el conjunto de los modos es la misma oposición que existe entre la necesidad pensada como unidad y la necesidad pensada como totalidad: «me encuentro, pues, siempre ante la oposición entre una necesidad constituyente, pensada a partir de la substancia y como unidad, y una necesidad constituida pensada como Naturaleza naturada, y por consiguiente como totalidad».<sup>23</sup>

La Substancia no es sólo la totalización de los infinitos atributos sino su integración, como nos recuerda Gueroult, para el que la Substancia tiene un poder infinitamente infinito de existir y no sólo el poder infinito de existir que sería el correspondiente a la mera yuxtaposición de los poderes infinitos de existir propios de los diversos atributos que la constituyen.<sup>24</sup> Para Espinosa, Dios no es tanto el *ens simplicissimum* como el *ens realissimum*, constituido por infinitos atributos, lo que hace de él un ser complejo, la unidad de lo diverso.<sup>25</sup> Los atributos no son cualidades de la Substancia, sino sus expresiones, sus explicaciones y despliegues, como nos recuerda Alquié.<sup>26</sup> El atributo tiene una consistencia sustantiva, no adjetiva, cualitativa o relativa; los atributos son las determinaciones constitutivas y absolutas de la Substancia, que expresan su fuerza, su potencia, su esencia.

La idea de totalidad se puede tomar según la imaginación y según el entendimiento:<sup>27</sup> según la imaginación, la totalidad es el conjunto infinito de cosas

---

<sup>22</sup>.- Cf. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, p. 234.

<sup>23</sup>.- Cf. F. Alquié, *Legons sur Spinoza*, p.118.

<sup>24</sup>.- Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 210-211.

<sup>25</sup>.- Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 238.

<sup>26</sup>.- Cf. Alquié, *op. cit.*, pp. 81, 89.

<sup>27</sup>.- La relación entre las partes y el todo en la filosofía espinosiana se plantea en especial en relación con el espacio y el tiempo. La paradoja que presenta una totalidad extensa es que es indivisible, mientras que sus componentes son partes distintas y separables. Lo mismo sucede con el tiempo. Espinosa, pues, utiliza dos nociones de parte: una separable que puede existir y ser concebida de forma separada a las demás partes; la otra noción de parte las muestra como no separables entre sí, como dependientes unas de otras en el seno de la totalidad; como una región modificada de Dios o la Naturaleza. La primera noción es extensiva, mientras que la segunda es intensiva; la primera es un producto de la imaginación, mientras que la segunda noción depende del entendimiento

finitas; según el entendimiento, la totalidad es el principio, la norma y la causa inmanente de todas las cosas, el principio con todas sus determinaciones, en palabras de B. Rousset.<sup>28</sup> Es precisamente el amor y el conocimiento lo que une a las cosas entre sí y las unifica en una totalidad. La idea de totalidad es algo más que una simple adición, es la unión de las cosas en y por su principio y en el amor al principio.<sup>29</sup> Espinosa retoma de los judíos medievales y renacentistas su noción de amor como vínculo cósmico que sirve de unión a todas las cosas en el seno de la totalidad que es la Substancia infinitamente infinita. Para León Hebreo, «todo el universo es un individuo, es decir, como una persona, y cada una de estas cosas corporales y espirituales, eternas y corruptibles, es miembro y parte de ese gran individuo, que todo él y cada una de sus partes ha sido producido por Dios, para un fin común al conjunto, al mismo tiempo que con su fin propio para cada una de sus partes...». «El amor es un espíritu vivificante que penetra en el mundo entero y es un vínculo que une a todo el universo».<sup>30</sup> León Hebreo retoma esta idea de origen estoico, le da un tinte neoplatónico y la interpreta según la fe hebrea. Espinosa, en cambio, aunque mantiene la idea de una totalidad cósmica unida por el amor, rechaza la idea de creación al enfatizar la inmanencia de la totalidad en cada una de las partes y además se opone de manera neta y radical a cualquier tipo de finalismo universal. No hay un fin único en el universo como tampoco hay un creador del mismo, sino una totalidad viva y vivificante que anima desde el interior a cada una de las partes.

Rousset ha condensado en la siguiente cita la relación amorosa y vivificante que unifica las partes con el todo, los modos con la Substancia: [...] [el todo] no es un universal abstracto, la simple suma o yuxtaposición de los seres finitos; la substancia es indivisible y todas las cosas están ligadas; el todo es precisamente esta ligazón recíproca

---

(Cf. A. Dugdale, «Pieces of Time and Regions of Eternity», *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, vol. 50, julio 2001, pp. 285-294). Dugdale aplica la distinción entre ambos sentidos de la noción de parte a la relación entre la imaginación y el entendimiento, el flujo temporal y, en especial, la relación entre la duración temporal, extensiva y constituida por partes separadas, los instantes, y la eternidad, intensiva, y no sometida al antes y al después, sino simultánea y atemporal.

<sup>28</sup> .- Cf. B. Rousset, *La perspective finale de VÉthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, París, 1962, p. 117.

<sup>29</sup> .- Cf. FJ. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988, p. 129.

<sup>30</sup> .- Cf. León Hebreo, *Diálogos de Amor*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 184 y 187.

entre las partes, como se manifiesta especialmente en el amor intelectual. Dios es también la Naturaleza en tanto que en ella se contiene la unidad puramente inmanente y la riqueza infinita de las relaciones internas entre el ser y sus maneras de ser; el amor infinito no es la adición de los amores finitos, sino su unidad viva, su determinación recíproca y su devenir común.<sup>31</sup>

3. Por último, Espinosa retoma el método deductivo, geométrico, elevado por Galileo al nivel de camino real del conocimiento, para aplicarlo, como Hobbes, en el campo de las realidades humanas, éticas y políticas, dando lugar a una concepción que podríamos denominar, recogiendo la terminología que Della Volpe aplicaba a Marx, «galileísmo moral». Esta concepción es materialista en la ontología y en la epistemología, ya que rechaza toda interpolación de lo apriórico, es decir, de lo genérico o más abstracto, en lo concreto insistiendo en que el método apropiado tanto en las ciencias naturales como en las morales o históricas tiene que tener en cuenta la materia en tanto que extraracional que determina desde fuera el pensamiento, en tanto que opuesto del pensamiento, nunca reductible del todo a dicho pensamiento. Ya Horkheimer afirmaba que «incluso en una sociedad libre que se autodeterminara, la naturaleza... constituiría un factor que se resistiría a la identidad».<sup>32</sup> El postulado crítico de la materia es un correctivo a todo método que pretenda disolver la realidad en sus abstracciones y que pierda de vista que las abstracciones verdaderamente fecundas en las ciencias son las abstracciones determinadas e históricas, que aceptan su carácter provisional y siempre modificable por los avances de la investigación. Esta tradición científica en la que se sitúa Espinosa se coloca bajo el patrocinio de Galileo recogiendo no sólo su atención a la experiencia y la experimentación y su rechazo consiguiente de todo apriorismo abstracto, sino también porque se reclama de su antipositivismo, en tanto que no tiene aversión por las hipótesis y no se limita a describir y clasificar unos pretendidos hechos inmediatos.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> .- Cf. B. Rousset, *La perspective finate de VÉthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, París, 1962, p. 158.

<sup>32</sup> .- Cf. Horkheimer, *op. cit.*, p. 72.

<sup>33</sup> .- Cf. G. della Volpe, *A Lógica como Ciencia Histórica*, Edicoes 70, Lisboa, 1984, especialmente cap. III y apéndice «Galileo y el principio de no contradicción». También

Para Alquié es el método matemático el que permite a Espinosa romper con todo finalismo y antropomorfismo y a la vez no caer en un vago misticismo dinámico como había sucedido a la mayor parte de sus predecesores naturalistas.<sup>34</sup> Espinosa combina, pues, y esta es la novedad esencial de nuestro autor, una intuición naturalista y un tipo de razonamiento matemático, es decir, inserta un mecanicismo matemático, propio de la nueva ciencia galileana, en un naturalismo dinamicista inmanentista cuyo origen se remonta al materialismo antiguo y que fue renovado en el Renacimiento, tradición denominada por Bloch la «izquierda aristotélica». Pero, ¿cuál es el verdadero papel del método matemático en el sistema espinosista?, se pregunta Alquié, y su respuesta es que las matemáticas en el sistema espinosiano tienen un papel esencialmente crítico, de depuración crítica, más que un papel demostrativo y deductivo riguroso.<sup>35</sup> Las matemáticas operan como un filtro que separa todo rastro de antropocentrismo y de trascendencia en las nociones clásicas utilizadas por Espinosa: Dios, substancia, etc. La matemática opera como una propedéutica de la verdad, como un método racional que elimina los defectos de los métodos tradicionales, pero no es un medio para pasar de forma deductiva de la unidad de Dios a la multiplicidad de los modos. La matemática proporciona un esquema de comprensión de la naturaleza que permite dejar de lado todo lo que no se ajusta a sus cánones.

En el siglo de Espinosa la legitimación ya no se buscaba en la historia o en la autoridad de los antiguos, sino en una utilización más o menos retórica del método científico euclidiano y galileano,<sup>36</sup> que se oponía por igual a la demostración dialéctica típica de los tratados escolásticos medievales y renacentistas y al efectismo de la

---

del mismo autor, «Referencias sumarias de un método» recogido en *Rousseau y Marx*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1975, pp. 169-178.

<sup>34</sup>.- Cf. F. Alquié, *Lecons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2004, p. 35.

<sup>35</sup>.- Cf. Alquié, pp. 128 y 133.

<sup>36</sup>.- Adorno, en sus análisis magistrales de las nociones de racionalismo y empirismo en su *Terminología filosófica II*, insiste en que para el racionalismo «su modelo de verdad son las matemáticas en que en cierto modo se consideran como el organon del ente» (Adorno, *op. cit.*, p. 114). De esta manera el filósofo frankfurtiano destaca el alcance no sólo metodológico sino ontológico, constitutivo, de las matemáticas y especialmente de la geometría en el siglo XVII. De igual manera se insiste en que la matemática en esta época tenía un alcance también práctico al ser la ciencia general de la deducción y por tanto de los efectos previsibles con la importancia que esto tenía para la praxis (Adorno, *op.cit.*, p. 179).

oratoria sagrada barroca basada en imágenes plásticas que se dirigían más a la imaginación y a los sentidos que a la razón. En este sentido el esfuerzo por asimilar el método geométrico por parte de la filosofía era el exponente de una nueva forma de razonar y de buscar la evidencia que no se basaba ya en el comentario de los textos clásicos o sagrados, sino en una sutil combinación de experimentación y razonamiento geométrico que constituía la matriz teórica de la naciente ciencia moderna físico-matemática. Ciencia que pretendía decir la verdad acerca de la realidad física y no contentarse con ser una mera hipótesis matemática sin aspiraciones ontológicas, y que al actuar de esta manera daba lugar a unas implicaciones acerca de la estructura última de la realidad incompatible con la vigente teoría escolástica, mezcla de la tradición cristiana platonizante y la física aristotélica.

Esta incompatibilidad de la ontología implícita en la ciencia moderna y la cosmovisión cristiana obligó a los filósofos y científicos barrocos a emplear una serie de medidas para protegerse de las posibles consecuencias desagradables de esta discrepancia que costó tan cara a Bruno y a Vanini entre otros. Medidas entre las que se encuentra la afirmación de la separación entre filosofía y ciencia por un lado y la religión por otra, afirmando su convergencia o suspendiendo el juicio sobre la misma; la simulación de las consecuencias de sus descubrimientos sobre las creencias religiosas, a través de la utilización en un sentido específico y peculiar de la terminología clásica (en esta técnica fue maestro Espinosa, siguiendo en esto la tradición marrana, como magistralmente puso de relieve Leo Strauss); o el abandono de las investigaciones que pudieran conducir a resultados ya condenados por el poder (estrategia adoptada por Descartes, el «filósofo enmascarado», tras la condena de Galileo).<sup>37</sup>

Decimos utilización retórica del método geométrico porque, como veremos posteriormente, los filósofos barrocos que utilizaron este método y se inspiraron en él, Descartes, Hobbes y Espinosa entre otros, no lo aplicaron siempre de forma correcta.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> .- Cf. P. Rossi, «El científico» en R. Villari (ed.), *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1992, p. 341.

<sup>38</sup> .- Leibniz ya resaltó los defectos de las deducciones geométricas de Espinosa no sólo en cartas privadas, como por ejemplo una a Tschirnhaus en donde alude a la publicación de las obras postumas de nuestro filósofo y destaca la insuficiencia del TRE así como los paralogismos y ciertos defectos en los razonamientos de la *Ética*, en el marco de su



Pero lo importante es la concepción de que el conjunto de la realidad, incluido el hombre, podía ser analizado por el mismo método, con lo que se unifica definitivamente el mundo sublunar con el supralunar, considerando que el mundo humano podía ser sometido a leyes tan ciertas y regulares como las que regían los movimientos de los cuerpos celestes. Se apuesta también por el método geométrico en el sentido de una búsqueda de la objetividad que permita romper con el antropomorfismo de las religiones tradicionales.

Por otra parte, la apuesta por el nuevo método científico con su pretensión de que todos los hombres poseen las capacidades necesarias para poder aplicarlo tiene también el sentido de ruptura con un ideal de conocimiento típico del Renacimiento de origen hermético y mágico que se presenta como la recuperación de una *prisco, philosophia* abierta sólo a los iniciados y cerrada al resto de los mortales.<sup>39</sup> La ciencia moderna no es un rito de iniciación para elegidos, sino un método que cualquiera puede aplicar, dado que supone «la igualdad de las inteligencias» y la «igualdad ante la verdad».<sup>40</sup> No se basa en el ocultismo y el secreto, sino en la comunicación de los descubrimientos entre todos los científicos.

---

búsqueda de una escritura universal (*Característica*) que permitiera deducir con el mismo rigor en la geometría y en la metafísica, sino también en su *Extracto crítico de la primera parte de la Ética*, donde afirma que «Espinosa no es un gran maestro en el arte de demostrar» (citado por R di Vona, *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Nápoles, 1995, p. 35). Ya en nuestra época G. Boole analizó a la luz de la lógica moderna la *Ética* y la encontró plagada de definiciones vagas, falta de claridad, falacias derivadas del uso ambiguo de las palabras e incluso contradicciones entre las definiciones y las proposiciones que teóricamente se tendrían que derivar de aquéllas (M. Nuzzetti, «Logical-linguistic Interpretations of Spinoza's Ethics by George Boole», *Metalogicon*, VI; 1993, n.º 2, pp. 125-129, citado por di Vona, *op. cit.*, p. 37). M. Malatesta analizó una formalización de algunos extractos de la parte primera de la *Ética* y la encontró inconsistente en sentido técnico, debido a la ambigüedad del latín escolástico que utiliza Espinosa (Revista *Metalogicon*, VI, n.º 1 de 1993, pp. 1-121, citado por Di Vona, *op. cit.*, pp. 37-38).

<sup>39</sup> .- Sobre la decadencia del ideal hermético en el siglo XVII, cf. S. Sebastián, «Interpretación mágica de la naturaleza» en *Contrarreforma y barroco*, Alianza, Madrid 1989, pp. 25-30, donde se alude a la controversia entre Robert Flud, Kepler y Mersenne en tomo a la oposición entre las órbitas circulares y elípticas, así como sobre el valor de la aritmología mística. Pero no podemos olvidar, en cambio, la importancia que Leibniz daba al jesuita Atanasio Kircher, que intentó compaginar hermetismo y cristianismo y que se situaba, como el filósofo alemán, en la tradición de Raimon Llull.

<sup>40</sup> .- Cf. P. Rossi, «El científico», en *El hombre barroco*, pp. 331-334.

La aplicación del método geométrico al conjunto de las ciencias está clara en estas palabras de L. Meyer, amigo y autor de un prefacio a una de las primeras obras de Espinosa, para el cual la misión de los filósofos más avanzados de su época consistía en «trasmitir a la posteridad, demostradas según el Método y con la certeza Matemática, las partes de la Filosofía que no son la Matemática». Según Gueroult, la utilización del método geométrico permite un paralelismo entre Geometría y Metafísica y nos asegura que si partimos de principios ciertos y aplicamos la deducción correctamente llegaremos siempre a resultados ciertos sin necesidad de comprobar nada exteriormente, bastando el movimiento en el seno del Pensamiento.<sup>41</sup> La diferencia radica en que la geometría trata de entes de razón mientras que la Metafísica se ocupa de entes reales y físicos, pero ambas utilizan un método deductivo que les permite avanzar con seguridad a partir de nociones ciertas. Precisamente es en la geometría donde se capta inicialmente la potencia de verdad que tiene el entendimiento humano (que en esto coincide con el divino, ya que es una parte suya).

El método es definido en la *Lógica* de Port-Royal, debida a Arnauld y Nicole y que Espinosa tenía en su biblioteca, como «el arte de bien disponer una serie de diversos pensamientos, ya sea para descubrir la verdad que ignoramos, ya para probar a otros la verdad que conocemos» (parte IV, cap. 2). Espinosa retomará de estas dos funciones del método, la heurística y la expositiva, la segunda, que es la propiamente geométrica y deductiva. Pascal, uno de los constructores del método geométrico en esta época, define la lógica en dos opúsculos, *Esprit géométrique* de 1654 y *Aff de persuader* de 1658, como un arte de persuadir a través de hacer demostraciones convincentes. Este método geométrico consiste en «definir los términos que debemos emplear con definiciones claras; postular principios o axiomas evidentes para probar la cosa de que se trata; sustituir siempre mentalmente en las demostraciones lo definido por su definición». Esto es lo que lleva a cabo Espinosa al partir de definiciones y axiomas o postulados que Meyer en su prefacio, corregido por el propio Espinosa, a los *Principios de ja Filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico* presenta como sigue: «Las definiciones no son otra cosa que explicaciones muy abiertas de los términos y los nombres por los que serán designados los objetos de los que se tratará; en

---

<sup>41</sup> .- Cf. M. Gueroult, *op. cit.*, p. 27.

cuanto a los Postulados y Axiomas, o Nociones comunes del espíritu, son enunciaciones tan claras y distintas que nadie, por poco que haya entendido las palabras, podrá rehusarles su asentimiento». Espinosa define los términos que va a emplear de forma *sui generis*, subvirtiendo el significado tradicional de términos como Dios, alma, eternidad, libertad, etc., obligando a que se tenga en cuenta la recomendación anterior de Pascal de sustituir siempre lo definido por la definición que da el propio Espinosa y no por el sentido habitual del término empleado para evitar equívocos. Espinosa comparte con naturalistas y matemáticos de su época la noción de definición, que separa en definición nominal y definición real o por la causa (Zabarella); si la definición al principio puede ser nominal o estipulativa, al final de la demostración tenemos que llegar a una definición real de lo definido en el sentido que contenga su causa. Borelli parte también de definiciones, postulados y axiomas, de los cuales los dos últimos son proposiciones evidentes, pero mientras que los postulados exponen una construcción evidente, los axiomas expresan una propiedad evidente. Las definiciones espinosianas no son meramente verbales, sino que son definiciones de cosas, son verdades a partir de las que se pueden deducir otras verdades, en ese sentido son genéticas, no se limitan a definir algo previamente dado, sino que construyen lo definido.

Respecto a los axiomas podemos decir que también son verdaderos e inmediatamente ciertos y tienen su sede sólo en la mente aunque no nos hacen conocer directamente las cosas. Frente a las definiciones que se refieren a cosas singulares los axiomas son universales; además, mientras que las definiciones se refieren a las cosas, los axiomas conciernen a las relaciones entre las cosas. Los axiomas se extraen de las cosas y adquieren así una existencia abstracta, separada, universal; es decir, sólo tienen existencia en nuestras mentes y no tienen realidad física como las cosas a las que se refieren las definiciones. Son entes de razón, auxiliares de la mente, y no meros entes de la imaginación, meros universales vacíos. Los axiomas son «conceptos del entendimiento, claros y distintos, que exponen bajo una forma universal el comportamiento necesario y real de las cosas».<sup>42</sup> Según Gueroult, Espinosa introduce como axioma cualquier verdad que juzga lo suficientemente evidente para poder ser aceptada de forma inmediata.

---

<sup>42</sup>.- Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 89. También pp. 85-89.

El método geométrico, en un sentido riguroso, exige que todas las proposiciones del sistema se obtengan sólo por vía deductiva y además sólo a partir de las definiciones y axiomas iniciales; es decir, que todas las nociones y proposiciones del sistema sean o nociones primitivas evidentes o proposiciones primitivas evidentes (axiomas o postulados), o nociones derivadas definidas (definiciones) o proposiciones derivadas demostradas (teoremas o proposiciones). Es evidente que el método espinosista no se ajusta a esta postulación ideal ya que los escolios, los prefacios y apéndices introducen afirmaciones que no son meramente deducciones y además no utilizan sólo los elementos internos al sistema sino informaciones extrañas al mismo. Por ello se ha podido negar que la *Ética* sea un libro realmente demostrado *more geométrico*,<sup>43</sup> lo que no impide su riqueza y su validez teórica, ya que como dijimos al principio, el recurso a la certeza y al rigor de las matemáticas por parte de los filósofos e incluso de los científicos del siglo XVII es en gran parte meramente retórico y apelativo, más que propiamente riguroso. Se ha podido afirmar que Espinosa, como Newton, introduce en la teoría nociones no unívocas, como la noción de conatus o la noción de acción a distancia, que no pueden ser interpretadas desde un punto de vista mecanicista estricto, y que hacen que sus sistemas teóricos lo sean más por su intento de ajustarse al método deductivo que por el hecho de que todos los conceptos empleados sean homogéneos. La noción de conatus y la noción de fuerza, por ejemplo, serían residuos de concepciones propias de la filosofía de la naturaleza renacentista, de cuño vitalista y mágico, que precisamente la ciencia moderna tendría que erradicar. De igual manera la utilización espinosiana de la matemática sería puramente extrínseca o al menos demasiado general.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> .- Cf. F. Kaplan, *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*, Flammarion, París, 1998.

<sup>44</sup> .- Sobre esta cuestión se puede consultar con provecho el libro de Sergio Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoría della mente e delle passioni in Spinoza*, Pubblicazioni della Univ. Cattolica, Milán, 1979, especialmente pp. 14,31,157-161 y 162-164, donde en el contexto de una reflexión sobre la psicología espinosiana se hacen valiosas reflexiones sobre la forma retórica de utilización del método geométrico por Espinosa, y la supervivencia en el seno de su sistema, que se pretende rigurosamente mecanicista, de nociones vitalistas como la de *conatus*; en el mismo se hace un curioso paralelismo con Newton, que también utilizaba nociones de difícil encaje como la de fuerza y acción a distancia y también mostraba un trasfondo más propio de la filosofía renacentista de la naturaleza que de la naciente ciencia moderna, generadora del paradigma mecanicista.

Veamos a continuación algunas características del método espinosiano, tal como funciona realmente. El método en Espinosa es eminentemente productivo de las verdades que constituyen el sistema. Dicho método es regresivo ya que parte del conocimiento de una cosa para llegar al conocimiento de su causa, o mejor dicho, conocer algo de forma adecuada y completa es conocerlo en el seno de la Substancia en tanto que su causa inmanente; además, es sintético al buscar la esencia como la razón genética de las propiedades cognoscibles de la cosa; por último, el método es deductivo, porque en él las ideas se encadenan unas con otras a partir de las definiciones y axiomas iniciales.

Espinosa no emplea sólo el método geométrico en sus escritos e incluso en la *Ética* el orden geométrico se ve subvertido por la irrupción de elementos, como los escolios y las introducciones y apéndices a las distintas partes de la obra, en donde la continuidad de la demostración se rompe. Es precisamente en estas partes del texto donde la fluidez demostrativa se corta donde aparecen las novedades radicales del espinosismo, así como sus polémicas, la mayor parte de las veces veladas, con los diversos autores, antiguos y modernos, a los que ataca o de los que se separa. Los escolios, según Deleuze, son «ostensivos y polémicos»,<sup>45</sup> es decir, se saltan el orden deductivo del concepto y ponen en escena propuestas atrevidas y, a la vez, combaten los obstáculos que la tradición opone al surgimiento de ese hombre nuevo que anuncia Espinosa. Los escolios forman por sí mismos una *Ética* subterránea y subversiva, un «libro de la Cólera y la Risa», en palabras deleuzianas de nuevo, en el que se combaten los adversarios y se afirma la buena nueva del hombre liberado y feliz, afirmativo, que

---

Discrepamos en cambio de Cremaschi en su consideración de que sólo una concepción instrumentalista de las teorías de Espinosa, e incluso de la de Newton, podría resolver las incoherencias de sus sistemas respectivos. Pensamos que una concepción realista de las teorías científicas es perfectamente compatible con la ciencia moderna, que no sólo es una epistemología, sino que introduce una ontología realista y materialista muy determinada.

<sup>45</sup> .- Sobre las dos éticas, la demostrativa y la ostensiva y polémica de los escolios, se puede consultar: G. Deleuze, «Apéndice: Estudio formal de la *Ética* y del rol de los escolios en la realización de ese plan: las dos *Éticas*», en *Espinosa y el problema de la expresión*, Muclrnick, Barcelona, 1975, pp. 335-346, y del mismo autor, «Spinoza et les trois "Ethiques"» en *Critique et Clinique*, Minuit, París, 1993, pp. 172-187, especialmente pp. 180-183. Ya Gueroult había señalado el carácter polémico de los escolios y su situación fuera de la cadena deductiva y por ello su menor rigor deductivo, que no teórico (Cf. *Spinoza I*, pp. 221 y 272).

preludia al superhombre nietzscheano. Por otra parte, y siempre según Deleuze,<sup>46</sup> en la parte V, la parte luminosa, radiante de la *Ética*, el método deductivo, puesto aquí más directamente al servicio del conocimiento de tercer género, la ciencia intuitiva, se hace más abrupto, más elíptico, oculta parte de sus premisas, salta rápidamente por encima de las largas y prolijas demostraciones del segundo género de conocimiento basado en las ideas comunes. Los saltos, las lagunas, los cortes propios del tercer género permiten hablar de una velocidad infinita del pensamiento, que, sin embargo, permanece siempre racional sin abandonarse a ninguna suerte de misticismo irracionalista. En el libro V surge una *Ética* que no es ya la de los conceptos, la deductiva y geométrica pura, ni la de los afectos bruscos de los escolios, sino una ética de los perceptos, esencias o singularidades, de la pura visión que opera por relámpagos.

Si esto es evidente en la *Ética*, es aún más manifiesto en el resto de sus escritos en los que el método geométrico no es empleado directamente. En el TRE y más concretamente en su prólogo, Moreau y otros han destacado la peculiaridad del estilo en el que cierto aire de subjetividad, que no se puede confundir con la individualidad de Espinosa mismo, sino más bien con una cierta complicidad epocal, se hace patente. Un texto que habría de servir no sólo de introducción al sistema espinosista, sino más propiamente de introducción a la vida filosófica, en tanto que camino que lleva al sumo bien, al bien más perfecto posible, combina un relato autobiográfico estilizado de las dudas de un joven que busca entre los diversos bienes el mejor, con la estructura retórica clásica de dos tipos específicos de discursos, el relato de conversión, puesto de nuevo de moda a partir de la Reforma protestante, y el protético o invitación e incitación a la vida filosófica. La escritura autobiográfica se inserta en moldes retóricos clásicos preestablecidos dando lugar a un estilo que ha provocado la desorientación de los intérpretes sobre su intención final.<sup>47</sup>

## FILOSOFÍA POLÍTICA Y ONTOLOGÍA EN ESPINOSA

### **Pensar conjuntamente la obra histórica y la sistemática**

---

<sup>46</sup>.- Cf. Deleuze, *Critique ai clinique*, pp. 183-187.

<sup>47</sup>.- Cf. P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994, cap. 1 de la primera parte, pp. 11-62.

De ordinario se ha solido considerar la obra de Espinosa dividida en dos apartados, uno histórico y otro sistemático, ejemplificado el primero por el TTP y el segundo por la *Ética*. La necesidad de entender dicha obra como un todo coherente y la actual reivindicación de la relación esencial que se da en dicha obra entre la fundamentación ontológica y la aplicación política aconseja pensar de forma conjunta la obra histórica y la sistemática, recogiendo indicaciones tan dispares como las de Leo Strauss<sup>48</sup> y la de la recepción libertina de la obra de Espinosa en el marco de la cual, Boulinvüiers, por ejemplo, conecta la *Ética* con el TTP en un esfuerzo por obtener una visión de conjunto del espinosismo. Pero ha sido Negri quien ha insistido en la esencial conexión entre la metafísica y la política en Espinosa: «en el curso de la génesis y el primer desarrollo del Estado Moderno, es sin duda la metafísica quien determina, de manera absolutamente preponderante, no solamente los instrumentos y las categorías del pensamiento político, sino también la sensibilidad y los comportamientos, las aspiraciones y los compromisos que forman parte con todo derecho del pensamiento político».<sup>49</sup>

Por un lado la *Ética* aparece como el gran esfuerzo de síntesis de nuestro filósofo, mientras que el TTP sería el enfoque analítico que precede y justifica la síntesis sistemática de la *Ética*, pero a la vez, el sistema fundamenta ontológicamente sus presupuestos políticos. El proyecto teórico (*Ética*) está al servicio de un proyecto ético y político ya esbozado en el TRE al que fundamenta ontológicamente.

También A. Tosel sostiene la conexión esencial entre lo histórico y lo sistemático, así como entre lo ontológico y lo político, en la obra de Espinosa a partir de la defensa de que la obra de nuestro filósofo presenta una unidad sistemática en la que el TTP funciona como una introducción a la *Ética*. Para Tosel «la *Ética* es ortología política y política ortológica»; es una obra sistemática que, sin embargo, se abre sobre «la reproducción infinita del efecto de liberación de nuestra fuerza productiva en la duración, en la historia».<sup>50</sup> Si el TTP, a pesar de ser un libro de combate que se inserta

---

<sup>48</sup> .- Cf. Leo Strauss, «¿Cómo leer el TTP?».

<sup>49</sup> .- Cf. Negri, «Le "Traite Politique", ou de la fondation de la démocratie moderne» en *Spinoza subversif. Variations (m)aclueUes*, Kimé, París, 1994, p. 23.

<sup>50</sup> .- Cf. A. Tosel, «Introduction» a *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, París, 194, pp. 12 y 13; también conviene recordar su libro pionero y fundamental para analizar las

directamente en la lucha ideológica, político-religiosa, de su época, también contiene en sí una serie de conceptos teóricos sobre el individuo humano y su organización política que luego se desarrollarán y justificarán teórica y sistemáticamente en la *Ética*, ésta, a pesar de ser en principio un tratado de teoría pura depurada de las circunstancias concretas de su producción, también se inserta en su momento histórico al desarrollar un complejo proyecto de liberación individual y colectiva que supone y despliega la crítica histórica concreta de la superstición religiosa y del absolutismo político que llevó a cabo el TTP.

Para M. Chauí, aunque la *Ética*, y más en concreto su libro primero dedicado a Dios, no es un libro directamente político, su destrucción de las bases teológicas del poder posibilita la construcción de una teoría política libre de teología.<sup>51</sup> El necesitarismo espinosiano rompe con la idea de un Dios concebido como una persona dotada de voluntad que crea de forma contingente y que rige como un monarca despótico su creación. En este sentido, Espinosa rechaza la distinción entre *potentia* y *potestas* que es la base de la creación voluntaria del mundo por parte de Dios. Mientras que la *potentia* actúa de forma necesaria, la *potestas* es una facultas y puede ejercerse o no de forma voluntaria.<sup>52</sup> La no atribución de voluntad a Dios y la identificación de su potencia con su esencia, hace que el surgimiento del mundo, lejos de ser el efecto de una creación voluntaria de Dios, constituya, por el contrario, la expresión necesaria de su esencia, su despliegue en tanto que *explicatio*. El Dios personal que Espinosa rechaza es una persona trascendente que tiene las características que el derecho romano otorgaba a todas las personas: el *imperium*, el *dominium* y el *patrimonium*. Dios rige el mundo como gobernante y de esta guisa promulga sus leyes; pero también controla y domina el mundo como dueño y así tiene todos los derechos del propietario; y para él el mundo es el patrimonio que puede dejar en herencia, al hombre, por ejemplo. Dios es, pues, dueño y señor de la creación en tanto que persona. Esta crítica de la idea de persona podrá ser aprovechada en la teoría del estado espinosiana que no considera a éste como una persona ficta o artificial según las interpretaciones de la escolástica, de Altusio y del

---

relaciones entre ontología y política en Espinosa, *Spinoza ou le crepuscule de la seivitude. Bssai sur le Traite Tliéológico-Politique*, Aubier Montaigne, París, 1984.

<sup>51</sup> .- Cf. M. Chauí, *Política en Spinoza*, pp. 101-102.

<sup>52</sup> .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, p. 111.



propio Hobbes. Como nos recuerda Chauí: «al demoler el imaginario del Dios personal, voluntarioso, inteligente, *Rector Naturae ac Societatis*, y al criticar el uso teológico-metafísico de *personalitas*, Espinosa libera el campo político no sólo del sustentáculo teológico, sino también del imaginario jurídico del derecho privado, esto es, del imaginario del contrato o del pacto».<sup>53</sup>

Al eliminar la noción de un Dios personal, Espinosa socava la base teológica del poder del príncipe que era considerado como el vicario de Dios y por lo tanto superior a cada subdito (*maiores singlâis*) y superior al cuerpo político en su conjunto (*maiores universis*).<sup>54</sup>

Si la parte I de la *Ética* libera la política de la sumisión a la teología, las partes II, III y IV la liberan de los condicionamientos a los que la tenían sometida la moral normativa y la tradición iusnaturalista de raíz cristiana. Las virtudes propiamente políticas no son las morales, y además lo importante para el buen funcionamiento del Estado son las instituciones y no la virtud previa de los ciudadanos. Por otra parte, Espinosa rechaza las ideas del estado de naturaleza, tanto en la versión tomista que lo considera como el reino de la justicia, como en la versión protestante que tiende a verlo como un estado de barbarie derivada de la caída por el pecado original. Las mismas leyes imperan en el estado de naturaleza y en la sociedad, de tal manera que al pasar de la primera a la segunda nadie abandona sus derechos ni los traspasa y aliena al gobernante.

Por otro lado, las nociones de cuerpo e individuo compuesto que Espinosa desarrolla en la parte II de la *Ética* son la base de la *multitudo* como cuerpo político, como un individuo complejo resultado de la unión de los cuerpos y de la conexión entre las ideas. Además, las nociones comunes que son la base del segundo género de conocimiento, es decir, de la razón, en tanto que están igualmente en la parte y el todo, son el medio que permite a la mente humana captar las relaciones que se dan entre los distintos componentes de los individuos complejos, y en especial, de la *multitudo* o cuerpo político. Estas relaciones son constitutivas cuando componen las diversas partes en el seno de un todo más amplio, estructurando las diversas proporciones entre movimiento y reposo que permiten una actuación causal común y unificada y afectiva

---

<sup>53</sup> .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>54</sup> .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, p. 113.

cuando se dan entre los diversos individuos humanos. Las relaciones afectivas entre individuos son esenciales para la génesis del cuerpo político, constituido en gran parte gracias al proceso de imitación de afectos.<sup>55</sup> Las relaciones interhumanas son, pues, relaciones pasionales que sólo se pueden entender a partir de la ontología del conatus como esencia del individuo y a partir de la física de los individuos corpóreos sustentada en la teoría de las nociones comunes.

Según nuestra visión, el TRE es la primera exposición del proyecto de reforma defendido por Espinosa, el TTP es su explicitación en el plano ético y político, conjunción de «un republicanismo radical y de un materialismo en estado puro», en palabras de Negri, la *Ética* es la explicitación teórica y sistemática y el TP es el resumen teórico y la explicitación del proyecto político, a su vez las cartas sirven de acompañamiento, aclaración y despliegue del proyecto reformista y de su fundamentación teórica. El propio Espinosa es consciente de la continuidad esencial de su obra y en el TP, culminación de la misma, dice: «En nuestro TTP hemos tratado del derecho natural y civil, y en nuestra *Ética* hemos explicado qué es el pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, en fin, la libertad humana. Pero para que quienes lean este tratado (el TP) no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión, he decidido explicar de nuevo aquí esos conceptos y demostrarlos apodícticamente».<sup>56</sup> Para la comprensión del TP son imprescindibles los conceptos fundamentales del TTP y de la *Ética* que encuentran aquí su corroboración y demostración apodíctica.

La ontología de Espinosa, como todas las demás por otra parte, no es autocontenida, no se autofundamenta, sino que es el culmen teórico de un proyecto ético-político de reforma religiosa, ética y política. La *Ética* no es un proyecto teoreticista, autocontenido y autosuficiente, sino que como toda filosofía se abre a lo no filosófico que se expone y se muestra a través de ella; como todo pensamiento implica un impensado que lo sostiene; como toda forma es un producto de una vida previa, como ya el joven Lukács demostró de manera fehaciente. Se ha podido decir que el método espinosista tenía dos polos, uno teórico y otro político, uno que se esfuerza por

---

<sup>55</sup> .- Cf. M. Chauí, *op. cit.*, pp. 143-144.

<sup>56</sup> .- Cf. *Tratado Político*, II, § 1, p. 84 de la trad. esp., Alianza, Madrid, 1986.

evitar las contradicciones y otro que «permita vivir sin martirio a los hombres que profesan las teorías verdaderas».<sup>57</sup>

La filosofía es sistema o no es nada, pero el sistema, si quiere captarla realidad y más aún contribuir a producirla, tiene que ser abierto, y sus componentes últimos, los conceptos, se relacionan no tanto con esencias como con circunstancias, con determinaciones específicas espacio-temporales, a través de las cuales el sistema se abre a la historia y a los devenires.<sup>58</sup> Un sistema ontológico, si no quiere caer en la metafísica, no puede estar basado en un único principio que le sirva de fundamento último, sino que tiene que abrirse a su otro, al momento material externo que se resiste a ser ordenado, a ser subsumido bajo el pensamiento, a ser, de esta manera, sublimado y espiritualizado, así como asumido por lo idéntico y borrado como diferente, como esencialmente otro que el pensamiento. Deleuze ha insistido mucho en la apertura de la filosofía a lo que no es propiamente filosófico, a su exterior: «El concepto no se mueve solamente en sí mismo (comprensión filosófica), se mueve también en las cosas y en nosotros: nos inspira nuevos perceptos y nuevos afectos, que constituyen la comprensión no filosófica de la filosofía misma».<sup>59</sup>

Hegel ya destacó la no autofundamentación de la ontología espinosista al denunciar que su sistema sólo lo es en-sí, y que no da cuenta de su propia posibilidad.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> .- Cf. P.Y. Bourdil, *L'écriture et la pensée. Spinoza et le problème de la métaphysique*, Cerf, París, 1998, p. 26.

<sup>58</sup> .- Cf. G. Deleuze, «Entretien sur Mille Plateaux» en *Pouiparlés*, Mínuit, París, 1990, p. 48.

<sup>59</sup> .- Cf. Deleuze, «Lettre a Reda Bensmaía, sur Spinoza» en *Pourparlers*, p. 223. En el mismo texto Deleuze plantea una visión no sólo filosófica de la propia filosofía, abriéndola sobre la vida. El estilo filosófico es cuestión de sintaxis, pero la sintaxis es una tensión hacia algo no sintáctico y quizá tampoco lingüístico, hacia un exterior al lenguaje. El estilo en filosofía si quiere contribuir al movimiento tiene que introducir una triple tensión, una tensión hacia tres polos: «el concepto o unas nuevas maneras de pensar, el percepto, o unas maneras nuevas de ver y oír, el afecto, o unas nuevas maneras de experimentar» (*op. cit.*, pp. 223 y 224). La filosofía (el concepto) que viene de lo no filosófico (perceptos y afectos dados) se abre hacia lo no filosófico (perceptos y afectos inéditos, no dados todavía).

<sup>60</sup> .- Hegel trata de Espinosa en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, donde afirma: «el contenido tiene la significación del pensamiento, como conciencia abstracta y pura de sí, pero es un saber no racional, fuera del cual se halla lo individual» (t. ITI de la trad. esp. de Wenceslao Roces publicada por FCE, México, 1985, p. 307). El saber sistemático tiene fuera de sí lo individual, lo finito, lo no filosófico, lo que no es pensamiento. La realidad no es inmanente al sistema teórico que la expresa, sino que consti-

Frente a la noción de sistema cerrado y autosuficiente de raíces idealistas que alcanza en Hegel su culminación, las visiones materialistas insisten en la apertura radical y esencial de los sistemas filosóficos, que no pueden clausurarse sobre sí mismos sin autocancelarse. Deleuze insiste en la apertura del sistema espinosista al destacar el papel de los escolios como interrupción y apertura del proceso de la deducción geométrica. Los escolios se insertan en la cadena demostrativa pero con otro tono, cortándola y recortándola; son «ostensivos y polémicos»: «Es como una cadena rota, discontinua, subterránea, volcánica que viene a intervalos irregulares a interrumpir la cadena de los elementos demostrativos, la gran cadena fluvial y continua».<sup>61</sup> Los escolios introducen las novedades espinosianas y son también los lugares en los que se polemiza con los adversarios. Estos espacios discursivos son los ámbitos en los que el sistema se abre a su exterior rompiendo la clausura del método geométrico.

Leo Strauss destaca también esta apertura del sistema espinosista, aunque para él esta apertura es incompletitud, como para Hegel y, al contrario que para Deleuze, es un defecto interno del espinosismo que pretende ser un sistema —se entiende cerrado— y no lo logra y es aquí donde se muestra el límite último de su coherencia hipotético-deductiva. Pero un sistema no tiene por qué ser cerrado y autosuficiente, sino que su virtualidad mayor reside, precisamente, en su capacidad de apertura a lo otro.

### **Fundamentación ontológica (antropológica) de la política**

A pesar de que los enfoques centrados en la metafísica y los centrados en la filosofía política se han solido mantener separados en los análisis de las doctrinas filosóficas del setecientos, parece difícil obviar la impronta metafísica que los conceptos políticos fundamentales de la modernidad presentan, lo que hace que una pregunta acerca de los presupuestos y fundamentos ontológicos de los mismos no sea una cuestión ociosa. Por otra parte, las metafísicas de esta época, tan fecunda por cierto en

---

tuye su otro exterior. Igualmente en la *Ciencia de la Lógica* se destaca el carácter no inmanente del pensamiento: «... *su substancia no contiene ella misma la forma absoluta*, y el conocimiento de ella no es conocimiento inmanente» (trad. de los Mondolfo en Hacchette Solar, Buenos Aires, 1982, p. 197).

<sup>61</sup> .- Cf. Deleuze, «Spinoza et les trois "Ethiques"» en *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993, p. 181 y «Apéndice: Estudio formal del plan de la *Ética* y del rol de los escolios en la realización de ese plan: las dos *Éticas*» en *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, pp. 335-346.

este género de pensamiento, también muestran huellas evidentes de su enraizamiento en las condiciones históricas y políticas en las que han surgido. Por estos dos géneros de razones la puesta en contacto entre la ontología y la política de esta época no está de más y el análisis de las complejas interrelaciones entre las mismas puede arrojar bastante luz sobre cada una por separado. Es lo que vamos a llevar a cabo nosotros a continuación centrándonos en la obra de Espinosa, aunque haciendo algunas alusiones también a algunos de sus contemporáneos.

En efecto, se puede afirmar que Espinosa fundamenta su filosofía política en su concepción del hombre, en su antropología, y ésta en su filosofía de la naturaleza, o cosmología, ya que el ser humano es una parte más de la naturaleza. Y de igual manera se puede afirmar que su ontología materialista y naturalista responde a una coyuntura cultural, religiosa y política específica: la experiencia de la joven república holandesa, un laboratorio esencial en el que se estaba experimentando una versión particularmente avanzada del naciente capitalismo en un contexto de libertad política y de tolerancia religiosa, inéditas en la Europa de entonces. El proyecto ontológico se inserta en su contexto político y contribuye a su vez a esclarecer teóricamente dicho contexto. Por su parte, el contexto histórico y político condiciona el proyecto teórico y lo flexiona y contextualiza.

También en Hobbes se da esta conexión entre una filosofía de la naturaleza, una filosofía del hombre y la filosofía política, pero pensamos que no en la manera que expone M. Riedel,<sup>62</sup> para el que la antropología hobbesiana depende de la física expuesta en *De Corpore* en tanto que exposición de las disposiciones, deseos y pasiones del hombre y de la filosofía política expuesta en *De Cive*, que analiza los hábitos, vicios y virtudes humanas. Por su parte, Y.Ch. Zarka ha destacado que la fundamentación de la política hobbesiana a partir de su filosofía primera es aporética al ser, por un lado, inacabada, y, por otro, desdoblada. Inacabada porque Hobbes mantiene una cierta dualidad entre los cuerpos naturales, objeto de la filosofía natural y los cuerpos artificiales, productos de los deseos y acuerdos entre los hombres, objetos a su vez de la

---

<sup>62</sup> .- Cf. M. Riedel, «Metafísica del Estado. La teoría hobbesiana del cuerpo político en el contexto lingüístico de la "primera filosofía"», en *Metafísica y Metapolítica*, II, Alfa, Buenos Aires, 1977, p. 11,

filosofía civil (De *Cotpore*, I, 9), lo que impide basar directamente los conceptos políticos en conceptos metafísicos o fundamentar la política en la metafísica, lo que en cambio sí es posible con la física, ya que la propia metafísica hobbesiana no deja de ser una transposición de su física materialista y naturalista. Y desdoblada, porque en la fundación de la política juega, para Hobbes, un papel esencial la teología, una teología de la omnipotencia divina que se inscribe en la tradición voluntarista de la teología medieval y renacentista.<sup>63</sup> También E. Giacotti<sup>64</sup> ha defendido la fundamentación antropológica de la política absolutista de Hobbes ya desde los *Elements of Law Natural and Politic* de 1640, donde la concepción del hombre se inserta en una concepción cosmológica mecanicista regida por las leyes universales del movimiento de los cuerpos. En el *De Cive* de 1642 se muestra el temor de unos hombres a otros y la búsqueda de la paz, lo que lleva a los hombres a hacer el pacto que da origen a la sociedad. Esta concepción se mantiene sustancialmente invariable en el *Leviatán* de 1651 y el *De Hombre*, de 1658. Esta antropología pesimista basada en el temor a perder la vida es lo que lleva a Hobbes a apostar por el absolutismo, como único medio de evitar la guerra de todos contra todos.

Para nosotros, en cambio, es posible organizar la obra de Hobbes en un orden deductivo que recuerda al de Espinosa ya que en sus *Elementos de Filosofía* se establece el orden siguiente: *De Corpore*; *De Homine*; *De Cive*, es decir, la física, la antropología y la filosofía política, a pesar de que el propio Hobbes no haya procedido de esta manera sistemática, sino que más bien parte en su filosofía política de la experiencia y de los estudios históricos más que de las adquisiciones de su filosofía primera. De todas formas hay que recordar que la interpretación canónica de Hobbes no relaciona su filosofía política con su fundamentación antropológica y física, destacando la importancia de la primera en relación con las otras partes de su sistema, pero creemos que desde el punto de vista sistemático nuestra posición es defendible.

De igual forma, también Leibniz relaciona la ética y la política con la metafísica

---

<sup>63</sup> .- Cf. «Philosophie première et fondations du savoir», capítulo primero de su libro *Philosophie et politique a l'âge classique*, PUF, París, 1998, pp. 7-34, especialmente 24-34.

<sup>64</sup> .- Cf. E. Giacotti, «Appunti sulle radici antropologiche della teologia hobbesiana dell'assolutismo».

en tanto que filosofía primera y teoría general de las substancias: «la verdadera moral se comporta con respecto a la metafísica como la praxis con respecto a la teoría, porque el conocimiento de los espíritus, en especial de Dios y el alma, que proporciona una comprensión correcta de la justicia y la virtud, depende de la teoría general de las substancias».<sup>65</sup> Sin embargo, el espiritualismo de Leibniz, que quiso conciliar la tradición escolástica y cristiana con la naciente ciencia físico-matemática, le separa radicalmente de las concepciones naturalistas de Hobbes y Espinosa, que parten del individuo humano en tanto que cuerpo físico más que como conciencia y espíritu a la manera de Descartes. Se puede retener, sin embargo, por un lado la idea de que la ética y la política se basan en la ontología y la idea de que ambas disciplinas prácticas necesitan una base teórica, la metafísica, en la que fundamentarse.

### **Conceptos que articulan ontología y política en Espinosa**

Hay tres conceptos esenciales espinosianos que permiten pensar conjuntamente la ontología y la política espinosistas, a saber: la apuesta por la inmanencia, la identificación del ser y la potencia y la noción de resistencia.

a) En Espinosa se da una experiencia de la inmanencia tanto en el ámbito ontológico como en el ámbito político. En un sentido ontológico la substancia espinosista no presenta ninguna profundidad, sino que es una realidad sobre cuya superficie se abaten los modos finitos sin residuo. Como nos recuerda Negri: «El ser absoluto es la superficie del mundo».<sup>66</sup> Lo cual significa que contra la profundidad que introduce la dialéctica, el ser en Espinosa se da a través de «una circularidad de superficie» que expresa la radical continuidad que se da en el espinosismo entre física, ética y política, entre fenomenología y genealogía, es una continuidad indisoluble entre las distintas manifestaciones del ser, que impiden cualquier trascendencia del fundamento respecto de lo fundamentado, de la substancia respecto de los modos, o de la *Natura naturans* frente a la *Natura naturata*. La substancia se presenta como la superficie metafísica que sirve de soporte ontológico a los seres determinados, productos del entrecruzamiento y desplazamiento de las fuerzas que se experimenta en el nivel

---

<sup>65</sup> .- Cf. Leibniz, *Nuevos Ensayos acerca del Entendimiento Humano*, cap. 8 del libro IV, citado por Riedel, *Metafísica y Metapolítica II*, ya citado, p. 64.

<sup>66</sup> .- Cf. Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, París, 1982, p. 109.

físico y el nivel histórico.<sup>67</sup> Frente al emanatismo neoplatónico Espinosa afirma la radical inmanencia de la Substancia en los modos.<sup>68</sup> Como nos recuerda R. Misrahi, Dios y la naturaleza son el mismo y único ser, un ser infinito, sin comienzo, sin fin, sin exterioridad, absolutamente autónomo, consistente en la potencia misma de las leyes que lo definen, las leyes naturales, deterministas, precisas y constantes. Este ser único, la Substancia, Dios o la Naturaleza es nuestro mundo; precisamente los Atributos que constituyen la Substancia única son los diversos aspectos en que se muestra el único mundo existente. Misrahi afirma la identidad ontológica de todos los atributos, los cuales «expresan todos la substancia, porque la substancia no es otra cosa, precisamente, que estos atributos, es decir, este mundo».<sup>69</sup>

Desde el punto de vista político, Espinosa también afirma la radical inmanencia de la potencia en la multitud que se resiste a toda trascendencia de la dicha potencia en forma de un poder exterior y separado. En Espinosa nunca se cede el poder al soberano, sino que se apuesta por la democracia de la multitud que se autogobierna de forma absoluta. No hay cesión de soberanía, ni contrato, como veremos posteriormente. El republicanismo espinosiano, en tanto que una concepción «constitutiva, dinámica y participativa» del poder, se opone a todo principio monárquico en tanto que trascendencia del poder respecto a la multitud.<sup>70</sup> La estabilidad del Estado depende de que se siga el parecer de la mayoría, bien directamente como sucede en las democracias o bien de forma indirecta, en la monarquía y la aristocracia, gracias a la consulta a las asambleas representativas del pueblo que hacen oír su voz. No se puede gobernar de forma duradera contra la mayoría ya que los individuos no ceden su poder y el soberano sólo puede mantenerse en tanto que es capaz de evitar que ese poder de la multitud se vuelva contra él. La tiranía, precisamente, consiste, por el contrario, en establecer un poder (*potestas*) separado, trascendente, respecto de la potencia (*potentia*) de la multitud.

---

<sup>67</sup> .- Cf. Negri, «"Retour á Spinoza" et le retour du communisme» en *Spinoza subversif*, p. 132.

<sup>68</sup> .- Cf. Mi tratamiento de la cuestión en *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988, pp. 39-82.

<sup>69</sup> .- Cf. R. Misrahi, «La doctrine de *XÉtique*» en la introducción general a su traducción de la *Ética*, PUF, París, 1990, p. 40.

<sup>70</sup> .- Cf. Negri, «Reliqua desíderantur. Conjecture pour una définition du concept de démocratie chez le demier Spinoza» en *Spinoza subversif*, p. 43.



b) Espinosa identifica el ser con la potencia, de manera que ser es ser causa, es tener una eficiencia causal capaz de producir efectos conformes a la propia naturaleza. Al nivel político, se identifica el derecho con la potencia de forma que el ser es algo activo que intenta liberarse. De la identificación del derecho en Dios con su potencia, Espinosa deduce en TP, II, § 3 que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia dispone para existir y para actuar. Se produce un lazo necesario entre potencia, derecho y libertad, como nos recuerda Negri.<sup>71</sup> Sólo la potencia de la multitud puede fundar el poder, el cual nunca es una sustancia, sino «el producto del proceso de constitución colectiva, siempre reabierto por la potencia de la *multitudo*».<sup>72</sup> Por lo tanto, la noción de potencia conecta también la ontología y la política, ya que Espinosa entiende el ser como potencia y, por otra parte, el derecho se identifica con el poder. Para nuestro filósofo sólo existe lo efectivo, lo activo, lo que actúa, tanto en el nivel ontológico como en el político.

c) Por último, también la noción de resistencia (despliegue y enriquecimiento del principio de inercia y de conservación del estado de movimiento o reposo de un cuerpo en ausencia de fuerzas externas que modifiquen dicho estado) permite articular la ontología y la política espinosistas ya que la resistencia en tanto que *conatus*, es decir, tendencia a perseverar en el ser, es la misma definición de la esencia de las cosas; por otra parte, Espinosa, en su reivindicación de una potencia inmanente a la multitud contra toda exterioridad del poder, reivindica la resistencia contra todo poder externo que no puede no ser tiránico. Ambas nociones de resistencia son manifestaciones de la vida en tanto que acción afirmativa y creadora y no meramente conservadora de lo ya dado.

### **La filosofía política de Espinosa como respuesta a la crisis del Barroco**

La relación de Espinosa con el Barroco es una cuestión abierta que ha recobrado actualidad por los dos trabajos de S. Ansaldi<sup>73</sup> que vamos a comentar a continuación. Si desde un punto de vista epocal es evidente que Espinosa es barroco ya que todo el siglo

---

<sup>71</sup> .- Cf. Negri, *op. cit.*, p. 295.

<sup>72</sup> .- Cf. Negri, *Spinoza subversif*, p. 26.

<sup>73</sup> .- Saverio Ansaldi (ed.), «Cari Gebhardt, Spinoza, judaïsme et baroque», *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, n.º 9; S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infitli, désii; multitude*, Kimé, París, 2001.

XVH puede agruparse bajo esa etiqueta, en cambio, si atendemos a la posición intelectual y política de nuestro autor, podemos decir que su postura es antibarroca en el sentido de que no acepta la salida a la crisis que supone el absolutismo monárquico. Espinosa no trata de adaptarse a la crisis que supone el Barroco, sino que mantiene el optimismo del humanismo renacentista y rechaza todo pesimismo, tanto antropológico como histórico. Es en ese sentido como hay que entender su crítica de Hobbes y el rechazo del absolutismo, así como su decidida apuesta por el republicanismo. Para Gebhardt, la coincidencia de Espinosa con el Barroco consiste, primero en la inserción temporal ya aludida en el siglo xvii, y después en la utilización que hace de las tres categorías básicas del Barroco, modulaciones del tema clave del infinito: la liberación de la forma (*Entformtheit*); la substancialidad y la idea de potencia. Si parece claro que Espinosa utiliza claramente la idea de Substancia y la noción de potencia, mucho menos clara es la idea de que el único existente real es la totalidad, teniendo los individuos sólo una existencia determinada. Aunque es posible una lectura holista de Espinosa, pensamos que no es la más acertada, y que, en cambio, Espinosa apuesta claramente por el individuo que recibe su esencia, es decir, su potencia, su conatus, de la Substancia en tanto que naturaleza naturante inmanente a la naturaleza naturada, o conjunto de individuos existentes, pero que no se anega en ella, sino que mantiene su individualidad. No podemos seguir a Gebhardt (ni a Ansaldi) cuando afirma que para Espinosa lo finito «tiene que ser considerado bajo el signo de la limitación y la negatividad». Al contrario, Espinosa concede gran relevancia a lo finito entendido como una potencia intensiva, determinada y afirmativa. Lo finito no es la negación de lo infinito, sino que, por el contrario, lo infinito no es más que el marco ontológico que da el soporte constitutivo a lo finito. No hay negatividad en la limitación, sino una combinación concreta de reposo y movimiento, afirmativa de la realidad de los modos finitos. En cambio, sí es acertada la visión de la potencialidad como definición del ser, como devenir de la *actuosa essentia*, de una esencia entendida como actividad, como devenir constante, afirmativo y activo que busca su perfección en el despliegue constante de su potencialidad, de su conatus.

Ansaldi conecta en otro sentido a Espinosa y el Barroco, más en concreto con los pensadores barrocos españoles, especialmente Quevedo y Gracián. Nuestro autor compara a estos autores respecto de tres nociones claves: infinito, deseo y multitud, es

decir, el nivel ontológico, el nivel antropológico y el nivel político. De todas formas, dicho análisis a pesar de su buen conocimiento de los autores españoles y su enfoque muy precavido, ya que nunca afirma que la inspiración de nuestro autor en estos temas se base en los autores españoles, no deja de tener un carácter altamente especulativo, puesto que no hay pruebas para esas conexiones, que pueden ser sugerentes, pero no probadas. De las tres afirmaciones de Ansaldi acerca de que «ciertos aspectos de la filosofía de Espinosa se constituyen y se definen, con, a través y también contra una conceptualidad de derivación barroca», estamos de acuerdo con la primera y la última pero no con la segunda. La filosofía de Espinosa se da en un ámbito barroco como hemos visto antes en Gebhardt, pero se da en su mayor parte en contra de las ideologías, políticas, filosóficas y religiosas dominantes en dicho ámbito. Es más problemático el pensar que algún aspecto de la filosofía de Espinosa se pueda definir a través de los conceptos y la sensibilidad barroca mediante cualquier tipo de integración, bien sea descriptiva o transformadora. En cambio estamos de acuerdo con la inversión crítica que Espinosa lleva a cabo de la temática dominante en el Barroco (español y no sólo español): crítica ontológica de la providencia; crítica de una antropología desgarrada y pesimista, ejemplificada en Quevedo como una antropología de la crisis; y crítica política de la monarquía absolutista. El estudio de Ansaldi es más interesante como tratado sobre el Barroco español, del que hace una sistematización muy útil y acertada, que como explicación de las conexiones entre dicha problemática barroca y la espinosista.

Pero Espinosa no sólo se opone a los autores barrocos españoles, también rechaza elementos esenciales de un pensador que, sin embargo, fue decisivo para su concepción materialista del mundo: Hobbes. En cambio, Ch. Lazzeri en su último libro<sup>74</sup> recorre con gran cuidado y profundidad las relaciones entre Espinosa y Hobbes en puntos tan esenciales para ambos como son: la teoría de las pasiones y su problemática relación con la razón; la lógica del conflicto humano; la cuestión del derecho y la ley naturales; la cuestión, esencial para el contractualismo de la transferencia de derecho entre gobernados y gobernante; el origen del Estado; la cuestión de la soberanía; y la noción de régimen político. En todos estos puntos se produce en

---

<sup>74</sup>.- Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinom critique de Hobbes*, PUF, París, 1998.

Espinosa un complejo trabajo de «sustitución, de desplazamiento y de transformación de los conceptos hobbesianos» que da origen a una postura política original, enmarcada sin embargo en el contexto del delicado marco que constituía la Holanda de la época con sus frágiles equilibrios políticos y religiosos. En la teoría de las pasiones, mientras Hobbes distingue entre el movimiento animal y el movimiento vital, siendo el segundo el fin teleológico del primero, Espinosa, en cambio, hace de la vida la afirmación de la potencia de la esencia, tanto del cuerpo como de la mente y del conatus, el esfuerzo de una esencia por desplegar al máximo sus potencialidades. Por otra parte, el utilitarismo espinosista es más rico y amplio que el de Hobbes ya que busca lo útil para el individuo en su totalidad de aspectos y no como mera búsqueda de la supervivencia animal o del interés propio en el sentido más estrecho de esta noción. Además, Espinosa desarrolla al máximo el naturalismo hobbesiano en el sentido no sólo de no escindir de forma radical entre el estado civil y el estado natural del hombre, sino incluso en el sentido de no separar al hombre racional del hombre pasional: ambos son el mismo hombre y la razón nunca elimina del todo las pasiones (como pensaban los neoestoicos y Descartes), sino que se limita a utilizarlas en el sentido de desarrollar sus lados activos y de controlar sus lados pasivos, esclavizadores y alienantes. Es la propia estructura pasional del hombre la que da origen a la sociedad mediante la imitación de los afectos y, a la vez, la que colorea la sociabilidad humana de ese tono conflictual ineliminable. Respecto a la cuestión de la ley natural, Lazzeri muestra los desplazamientos teóricos operados por Espinosa, que pasa de un concepto normativo de libertad a un concepto ontológico, elimina todo teleologismo y suprime el carácter racional de la ley natural que Hobbes compartía con los neoestoicos. Otra diferencia básica entre nuestros autores es la relacionada con el contractualismo. En Espinosa el contractualismo mitigado y *sui generis* del TTP desaparece en el TP, de manera que la transferencia de poder que permite la pacificación de la guerra total del estado de naturaleza y el establecimiento de la sociedad da lugar a la constitución de una potencia colectiva, la potencia de la multitud, capaz de proteger a cada individuo sin quitarle su derecho, es decir, su poder, natural, en lugar de transferir, sin retorno, el poder de todos los individuos al soberano que por no ser parte contratante queda libre respecto de dicho pacto. La opción no contractualista de Espinosa explica la génesis de Estado a partir de la noción antropológica de la imitación de los afectos.

Otra diferencia de Espinosa respecto de Hobbes se relaciona con la diferente relación entre virtud e instituciones que establecen ambos autores: mientras que para Hobbes la conservación del Estado depende de la virtud de los ciudadanos, para Espinosa la virtud de los ciudadanos depende de que el Estado tenga unas instituciones eficaces, capaces de generar comportamientos virtuosos, racionales, a pesar de la falta de virtud y de razón inicial de los individuos. En este sentido el gobierno eficaz no dependerá tanto de un arte de gobernar desarrollado por los gobernantes, sino más bien de la puesta en acción de una serie de instituciones, rotación de cargos, elecciones, sorteos, etc., que aseguren y conserven el Estado independientemente de las características personales, tanto de los gobernantes como de los gobernados.

Con esto hemos visto algunas de las principales diferencias entre las filosofías políticas de Espinosa y de Hobbes de las que el documentado análisis de Lazzeri da cumplida cuenta.

Por su parte Diego Pires<sup>75</sup> analiza también la filosofía política de Espinosa articulándola en tres partes: una noción de lo político que se opone por igual a la utopía de teólogos y moralistas que al realismo crudo de los políticos prácticos, aunque se acerca más a la posición de estos últimos que a la de los primeros; una noción de política entendida como la continuación del estado de naturaleza y que considera el Estado, por último, como la multitud organizada de forma que parece estar regida por una mente única. Las consideraciones políticas de Espinosa, para Pires, se desarrollan en el elemento de la imaginación y la pasión, de la opinión y el deseo, como en los barrocos, pero mientras que para estos la política pertenecía al dominio del claroscuro, y tenía su lugar propio en el ámbito que se abría entre la astucia de los subditos y el poder absoluto, imagen terrena del poder divino, para Espinosa la política es la prolongación de la naturaleza, diferencia no pequeña como muestra el presente libro.

Espinosa entiende la política como una teoría de la praxis que se funda en una física de las pasiones. La política se da, fundamentalmente, en el ámbito del primer género de conocimiento, el imaginativo, y no exige por tanto la racionalidad de los sujetos para constituirse y desplegarse. Por otra parte, Espinosa, en su enfoque de la

---

<sup>75</sup>.- Diego Pires Aurelio, *Imaginagdo e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Ed. Colibrí, Lisboa, 2000.

política, comparte con Hobbes una especie de individualismo metodológico, según el cual lo importante y básico son los individuos y los conglomerados de individuos son individuos compuestos que potencian y despliegan la potencia de sus componentes, pero que no subsumen ni diluyen la individualidad de dichos componentes. Este enfoque metodológico sitúa en continuidad el análisis político y social con el análisis del resto de la naturaleza, dando lugar a un enfoque claramente naturalista y materialista. Por otra parte, nuestro autor sigue a Matheron en su crítica del contractualismo espinosiano, dado que esta postura permite una interpretación naturalista de Espinosa y una conciliación entre su política y su ontología.

La oposición de Espinosa al Barroco no era sólo política, sino fundamentalmente teórica. Espinosa rompe con dos tradiciones de pensamiento por figuras en las que se encontraba inmerso, por un lado con el judaísmo, que sólo llega al nivel del concepto con su obra al precio de negarse, ya que el judío Espinosa se convierte en filósofo cuando deja de ser judío y se hace ateo, es decir, no judío. Por otra parte con el Barroco, en tanto que pensamiento figural y figurado. El Barroco era un pensamiento conceptista que suponía un compromiso entre la figura y el concepto y que a pesar de su alto valor estético disfrazaba la filosofía de retórica e impedía el surgimiento del concepto en un sentido pleno.<sup>76</sup> Ya el propio Descartes tuvo que romper con su formación escolástica para poder inaugurar la filosofía moderna. España e Italia, las tierras barrocas por excelencia, nunca han sido un medio adecuado para la filosofía, debido a su sumisión al barroquismo, al pensar figurado por imágenes, a la retórica en suma. El Barroco recubrió en su abundante literatura de emblemas el *conchetto* con la *impresa*, es decir, la moraleja con una figura alegórica que la expresaba de forma plástica, dando lugar a un pensamiento figural que, sin embargo, no llegó al nivel del concepto filosófico, ya que no adquiere la consistencia debida y siempre se mantiene referido a las imágenes que lo expresan pero al mismo tiempo lo disimulan y disfrazan.

La figura es, en palabras de Deleuze, «esencialmente paradigmática, proyectiva, jerárquica y referencial»,<sup>77</sup> mientras que el concepto es sintagmático, conectivo, vecinal,

---

<sup>76</sup>.- Cf. Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 88.

<sup>77</sup>.- Deleuze establece la oposición entre el pensamiento por figuras y el pensamiento conceptual o propiamente filosófico a partir de las aportaciones de Hegel y Heidegger

consistente. La figura es siempre trascendente, se relaciona con algo externo, con el más allá que sirve de paradigma, del que es una proyección en la tierra. Este paradigma jerarquiza la realidad según su mayor o menor proximidad a dicho paradigma que le sirve de referente externo. El concepto, en cambio, se define por la coexistencia inmanente de sus componentes de una forma sintagmática y conectiva. Frente a la jerarquización del pensamiento por figuras el pensamiento conceptual opera por vecindad, en la cercanía, en la inmanencia, y se define más por su consistencia interna autorreferencial que por su adecuación con un referente externo. El concepto opera por conexión y no por proyección. El concepto se define más que por un referente externo por las conjugaciones y conexiones que le dan su consistencia. Consistencia interna debida a la conexión de sus componentes y consistencia externa debida a la conexión con otros conceptos. Las figuras son proyecciones sobre el plano que implica siempre la relación vertical con la trascendencia; los conceptos sólo implican en cambio conexiones a un nivel inmanente, horizontal.

El pensamiento por figuras se relaciona siempre con una religión o al menos con una sabiduría, pero nunca se configura como una filosofía, es decir, como un sistema de conceptos. El pensamiento cristiano es un pensamiento figural que somete a torsión a la filosofía, desfigurándola y travestiéndola en otra cosa.

Como conclusión, podemos decir que la reflexión política en Espinosa se conecta con la reflexión ontológica, por un lado, y se enmarca en su contexto histórico y cultural, el Barroco, por otro. De esta manera Espinosa se nos muestra no como un abstruso metafísico, y mucho menos como un teólogo o un místico abstraído de la realidad, sino más bien como un ciudadano consecuente de la república holandesa que aprovecha su privilegiada coyuntura histórica e intelectual para reflexionar sobre la

---

en *Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 86-92, en el marco de su presentación del surgimiento de la filosofía en el ambiente cultural griego. La filosofía surge de un encuentro contingente, no necesario entre la inmanencia del pensamiento y el medio griego, desterritorializado con relación a los imperios orientales. La filosofía es un movimiento desterritorializador que rompe con las sabidurías orientales y que necesita un ambiente cultural más libre, que sólo encontró en Grecia, pero este encuentro no deja de ser contingente, podía no haberse dado. No hay relación necesaria entre Grecia y la filosofía, pero la filosofía sólo pudo surgir en Grecia y Grecia sigue siendo su suelo natal.

política, no sólo sobre la política real que se va imponiendo en su época, el absolutismo, como hace Hobbes, sino también sobre una utopía democrática y republicana que, por una parte, retoma lo mejor del pensamiento renacentista con su optimismo erasmiano y, por otra parte, compensa este optimismo utópico con el realismo, un poco pesimista, de Maquiavelo. Holanda y Venecia como repúblicas reales le sirven de modelo para proyectar las instituciones políticas arquetípicas del TP, que son tanto más perfectas, y más poderosas, cuanto más se aproximan a la democracia; y son tanto más débiles e imperfectas cuanto más reposan sobre el arbitrio de un solo individuo o unos pocos. La democracia, en tanto que afirmación colectiva de la potencia de la multitud, es decir, de la conjunción multiplicadora de los conatus de los individuos, es la última palabra, y no sólo por el hecho circunstancial de que ahí quedó detenida la redacción del TP, sino, mucho más fundamentalmente, porque es la forma política que se adapta mejor a la concepción ontológica naturalista, vitalista y materialista del judío de Amsterdam.

#### LA IMAGINACIÓN EN ESPINOSA: PODER CONSTITUYENTE Y LÓGICA COLECTIVA

El presente trabajo se inscribe en la encrucijada de tres problemáticas esenciales de la obra de Espinosa: por una parte su teoría de la libertad como liberación en el contexto de las polémicas teológico-filosóficas que sobre la libertad y la gracia tuvieron lugar en la época; por otra parte, su teoría de la imaginación como auxiliar del entendimiento; y, por último, su filosofía política en la que el Estado es contemplado como un medio para instaurar una semi-racionalidad que obligue a actuar como si fueran racionales a individuos sometidos a las pasiones y la ignorancia.

Numerosas veces se ha destacado la dualidad que la imaginación presenta en la filosofía espinosista: por un lado, el conocimiento imaginativo, en tanto que se opone al conocimiento basado en el entendimiento, es criticado por parcial, pasivo, engañoso; pero, por otro, la imaginación, ligada al conatus y al deseo, es un elemento esencial en el proceso de liberación que puede conducir al individuo a la salvación, la libertad y la beatitud. En el presente trabajo vamos a analizar primero esta dualidad esencial de la imaginación y lo imaginario en Espinosa, para pasar a continuación a destacar el aspecto esencial que lo imaginario desempeña en la organización de la colectividad, y concluir, por último, analizando los aspectos políticos de lo imaginario, es decir; la



cuasi-racionalidad de la política en tanto que lógica colectiva. La conclusión consiste en afirmar que, para Espinosa, nunca salimos de lo imaginario, pero que este imaginario tiene distintos niveles y su escalón superior, la beatitud, está abierto a *todos* los hombres (antielitismo de Espinosa), a pesar de la dificultad y rareza que suele acompañar a todo lo excelso (realismo espinosista).

1. Espinosa no considera la libertad humana como un punto de partida, sino como el resultado de un proceso de liberación en el que juegan un papel fundamental las pasiones; para nuestro filósofo el hombre es un ser de deseo, afectivo y pasional. Espinosa no es un intelectualista ya que no piensa que el mero conocimiento sea capaz de controlar las pasiones. El conocimiento adecuado sólo puede actuar sobre las pasiones porque de él se pueden derivar afectos activos más poderosos que los afectos pasivos que constituyen las pasiones. Es la capacidad de reflexión que poseen el cuerpo y la mente de los hombres lo que posibilita esa espiral liberadora que permite pasar poco a poco de la pasividad a la actividad y de la parcialidad a la totalidad.

Para Espinosa el libre albedrío se basa en una ilusión idealista, es imaginario, y supone la ignorancia de las causas que determinan nuestra acción. En una concepción determinista como la espinosista la libertad y el destino son dos formas de considerar la misma realidad desde diferentes perspectivas. Una cosa nos parece un resultado del destino si su producción escapa a nuestro poder, en cambio la consideramos una obra de nuestra libertad si mediante el conocimiento adecuado la hemos convertido en un elemento de nuestro poder (cf. Bertrand, 183). Imaginamos que somos libres porque ignoramos nuestra impotencia frente a las causas exteriores. En este caso la imaginación es un conocimiento en primera persona, parcial e incompleto, mientras que el entendimiento es un conocimiento en tercera persona que tiende a la totalidad y a ser un conocimiento *sub specie aeternitatis*, un conocimiento eterno liberado de las circunstancias concretas de su producción; es un conocimiento por ideas adecuadas y por nociones comunes, el único que, una vez transmutado en ciencia intuitiva, es capaz de producir el *amor dei intellectualis*, es decir, la conexión no sólo cognoscitiva sino también afectiva con la totalidad.

Nos sentimos libres cuando imaginamos que podríamos actuar de manera distinta a como lo hacemos efectivamente, pero esto, en realidad, es una ficción. Al

reconstruir mediante el entendimiento las cadenas causales que han determinado nuestra conducta podemos explicarla racionalmente, mientras que el libre albedrío es una mera expresión imaginaria de dicha conducta. Como nos recuerda Bertrand, el orden de la imaginación se sitúa más en el ámbito de las relaciones entre las afecciones de nuestro cuerpo que en el marco de las relaciones reales entre los objetos representados por dicha imaginación, la cual indica o expresa pero no explica el poder y los límites de nuestro cuerpo (cf. Bertrand, 69). Los productos de la imaginación dicen más de nuestro cuerpo y de sus limitaciones que del mundo exterior y su influencia sobre nosotros: «una imaginación es una idea que revela más la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y de una manera, por otra parte, no distinta sino confusa» (*Ética*, IV, 1, escol). Wolfson relaciona esta concepción de Espinosa con las de Aristóteles y Telesio. Es precisamente este último autor el que afirma que a través de la sensación el espíritu o alma natural capta en primer lugar las afecciones que las cosas exteriores producen en él y sólo posteriormente la acción de dichas cosas exteriores. «El espíritu percibe la acción de las cosas sólo porque se percibe a sí mismo como afectado, cambiado, puesto en movimiento por aquéllas» (Telesio, *De Rerum natura*, VII, 2, citado por Wolfson, 75).

2. La imaginación es un conocimiento inadecuado de las relaciones naturales necesariamente ligado a la impotencia relativa de los hombres, como nos recuerda Balibar (cf. Balibar, 24). Por ello puede ser utilizada para mantener a los hombres en la impotencia a través de las ilusiones religiosas o el absolutismo político. Pero también puede ser entendida en tanto que imaginación activa como auxiliar y preparación de la razón y el entendimiento (cf. Appuhn), y tiene un papel preponderante en el proceso de constitución ontológica que para Negri introduce el TTP en el desarrollo del pensamiento espinosista (cf. Negri, 157-175).

Sería posible rastrear, como hace Mignini, la dualidad ambigua de la noción de imaginación en Espinosa a partir de Descartes. En efecto, en el filósofo del método la imaginación puede referirse tanto al cuerpo como al pensamiento; en el primer caso, conserva las trazas impresas en ella por las impresiones de los sentidos unificadas por el sentido común, en el segundo, la imaginación se presenta como la facultad de la ficción con capacidad de generar nuevas imágenes y de inscribirlas en el cerebro. En este

segundo caso, la imaginación es activa y media entre los sentidos y el entendimiento. Por otra parte, Mignini analiza el desarrollo de la noción de imaginación a lo largo de la obra de Espinosa, ámbito en el que dicha noción pasa de oponerse de una manera neta y frontal al entendimiento en el *Tratado de reforma del entendimiento* a adoptar un carácter mucho más activo en la *Ética*, donde, a pesar de considerar las cosas como contingentes y de su incapacidad para producir un conocimiento cierto, aparece como una causa, parcial, de las representaciones de la mente (cf. Mignini, 86-114). A esta reconsideración de la imaginación en la *Ética* respecto a las obras anteriores no es ajena la incorporación a los intereses teóricos de Espinosa, en un lugar primordial, de la reflexión y la intervención políticas a partir de su redacción del TTP.

La imaginación en tanto que fuente de conocimiento entraña la conciencia de que el cuerpo humano es capaz de sufrir afecciones por parte de los cuerpos exteriores presentes de tal manera que dicho conocimiento envuelve la naturaleza del cuerpo exterior y, sin embargo, el conocimiento imaginativo se refiere más a nuestro propio cuerpo que al objeto exterior, alude más a las relaciones que tienen entre sí los afectos de nuestro cuerpo que a las relaciones que puedan tener entre sí en la realidad los cuerpos exteriores, ya que al ser el imaginativo un tipo de conocimiento confuso, parcial y pasivo, desconocedor de la causa, *envuelve pero no expresa* la esencia del cuerpo exterior (*Ética*, II, 16 y corolarios). El orden y encadenamiento de la imaginación no es el mismo que el orden y encadenamiento del entendimiento y, sin embargo, sólo a partir de la imaginación puede el entendimiento desplegarse.

Como nos recuerda Bertrand, Espinosa se sitúa a la vez frente al racionalismo y al empirismo, ya que mientras que el primero denuncia el conocimiento imaginativo como conocimiento falso, Espinosa le reconoce una potencia cognoscitiva por parcial que la misma pueda ser, y, contra el empirismo Espinosa recalca la heterogeneidad entre los dos órdenes del conocimiento. Existe una «lógica del imaginario» que busca establecer las leyes naturales por medio de las cuales el espíritu humano produce lo imaginario a partir de las afecciones que los cuerpos exteriores producen en el cuerpo. Dicho conocimiento imaginativo desconoce el concatenamiento de causas y efectos según el cual los acontecimientos psíquicos se producen. Lo imaginario tiene una productividad que le es propia, según Bertrand.

El proceso de progresiva liberación que va del primer género de conocimiento (imaginación) al segundo (razón) y al tercero (ciencia intuitiva), en tanto que paso de la pasividad a la actividad y de la esclavitud a la libertad, supone un proceso de reducción del peso de lo imaginario pero no su eliminación completa y total, ya que la razón es deseo y por lo tanto pasión y además la reducción de lo imaginario no es la reducción de los afectos por la razón, sino una reducción de los afectos pasivos por los afectos activos. Espinosa no es un intelectualista, no piensa, contra Descartes y los estoicos, que la razón pueda controlar los afectos. El poder de la razón reside más bien en la capacidad de generar afectos activos que se impongan a los afectos pasivos iniciales. Sólo un afecto puede deshancar a otro afecto. Como posteriormente en Hume, también en Espinosa «la razón es la esclava de las pasiones», y sólo a través de unas pasiones (las activas) podemos deshancar a otras pasiones más débiles (las pasivas). La virtud de la razón consiste en que, gracias a la formación de un conocimiento adecuado, permite generar afectos activos, liberadores.

3. El imaginario tiene por función esencial organizar la colectividad y lleva a cabo esta tarea a través de la religión, la moral y la política. Según Espinosa, estas tres figuras del imaginario, lo religioso, lo moral y lo político, no se dan al nivel del conocimiento adecuado sino al nivel de comprensión de aquellos que los generan (los sacerdotes, los tiranos) y al nivel de aquellos que los reciben (los individuos en tanto que subditos ignorantes y temerosos). Por ello el conocimiento adecuado implica la salida, al menos parcial, de estos tres niveles de vida, de manera que el sabio no es supersticioso, ni moralista, ni subdito, sino ateo, inmoralista (más allá del Bien y del Mal) y libre. Los tres caminos imaginarios aquí analizados permitirían a lo sumo una especie de salvación histórica, pragmática, inconsciente, ilusoria, ideológica en el sentido marxiano, mientras que la salvación noética, basada en el conocimiento de las causas, exige que al nivel imaginario se añada y lo sustituya, al menos parcialmente, el ámbito racional del Entendimiento. Para Bertrand, al que seguimos aquí en su esclarecedor análisis de lo imaginario en Espinosa, nuestro autor elabora una crítica de lo imaginario que es a la vez una ciencia de lo imaginario, en tanto que explica sus causas adecuadas y proporciona, por tanto, su verdad, y una interpretación de lo imaginario, en tanto que restituye su sentido.

La función religiosa de lo imaginario se da a través de la superstición. Dada la inestabilidad que la fortuna y el azar introducen en los asuntos humanos y la continua oscilación entre el miedo y la esperanza que dicha inestabilidad y fluctuación continua generan en los hombres, éstos tienden a creer en cualquier causa que alivie esta incómoda sensación y de esta manera caen en la superstición, «forjando Acciones sin fin e interpretando la Naturaleza de maneras sorprendentes», como nos dice Espinosa mismo en el prefacio del *Tratado Teológico-Político*. La superstición es, pues, una ficción cuyo origen es el miedo. Por ser ficción desconoce las auténticas causas y por deberse al miedo genera esclavitud; su objetivo principal es unificar de forma imaginaria la sociedad generando obediencia y no conocimiento. Por lo anterior, la superstición es un estorbo en el proceso de liberación del individuo.

Por su parte, la función moral<sup>78</sup> de lo imaginario tiende a que la vida en sociedad no sea vista como algo insoportable e incomprensible, sino que dota a dicha vida social de sentido. Mientras que la moral, por permanecer en el ámbito de lo imaginario (pasivo, incompleto), no proporciona libertad, la ética, en cambio, es la búsqueda de la virtud a partir del conocimiento de nuestra naturaleza y despliega nuestra actividad y nuestra alegría. Como nos recuerda Bertrand, en el orden de lo imaginario el individuo alcanza el nivel más alto de su poder (compatible con este orden) al percibirse como un pecador salvado, servidor fiel de la voluntad de Dios, mientras que en el orden del conocimiento adecuado, el individuo alcanza su perfección, el máximo desarrollo de su poder, al percibirse como la *causa adecuada de sus acciones* que actúa por la necesidad de su propia naturaleza elevándose al gozo y la plenitud del saber y del amor. La moral da sentido a la vida pero no la explica, es una relación práctica y no teórica con la vida. El sentido es la manera imaginaria en la que un sujeto se representa los fines o ideales que determinan sus actos y su ser. No en vano Althusser ha podido presentar a Espinosa como uno de los primeros teóricos de las ideologías antes de Marx, ya que señala sus tres rasgos esenciales: «a) su "realidad" imaginaria; b) su inversión interna; c) y su "centro": la ilusión del sujeto».

---

<sup>78</sup> .- La moral, referencia a valores trascendentes, y no la *ética*, «tipología de los modos de existencia inmanentes» en la útil distinción de Deleuze. Espinosa lanza su *Ética* como denuncia materialista, immoralista y atea de las morales basadas en la ilusión: ilusión de la conciencia, libre y responsable; ilusión de los valores trascendentes, del Bien y el Mal; ilusión de las pasiones tristes, impulsadas por los sacerdotes.

Pero es la función política de lo imaginario, la organización de la vida social bajo normas comunes, la primordial y a ella se subordinan las otras funciones: religiosa y moral. La política permite que los individuos actúen de manera conforme a la razón aunque no sean ellos mismos racionales. La política a través del derecho y las leyes introduce una cuasi-racionalidad en la sociedad que hace que los individuos en su largo camino de liberación hacia la razón y el conocimiento adecuado se muestren mientras tanto como si fueran ya racionales. La coerción política obliga a los individuos a comportarse como si fueran racionales, mientras que el advenimiento al tercer género de conocimiento, es decir, a la sabiduría, eliminará la necesidad del Estado en tanto que el ajuste entre los distintos deseos y *conatus* se hará por convencimiento y no ya por coacción. Mientras que el sabio actúa, casi exclusivamente, por la razón, los ciudadanos de los estados liberales en todo lo que escapa a su estricta vida privada se ven obligados a conformarse exteriormente a las exigencias de la razón, independientemente de sus concepciones personales. Actúan en conformidad a la razón pero no bajo el mandato único de la razón.

A continuación vamos a analizar el nivel político del imaginario social, comenzando por destacar el papel fundamental que en dicho imaginario ocupa el lenguaje. En efecto, uno de los elementos esenciales del imaginario lo constituye, para Espinosa, el lenguaje:<sup>79</sup> «... como las palabras son parte de la imaginación, es decir, concebimos muchas ficciones según que las palabras se compongan en la memoria en virtud de alguna disposición del cuerpo, es indudable que las palabras lo mismo que la imaginación pueden ser causa de múltiples y grandes errores, a no ser que hagamos un gran esfuerzo para prevenirnos de ellos. Añadamos que las mismas son formadas según el deseo y la comprensión del vulgo; así pues, no son nada más que signos de las cosas en la medida en que están en la imaginación, y no en cuanto que están en el entendimiento» (TRE). El lenguaje es conocimiento a partir de signos imaginativos (*ex signis*), no a partir de conceptos intelectuales (ideas adecuadas) y crea ficciones que se refieren más a nuestro cuerpo que a la realidad exterior. Sin embargo, es precisamente gracias al lenguaje como lo imaginario adquiere cierta permanencia y una dimensión social; el lenguaje articula el imaginario privado con el imaginario social y, en este

---

<sup>79</sup>.- Obsérvese que, frente a Lacan, Espinosa sitúa el lenguaje del lado de lo imaginario. Se da aquí un desajuste terminológico que el lector tendrá que tener en cuenta.

sentido, tiene un papel esencial en la génesis de la sociabilidad.

Matheron analiza en los libros III, IV y V de la *Ética* el despliegue de la política en tanto que despliegue de la liberación, tanto a un nivel individual como social. En el estado de naturaleza se da un conflicto continuo entre los distintos conatus, cada uno de los cuales pretende imponerse a los demás; esta discordia genera una serie de alienaciones individuales que nos enfrentan con los otros; pero el propio juego, la propia dinámica interna, de dicho estado de naturaleza en tanto que juego de poderes da lugar a la sociedad civil que, una vez nacida, reorientará nuestras alienaciones individuales; el condicionamiento político modela el comportamiento de los individuos haciendo que observen una cuasi-racionalidad que va generando en los mismos unos hábitos de racionalidad creciente de forma que se va produciendo una liberación individual y colectiva paulatina que concluye, en el límite, en el establecimiento de una comunidad racional (trans-estatal) basada en el acuerdo racional entre los entendimientos que hace innecesaria la coerción que siempre supone el Estado. Ésta es la dimensión utópica de la política espinosista: el suprimirse a sí misma en un reino de sabios libres e iguales que han alcanzado la beatitud.<sup>80</sup>

Para Matheron el fundamento de la sociabilidad en Espinosa no es tanto la utilidad como la ambición y el deseo de gloria y el miedo a la vergüenza. La sociedad no nace de la razón, sino de las pasiones, y la política obliga a los hombres a vivir exteriormente según los mandatos de la razón, por más que ellos mismos no sean racionales y de esta manera las instituciones sociales son un medio externo que facilita el acceso de los individuos al reino de la razón. La política genera una lógica colectiva a pesar de la irracionalidad de cada individuo por sí mismo considerado. Las instituciones sociales producen la cooperación pacífica a pesar de no estar basadas en la razón sino en la pasión.<sup>81</sup> La opinión pública da lugar a una especie de racionalidad colectiva no tanto

---

<sup>80</sup> .- Beatitud en sentido espinosista, es decir, no tanto la recompensa de la virtud sino la virtud misma, en tanto que salvación y libertad, en tanto que amor intelectual hacia Dios, o sea hacia la totalidad de las cosas singulares, amor que nace del conocimiento de tercer género o ciencia intuitiva, conocimiento que produce una alegría acompañada de la idea de Dios, es decir, de la totalidad, como su causa. La beatitud es la perfección misma ya que es la máxima alegría, y la alegría se da cuando pasamos de una perfección menor a una mayor, lo que supone que aumentamos nuestra actividad en detrimento de nuestra pasividad.

<sup>81</sup> .- Especialmente en el interés, aunque no sea éste el factor que Espinosa considera determinante en la constitución de la sociedad y aquí conviene recordar el papel de las pasiones filas (egoísmo, envidia, interés, utilidad), que están en la base del mercado

porque sea el resultado de la puesta en común de opiniones individuales que cada una de ellas sería por sí misma racional, sino por el mismo hecho de ser un resultado común.

La sociedad surge al consolidarse la interdependencia de los individuos entre sí, no mediante un proceso intencional, sino debido a la interacción ciega de los deseos y los poderes de los distintos individuos. A partir de un esbozo de cooperación debida al despliegue de la vida pasional interhumana tal como ésta se da en el estado de naturaleza, se esboza un germen de disciplina colectiva que da origen al nacimiento del Estado, el cual refuerza la disciplina colectiva y refuerza la cooperación. La sociabilidad es el producto de la dialéctica del amor y el odio y se lleva a cabo a través de procesos de identificación, según Bertrand. La sociabilidad se puede basar en la identificación con el semejante basada en la conmiseración, la misericordia, el favor, la benevolencia. O bien se puede basar en tener una pasión común o, por último, en aspirar a un ideal común, en compartir un objeto bien de amor o bien de odio.

4. Según las agudas observaciones de Negri, las reflexiones de Espinosa en torno al surgimiento de la sociedad civil y el Estado parten de su enfrentamiento con la crisis del Barroco. Para el filósofo italiano no se puede aceptar la crisis como un mero resultado ni evitarla negándola, sino que tiene que ser asumida como condición del pensamiento y de la acción políticos. La crisis es, en Espinosa, el presupuesto de la existencia, la materialidad del fundamento, pero no un destino ineludible. Dice Negri: «la imaginación y la ética al introducirse en el ser no son atrapadas en la crisis sino que se reconstruyen más allá de la crisis, construyen sobre sí mismas, en la relación colectiva que constituye el sujeto, en la potencia que encaran la relación colectiva». Y de esta manera llegamos a la segunda dimensión de la imaginación; su potencial constituyente de una lógica colectiva, su potencia subversiva y creadora. Es la imaginación, en tanto que poder constituyente, «el canal por el que se asocian los individuos en el nuevo ser que se construye». En este sentido el *Tratado Político* es la conclusión de un doble camino filosófico: el metafísico que va de la utopía del mercado y del vitalismo panteísta de cuño renacentista a una definición de la libertad como constitutiva y una idea de Substancia como totalidad natural inmanente; y el político que

---

capitalista en oposición a las pasiones cálidas propias de las sociedades precapitalistas (honor, gloria, soberbia, ira).



entiende la libertad de los sujetos como potencia constitutiva y que por ello no necesita ya de la ficción del contrato, presente todavía aunque, bien es verdad, de una forma muy *sui generis*, en el *Tratado Teológico-Político*.

Espinosa, según Negri, rechaza el triunfo del Estado absolutista (y también el del Estado liberal, podríamos añadir nosotros, ya que como sagazmente indica Cabral Pinto, Espinosa, al contrario que Hobbes, no genera una ideología de repuesto utilizable por el capitalismo naciente para oponerse a los restos feudales, sino que elabora una teorización basada en la libertad y la igualdad, en el poder creativo y constituyente de la imaginación, en la composición de los poderes y de los conatus, completamente inaprovechable para fundamentar en ella una ideología capitalista de recambio) y la entronización del individualismo adecuado al mercado. El filósofo judío rechaza los dos fundamentos posibles del Derecho natural burgués: el individualismo y la noción de contrato. Especialmente rechaza la idea de que la constitución de la sociedad civil exija que los individuos renuncien a su derecho natural, es decir, a su poder. Los derechos naturales no son nada más que la dimensión política, pública, de la potencia metafísica que también está en el origen del conatus físico y del deseo vital. No hay que alienar el propio poder individual para constituir el colectivo, antes bien componer dichos poderes individuales en un individuo compuesto, la *multitudo*, que sume los poderes de sus individuos constituyentes. Composición y potenciación de los poderes y no su alienación a un soberano separado y trascendente a los individuos. Es el desarrollo de los deseos individuales y su mutua potenciación lo que está en la base del surgimiento de la sociedad civil y del Estado. Las libertades individuales se consolidan en el marco de la sociedad civil gracias a la seguridad que otorga dicha sociedad civil. El paso a la sociedad no supone una cesión de derecho y de poderes, sino un enriquecimiento de los mismos. El paso de la soledad y el aislamiento a la multitud y a la sociedad suprime el miedo y otorga seguridad.

En la época de Espinosa, el Barroco, la política y la religión se configuraban como artes de lo imaginario que subyugaban las mentes y los cuerpos de los hombres a través de imágenes engañosas generadoras de temor y de esperanza y que funcionaban como obstáculos para el conocimiento adecuado de las relaciones reales que ligaban a los individuos entre sí y con el poder.

Como muy bien destaca Negri, Espinosa es el autor antibarroco por excelencia. Aquel que, frente a la crisis barroca que busca en la trascendencia una salida, mantiene los ideales republicanos y panteístas del Renacimiento como una apuesta radical por la immanencia: «el pensamiento de Espinosa no se mueve a partir de la crisis de su siglo, sino desde el proyecto de desarrollo y articulación de la utopía renacentista» (cf. Negri, 154). Las teorías filosóficas y políticas contemporáneas de Espinosa (libertinismo, mecanicismo, jansenismo), en cambio, parten y se sitúan en el contexto de la crisis barroca. Hasta el propio Descartes, si bien se enfrenta a dicha crisis con una voluntad de verdad basada en el método en tanto que una institución que permite llegar a un saber común y compartido en el que la razón y el cálculo sustituyan al juicio y la agudeza barrocos (cf. Bodei), desde otro punto de vista elabora una metafísica, una ética y una teoría de la ciencia adecuadas al Estado absoluto y a las necesidades del periodo de la manufactura que, sin embargo, «todavía mantienen la autonomía de la burguesía y abren para ésta un horizonte operativo de poder» (cf. Negri, 154).

El Barroco político se presenta como un anti-Renacimiento, como el rechazo más radical de la Florencia republicana de Maquiavelo y Guicciardini, como el resultado de un nuevo compromiso religioso en sus dos vertientes, católica y protestante, unidas ambas en su rechazo de la república democrática y en su defensa del absolutismo político y religioso. Se vuelve a Tácito, que dirige su política hacia el príncipe como muestra del giro absolutista, frente a la importancia que la tradición republicana da a Tito Livio (cf. Bertelli).

Espinosa, en cambio, se sitúa en la estela de Maquiavelo rompiendo con el marco teórico, tomista, que había encorsetado la reflexión política hasta entonces. Enfrentados a la contradicción entre la teoría (aristotélico-tomista) y la praxis de los nacientes Estados modernos, Hobbes y Moro adoptan posturas opuestas: mientras que éste mantiene la teoría y para evitar la contradicción se inventa una práctica imaginaria (la utopía), Hobbes remodela la teoría para adaptarla a la praxis naciente, pero tampoco escapa de la problemática clásica. Sólo Espinosa dará un paso más allá asumiendo la radicalidad de la tradición republicana en las condiciones privilegiadas del «laboratorio político» que constituía la Holanda de su tiempo.

Espinosa es un filósofo de la vida que rechaza la concepción de la filosofía como

una *meditado mortis*; para él la filosofía no es melancolía sino un modo de considerar las cosas *sub specie aeternitatis*; es un filósofo de la luz que rechaza las virtualidades de la sombra frente a Leibniz, por ejemplo, como nos indica Deleuze. Nuestro autor se opone a las dos caras, contradictorias, ambiguas, del Barroco: la tétrica, jansenista, tenebrosa, vuelta hacia la Edad Media, rembrandtiana; y la católica, mundana, alegre, cortesana, que mira hacia el siglo de las luces, berniniana y rubeniana. Ambas caras suponen una fuga hacia un punto exterior; ambas constituyen aspectos complementarios del desengaño y la desilusión ante la caducidad y lo efímero de la vida, respuestas a la íntima convicción de que todo es representación, juegos de espejos, teatro, en suma.

La teatralidad como el carácter esencial del Barroco ha sido destacada por Orozco Díaz, que la define como «la penetración del sentido teatral en todas las manifestaciones artísticas y en las formas públicas —civiles y religiosas— de la vida de todas las gentes» (cf. Orozco, 15). En el siglo XVII se produce una huida hacia la trascendencia que desvaloriza de forma tal la vida humana que no distingue entre la realidad y la ficción. Ya que todo es vano y perecedero, no tiene sentido distinguir entre dos niveles de la ficción: la vida y el teatro. La vida política, las prácticas religiosas, la vida cotidiana, presentan en el Barroco una teatralización, una formalización, que dan lugar a un continuo espacio-temporal en el que todos los niveles de la realidad se juntan sin saltos. Espinosa en el *Tratado Teológico-Político* denuncia esta teatralización barroca de la vida que afecta incluso a la religión:

«... el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo» (TTP, prefacio).

Este *continuum* descentrado que constituye la realidad barroca se abre al infinito mediante una proliferación alegórica sin fin. La ciudad barroca es un espacio continuo que ya no tiene un centro, una plaza principal, un ombligo que acoja los elementos emblemáticos del poder: la catedral, el palacio. Pero esta dispersión, este descentramiento es aparente, los cuarteles y las ciudadelas en las afueras de las ciudades, los palacios en su centro o alejados prudentemente de ellas, como Casserta en Ñapóles, recuerdan al hombre barroco que es un subdito y no un ciudadano; subdito por

partida doble, del Dios terrible en los cielos y del soberano absoluto, su fiel representante, en la tierra. La ciudad barroca es un continuo que no deja espacio para el surgimiento de un sujeto autónomo pero que, en cambio, mantiene muy sujetos a los individuos. Por ello, Espinosa se sitúa fuera de su ámbito en pequeños pueblecitos cercanos desde donde observa con mayor libertad el desarrollo de los acontecimientos culturales y políticos.

Los monumentos barrocos se descentran, se abren al entorno a través de escalinatas, belvederes, columnatas, pórticos, rompiendo la separación rígida entre el interior y el exterior. Las fachadas barrocas atraen la vista absorbiendo la perspectiva del espacio circundante y sirviendo de propaganda de la fe y del poder, según sean iglesias o palacios. El valor simbólico de los edificios se desparrama por sus alrededores desbordando sus márgenes concretos. La ciudad se alegoriza, se puebla de monumentos, es decir, de «formas arquitectónicas que transmiten un contenido ideológico» (cf. Argan, 55-56); se transforma en un espectáculo en el que lo permanente y lo efímero se entremezclan. Durante las grandes celebraciones barrocas —entradas triunfales de soberanos o prelados, coronaciones, bodas, funerales—, la ciudad se disfraza: una serie de edificaciones efímeras: túmulos, arcos triunfales, fuentes, etc., ocupan sus plazas y calles; sus fachadas se recubren de tapices, los cuadros se sacan al exterior; la realidad y la ficción se hacen indistinguibles.

El espacio se abre hacia fuera y hacia arriba. La escena se desborda y ocupa toda la realidad. En este mundo ficticio la retórica ocupa un puesto esencial, la política y la religión hacen abundante uso de ella. La elipsis, la parábola y la hipérbole son los medios retóricos preferidos del Barroco y muestran esa ruptura con la idea de círculo y de centro en torno a la cual Sarduy hace pivotar su enfoque de lo barroco. Hipérbole del poder que irradia su fuerza y elipsis de los ciudadanos. De los dos focos de la elipse barroca uno lo ocupa el Sol (Dios, el Rey) y el otro está oscuro, elidido; el juego de ambos da lugar al claroscuro barroco, a ese sutil juego de luces y sombras fantasmagóricas que sobrecoje el ánimo y lo hace dócil a la sumisión.

Hasta el formalismo de Wólfllin destaca algunos elementos barrocos que es importante recordar aquí. En primer lugar, la pérdida de la individualidad debida al efecto de masa perseguido por el Barroco que subordina la independencia de los detalles

a la impresión del conjunto. Por otra parte, el movimiento de los escenarios barrocos dirige la mirada y concentra la atención hacia puntos determinados escogidos por el poder político o religioso. Hay una tendencia hacia el centro con el reforzamiento visual de las portadas y una tendencia hacia arriba, hacia la luz de las cúpulas, que jerarquizan el espacio visual. El espacio delimitado renacentista se abre al infinito y esto, unido a los juegos de luz y tinieblas propios del Barroco, tiene un objetivo preciso: «Quiere cautivar con el poder del afecto, directo y arrollador. Lo que aporta no es animación regular sino sobresalto, éxtasis, embriaguez» (cf. Wólfllin, 39).

Lo barroco se basa en un imaginario que valora lo móvil, el simulacro, las simulaciones. Por ello le gustan tanto los autómatas, simuladores del poder de animación de la vida, imágenes intrigantes de la polaridad y ambigüedad barrocas: seres artificiales que miman la naturaleza, seres mecánicos que simulan la vida y que tal vez la mejoren como la bailarina automática del *Casanova* de Fellini. El Barroco muestra su amor por el cambio mediante la elección de mitos como el de Circe, analizado por Rousset, que muestra la fragilidad de las identidades, la plasticidad y relatividad de las apariencias, el de Proteo, el dios de las mil formas, etc. (cf. Wunenburger, 65 y 70).

Como nos recuerda Maravall, la «mudanza» y la «peripecia» son nociones claves del Barroco, y muestras de que «no hay cosa estable en el mundo». Como escribía Bocángel: «Y mientras todo se muda, / sólo la mudanza es firme» (Maravall, 363-367).

Tanto la Contrarreforma como el nacimiento de los Estados absolutistas se encuentran con la necesidad de controlar a masas de gente crecientes en número y en capacidad de movimiento a las que la crisis económica y espiritual hace cada vez más peligrosas. La cultura barroca es el intento de conjurar dicho peligro. Para ello utilizará todos los medios disponibles: la fuerza militar, junto con la apelación a los sentidos. Lo sensorial y sensual como medio de seducir y de emocionar es la clave del Barroco. Las ceremonias religiosas y civiles constituyen el medio esencial mediante el cual el poder se muestra, fascinante y terrible. El subdito de las monarquías absolutas y el fiel de la iglesia contrarreformista se ven directamente interpelados por unos procedimientos que invaden su intimidad actuando directamente sobre sus sentidos y su imaginación más que sobre su razón, provocando en ellos miedo y esperanza. «Obrad bien, que Dios es

Dios» es la consigna repetida una y otra vez.

Lejos quedan las esperanzas humanistas y republicanas de las comunas renacentistas: el trono y el altar se unen para sojuzgar cualquier hábito de libertad. Frente a la inmanencia del poder de la tradición republicana basada en el sentimiento de autoctonía y autonomía de un conjunto de individuos emancipados que exponían libremente sus opiniones y establecían entre ellos relaciones de amistad el absolutismo político y religioso constituyó un poder trascendente, alejado, generador de heteronomía y de sumisión, apoyado en un saber dogmático y tiránico. La preferencia barroca por Tácito frente a Tito Livio, que constituye en cambio la referencia esencial del Maquiavelo republicano, es un buen exponente del giro que el Barroco supone hacia el absolutismo. Para los tacitistas barrocos, que siguen en esto a su modelo Tácito, la filosofía política es una reflexión sobre la educación y las acciones del príncipe acalladas ya, fuera de algunos ámbitos privilegiados y anómalos como la Holanda de Espinosa, los últimos rumores republicanos tomados como modelo por el «*acutísimo* florentino», en la estela de Tito Livio. El barroco se encuentra marcado por la vuelta a la autoridad y por el papel predominante de la aristocracia, sostén esencial del monarca absolutista.

Maravall ha insistido en el carácter reactivo de la cultura barroca frente a la crisis del XVII. La cultura barroca es una cultura *dirigida* que pretende actuar sobre los hombres para mantenerlos integrados en el sistema social. En este sentido la cultura barroca es una cultura disciplinaria y disciplinante, a la vez que uniformadora, en el sentido de Foucault. Es una cultura de masas, debido a que se dirige a una población creciente y además es urbana, lo que exige un gran despliegue ostentatorio para compensar el anonimato de la urbe. Por último, la cultura barroca, como ya hemos repetido varias veces, es muy conservadora, es el fruto de una restauración medievalizante que acompaña al surgimiento del estado absolutista.

5. El Barroco lleva a cabo un uso desmesurado de la imaginación por su capacidad de subyugar las mentes de los hombres. Espinosa analiza las capacidades engañosas de la imaginación, género de conocimiento basado en signos y afectos. Signos que, según nos recuerda Deleuze, son siempre efectos. El filósofo francés distingue en la visión espinosista signos escalares que expresan nuestros estados en un momento dado del tiempo y signos vectoriales que expresan los aumentos o

disminuciones de nuestro poder. Los primeros pueden ser indicativos (índices sensibles), abstractivos (iconos lógicos), imperativos (símbolos morales) o interpretativos (ídolos metafísicos), mientras que los segundos son potencias que aumentan nuestro poder y alegría o servidumbres que disminuyen nuestro poder y generan tristeza. Todos los signos son variables, equívocos, sometidos a la analogía, con capacidad de asociarse entre sí por semejanza o contigüidad. El conocimiento basado en signos es incompleto y confuso y, sin embargo, sólo basándonos en los signos, sometiéndolos a una selección cuidadosa y costosa, podemos elevarnos más allá de ellos. «Los signos de aumento siguen siendo pasiones, y las ideas que los mismos suponen siguen siendo inadecuadas: pero no por ello dejan de ser los precursores de las nociones, los precursores sombríos» (cf. Deleuze, 179). En los signos de la imaginación hay algo que prepara los conceptos del entendimiento y que no desaparece cuando se ha llegado al conocimiento racional. La imaginación es para Espinosa, como para los barrocos, un instrumento de sumisión y engaño, pero para nuestro autor posee además una capacidad de constitución que la convierte en un auxiliar indispensable para el proceso de liberación humana, tanto a nivel individual como colectivo.

Lo imaginario es un ámbito que se sitúa entre el aislamiento interior de las pasiones (particularizante) y la transparencia exterior del entendimiento (totalizador). Es precisamente este carácter mediador el que otorga a lo imaginario un papel central en la antropología y la filosofía social y política espinosista.

El carácter imaginario del libre albedrío tiene varias consecuencias políticas importantes para Espinosa, para quien la política, ya entendida como una intervención urgente y coyuntural, por ejemplo en el *Tratado Teológico-Político* o en la *Correspondencia*, ya entendida como reflexión sistemática en el *Tratado Político*, se basa siempre en la antropología filosófica de claro contenido ontológico que se encuentra en la *Ética*.

La antropología espinosista es a la vez realista y optimista. Es realista, y en esto coincide no sólo con la antropología pesimista de origen cristiano, sistematizada por Pablo y Agustín y retomada por Lutero y Calvino, sino también con la visión laica del ser humano que está en la base de las reflexiones políticas de Maquiavelo y Hobbes, al considerar que el hombre es un ser pasional reacio a adecuar su actuación a los consejos

de la razón, y que por ello necesita el auxilio de la gracia según la opinión de los teólogos cristianos, o del Estado según la visión de los filósofos políticos, para conducirse de forma adecuada. Pero es optimista e incluso utópica, al pensar que el hombre, que no es libre desde el comienzo, es capaz de liberarse a sí mismo sin ayuda de la gracia, a través de un proceso de autoconstitución individual y colectivo en el que las instituciones políticas tienen un papel esencial.

Frente a los racionalistas extremados que parten de la racionalidad y la libertad iniciales del ser humano, Espinosa supone que no es preciso que los hombres sean racionales para unirse en sociedad, sino más bien al contrario, piensa, como Hobbes, que la racionalidad es un producto social. La sociedad no necesita un fundamento racional, puede basarse en cimientos pasionales como el amor y el odio o la identificación y la imitación. Incluso la superstición, producto del error teórico y fuente de miedo en el ámbito práctico, puede servir de fundamento provisional para la sociedad ya que: «organiza la inseguridad colectiva y exorciza la angustia sin nombre de un mundo no interpretado» (cf. Bodei, 158). Si el hombre se guiara por la razón no existiría la superstición, pero la razón necesita como una condición esencial la seguridad y éste es el objetivo esencial del Estado: proporcionar seguridad aún en el caso de que los hombres no sean racionales y como medio para estimular la racionalización de los individuos.

Como nos indica Bertrand, hay tres procesos que intervienen en la constitución pasional de la sociedad: la identificación con el semejante que produce la compasión, la misericordia, la aprobación, la benevolencia; la pasión común que suele generar inestabilidad; y la orientación hacia un objeto que pueda ser compartido por todos bajo la forma de un ideal, causa de virtudes como la gloria, el pudor y la humanidad (cf. Bertrand, 126-127).

Los sabios espinosistas no necesitarían Estado ya que se ajustarían entre sí de forma espontánea, sin coacción, y según el conocimiento adecuado de las relaciones que mantendrían entre sí y con la totalidad del universo. Los hombres que viven bajo la guía de la razón tienen el deseo de establecer lazos de amistad y cooperación con los otros y esto constituye la honestidad, uno de los elementos esenciales de la sociedad civil para Espinosa (*Ética*, IV, 37, escol. 1). Pero hasta alcanzar esa etapa, difícil pero no



imposible, en que toda la humanidad haya llegado al tercer género de conocimiento y los individuos se relacionen entre sí mediante el *amor dei intellectualis* que les proporcione la beatitud, el Estado aparece como una institución capaz de generar una cuasi-racionalidad que obligue a todos los hombres, sabios o ignorantes, a actuar de forma adecuada, independientemente de sus motivos particulares: «hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades» (TTP, XVII). La racionalidad que instauro el Estado es una racionalidad social, colectiva, que no depende de las racionalidades individuales de sus miembros. La ley común que instauro el Estado sustituye a la racionalidad individual no siempre asegurable (cf. Yovel, 305). La política y el Estado en Espinosa se sitúan entre la socialización pasional, basada en la superstición, el miedo y la esperanza, y la socialización perfecta y racional de los sabios que ya no necesitan un estado coercitivo: «El estado civil o político es este estado intermedio necesario, en el que la naturalidad pasional se supera parcialmente, al formalizar sus "costumbres" contradictorias a través de una estructura "jurídico-institucional", ella misma punto de partida y mecanismo de paso a una cuasi-naturalidad racional» (cf. Tosel, 284).

El Estado tiene como objetivo el conseguir que los individuos hagan lo que tienen que hacer creyendo que lo hacen por su propia voluntad. El Estado debe producir la seguridad, virtud pública fundamental, independientemente de que los gobernantes estén guiados por la razón o las pasiones y además tiene que articular dicha seguridad con el respeto de la multitud:

Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la felicidad. Pero como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado (*imperium*), que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón, lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado que nada de cuanto se refiere al bien común se confie totalmente a la buena fe de nadie [TP, VI, 3].

Esta larga y jugosa cita de Espinosa resume espléndidamente lo dicho hasta aquí

y condensa el núcleo de la filosofía política espinosista. En ella la política se muestra como un arte para lograr la concordia y la felicidad; es decir, que Espinosa se adhiere a la visión artificialista de la política que no ve ésta como algo natural en el hombre sino como un producto artificial de la humanidad. Por otra parte, el objetivo de este arte no es sólo lograr la virtud social de la concordia, sino también la felicidad individual, con lo que Espinosa resucita aquí un ideal clásico olvidado por los fundadores de la política moderna que escindían los ámbitos de lo público y lo privado limitando los objetivos de la política a la seguridad y la concordia públicas y relegando al ámbito de lo privado la búsqueda de la felicidad. También se muestra aquí el utilitarismo espinosista, aunque un utilitarismo que no tiene nada que ver con la persecución de los intereses conscientes imaginarios, sino más bien con la ardua búsqueda, otra vez tan clásica, de lo útil en el sentido de lo bueno para uno mismo, de lo que despliega al máximo nuestro conatus, de nuestro deseo que no coincide de forma inmediata con nuestros intereses manifiestos. «Lo que es, pues, lo más útil en la existencia es el perfeccionar el entendimiento o la Razón tanto como se pueda y es en esto en lo que consiste la más alta felicidad humana, es decir, la beatitud» (*Ética*, IV, cap. IV del Apéndice).

El Estado debe organizarse para que se logre el bien común y esto supone que «todos vivan según el dictamen de la razón», lo que no exige que todos los individuos sean racionales de suyo «por propia iniciativa», ya que este objetivo puede ser alcanzado también «por fuerza» o «por necesidad». Por último, se rechaza el moralismo como base del Estado al no confiar en la mera buena fe como garante de la consecución del bien común. Frente a toda la teorización de los siglos XVI y XVII sobre la educación del Príncipe y la confianza de que los buenos reyes son la base del Estado, Espinosa confía más en las instituciones formales que en las buenas intenciones de los actores, con lo que muestra un enfoque claramente estructural de la política más que uno basado en una teoría de la acción.

En su búsqueda de una política que produzca una cuasi-racionalidad a pesar de partir de las pasiones, Espinosa rechaza como base de la política la identificación con un líder carismático que se propone como un ideal normativo. En su análisis del Estado de los hebreos, Espinosa se niega a la transferencia de todo el poder a la suprema potestad, así como al predominio de lo religioso sobre lo político, y denuncia la alianza fatal entre

los profetas y los reyes, ambos basados en lo imaginario. Para Espinosa la revelación se basa en imágenes: «afirmamos pues que aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante el auxilio de palabras e imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva...» (TTP, I). Y por ser meramente imaginaria la profecía no entraña certeza: «La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no pueda llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, sólo dependía de la imaginación» (TTP, II).

3. La política para Espinosa tiene que ser democrática, es decir, ha de expresar el poder (*potentia*) constituyente de la *multitudo* sin dejar que se coagule en un poder (*potestas*) ajeno a dicha multitud. Pero para ser viable dicha política no tiene que ser sólo racional o dirigida sólo a los sabios, sino que también tiene que ser retórica y dirigirse a los ignorantes. Espinosa había sido testigo de cómo el clero calvinista había arrastrado a las masas ignorantes detrás de los Orange y frente al liberalismo de Jan de Witt y por ello era consciente de la conveniencia de elaborar una política capaz de ser aceptada incluso por los ignorantes, de ahí la necesidad de hacer apelaciones no sólo a la razón sino también a las pasiones, especialmente al temor y a la esperanza, que aunque no tienen efectos sobre el sabio, pueden tener efectos saludables sobre las masas ignorantes. En un arranque de realismo Espinosa afirma que si los hombres tienen que pecar necesariamente, más vale que lo hagan mediante el miedo y la esperanza que de otra manera, ya que estas pasiones permiten su sujeción al Estado y les impide la rebelión y la desesperación. Además estos afectos se encuentran entre los que posibilitarían una vida según la razón: «aquellos que están sometidos a estos afectos pueden ser conducidos más fácilmente que los otros a vivir al fin bajo una conducta racional, es decir, a ser libres y a gozar de la vida de los bienaventurados» (*Ética*, IV, 54, escol.). El miedo y la esperanza pueden ser aceptables como mal menor en casos de «debilidad del conatus individual y colectivo», al tener una «función ortopédica de sostenimiento», pero se convierten en una restricción inaceptable cuando el poder de los individuos y de la sociedad aumenta (cf. Bodei, 93).

Una política republicana liberadora tiene que ser capaz de conectar con las masas y no ser elitista, para poder iniciar un proceso de liberación que aumente la autonomía y la *potentia* de la *multitudo* desplegando su poder hacia cotas de mayor felicidad y virtud, mediante la potenciación de las pasiones alegres y la disminución de las pasiones tristes, mediante el desarrollo del conocimiento racional y del amor intelectual, propios del tercer género del conocimiento.

Para Espinosa los hombres son ignorantes y pasionales (contra los utópicos moralistas), pero pueden dejar de serlo (contra los realistas cínicos). El realismo de Espinosa se abre hacia un utopismo moderado que no desespera de conseguir la beatitud para todos los hombres, aunque es consciente de la dificultad de dicha tarea: «Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese lo gro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra.

En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro» (*Ética*, V, 42, escol.).

7. *Conclusión.* Para Espinosa siempre estamos en lo imaginario pero de distinta manera. Las actividades de la razón y el entendimiento que dan lugar al conocimiento adecuado propio del segundo género de conocimiento y a la ciencia intuitiva correspondiente al tercer género no suprimen lo imaginario, sino que añaden a esta dimensión ineludible el conocimiento de la manera en que dicho imaginario actúa y es producido, añaden el conocimiento de las causas que dan lugar a lo imaginario como efecto necesario e ineliminable. Espinosa no es un elitista ya que la dualidad sabio/ignorante no alude a dos tipos de individuos, sino a dos estados o dos estratos en la vida del mismo individuo. Ningún hombre nace sabio y, además, siempre hay una parte de su alma que permanece en el ámbito de lo imaginario. La liberación es un proceso que nunca elimina del todo la esclavitud. El acceso a la sabiduría, de igual modo, es un proceso arduo que no acaba del todo con la ignorancia. Ahora bien, todo hombre puede llegar a ser sabio y por ello es necesario crear los medios, individuales y colectivos (instituciones) para que este desarrollo sea posible y más fácil. Espinosa concluye su *Ética* de esta manera: «Si la vía que conduce a este final [la eternidad, la sabiduría, la virtud, la beatitud, la salvación] parece escarpada es, sin embargo,

accesible. Ciertamente debe ser arduo aquello que se alcanza tan raramente. ¿Cómo sería posible, en efecto, que si la virtud estuviera próxima y se pudiera obtener sin gran trabajo, la misma fuera desdeñada por casi todos? Pero todo lo que es excelso es tan difícil como raro».

ESPINOSA, ¿LIBERAL O REPUBLICANO?

### **Republicanism and liberalism**

Se pueden dar diversas actitudes ante la política: desde la que busca la participación y pretende un Estado lo más democrático posible, que sería la tradición republicana, hasta la que se aleja de la participación política y tiende a un Estado mínimo, que sería la tradición liberal. Ambas tradiciones se basan en la libertad, pero mientras que el liberalismo tiene una concepción negativa de la libertad entendida como no interferencia del poder político en la esfera de los derechos individuales, la tradición republicana se basa en una noción positiva de libertad entendida como participación activa en el Estado y promoción activa por parte del poder de los valores que se consideran dignos de ser perseguidos. La tradición liberal concibe la libertad y la ciudadanía como la posesión de derechos que hay que defender frente a las intromisiones de la autoridad política y suele utilizar un vocabulario juricista, mientras que la tradición republicana entiende la libertad y la ciudadanía como participación, como una *vita activa* desarrollada como *vivere civile* y suele utilizar un lenguaje que hace referencia a la historia.<sup>82</sup>

Para la tradición liberal la autorrealización del individuo se lleva a cabo en el ámbito privado, en el trabajo y la familia, mientras que la tradición republicana considera que no puede haber una vida plena sin participación directa, activa y pasiva, en la política. Un autor como Remigio de Girolami, en su obra *De bono communi* (1304), llega a afirmar, radicalizando el legado aristotélico, «si no se es ciudadano, no se es hombre, ya que el hombre es por naturaleza el animal político (civil), como dice

---

<sup>82</sup> .- Cf. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and Industry*, Cambridge University Press, 1985, pp. 40yss.

Aristóteles en *Ética Nic.* VIII y *Pol.* I». <sup>83</sup>

Según Q. Skinner, la libertad política en su sentido republicano se entendió en el Renacimiento, por un lado, como independencia frente al Imperio, respecto del cual cada ciudad se consideraba autónoma y, por otro, como el autogobierno republicano en tanto que opuesto a los príncipes. El republicanismo clásico, lo que H. Barón denominó «humanismo cívico», tuvo su momento dominante en el siglo XV y su espacio básico de desarrollo en la Italia central y septentrional. Sus antecedentes antiguos más directos fueron los escritores republicanos romanos como Cicerón, Tito Livio o Salustio que dominaron como fuentes esenciales durante el Renacimiento, mientras que en el Barroco se volvió a los escritores del Imperio, como Séneca o Tácito, síntoma inequívoco de que el ambiente político había cambiado y que el anhelo republicano por el autogobierno y la autodeterminación se había sustituido por la resignación ante las monarquías absolutistas que comenzaban a desarrollarse en esta época.

Incluso en la larga y oscura Edad Media se pueden rastrear antecedentes del republicanismo político. Skinner lo hace en dos ámbitos, en el de la retórica y en el de la escolástica. En el primero, el *Ars dictaminis*, en tanto que la técnica cuyo cometido consistía en redactar las cartas oficiales y la crónica de las ciudades, se pueden encontrar panegíricos a las ciudades que resaltan su amor a la libertad y al autogobierno. De igual manera, ese género literario tardomedieval que pretende educar a los gobernantes, los espejos de príncipe, también abundan en destacar el respeto que el príncipe ha de tener a las libertades de sus súbditos. Por otro lado, la escolástica medieval con su redescubrimiento de la obra aristotélica también sacó a la luz las obras políticas del estagirita, dando nacimiento a una corriente de aristotelismo político que se opuso con fuerza a la concepción política dominante en los primeros siglos medievales: el agustinismo político. Mientras que esta última teoría sometía el poder político al poder religioso, el Imperio al Papado, y consideraba la vida política como subordinada a los ideales religiosos, el aristotelismo recogía la idea de la polis como una realidad autosuficiente y al individuo humano como un animal político por naturaleza, lo que permitía una gran autonomía a la esfera política y asegurar cierta independencia del

---

<sup>83</sup>.- Citado por M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The acquisition and transfiguration of the language of politics 1250-1600*, CUP, 1992, pp. 47-48.

poder político respecto del religioso. Bartolo de Sassoferrato, Marsilio de Padua y Dante fueron los representantes esenciales del aristotelismo político, y especialmente Marsilio tuvo una gran influencia sobre el republicanismo renacentista y de manera destacada sobre Maquiavelo. El aristotelismo político, aparte de propugnar la autonomía de la política respecto de la religión, impulsó también las ideas naturalistas en política. Estos autores retoman de Aristóteles la idea de la polis como un ideal autosuficiente centrado en la consecución de la paz y la concordia y piensan que estos objetivos hay que basarlos más que en las virtudes de los individuos en la adecuación de las instituciones. Además, los mismos, y especialmente Dante y Marsilio, se ponen del lado del Imperio frente al Papado, defendiendo la autonomía del poder político en su campo específico. Dante, en los tres libros de *De la monarquía* (pirca 1298), defiende, respectivamente, que la monarquía única es necesaria, que el Imperio romano tenía legítimamente el mando y que el cargo de la monarquía o Imperio depende directamente de Dios, sin pasar por el Papado. Dante rechaza todos los argumentos que supeditan el gobierno temporal al espiritual en los asuntos políticos y concluye que la autoridad de la Iglesia no es la causa de la autoridad del Imperio y que, por lo tanto, la autoridad del Imperio depende directamente de Dios.<sup>84</sup> La Monarquía Universal de Dante, al basarse en una norma de razón, permite vivir a los subditos libremente, por lo que el sometimiento a un monarca que mantiene la vida política, es decir, que proporciona libertad y seguridad a los individuos en todas las comunidades sujetas a su poder es someterse a la razón y por tanto ser libre. Esta idea de monarquía racional puede confrontarse con la noción de monarquía que Espinosa platea en su *Tratado Político*. Por su parte, Marsilio, en su obra *El defensor de la paz* (1324) interviene también en el conflicto entre el Papado y el Imperio situándose al lado del Imperio y denunciando el papel que la intervención eclesiástica en los asuntos temporales tiene en la discordia que existe en algunos reinos. Marsilio sitúa la autoridad religiosa en el concilio frente al papa, afirma que no se puede obligar a nadie por la violencia a obedecer la ley divina, restringe la autoridad sobre los asuntos humanos al legislador civil que es «la

---

<sup>84</sup> .- Cf. Dante, *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1966, especialmente pp. 91-123. Sobre la filosofía política de Dante se puede consultar «La realeza antropocéntrica: Dante», cap. VTII del libro de E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 421-461, donde el autor distingue la «perfección humana» déla «perfección cristiana», sacando lo humano del recinto de lo cristiano y entendiéndolo de forma ecuménica, incluidos los infieles.

universalidad de los ciudadanos o la parte prevaleciente de ella», y autoriza a dicho legislador a nombrar los cargos religiosos y decidir el número de iglesias que se puedan abrir.<sup>85</sup> Como vemos, Marsilio afirma el derecho de los poderes públicos sobre los aspectos externos de la religión, con lo que anuncia las posturas que los republicanos posteriores defenderán.

Las teorías republicanas analizaron con gran cuidado las causas de la decadencia del autogobierno en Roma a partir de la obra de Salustio, con el objetivo de detectar las principales causas de corrupción de la república, y consideraron que éstas residían, por un lado, en la lucha de facciones y, por otro, en el aumento de la riqueza privada. De ahí que toda la tradición republicana haya hecho siempre mucho hincapié en la salvaguardia de la unidad entre los ciudadanos, inclinándose de forma peligrosa hacia posturas que hoy denominaríamos comunitaristas, además haya defendido siempre cierta austeridad en la vida de los ciudadanos e incluso haya tendido siempre a ver bien una igualdad de riqueza en los mismos. Para que una república sea estable y sólida es preciso que los ciudadanos dejen aparte su interés personal e incluso que equiparen su propio bien con el bien público, lo que le acerca a los comunitaristas como acabamos de decir. La estabilidad de la república se confía, en ciertas posiciones republicanas, a la búsqueda de instituciones justas, y en otras, a la necesidad de la virtud individual como base de la virtud colectiva. Espinosa, como veremos, se acercará más a las primeras y rechazará la exigencia de unos ciudadanos inicialmente virtuosos como un idealismo irreal y utópico.

Por su parte, en el liberalismo naciente encontramos dos características esenciales: la defensa de las libertades y derechos de los individuos como un campo en el que el poder político no puede intervenir, es decir, su garantismo; y, por otro, su individualismo ontológico que ha podido ser definido como individualismo posesivo. Ya en la Edad Media se podían encontrar antecedentes del liberalismo en autores que sustraían esferas del dominio económico a la jurisdicción política, estableciendo campos

---

<sup>85</sup> .- Cf. Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, especialmente la parte III en que se recapitulan las conclusiones de las dos primeras partes sobre el origen y el fin de la sociedad civil y los argumentos extraídos de la Escritura acerca de la independencia del poder político y el poder religioso, respectivamente.



vedados a la actuación del poder político.<sup>86</sup>

### ¿Es Espinosa un liberal?

Desde un cierto punto de vista Espinosa puede ser considerado liberal, si se atiende, como hace por ejemplo Leo Strauss,<sup>87</sup> al aspecto del liberalismo que lo considera como una apuesta por la libertad de expresión y de pensamiento contra toda intromisión del poder político o religioso. En efecto, el TTP tiene como uno de sus principales objetivos el defender la libertad de pensamiento contra el yugo que las diversas ortodoxias religiosas (judías, calvinistas, papistas) y políticas (el naciente Estado absolutista que en Holanda comienza a forjarse por parte de los Orange y que elimina la «anomalía salvaje» que la república oligárquica holandesa había constituido en Europa desde su emancipación de la corona española) pretendían arrojar sobre el libre discurrir y expresar. Espinosa se plantearía en esta obra, el TTP, el problema del establecimiento de las condiciones políticas necesarias para asegurar la libertad del filósofo y del filosofar. En este sentido Espinosa puede ser considerado un liberal, aunque sería más justo considerarlo (dice L. Strauss) un librepensador, uno de los *esprits forts* que los ortodoxos de todos los pelajes denunciaban como causantes de la disolución de la moral y las buenas costumbres de la época. La amistad de nuestro filósofo con cristianos liberales, colegiantes, arminianos y otros, no puede ocultarnos las implicaciones claramente ateas de su pensamiento. Una cosa es que Espinosa se relacionara con los sectores más tolerantes de la Holanda de su época, que se encontraban, por cierto, entre los cristianos y en modo alguno entre los judíos, y otra cosa es que el sentido de sus escritos, especialmente el TTP, sea procristiano en clave antijudía. Espinosa se encuentra tan lejos de la religión cristiana como de la judía y retoma de ellas sólo lo que las mismas comparten con la religión racional y cívica que propugna Espinosa y que se limita a pedir amor y generosidad con el prójimo y tolerancia con sus opiniones, así como la aceptación de las leyes en tanto que éstas expresen el sentido de la mayoría interpretado y expuesto por el soberano. Espinosa — contra lo que piensa Leo Strauss, que reduce la especificidad espinosista al interpretar

---

<sup>86</sup> .- Cf. Y. Zarka, Antecedentes medievales de la filosofía política } }iodema, pp. 23-24.

<sup>87</sup> .- Cf. Leo Strauss, «L'analyse par Cohén de la science de la Bible de Spinoza» en L. Strauss, *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 1991, p. 53.

su obra como una respuesta que se enmarca completamente en la polémica, intra-religiosa, que enfrentaba en su tiempo a la ortodoxia calvinista con los arminianos, socinianos, colegiantes y demás cristianos liberales— desbordó a su época con su ontología materialista y atea que sólo muy posteriormente podrá ser comprendida en toda su radicalidad y compartida por un número apreciable de seguidores. Espinosa no milita en *laphilosophia Christi* que autores como Erasmo y Moro opusieron a la ortodoxia católica y protestante y tampoco fue un judío liberal, sino que la implacable necesidad de su sistema desarrolló sus intuiciones panteístas y naturalistas en un sentido cada vez más inmanentista y ateo.

Si se define el liberalismo en un sentido estrictamente político y se concreta en las siguientes características como hacen Uyl y Warner, libertad (especialmente de pensamiento y de expresión), predominio de la ley sobre el gobernante, gobierno representativo en un sentido amplio y apuesta por el progreso,<sup>88</sup> entonces podemos situar a Espinosa en la tradición liberal, ya que nuestro filósofo dedicó el TTP a convencer a los gobernantes de que la libertad de pensamiento y de expresión, lejos de debilitar al gobierno, lo refuerza; por otra parte, Espinosa defendió el imperio de la ley sobre la arbitrariedad del gobernante, al decir que la ley lo es porque así lo desea el gobernante, pero también que no todos los deseos del gobernante son leyes; además Espinosa, con su apuesta por la democracia como el único gobierno realmente absoluto, piensa que la monarquía y la aristocracia serán tanto más estables cuanto más la voluntad de los gobernantes represente la opinión mayoritaria de los ciudadanos, expresada en consejos y asambleas lo más amplias posibles; por último, Espinosa apuesta por el progreso en el sentido de apoyar el desarrollo económico, protocapitalista, que se estaba dando en Holanda con efectos muy beneficiosos para el bienestar de la población, y además en un sentido más amplio al dedicar una de sus primeras obras, el TRE, a esbozar un programa de reforma intelectual, moral y religioso que iba en la dirección de ampliar la tolerancia entre los individuos y facilitar la ilustración de los mismos.

En la filosofía política de Espinosa hay una clara oposición entre la utilización por parte del tirano de la superstición religiosa basada en la imaginación corrompida y

---

<sup>88</sup> .- Cf. DJ. Den Uyl y S.D. Warner, «Liberalism and Hobbes and Spinoza», *Studia Spinozana*, vol. 3, 1987, p. 271.

la constitución republicana basada en la razón y la imaginación productiva. Espinosa experimentó en la Holanda de su tiempo cómo el absolutismo de los Orange aprovechó el fanatismo de las masas calvinistas para poner fin a la aristocracia republicana de los hermanos De Witt. Una misma pasión está en la base del sometimiento a la superstición religiosa y al absolutismo político: el miedo. Frente a esta pasión malsana, Espinosa apuesta por otra pasión, pero menos nociva, más constructiva: la esperanza. Si el miedo es la base de la sumisión frente al absolutismo, la esperanza de poder desarrollar en paz y tranquilidad la vida familiar y económica es un poderoso acicate para apostar por la república como forma de gobierno. La recuperación por parte de Espinosa de la tradición republicana (y humanista) florentina se puede leer en clave antiabsolutista, mientras que su acuerdo con el republicanismo holandés contemporáneo se debe más bien a su apuesta por el desarrollo económico protocapitalista que se estaba iniciando en la Holanda de su tiempo, pero tanto en un caso como en otro el rechazo del absolutismo es claro y tajante en Espinosa.

También Laski ha considerado a Espinosa dentro del liberalismo, al destacar que nuestro autor consideraba inseguro un Estado que niegue los derechos civiles y la libertad de conciencia. Espinosa hará en el TTP un elogio de las libertades políticas, mientras que la noción de libertad que maneja en su obra mayor, la *Ética*, se referirá esencialmente a la libertad del sabio. Pero hay que recordar al respecto que en Espinosa el sabio comparte con el ignaro, aunque en niveles diferentes, el primer género de conocimiento, el imaginativo, ideológico podríamos decir nosotros, y además, el sabio necesita para desarrollarse un entorno político favorable basado en la libertad y la seguridad.

Por otra parte, Espinosa siempre relacionó de forma favorable la libertad política y la prosperidad comercial como condiciones para el desarrollo lo más amplio posible de la vida humana en su paso de la servidumbre a la libertad, y estas nociones en la *Ética* no tienen sólo un sentido ontológico, sino que incluyen un aspecto político. El ignorante está inmerso en lo imaginario sometido al miedo y por ello es más proclive a aceptar la tiranía como forma de gobierno. Su progresiva liberación de los velos imaginarios que provocaban su temor y su apuesta por la esperanza de mejorar su situación vital le llevan también a resistirse a la tiranía y a luchar por la libertad de

forma que le acercan al republicanismo.

Igualmente, en el capítulo XX del TTP se evidencia su ruptura con Hobbes ya que para nuestro autor nunca se produce la cesión por parte del individuo de su propia potencia. La voluntad del hombre no puede estar completamente sometida a la jurisdicción ajena ya que nadie puede transferir su derecho natural ni su facultad de razonar libremente y de enjuiciar todo como le venga en gana. Un poder que niegue a los individuos el decir y enseñar lo que quieran será un poder violento, mientras que un poder que conceda esas libertades será un poder moderado. Según Espinosa los individuos, al aceptar la autoridad política (la cuestión del pacto social en Espinosa la veremos posteriormente), aceptan someter sus acciones a los dictados de dicha autoridad, la cual, por su parte, ha de promulgar las leyes teniendo en cuenta el sentir mayoritario de los ciudadanos, incluso en los regímenes monárquico y aristocrático, pero no han sometido sus pensamientos ni sus palabras a los dictados de la autoridad política, sino que conservan pleno dominio sobre los mismos.

Para Espinosa el fin último del Estado no es dominar a los hombres por el miedo ni someterlos a un derecho que les sea ajeno, sino que es liberar a los individuos del miedo para que vivan seguros y dejarles las libertades civiles (en el sentido liberal) para que se dediquen a sus actividades particulares libremente y sin interferencias. Pero para poder vivir juntos en sociedad, los individuos, dada la diversidad humana, tienen que renunciar a vivir de acuerdo con lo que le dicte la mente a cada uno. El individuo, en sociedad y a cambio de la seguridad que la misma le otorga, renuncia al derecho de actuar según su ley particular, pero no al derecho de razonar y de juzgar. El individuo no puede actuar contra las determinaciones del poder soberano que es quien fija lo que ha de considerarse justo e injusto e incluso, lo que constituye la virtud y el pecado. Hay en Espinosa un claro rechazo de la subversión frente al orden establecido no tiránico, que constituye su proximidad más grande con la tradición estoica y con el realismo pesimista de raíz maquiaveliana. La determinación de lo que es justo depende exclusivamente de la decisión de los poderes soberanos y la piedad en sus aspectos externos rituales se ha de practicar teniendo a la vista la paz y la tranquilidad del Estado. Aquí Espinosa se separa del liberalismo y se acerca peligrosamente a concepciones que ya hemos definido anteriormente como comunitaristas más que como republicanas

propiamente dichas. Hay que tener en cuenta, no obstante, en este sentido, la experiencia nefasta que Espinosa había tenido de las intromisiones constantes del clero calvinista en la vida política de la Holanda de su época, que culminaron con el derrocamiento en 1672 del gobierno de los hermanos De Witt que le llevó a conceder al poder político el derecho sobre lo sagrado (*ius circa sacra*) como único medio de atajar las sediciones que utilizaban la cobertura religiosa para desafiar al poder establecido. Mientras que la religión interna se refiere a los medios que llevan a la salvación y son asunto exclusivo del individuo sin que el poder político pueda interferir de ninguna manera en la misma, la religión externa se refiere a los deberes de un Estado respecto a la edificación de templos y a los ritos públicos religiosos. Va contra la razón el ir contra la ley ya que fue por la razón por lo que cada uno decidió transferir al Estado el derecho conforme a sus propias opiniones. En este sentido serán opiniones subversivas aquellas cuya aceptación implica el cese del pacto por el cual cada uno renunció al derecho de actuar conforme entendiésemos, mientras que no son subversivas el resto de las opiniones ya que no conllevan la ruptura del pacto social. Espinosa se sitúa en la polémica acerca de los derechos del Estado sobre los asuntos religiosos en una posición que privilegia la unidad política del Estado sobre los derechos de las diferentes sectas a ejercer públicamente sus cultos; es decir, más cerca del «erastianismo», que propugna la sumisión de todas las confesiones religiosas respecto del Estado, que de una verdadera tolerancia religiosa.<sup>89</sup> Una vez considerado imposible el despliegue de una auténtica *philosophia Christi* de corte erasmiano que unificara en un núcleo dogmático común reducido a unos pocos artículos de fe tenidos como esenciales todas las distintas confesiones cristianas en una religión de amor y concordia, los sectores ligados al poder político y los más liberales entre las sectas comenzaron a inclinarse por una tolerancia entre las diversas confesiones fundamentada en la regla de la reciprocidad basada en Tobías 4,16 («Lo que no quieras para ti, no lo quieras para nadie»). El alcance de dicha tolerancia variaba según las sectas, oscilando entre la posición que incluía en la tolerancia a todas las religiones e incluso a los ateos y libertinos, posición prácticamente

---

<sup>89</sup> .- Respecto a la idea de tolerancia en la Holanda de los siglos XVI y XVII, aparte del básico libro de Kolakowski *Cristianos sin iglesia*, se puede consultar con resultados provechosos I. Lecler, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, vol. II, Ed. Marfil, Alcoy, 1969, pp. 192-332, y N. Piqué y G. Waterlot, *Tolérance et réforme. Elemente pour une généalogie dn concept de tolérance*, L'Harmattan, París, 1999, especialmente, J. Saada-Gendron, «Hugo Grotius et le *ius circa sacra*», pp. 99-132. (Agradezco a Marta García Alonso, autora de un excelente trabajo sobre la filosofía política calvinista, el que me haya facilitado el acceso a estos textos.)

inexistente en esta época, hasta la que sólo admitía a las tendencias calvinistas, excluyendo a los anabaptistas, pasando por las que también aceptaban que la tolerancia se ampliara hasta abarcar a los papistas católicos. Los móviles de los defensores de la tolerancia podían ser políticos o religiosos. Los políticos defendían la tolerancia para conseguir la paz civil y porque facilitaba el comercio y el desarrollo económico, mientras que los defensores religiosos de la misma la basaban en que no se podía imponer el amor con la espada, sino sólo a través de la persuasión y el ejemplo, y que Dios distinguiría en el Juicio Final entre la verdad y el error. Entre los defensores religiosos de la tolerancia tuvieron cierta importancia en Holanda un grupo de humanistas, los «libertinos espirituales» (a no confundir con los libertinos en el sentido francés que se dirigían más hacia un deísmo o un indiferentismo religiosos que hacia el humanismo cristiano), los cuales siguiendo a Erasmo defendían la tolerancia por su empeño de reducir al mínimo las exigencias dogmáticas. De todas formas, la tendencia mayoritaria de las sectas tendía a pedir tolerancia cuando eran minoritarias y eliminarla para los demás cuando y donde alcanzaban la mayoría. El primer ejemplo lo dio Felipe II cuando se negó a ser «señor de herejes» y atizó la represión contra los reformados en los Países Bajos tanto del Norte como del Sur, pero las distintas sectas calvinistas, hasta la más liberal de los arminianos, tampoco fueron tolerantes con los demás en las zonas en las que eran mayoritarios. En la sublevación contra España se entremezclaron los motivos políticos y los religiosos y algunos flamencos defendían la tolerancia entre los católicos y los reformados en las provincias liberadas del yugo español como medio de no cuartear la unidad nacional en base a la cual católicos y protestantes se habían unido en la lucha por la independencia. El burgomaestre de Amsterdam C.P. Hooft esgrimió argumentos de este tipo en favor de la tolerancia defendiendo la libertad de conciencia siempre que ésta no pusiera en peligro la libertad política recién conquistada y así dice: «Al recurrir a las armas, lo hicimos para sacudirnos el yugo de la tiranía, no con el ánimo de dominar las conciencias de los otros».<sup>90</sup> La influencia de las tendencias místicas de Sebastian Frank, defensoras de una religión del Espíritu, y los escritos de Sebastián Castellion sobre la predestinación, la elección, el libre arbitrio y la fe, tuvieron gran importancia para el desarrollo de posiciones tolerantes en Flandes a finales del siglo XVI. Algunos teólogos, como Caspar Coolhaes de Leyden, defendieron

---

<sup>90</sup> .- Citado por Lecler, p. 301.

el control del Estado sobre la Iglesia de forma que sirviera de moderador y arbitro entre las diferentes confesiones, no tanto por prudencia política como por su idea de reducir las exigencias dogmáticas que son la clave de la división entre los cristianos a un mínimo basado en el amor y en la figura de Cristo. Pero el paso más adelante en la defensa del control del Estado sobre los asuntos religiosos lo dieron los erastianos partiendo de la tesis de que «en una república cristiana sólo hay un magistrado a quien Dios ha confiado el gobierno extemo de todo lo que pertenece a la vida civil, como a la piedad y la vida cristiana... en dicha república no pueden existir dos jurisdicciones distintas...; un cuerpo con dos cabezas sería un monstruo».<sup>91</sup> Siguiendo a Erasto algunos autores comenzaron a propugnar la unidad religiosa bajo el poder del Estado, al entender que el gobernante era la única autoridad que unía en su persona la jurisdicción temporal y la religiosa en los aspectos externos de la misma. Con esta concesión al gobernante se pasa de la idea de la *cura religionis* como deber del Estado de proteger a la iglesia, posición inicial de los calvinistas, a un derecho del mismo a regular todos los aspectos exteriores de la religión, es decir, al *ius circa sacra*. En estas posiciones se situarán Grocio y los arminianos, y Espinosa en este punto será en cierto modo también «erastiano».

También cierto humanismo de herencia erasmiana y defensor del desarrollo comercial defendió la tolerancia, y en él se encontró el traductor de Cicerón y Séneca, Dirk Coornhert, que unió estoicismo romano y cristianismo oponiéndose a la teoría calvinista de la predestinación así como a la idea del pecado original. Este autor pensaba que para la conservación del Estado convenía que todos se unieran en la búsqueda política del bien común y que dejaran sus diferencias religiosas para el ámbito privado, insistiendo en el hecho de que la libertad religiosa no pone en peligro la unidad del Estado y que una religión, aunque fuera la verdadera, no podía imponerse por la fuerza sobre las demás. Frente a Lipsio, que defendía la unidad religiosa del Estado hasta el punto de negar toda clemencia a los propagandistas de las demás religiones que no fueran la oficial, Coornhert piensa que «es Dios mismo quien protege la religión

---

<sup>91</sup> .- Citado por J. Lecler, p. 272. Erasto (1524-1583), profesor de Heidelberg y adversario profundo del calvinismo, que tratando sobre la excomunión rechazaba que ésta pudiera ser impuesta por los eclesiásticos usupando una prerrogativa que incumbía de forma exclusiva al poder político.

mediante su Palabra de verdad y no el príncipe con su espada de acero».<sup>92</sup> Por su parte los arminianos, en tanto que minoría frente a los calvinistas más intolerantes, pidieron protección a los gobernantes para poder practicar su fe, pero no eran partidarios de la indiferencia respecto a los aspectos exteriores del culto, ni tampoco defendían que cualquier religión era suficiente para salvarse. Para Arminio la tolerancia se basaba más en la aguda conciencia que el teólogo tenía acerca de la dificultad del hombre para alcanzar la verdad y la posibilidad de que el otro nos ilumine en esta *inquisitio veritatis* que fue siempre el objetivo final de Arminio. Tras la muerte de Arminio su sucesor Wtenbogaert escribió en 1610, año precisamente en el que presentaron los arminianos su Manifiesto (*Remonstrance*) en el que pedían la intervención de los gobernantes para asegurar la paz entre las diversas sectas calvinistas, un *Tratado sobre la función de la autoridad del alto magistrado cristiano en los asuntos eclesiásticos* que, aunque su objetivo inicial era asegurar la libertad de culto para los arminianos (remonstrantes) frente a sus enemigos gomaristas (contrarremonstrantes), tuvo el efecto de impulsar las tendencias «erastianas» en las Provincias Unidas. En dicho tratado se parte de que toda autoridad viene de Dios, pero tanto la posición católica, seguidora del agustinismo político, según la cual la autoridad civil se tiene que subordinar al papa y a los eclesiásticos, como la idea de la «colateridad» según la cual se dan dos soberanías, la religiosa y la política, distintas y mutuamente independientes, son rechazadas en favor de la idea de que el poder civil tiene la autoridad suprema, recibida de Dios, sobre los asuntos espirituales y temporales.

Ambas tendencias calvinistas exigen la intervención política en los aspectos religiosos, pero mientras que los ortodoxos gomaristas exigen una actuación firme contra los herejes y ven la petición arminiana de tolerancia como una abdicación de los poderes públicos en relación con el deber de facilitar la salvación de sus subditos, los remonstrantes ven la actuación política coactiva como una constricción intolerable sobre las conciencias y exigen en cambio que el gobierno garantice el libre ejercicio de las diferentes religiones y confesiones.<sup>93</sup>

Las tendencias erastianas recibirán un fuerte impulso gracias a las obras de los

---

<sup>92</sup>.- Citado por Lecler, p. 291.

<sup>93</sup>.- Cf. H. Blom, «Virtud y republicanismo», p. 206.



grandes juristas iusnaturalistas, Altusio y Grocio. El primero, en la línea de Bodino, define la *maiestas* como «La potestad preeminente, suprema y universal de disponer de todo lo que concierne en general a la salvación espiritual y corporal de los miembros del reino o de la república».<sup>94</sup> Esta majestad o soberanía es suprema, universal, indivisible e inalienable y además se extiende a la vez a los asuntos civiles y los eclesiásticos, respecto a los cuales se ejercen los derechos de inspección, protección y dirección. Para Altusio la tolerancia religiosa se basa sólo en el interés político en salvaguardar la paz y la tranquilidad pública. Por su parte, Hugo Grocio es el autor de *De Imperio Summarum Poestatum circa sacra*, obra publicada postuma en 1647 pero escrita entre 1614 y 1617, donde se afirma la no divisibilidad del poder político basándose en la metáfora organicista que entiende el cuerpo político a partir de la idea del cuerpo humano, y su extensión sobre los asuntos sagrados y profanos, debido a que sobre el gobernante sólo se encuentra el poder de Dios: «los gobernantes se ocupan de igual manera de los asuntos sagrados que de los seculares» (*De Imperio*, cap. III). La posición de Grocio se apoya en las distinciones que establece entre los juicios directivos y los imperativos, el poder y la función y las acciones interiores y las exteriores.<sup>95</sup> El juicio imperativo es coactivo y es el propio del gobernante mientras que el juicio directivo actúa sólo por persuasión o declaración y es el propio de la iglesia. Sólo el magistrado político puede gobernar de forma soberana y coactiva. Por otra parte, la distinción entre función y poder permite a Grocio afirmar que el magistrado, aunque no tenga la función religiosa, sí mantiene este ámbito bajo su poder. Por último, Grocio dice que las acciones exteriores son el campo primero sobre el que el poder temporal se ejerce permaneciendo las acciones interiores libres del control directo del poder político, que sólo actuará sobre ellas si intentan manifestarse exteriormente. Grocio (y después Espinosa) no acepta que el imperativo de la propia conciencia prime sobre el deber de obediencia al magistrado y que se pueda resistir legítimamente a las leyes civiles basándose en motivos religiosos; aceptar esta disidencia pondría en peligro la paz ciudadana, que es el objetivo máximo del gobernante. Para Grocio el gobernante no impone la religión verdadera, sino que se preocupa de mantener la paz civil que reposa sobre la unidad de jurisdicción respecto de los asuntos temporales y espirituales, y es esencial para mantener la paz que las

---

<sup>94</sup> .- Cf. Altusio, *Política methodice digesta* (1603), cap. IX. (Hay trad. esp., *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.)

<sup>95</sup> .- En el análisis de Grocio seguimos a J. Saada-Gendron en el artículo ya citado.

acciones exteriores de todos los ciudadanos se adecúen a las leyes vigentes. En esta línea se situará Espinosa, para el que la libertad religiosa se limita al ámbito privado de la conciencia y al derecho de libre expresión del pensamiento, pero reserva al gobernante todo el derecho en el ámbito externo y el culto público de la religión. Como vemos, Espinosa se sitúa en este tema, como en tantos otros, de una forma dual: por un lado se inserta, incluso a nivel terminológico, en una tradición determinada, toma postura, no sobrevuela el campo de batalla; pero, por otro, reestructura los términos del debate al insertarlos en su propio sistema ontológico y político. Moreau ha ejemplificado esta forma de actuar al comparar el tratamiento de los *ius circa sacra* en el TTP y en la obra de Lucius Antistius Constant, *De iuri Ecclesiastorum* (1665), comprobando cómo esta temática, que recibe un tratamiento puramente hobbesiano, es decir, contractualista, en Antistius, en Espinosa, en cambio, se esboza a partir de una filosofía de la potencia.<sup>96</sup>

El Estado concede a los individuos la libertad de filosofar y la de tener las opiniones religiosas que deseen, ya que las leyes contra las opiniones son inútiles. Incluso en un Estado democrático los individuos se comprometen a sujetar sus actos a lo que fuera decidido en común, pero esta sujeción no afecta a sus juicios y raciocinios que pueden ser los que deseen. Espinosa pone como ejemplo la ciudad de Amsterdam, en la que se da una perfecta concordia política debido a que no se tienen en cuenta las diversas sectas religiosas. Esta apreciación de nuestro filósofo no deja de ser una adulación a su patria ya que sabemos no sólo los problemas que la comunidad judía tuvo hasta conseguir la plena ciudadanía política, sino también la importancia política de la lucha entre las diversas sectas calvinistas y la influencia política decisiva que adquirieron los gomaristas o antirremontrantes al derrotar en el Sínodo de Dordrecht a los socinianos o remonstrantes más abiertos y tolerantes.

Es curioso que la defensa de la libertad de pensamiento (y de la libertad económica) se pretendiese garantizar por parte de algunos republicanos holandeses, como los hermanos De la Court, a través de la constitución de una soberanía indivisible

---

<sup>96</sup> .- Cf. P.F. Moreau, «Spinozaet les ius circa sacra», *Studia Spinoziana*, vol. I, 1985, pp. 335-344.

y absoluta cuya inspiración se encuentra en Hobbes.<sup>97</sup>

### **Espinosa y la tradición republicana**

En la época de Espinosa se dio un pujante republicanismo en Holanda que hundía sus raíces en el neoestoicismo de Justo Lipsio y que tenía en Hugo Grocio y en los hermanos De la Court sus principales representantes. Ya durante los años de la revuelta contra el gobierno de los Austrias (1580-1620) se desarrolló una abundante literatura republicana que basaba la vida política en la libertad; defendía una idea constitucionalista del poder, que tiene en la Gozosa entrada de Brabante del siglo XVI su hito emblemático (pacto entre la ciudad y el conde, que se compromete a mantener los privilegios y libertades de la misma); una defensa de las instituciones representativas como las ciudades y los Estados o parlamentos; y una idea de soberanía popular, basada en dichas ciudades, muy desarrollada. Por otra parte, además de este republicanismo con raíces en la experiencia y la tradición política propia, las Provincias Unidas recibieron el influjo del republicanismo clásico, especialmente el de Maquiavelo y Guicciardini, que llegó a vivir en Amberes; por último, la traducción de los clásicos republicanos como Tácito, Salustio y Cicerón contribuyó al conocimiento de las ideas republicanas.

Hugo Grocio defendía un orden político para Holanda basado en las ideas fuerza de libertad, privilegios y soberanía de la república. Los representantes más radicales de este republicanismo, los hermanos De la Court y el propio Espinosa, los primeros de forma más literaria y el otro de forma más sistemática, conectaron la tradición republicana con el intento de desarrollar una ética naturalista. Dicho republicanismo aplica las enseñanzas de los autores clásicos como Séneca y Tito Livio en la *vita civilis* pretendiendo revivir el espíritu del *bonumpublicum*, derivado, más que de la tradición florentina, de fuentes estoicas romanas. El republicanismo holandés tuvo su origen en

---

<sup>97</sup> .- Cf. C. Secretan, «La reception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle», *Studia Spinoziana*, 3, 1987, pp. 27-46, especialmente 32-36. Los republicanos holandeses tradujeron el *Leviatán* y difundieron las obras de Hobbes, al que consideraban «el padre de la política y de los escritores políticos». La idea de la indivisibilidad de la soberanía les sirvió para oponerse a las pretensiones del *stadhouder* de controlar todo el poder militar, y el carácter absoluto de la misma era la solución para poder establecer una vida económica pacífica y una cierta libertad de pensamiento en sociedades como la holandesa en la que proliferaban religiones y sectas en continuo conflicto entre sí

los intentos de justificación de la resistencia contra Felipe II por la violación por parte de la corona española de las libertades, privilegios y franquicias de las provincias holandesas. Los privilegios estipulaban los términos del contrato que ligaba al rey con su pueblo y la violación de los mismos legitimaba la desobediencia de aquél.<sup>98</sup> Este republicanismo holandés comparte con Maquiavelo la idea de libertad como autogobierno; la consideración de que la preservación de la libertad común es la precondition de la libertad individual; la firme creencia de que la libertad de la república exige leyes propias, instituciones específicas y ciudadanos virtuosos; la idea de que las fracciones y la conquista extranjera son los principales peligros para la libertad; la necesidad de concordia en la república; por último, la preferencia de formas nūxtas de gobierno y más en concreto la fascinación holandesa (en particular, en la fracción orangista que defendía el papel central del *stadhouder*) por el modelo veneciano que fue la referencia obligada de todo el republicanismo en esta época, sustituyendo al modelo florentino como ideal a seguir. Pero la especificidad del republicanismo holandés frente a la tradición del humanismo cívico florentino reside, según van Gelderen, en: la importancia que los holandeses conceden a la virtud de la justicia, frente a una visión de Maquiavelo como consejero de los príncipes; por otra parte la libertad personal, que para Maquiavelo es una libertad civil, para los holandeses tiene un marcado carácter económico al ser entendida como «el libre gozo del cuerpo y los bienes»; de igual manera, los holandeses, debido al carácter multiconfesional de su República, dan mucha importancia a la libertad de conciencia; por otra parte, frente a una concepción de la política como conflicto, los holandeses insisten en la necesidad de concordia como base de la convivencia civil; también frente al conflicto entre virtud y fortuna que es la vida política para Maquiavelo, los holandeses, mayoritariamente calvinistas, hacen hincapié en la noción de providencia divina. De igual manera van Gelderen destaca el papel que los clásicos, especialmente Tácito y Salustio, tuvieron en el republicanismo holandés, que coincide en gran manera con lo que Skinner ha denominado la defensa escolástica de la libertad, especialmente en la obra de los

---

<sup>98</sup> .- Cf. M. van Gelderen, «The Machiavelian moment and the Dutch Revolt: the rise of Neostoicism and Dutch Republicanismo en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, p. 212. (Agradezco a J. M.<sup>a</sup> Hernández el haberme proporcionado esta información sobre el republicanismo holandés de esta época.)

comentadores medievales del derecho romano como Bartolo y Baldo.<sup>99</sup> Sin embargo y frente a Pocock se puede decir que el republicanismo holandés armoniza el lenguaje de los derechos, típico de la tradición jurídica medieval con el lenguaje del republicanismo clásico, o lo que es lo mismo, la noción de libertad negativa, en tanto que ausencia de imposición política y posesión de derechos, con la idea positiva de libertad en tanto que capacidad de participación en el autogobierno de la república y desarrollo de las virtudes cívicas. El propio Guicciardini, que pasó gran parte de su vida en Amberes, la describió como una perfecta república ajustada al modelo de Polibio, como un gobierno mixto en el cual «el príncipe tiene el imperio, los "optimati" la autoridad y el pueblo el poder y las armas».<sup>100</sup> A esos rasgos comunes los republicanos holandeses añadían una concepción de la libertad personal como libre gozo «del cuerpo y los bienes», concepción ésta que les separa de la austeridad florentina y es funcional al naciente capitalismo holandés y la consideración de la libertad de conciencia como la esencia de la libertad personal, punto éste en que coinciden con Espinosa. En un tratado holandés de mediados del siglo XVI se presenta a la Libertad como la hija de Holanda y hermana de «Mercancía», «Manufactura» y «Negociación», lo que indica la importancia concedida a la libertad en estas tierras y su cercanía a la buena vida<sup>101</sup> debida a la riqueza industrial y comercial y a la habilidad negociadora.

El republicanismo holandés parte de la tradición neoestoica desarrollada por Justo Lipsio cuya teorización política pretende armonizar los intereses privados y el bien común, siendo así testigo de la importancia que la economía iba a tener en el

---

<sup>99</sup> .- Cf. Van Gelderen, *op. cit.*, p. 217. Del mismo autor, cf. *The Political thought of the Dutch Revolt (155-1590)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992, especialmente el párrafo 7.4, «Renaissance Republicanism ant the Dutch Revolt», pp. 276-287.

<sup>100</sup> .- Cf. L. Guicciardini, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi* (1566), citado por Van Gelderen, pp. 222-223.

<sup>101</sup> .- Buena vida que se muestra continuamente en la espléndida pintura holandesa de estos Siglos de Oro para la cultura de los Países Bajos. La riqueza de los interiores holandeses, así como la ostentación de los vestidos, adornos y joyas de sus burgueses, se comprueba una y otra vez en los lienzos de Vermeer, Van Ostade, Rembrandt, etc. Cf. Svetlana Alpers, *El taller de Rembrandt. La libertad, la pintura y el dinero*, Mondadori, Madrid, 1992. El arte pictórico de esta época, que representa en sus motivos la forma de vida burguesa correspondiente a un capitalismo naciente y muy floreciente, se muestra a su vez como el resultado de un proceso de producción casi industrial y que trabaja para un mercado en franca expansión que abarca prácticamente la totalidad de Europa e incluso se exporta a las colonias americanas y asiáticas.

pensamiento político holandés de estos siglos. El neoestoicismo afirma la importancia de las pasiones en el comportamiento humano y en su necesaria regulación por el entendimiento y además entiende el bien común como el bienestar de los ciudadanos. Lo primero lleva a destacar la necesaria interdependencia existente entre pasiones e instituciones y lo segundo a reconocer el papel de la economía en la Holanda del **XVn**.

La centralidad de la libertad política en la teorización republicana holandesa es palpable en la obra de H. Grocio, *Tratado acerca la antigüedad de Batavia ahora República holandesa*, de 1610, que da cuerpo al llamado «mito báltavo» que remontaba a los báltavos el amor holandés por la libertad y que era una articulación humanista del republicanismo específico de Holanda que justificaba el Estado holandés remitiéndolo a sus orígenes más míticos que históricos.<sup>102</sup> Para Grocio el orden político holandés se construyó sobre las ideas de libertad, privilegios y provincias soberanas de tal forma que la libertad se sustentaba en un armazón legal formado por los privilegios y un entramado constitucional que tenía las Provincias o Estados como sus componentes esenciales. El mito báltavo fundamentaba la tradición constitucionalista que situaba la soberanía en el pueblo, el cual la delegaba al gobernante siempre y cuando éste respetara las libertades y privilegios de sus subditos. La ruptura de este pacto constitucional que ligaba las Provincias con la dinastía de los Austrias fue lo que legitimaba la revuelta de las Provincias Unidas contra Felipe LT y servía así de mito de origen de la república holandesa. F. Vrancken, pensionario de Gouda, realizó en 1587 un escrito titulado *Breve Demostración o Deducción de Vrancken* que legitimaba el derecho de resistencia contra el tirano debido a que siempre en las siete provincias la sumisión a un príncipe se había basado en el respeto por parte de éste de los privilegios y tradiciones de las provincias y las ciudades. Este autor reafirma el federalismo y dota de gran antigüedad a la república al conectarla con el reino báltavo, insistiendo en el origen nacional de la soberanía política al desligarla de cualquier sumisión tanto al Imperio

---

<sup>102</sup> .- Al mito báltavo contribuye incluso el gran Erasmo, que en su adagio titulado «La oreja báltava» rechaza el uso que Marcial hace de este dicho para aludir a un oído rústico y no educado. Erasmo pone en continuidad a los báltavos con los actuales holandeses y glorifica su rusticidad en términos de sencillez, lo que no es obstáculo para que también destaque la placidez de las costumbres holandesas derivadas de su riqueza y de su gusto por el buen vivir. (Cf. Erasmo, *Oeuvres choisies*, Le livre de Poche, París, 1991, pp. 437-440.)

romano como a la Iglesia católica.<sup>103</sup> Esta tradición constitucionalista tenía una estructura contractualista con tres etapas. Contrato inicial que daba origen a la sociedad; contrato de sumisión que permitía que la representación de la nación, única depositaria legítima del poder, se delegara en las Provincias; contrato de soberanía que regulaba las obligaciones y derechos entre dichas provincias y los Austrias. La ruptura del último contrato devolvió toda la representación del pueblo a los Estados o Provincias, que se constituyeron como una República.<sup>104</sup>

En los orígenes del republicanismo holandés tenemos la obra de Altusio, el cual llevó a cabo una inflexión republicana de las ideas calvinistas.<sup>105</sup> Para Calvino, el Estado es una ayuda para la debilidad humana esencial que permite que hasta los malos lleven a cabo el bien políticamente, cumpliendo las leyes vigentes a pesar de su incapacidad para realizar dicho bien por sí mismos, moralmente. La consideración autónoma del ámbito de las leyes seculares no supone que los principios de éstas no sean las dos Tablas del Decálogo, es decir, la piedad y la caridad.

Dentro del republicanismo holandés de esta época los hermanos De la Court<sup>106</sup> ocupan un lugar muy destacado ya que fueron los principales difusores del maquiavelismo en Holanda, especialmente a través de los *Discursos políticos* de 1662 en los que compartían con el florentino sus concepciones sobre el gobierno, la guerra y la defensa nacional, la relación entre el poder político y el poder religioso y la moral ciudadana. Igualmente en la obra titulada *Balanza Política*, de 1660, se defiende la

---

<sup>103</sup>.- Cf. M. Chauí, *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2004, pp. 282-283.

<sup>104</sup>.- En relación con el mito báltico y su superación por parte de Espinosa y los republicanos más radicales, consúltese el libro de H.W. Blom, *Causality and Morality in Politics*, especialmente pp. 63-66.

<sup>105</sup>.- En este sentido, cf. A. Rivera, *Republicanism calvinista*, Murcia, 1999, especialmente el cap. 3.

<sup>106</sup>.- Sobre el republicanismo holandés se puede consultar E. Haitsma, «A controversial republican: Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries» en *Machiavelli and Republicanism*, ya citado, pp. 247-263; y *The Myth of Venice and Dutch Republican thought in the Seventeenth century*, 1980. Haitsma destaca el carácter peculiar del republicanismo holandés que, aunque parte de la común raíz maquiavélica, no se reduce al republicanismo «atlántico» analizado por Pocock en su *Machiavelian moment*, sino que se basa fundamentalmente en la propia experiencia política de autogobierno que las Provincias Unidas desarrollaron desde su independencia respecto a la Corona española.

forma democrática como la mejor forma de gobierno;<sup>107</sup> se sugiere la rotación de los ciudadanos en los cargos como medio para promover la participación política; se propone la asamblea de los ciudadanos como la institución clave de la república; se distingue entre el conjunto de los ciudadanos o pueblo y la plebe desprovista de derechos políticos; y se toma a Venecia como modelo ideal de gobierno equilibrado y mixto al combinar la democracia de la asamblea, la aristocracia del Gran Consejo y la monarquía en la persona del Dux. La ventaja del gobierno mixto, según Polibio y Cicerón, radica en que permite evitar el declive que aqueja a las formas puras de gobierno sometidas al tiempo y a la decadencia cíclica.

Gasparo Contarini y Donato Giannotti son los dos autores que dieron forma precisa al mito de Venecia. El primero, veneciano, dota a las instituciones venecianas de un halo mítico intemporal; muestra a dichas instituciones como mecanismos racionales para sujetar las variadas condiciones humanas al dominio de la ley (en esto le seguirán De la Court y Espinosa, los cuales son partidarios más de una república basada en instituciones firmes que en la virtud cívica de los ciudadanos que para ellos es siempre un efecto y no una causa, al contrario que para el maestro de Espinosa, Francisco Van Enden,<sup>108</sup> que defendía un ambicioso programa de educación popular que diera lugar a

---

<sup>107</sup> .- La apuesta por la democracia es más de Juan que de Pedro, ya que las posteriores ediciones de sus obras se acercan más a un republicanismo jerárquico y aristocrático que propiamente democrático, lo que motivó las críticas del maestro de Espinosa, Franciscus van Enden, defensor acérrimo de la igualdad de poder entre los ciudadanos en el seno de un Estado dirigido al «bien común». Van Enden propugnaba una democracia radical aunque padecía un sesgo «comunitarista» e «intelectualista» al pensar su república formada de individuos ilustrados en los que prevalece la racionalidad y que se han liberado de la ignorancia y la superstición, mientras los hermanos De la Court eran más «liberales» en el sentido de admitir en su república una pluralidad de ideas e incluso una pluralidad de supersticiones. (Cf. Wim Klever, «Conflicting consideration of state. Van den Enden opposition against de la Court aristocratic republicanism and its follow-up in Spinoza's work», *Foglio Spinoziano*, n.º 17, revista en Internet [www.foglio.spinoziano.it](http://www.foglio.spinoziano.it). También sobre Van den Enden, W. Klever, «Proto-Spinoza. Franciscus Van den Enden», *Studia spinoziano*, vol. 6, 199, pp. 281-301; e «Imperium aeternum. Spinoza critique of Machiavelli and its source in Van den Enden», *Foglio Spinoziano*, n.º 14, donde retoma la crítica de Espinosa a Maquiavelo en el capítulo X del TP respecto a la defensa que el florentino hace de la figura del dictador romano, y su inspiración en Van den Enden.)

<sup>108</sup> .- Cf. los artículos de Wim Klever sobre la crítica de Van Enden a De la Court y a Maquiavelo en la revista en Internet *Foglio Spinoziano*, n.º 14 y 17 ([www.foglio.spinoziano.it](http://www.foglio.spinoziano.it)), así como «Proto-Spinoza. Franciscus van den Enden», *Studia*



una ciudadanía culta e ilustrada y apostaba por una democracia casi «comunitarista» en el sentido de homogénea, frente al «liberalismo» de De la Court y del propio Espinosa, que daban por descontado que había que tener en cuenta el pluralismo de una sociedad tan compleja y variada como era la Holanda de su época, incapaz de ser reducida a una única creencia, por muy racional que fuera ésta, nuestros autores eran conscientes de que había que hacer las cuentas con la superstición dominante y que había que pensar una estructura política compatible con dicho predominio de la superstición; para Espinosa y De la Court, las instituciones políticas generaban una cuasi-racionalidad que aseguraba la libertad y la seguridad a unos ciudadanos que no todos ellos eran sabios y por lo tanto racionales y virtuosos; el realismo de nuestros autores se opone en este punto al idealismo de Van Enden); el gobierno mixto es una balanza entre los distintos intereses, necesidades y grupos en conflicto; las leyes proceden de la deliberación colectiva (como en Espinosa) y no de un sabio legislador; por último, la rotación de los cargos y el carácter colectivo de la administración son antídotos contra la corrupción y estabilizan el poder al repartirlo. El segundo, un exiliado florentino en la Serenísima, siempre envidió de Venecia la estabilidad y la virtud cívica, ausentes en su patria florentina; admira también cómo el gobierno de los patricios se atempera por la excelencia de las instituciones; por último, la rotación de cargos, los mecanismos de elección y sobre todo el voto secreto, tan admirado también por De la Court y Espinosa, le parecían elementos esenciales del modelo político veneciano y de su libertad, asegurada por lo que Pocock ha denominado «virtud mecanizada». Haitsma-Mullier ha analizado

---

*Spinozana*, 6 (1990), pp. 281-289. En la misma revista se puede encontrar el sumario de la tesis doctoral que M. Bedjai ha consagrado a Van Enden, «Metaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674). Contribution a l'etude des sources des écrits de B. de Spinoza», pp. 291-301. En este trabajo se sitúa a Van Enden en el origen del pensamiento espinosiano en tres aspectos centrales: la filosofía de la naturaleza, una ética liberadora centrada en la idea del hombre como deseo y una política democrática igualitarista que intenta liberar a los individuos de toda alienación política, religiosa y económica. El autor destaca la importancia del círculo libertino de Van Enden para la formación del pensamiento espinosiano. Círculo que se añadía al círculo de cristianos liberales, los colegiantes, donde también se movió Espinosa. El único reparo que se podría hacer a esta postura es la excesiva importancia dada a los aspectos herméticos y alquímicos en la filosofía de la naturaleza espinosiana, dada la importancia que la nueva ciencia galileana y cartesiana tiene para nuestro autor. La sobriedad espinosiana y su parsimonia teórica y metodológica le sirvió de antídoto frente a la exhuberancia teórica tanto de los alquimistas herméticos como de los cabalistas.

brillantemente cómo los teóricos políticos del Barroco, como Paolo Paruta, G. Botero, Boccacini, han exaltado el mito veneciano destacando en el mismo: la defensa que supone de la vida activa y la participación política frente a la vida contemplativa; la habilidad del patriciado veneciano en el manejo de la razón de Estado; la defensa de un republicanismo prudente que ha permitido la libertad, la tranquilidad y la paz, respectivamente.<sup>109</sup>

Por su parte Harrington, inspirado por Giannotti y Maquiavelo, también se refiere con elogio al modelo veneciano, exaltando su estabilidad basada en el carácter mixto del gobierno, así como la rotación de cargos y el voto secreto. Desde el punto de vista práctico se ha podido reconocer en el modelo político propuesto por la revuelta napolitana dirigida por Masianello, una república con gobierno mixto, ciertas resonancias del mito de Venecia. (Conviene recordar aquí el dibujo que presenta a Espinosa caracterizado como Masianello, testimonio de la importancia que dio a dicha revuelta y eco indirecto del modelo veneciano en nuestro autor.)

Para los hermanos De la Court, que partían de una antropología pesimista heredada de Tácito y Maquiavelo, según la cual la razón humana por sí sola era incapaz de controlar las pasiones, el Estado se muestra como una «balanza» capaz de ayudar al control de las emociones, especialmente en el caso del gobierno democrático. Estos autores se basan en: la idea de Maquiavelo de que la naturaleza humana es invariable y sujeta a pasiones; en la noción de Hobbes de que el hombre no controla nunca del todo las pasiones con la razón; y en la teoría de las pasiones cartesiana; también recogen tradiciones estoicas y neoestoicas (Séneca, Montaigne, etc.) y consideran que el Estado tiene como misión el controlar las pasiones humanas para asegurar la paz y la estabilidad políticas.

Nuestros autores, como Espinosa y frente a Hobbes, concedían a los ciudadanos el mantenimiento de sus derechos naturales en el interior del Estado político, ampliando a todos los individuos el privilegio que en Hobbes sólo detenta el soberano. Pedro de la Court, aprovechando los manuscritos de su hermano Juan, desarrolló una obra política muy extensa en la que combina la psicología cartesiana, la reflexión política de Hobbes

---

<sup>109</sup> .- Cf. Haitsma-Mullier, pp. 21 y ss.

y el moralismo de Grocio; es una obra de corte naturalista basada en la idea de necesidad, una necesidad que afecta más a las instituciones que a las leyes morales. Los hermanos De la Court defienden la superioridad del gobierno republicano en el sentido de apoyar a los partidarios de los regentes, es decir, a los partidarios de una república sin *stadhouder*, frente al partido orangista. De la Court defiende la superioridad de la república porque depende menos de las virtudes personales de los gobernantes y más de la estabilidad y fortaleza de las instituciones. También estos autores defienden un republicanismo basado en la independencia política y una noción de bien común que tiene en cuenta los intereses de los ciudadanos y no sólo sus virtudes cívicas. La virtud del hombre honesto y buen político tiene que conjugar con prudencia su propia ventaja con el interés general. En ese sentido afirman:

El interés de cada país consiste en el bienestar conjunto de sus gobernantes y de sus subditos y depende de una buena forma de gobierno, y éste es el fundamento sobre el cual el bienestar de la república se basa [...]; una buena forma de gobierno no es aquella en la que el bienestar o malestar de los ciudadanos dependa de la virtud o el vicio de los gobernantes, sino aquel en el que la fortuna y desgracias de los gobernantes se siguen de forma necesaria o dependen de la fortuna y desgracias de los subditos.<sup>110</sup>

Aquí podemos comprobar la centralidad de la idea de interés y de bienestar por encima de la de virtud moral y la idea de que lo fundamental son las instituciones que relacionen de forma necesaria, no dependiente de la virtud de los gobernantes, a éstos con los subditos de forma que todos, quieran o no, tengan que cumplir las leyes de forma necesaria. Estas ideas resonarán en el *Tratado Político* de Espinosa, como el propio Blom nos recuerda. En su crítica a los Orange, los De la Court los acusan de aplicar una mala razón de Estado que hace prevalecer el interés del soberano frente al de los subditos en lugar de conectarlo de forma necesaria como hacen las buenas instituciones republicanas. Al responder de forma afirmativa a la pregunta esencial en la Holanda del siglo XVII: ¿es posible una república sin *stadhouder*?, los De la Court reafirman su confianza más en la eficiencia política de las instituciones políticas que en la eficacia y virtudes de los gobernantes.

---

<sup>110</sup> .- Cf. P. de la Court, *Demostación de la benéfica fundación política y máximas de la República de Holanda y de Frisia Occidental* (1669), p. 2. (Citado en H.W. Blom, *Causality and Morality in Politics*, pp. 160 y 178, a quien seguimos en el análisis de De la Court.)

Sin embargo, la apuesta republicana de los De la Court no era democrática, ya que la defensa del poder popular quedaba restringida a los ciudadanos, a los regentes, es decir, a los propietarios, dado que son los únicos independientes que pueden ser, por tanto, *sui iuris*. Su democracia era censitaria y, por lo tanto, oligárquica, y era muy recelosa de la plebe ya que ésta era menos apta para controlar sus pasiones de forma racional y era «volátil, arrogante, apasionada, levantisca e inconstante en sus juicios».<sup>111</sup>

El republicanismo de los hermanos De la Court, como el de Espinosa por otra parte, supone una cierta supervivencia de los ideales renacentistas, ya que su teorización política se refiere a las pequeñas ciudades Estado más que a la novedad esencial de su época: el Estado absolutista monárquico. El modelo inicial que está presente en el esbozo de Juan de la Court es el ateniense; posteriormente, en la revisión que lleva a cabo Pedro sobre el original de su hermano el modelo son las ciudades italianas, Venecia y especialmente Genova, lo que supone también una inflexión hacia una cierta concepción oligárquica del poder. Los hermanos De la Court son pacifistas dada su vinculación con el mundo de los negocios y comparten el pacifismo con el gobierno de los regentes, acusados por los orangistas de haber descuidado la defensa y la marina de guerra.

En esta línea maquiaveliana se puede situar también a Espinosa, que incorpora terminología maquiaveliana en su obra;<sup>112</sup> rechaza las facciones políticas como perniciosas para la república; apuesta en alguna ocasión por procedimientos electorales anónimos siguiendo el modelo de Venecia; y en algunas concepciones políticas se aproxima a *Océana* de Harrington, el republicano inglés.<sup>113</sup> Nuestro filósofo siempre

---

<sup>111</sup> .- Cf. H.W. Blom, *Causality and Morality...*, p. 179.

<sup>112</sup> .- Sobre la inspiración maquiaveliana de Espinosa, que tomó contacto con las obras del florentino ya en el círculo de su profesor de latín Francisco van Enden y estaba en contacto con maquiavelianos como los hermanos De la Court, se puede consultar P. Cristofolini, «L'acutissimo florentino», en *Spinoza edonista*, Ed. ETS, Pisa, 2002, pp. 27-40.

<sup>113</sup> .- Cf. Pocock, «Spinoza and Harrington; An Exercise in Comparison» en BNGN, CU, 1987, pp. 435-449 y en *Machiavellian Moment*. Para Pocock, sin embargo, el republicanismo de Harrington se basaba en un modelo mixto de gobierno, utilizaba la prudencia y se situaba en la estela del humanismo cívico florentino, y además utilizaba mucho la historia como base de la política, mientras que Espinosa tenía una teoría de la soberanía, partía de una noción más completa de filosofía y se situaba en la tradición

profesó una lealtad sincera a la república holandesa a la que alabó en numerosas ocasiones, colaborando con el gobierno de los hermanos De Witt y actuando como embajador oficioso de la república en el confuso y oscuro episodio del viaje a Utrech para entrevistarse con el jefe del ejército francés, el príncipe Conde, libertino y protector de libertinos, por cierto.

Espinosa, por otra parte, coincide en algunas de sus posiciones con el aristotelismo político, cuyas concomitancias con el republicanismo son notorias, especialmente en la afirmación de la importancia de la vida política activa para el individuo, dado que el hombre es un ser social y político por naturaleza, rechazando cualquier huida ascética de la compañía de los demás hombres. En la *Ética* nuestro filósofo afirma que hay muchas cosas exteriores que son útiles a los hombres y tanto más útiles son las cosas para el hombre cuanto más concuerdan con su naturaleza, por lo que, en especial, no hay nada más útil al hombre que otro hombre, lo que lleva a que se refuerza el poder de cada uno cuando las almas de todos forman una sola alma y los

---

iusnaturalista. La oposición entre una noción teórico-normativa de la soberanía y una visión más histórica centrada en la tradición, las costumbres y las leyes consuetudinarias se da en la filosofía política moderna desde Bodino, uno de los primeros que elaboró la teoría de la soberanía en un sentido moderno, como soberanía absoluta sin tutelas teológicas. Frente a la idea de una soberanía absoluta los constitucionalistas ponían frenos a la misma: la religión, la justicia o las leyes antiguas. (Cf. Zarka, «La république selon Bodin: constitution et souveraineté», cap. V de *Philosophie et politique à l'âge classique*, ya citado, pp. 109-121.)

Podemos decir, en relación con las afirmaciones anteriores, que Espinosa no rechazó el modelo mixto de gobierno aunque apostó más por el democrático, tampoco estamos de acuerdo en considerar a Espinosa un iusnaturalista, en cambio no hay duda de que su intento de fundamentación ontológica de la política era más profundo y meditado que el de Harrington. También Negri relaciona a Espinosa con Harrington, ya que ambos son maquiavelianos, republicanos, se basan en el naturalismo renacentista, defienden el control político sobre los aspectos públicos de la religión, reafirman el papel de la milicia armada como base militar de la república, apoyan el poder constituyente de la multitud contra el contractualismo que subordina el pacto de asociación al pacto de sujeción, se refieren con aprobación a los métodos de votación usados en la República de Venecia a la que ambos admiran, se oponen ambos a las tendencias atomistas en sus consecuencias científicas y políticas al discutir con las nacientes sociedades científicas inglesas, etc. Cf. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la sociedad*, Ed. Libertarias, Madrid, 1994, pp. 163,167-168, 179-180. Otra coincidencia entre Harrington y Espinosa menos defendible reside en que ambos excluyen de los derechos políticos a los sirvientes (*seivants*), es decir, a los trabajadores por cuenta ajena, ya que éstos, como las mujeres y los niños, no son independientes, sino que dependen de sus amos.

cuerpos un solo cuerpo buscando la común utilidad.<sup>114</sup> Esta concordancia entre los hombres es tanto más profunda cuanto más se basa en la razón y no en las pasiones: «En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza»;<sup>115</sup> «En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí»<sup>116</sup> y «Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón».<sup>117</sup> La utilidad propia lleva al hombre a buscar la compañía y el apoyo de sus semejantes y a procurar que dichos semejantes sean lo más racionales posible para que concuerden más con él. Espinosa defiende un altruismo mitigado o egoísmo racional según el cual la benevolencia hacia los demás se desprende de la correcta interpretación del bien propio y de la propia utilidad. Cada hombre al buscar su utilidad esforzándose por conservarse desarrolla más su naturaleza actuando según las leyes de la misma y es, por tanto, más virtuoso, y actúa más según la guía de la razón, por lo tanto, «los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad».<sup>118</sup> Aquí Espinosa esboza una versión *sui generis* de la doctrina de la mano invisible, aunque al introducir la razón y la virtud quita a ese mecanismo su carácter inconsciente y puramente egoísta. No es que yo, al seguir exclusivamente mis propios intereses, produzca de forma inconsciente e involuntaria la utilidad común, sino que debido precisamente a que soy consciente de que no puedo conseguir mis intereses sin la colaboración de los demás me esfuerzo para coincidir con ellos, y como lo que más me hace coincidir es la razón me esfuerzo por desarrollar en mí mismo y en los demás el poder de la razón sobre los afectos para que nuestras acciones se desprendan en el mayor grado posible de nuestra naturaleza y no nos vengan impuestas desde el exterior. La ingenuidad de Espinosa quizás radique en el presupuesto de que la racionalidad es única y que lleva necesariamente a la concordancia, es decir, que no puede haber conflicto entre seres racionales y en la creencia de que es más útil para el individuo colaborar con los demás que aprovecharse de ellos y explotarlos. El tinte ético que envuelve la idea de utilidad en Espinosa (como sucede, por otra parte, en Epicuro y los

---

<sup>114</sup> .- Cf. *Ética*, IV, 18, esc.

<sup>115</sup> .- *Ética*, IV, 32.

<sup>116</sup> .- *Ética*, IV, 33.

<sup>117</sup> .- *Ética*, IV, 35.

<sup>118</sup> .- *Ética*, TV, 35, cor. II.

demás materialistas al menos hasta Sade) hace que nuestro filósofo se sitúe en las antípodas del individualismo posesivo y mantenga una fuerte conexión con el clasicismo moral tanto griego como romano,<sup>119</sup> que siempre trataron de armonizar el despliegue máximo de las propias potencialidades, pensando que una sociedad de individuos en la que cada uno se afirma a sí mismo vería unidas las potencias de los individuos en una composición armónica. Este tipo de pensamiento era inmune a la idea de resultado no querido y a la falacia de composición según la cual de la suma de bienes pueden seguirse consecuencias no queridas, imprevistas, y que no son buenas necesaria y automáticamente.

Espinosa hace suyo el dicho clásico que afirma que «el hombre es un dios para el hombre», partiendo de la intuición de que «de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños» y repudiando por igual el sarcasmo con el que los satíricos ridiculizan las cosas humanas, el rechazo que los teólogos muestran por las mismas y la alabanza que hacen los melancólicos de la vida inculta y agreste.<sup>120</sup> La vida en sociedad es tan importante para el hombre, según Espinosa, que éste ha renunciado a su estado natural en el que no dependía más que de sí mismo para entrar en sociedad, donde depende de los demás: «... para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas

---

<sup>119</sup> .- M. Foucault, en los dos últimos libros de su *Historia de la Sexualidad*, ha reflexionado sobre la relación entre el «cuidado de sí» y la actividad política en el marco de la sociedad helenística y romana. Se puede ver en especial «Le jeu politique» en *Le soucidesoi*, Gallimard, París, 1984, pp. 101-117. Cf. también F.J. Martínez, *Las mitologías de Michel Foucault*, FIM, Madrid, 1995, especialmente la parte tercera referida a «Las relaciones con uno mismo».

<sup>120</sup> .- *Ética*, IV, 35, esc. Esta crítica de la vida apartada y agreste no sólo se dirige contra los monjes que viven encerrados en los monasterios, lejos de las ciudades, sino también contra toda evasión de la vida urbana como la que representaba a partir del siglo XVI la poesía bucólica que idealizaba la vida pastoril y campestre. Espinosa fue siempre un filósofo urbano que vivía en pueblos pequeños pero cercanos a las capitales donde se decidía la vida política y económica de Holanda. La conversación continua con sus amigos y la correspondencia le tenían en contacto permanente con todo lo relevante que en el campo científico, económico o político pasaba en Europa. En este aspecto nuestro filósofo es más estoico que epicúreo, más participante en la vida ciudadana que apartado en el jardín de la filosofía pura. Nada está más lejos de Espinosa que la imagen del sabio melancólico y misántropo que vive apartado del mundanal ruido.

garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno».<sup>121</sup>

Una vez planteadas las concomitancias de las concepciones políticas de Espinosa con el aristotelismo político pasemos a continuación a resaltar algunas muestras del republicanismo de nuestro filósofo a lo largo de su obra. Para nuestro autor la paz social basada en la concentración de poder en manos de un solo individuo como sucede entre los turcos no vale la pena, ya que la verdadera paz no es la ausencia de guerra, sino la concordia: «No es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unidad de los ánimos o concordia».<sup>122</sup>

Por otra parte, Espinosa insiste varias veces en la conveniencia de que el ejército esté formado sólo por ciudadanos, siguiendo en esto literalmente a Maquiavelo. «El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno y por nadie más. Todos, pues, deberán poseer armas y ninguno recibirá el derecho de ciudadanía sin haber aprendido antes las prácticas militares y haber prometido realizarlas en determinadas fechas del año».<sup>123</sup>

La apuesta republicana y democrática es tan fuerte en Espinosa que no acepta la transferencia de poder de la multitud a unos pocos o a un solo hombre más que en los casos en que dicha multitud no sea capaz de llegar a un acuerdo con ella misma y sólo en aquellos aspectos concretos que dicha multitud no pueda resolver: «Es cierto, por otra parte, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el estado a otro... Está claro, pues, que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones».<sup>124</sup>

De la misma manera es preciso que el rey tenga un gran número de ciudadanos

---

<sup>121</sup> .- *Ética*, IV, 37, esc. II.

<sup>122</sup> .- Cf. TP, VI, 4, p. 122 (trad. española).

<sup>123</sup> .- Cf. TP, VI, 10, p. 126, reitera la afirmación en TP, VII, 7, pp. 145-146.

<sup>124</sup> .- Cf. TP, VII, 5, pp. 143-144.



como consejeros para evitar la manipulación de los pequeños consejos y para que reciba una variedad grande de opiniones que le permita hacerse una idea fidedigna de lo que verdaderamente piensan la pluralidad de los ciudadanos acerca de lo que es útil al Estado.<sup>125</sup>

También Espinosa comparte con la tradición republicana la idea de que «la salud del pueblo es la ley suprema o el supremo derecho del rey»,<sup>126</sup> Así como la idea de que el poder absoluto es el que pertenece al pueblo en su conjunto, lo que hace que la voluntad de la asamblea de los ciudadanos tenga fuerza de ley por ella misma y que no necesite consejeros extraños a la propia asamblea: «el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud». <sup>127</sup> Esta afirmación se hace en el capítulo dedicado a la Aristocracia en el contexto de una discusión acerca de las ventajas que tiene un Estado en el que el poder se transfiere a un consejo numeroso sobre aquel Estado en que el poder se transfiere a un único individuo. No sólo un Estado aristocrático tiene muchas ventajas sobre el monárquico, sino que las ventajas de aquél aumentan según es más numeroso el Consejo que lo rige, siendo máximas cuando el Consejo de gobierno abarca a todos los ciudadanos, es decir, cuando es una democracia. Vemos, pues, que Espinosa, aun cuando analiza las características de la Monarquía o de la Aristocracia como formas de gobierno, tiene siempre su mente dirigida hacia el modelo democrático, ya que la mejor monarquía es aquella en la que el monarca se rodea de un consejo numeroso que le permite conocer los intereses y opiniones de la mayor parte de sus subditos, y la mejor aristocracia es aquella en la que su Consejo es muy numeroso, hasta incluir al conjunto de la multitud de ciudadanos. El poder más absoluto en el sentido de autónomo e independiente es el que posee el pueblo entero organizado y no el del monarca llamado absoluto, que es el más precario por la debilidad que tiene siempre un único individuo comparado con la potencia de la multitud. La oposición a Hobbes no puede ser mayor en este punto. El poder más absoluto es el de la multitud que no transfiere su potencia a ningún poder extraño que se pueda imponer sobre ella desde fuera. La afirmación de la

---

<sup>125</sup> .- Cf. TP, VTI, 5, p. 144.

<sup>126</sup> .- TP, VII, 5, p. 144.

<sup>127</sup> .- TP, VIH, 3, p. 168.

inmanencia del poder político a la potencia del cuerpo social, es decir, de la multitud, es total en Espinosa, que rechaza toda trascendencia de lo político sobre la potencia de lo social.

Espinosa concede una gran importancia a la deliberación común acerca de los problemas que permite hasta a los más obtusos el captar dichos problemas. Deliberando, escuchando y discutiendo los hombres agudizan el ingenio y a fuerza de ir a tientas acaban por encontrar soluciones capaces de alcanzar la aprobación general. Es en el contexto del análisis de la aristocracia federativa donde Espinosa alaba el procedimiento de la discusión pública como el más apropiado para resolver las cuestiones relacionadas con el gobierno. Aunque las deliberaciones consuman tiempo es preferible a que decidan pocos según su albedrío, ya que «... mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto perecen la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos como para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes».<sup>128</sup>

En conclusión, y una vez recogidos los textos claves en los que nuestro filósofo muestra una coincidencia esencial con la tradición republicana, podemos decir que Espinosa tuvo una posición especial en un republicanismo de por sí muy especial como el holandés. La especificidad de su republicanismo se debe, como dice H.W. Blom, a la inserción del mismo en un marco ontológico y ético de corte naturalista que tiene la idea de necesidad como concepto central y que identifica la idea de fortuna con la idea de naturaleza, de manera que la fuerza ciega de la fortuna no es más que un aspecto sorprendente y azaroso de las necesarias e invariables leyes de la naturaleza. El carácter necesario de las leyes que rigen la naturaleza humana deja un margen pequeño para su cambio, por lo mismo la virtud consiste en entender el proceso natural y cooperar con el mismo. No hay una oposición entre fortuna y necesidad, sino que ambas son visiones subjetivas de un orden determinista inherente e inmanente en el conjunto de la naturaleza, incluidos los seres humanos que, como ya sabemos, no constituyen un imperio

---

<sup>128</sup> .- Cf. TP, IX, 14, pp. 208-209.

dentro del imperio.<sup>129</sup>

## DEMOCRACIA *VERSUS* CONTRATO SOCIAL EN ESPINOSA

Las teorías contractualistas tienen por objetivo no tanto reconstruir el origen histórico de la sociedad, como fundamentarla y legitimarla. No son teorías históricas o sociológicas sino jurídicas. Dichas teorías articulan tres elementos: un estado inicial, presocial y prepolítico, denominado generalmente estado de naturaleza, uno o más pactos, y el estado social y político que surge como resultado del pacto o contrato<sup>130</sup>. El estado de naturaleza más que una descripción histórica es una ficción,<sup>131</sup> un constructo, y su cometido consiste en plantear lo que sucedería si el estado social y político se viera destruido. El pacto o contrato suele ser de dos tipos: el contrato social, contrato de asociación *opactwn societatis* que da origen a la sociedad y el contrato de gobierno, contrato de sumisión o *pactum subiectionis* que da origen al Estado político. Generalmente las teorías contractualistas separan ambos pactos distinguiendo dos momentos si no históricos al menos lógicos: el de la constitución de la sociedad civil a partir de individuos aislados o de comunidades presociales y el de la constitución del Estado político por transferencia o cesión de poderes a un soberano, que puede ser un individuo o un conjunto de individuos. En los dos casos se trata del paso de lo múltiple a lo uno: del paso de la multitud de personas naturales a esa persona artificial o ficticia

---

<sup>129</sup> .- Cf. H. Blom, «Virtud y republicanismo», p. 201.

<sup>130</sup> .- P.F. Moreau distingue también tres elementos en las teorías del pacto: un elemento patógeno que lleva a los hombres a una lucha de todos contra todos; un elemento cuasi-jurídico que les hace salir de este estado y un elemento de fuerza que permitirá al soberano hacer cumplir el pacto a todos. (Cf. *Spbioza. Etat et religion*, ENS edit., Lyon, 2005, p. 46.)

<sup>131</sup> .- Zarka ha sido uno de los autores que últimamente ha insistido en el papel que la ficción ha tenido en la construcción de las dos nociones fundadoras del Estado moderno, la de estado de naturaleza y la de contrato social. Ambos acontecimientos fundadores son paradójicos ya que no han tenido lugar nunca realmente. El discurso de ficción que ha dado lugar a estas dos nociones se sitúa, según Zarka, entre el «razonamiento hipotético-deductivo» propio de las ciencias y el «relato de la formación de la humanidad», relato mítico de los orígenes. Este discurso ficticio no es, sin embargo, ni una utopía, ni una idealización, ni un mito propiamente dicho, sino que presenta un estatuto peculiar, irreductible a los anteriores. (Cf. Y.Ch. Zarka, «Etat de nature et fiction», cap. XTV\* de *Phihsophie etpolitique a l'âge clasique*, PUF, París, 1998, especialmente pp. 223 y ss.)

que es la sociedad; y al paso de la diversidad de las voluntades individuales a una voluntad pública unitaria.

Esta clase de teorías legitimadoras y justificadoras del ámbito político parten de que dicho ámbito de lo político no es una consecuencia inmediata de la naturaleza humana sino una construcción voluntaria y artificial. En este sentido, las teorías contractualistas suponen la ruptura con la tradición aristotélico-tomista en tanto que la misma supone una sociabilidad natural en el hombre. El Estado político es una construcción artificial, es un artefacto que se erige sobre su substrato natural. Por otra parte, la mayoría de las teorías contractualistas consideran que los firmantes del pacto son individuos aislados, es decir, que dichas teorías tienen como base una concepción individualista de la sociedad y la política. Estas dos características definitorias del contractualismo hacen que las teorías contractualistas propiamente dichas surjan en la modernidad, en especial en el Renacimiento. Lo anterior no obsta para que se puedan rastrear ya desde la antigüedad planteamientos contractualistas, aunque en los autores clásicos estos planteamientos suelen aparecer rechazados.

Platón y Aristóteles atribuyen posiciones contractualistas a los sofistas y las rechazan a la luz de sus planteamientos, que consideran la sociedad y el Estado como una consecuencia natural de la naturaleza humana. Son los sofistas, con su distinción entre *nomos y fisis* y el hincapié que pusieron en destacar el carácter artificial, añadido, de suplemento que la cultura humana impone sobre la naturaleza, los que defendieron que la sociedad humana y la política eran el resultado de un pacto entre los hombres. Al comienzo del libro II de la *República*, Platón pone en labios de Glaucón una teoría básicamente contractualista: «habiéndose dañado durante largo tiempo unos a otros, no pudiendo los más débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos a su vez, estimaron de interés para todos impedir que se hiciera ni recibiera daño alguno. De aquí nacen las leyes y convenciones. Se calificó de justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia». Vemos aquí expuestos los tres elementos básicos del contractualismo: un estado presocial entendido como una lucha de todos contra todos y, por lo tanto, inseguro; una decisión de evitar esto y hacer reinar la concordia; y un estado político regido por la ley y la justicia como resultado del pacto. El objetivo utilitarista del pacto se expone explícitamente, ya que es el propio

interés lo que lleva a aceptar el pacto. Por otra parte, se deduce tácitamente que en el estado de naturaleza no había leyes ni por tanto justicia y que es el pacto el que las introduce. El objeto de la ordenación política es la seguridad de los individuos y que a través del cumplimiento de las leyes puedan llegar a ser justos.

Por su parte Aristóteles, en el libro III de la *Política*, atribuye al sofista Licofón, un discípulo de Gorgias, una concepción de la ley como derivada de un pacto que, aunque sirva de garantía mutua acerca de los derechos, es incapaz de convertir en buenos a los ciudadanos, que era el objetivo fundamental de Aristóteles. El estagirita rechaza que los hombres se unan en la sociedad ni por la riqueza, ni por la alianza militar, ni para facilitar el comercio ni el mutuo socorro; no se han unido simplemente para vivir, sino para vivir bien, es decir, de forma justa, y por eso «los que se preocupan por la buena legislación atienden al tema de la virtud y la maldad cívicas», ya que «en otro caso... la ley resulta un pacto y, como decía el sofista Licofón, garantiza los derechos mutuos, pero es incapaz de hacer buenos y justos ciudadanos». Será Epicuro el que base el dominio político en un contrato sin sumisión entre individuos libres e iguales, contrato cuyo motivo es evitar el daño mutuo entre los hombres y cuyo fin es la mutua conveniencia.

Igualmente Cicerón, uno de los codificadores del derecho natural clásico, eslabón entre el estoicismo y la jurisprudencia latina como nos recuerda Bloch, al definir el pueblo en *República*, I, 39, dice: «siendo el pueblo, no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptado (*consensus iuris*) y de una comunidad de intereses». Sin embargo a continuación explica la sociedad humana como el resultado de una tendencia natural que los hombres tienen a asociarse. En *República*, III y *Leyes*, I reafirma Cicerón que el derecho no se puede basar en las meras opiniones sino en la naturaleza: «lo que es bueno en sí mismo no depende de las opiniones, sino de la naturaleza».

Por su parte Séneca, en su carta 90 a Lucilio, imagina una Edad Dorada previa al estado de guerra que dio origen a lo político y a la riqueza. Los primeros mortales «seguían a la Naturaleza sin corrupción», no tenían leyes y su vida era sencilla y frugal. Sus relaciones eran dirigidas por los sabios ancianos que los hacían concordar sin

violencia. Ese estado idílico se interrumpió por el surgimiento de la avaricia, que llevó a los más fuertes a atrepellar a los más débiles y exigió el establecimiento de leyes<sup>132</sup>. Sin embargo, Séneca no consideraba esta edad dorada como perfecta, ya que para él «la Naturaleza no procura virtud; volverse bueno es cosa del arte». La virtud es el producto del ejercicio y por eso sólo se da en las almas de los hombres instruidos y esforzados; en los hombres naturales se daba «la materia de la virtud, más no la virtud misma». Séneca es naturalista al considerar que debemos seguir a la Naturaleza, pero no lo es al considerar que la virtud es algo artificial, producto del esfuerzo y la preocupación, y que no se desprende gratuitamente de la naturaleza inicial del hombre. Retenemos su concepción idílica del estado de naturaleza como inocente, porque resonará en otros contractualistas como Rousseau, y porque recalca que el estado cívico añade lo específicamente humano, es decir, las virtudes, a la inocencia natural, aunque también conlleve el surtimiento del vicio ligado al lujo y a la avaricia.

Por otra parte, esta idea de un derecho natural primigenio basado en la posesión común de todo que se aproxima a la Edad Dorada siempre fue rechazada por la línea dominante en el iusnaturalismo cristiano, fundamentalmente por Tomás de Aquino, en beneficio de un derecho natural modificado y relativizado por el pecado original que hizo que la humanidad perdiera sus derechos naturales. Sólo en el cristianismo herético y quiliasta como el de los anabaptistas se recupera esa idea de un derecho natural primigenio identificado con la *lex Christi*, una ley de Cristo que, como nos recuerda Bloch, «se sitúa en el medio del mundo, ni junto a éste en la mera interioridad, ni sobre él en el más allá».<sup>133</sup>

A lo largo de la Edad Media se sostienen dos concepciones fundamentales del vínculo político que liga al rey con los subditos. La dominante, el agustinismo político, sostiene una jerarquía del poder que tiene su fuente en Dios que pasa por su vicario en

---

<sup>132</sup>.- En este sentido, Séneca se sitúa en la tradición que Panofsky denomina «primitivismo idealista» que comienza con Hesíodo y que entiende el estado original como idílico y la sociedad como el resultado de una caída. Frente a esta línea se puede distinguir un «primitivismo tosco», materialista, cuyo exponente más ilustre e influyente se encuentra en el libro V del poema *De rebus Naturae* de Lucrecio. Esta teoría es evolucionista e interpreta el paso del estado de naturaleza al de sociedad como un progreso debido a las habilidades humanas. La importancia del fuego en este paso de la naturaleza a la cultura permite hablar de esta primera etapa de la humanidad como la «era de Vulcano»; era que fue el tema de una serie de cuadros de Piero de Cósimo analizados por Panofsky. (Cf. *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 52 y ss.)

<sup>133</sup>.- Cf. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 32.

la tierra, que es el papa, detentador del poder espiritual, y que, por último, llega al poder político del emperador. Es una jerarquía estratificada en tres pisos, por así decir: Dios, el papa y el emperador, y supone la subordinación del poder político al poder religioso, del Imperio a la Iglesia. Los defensores del Imperio, en cambio, equiparaban al papa y al emperador en jerarquía, al sostener que ambos eran vicarios directos de Dios, uno en el campo espiritual y el otro en el campo político. Era la teoría de las dos espadas, coordinadas y no subordinadas una a la otra. Esta teoría suponía una jerarquía de sólo dos niveles, el supremo ocupado por Dios, y el segundo ocupado por el papa y el emperador conjuntamente. La preponderancia del poder religioso sobre el político tenía la consecuencia desastrosa para este último de que, si había conflicto entre el papa y el emperador, aquél podía excomulgar a éste, lo que conllevaba que sus subditos quedaban liberados del deber de obediencia. A pesar de que el origen último del poder político de los reyes se encuentra en Dios, bien de forma directa o inmediata o bien a través del papa, ya en la Baja Edad Media se tenía por asumida una especie de soberanía dual proveniente de Dios y del pueblo, según la cual la posición del gobernante derivaba de estas dos fuentes de legitimidad, *populo faciente et Deo inspirante*,<sup>134</sup> el pueblo lo hace y Dios lo inspira. A lo largo de la Edad Media se va pasando, según el magistral estudio de Kantorowicz, de una justificación cristocéntrica de la realeza en la que se destaca el papel cuasi-divino del rey derivado de su consagración religiosa, a una politocéntrica en la que el rey es la cabeza de la república entendida esta última como un cuerpo místico, pasando por una iuscéntrica en la que el monarca aparece como Sol de justicia, hijo y padre de la justicia, legitimado por ésta y no tanto por la gracia. Paulatinamente el papel del pacto que une al rey con los subditos va sobreponiéndose a la idea del rey como figura de Cristo, aunque sin desaparecer nunca del todo.

Pero es en el Renacimiento donde las teorías contractualistas tienen su apogeo especialmente en el campo protestante.<sup>135</sup> Tanto Lutero como Calvino partían de la doctrina de la corrupción radical de la naturaleza humana sometida al pecado y de la

---

<sup>134</sup> .- Cf. E.H. Kantorowicz, *Los dos cuejpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, p. 108.

<sup>135</sup> .- Sobre las obligaciones mutuas del rey y los subditos en la tradición protestante y el paulatino paso de la teoría de la obediencia pasiva al gobernante basada en la Epístola a los Romanos de Pablo de Tarso a la teoría que justificaba la rebelión contra el rey hereje, se pueden consultar las provechosas obras de Q. Skinner y F. Borkenau, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, vol. II: La Refonna*, FCE, México, 1986, y *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, II Mulino, Bolonia, 1984, respectivamente.

necesaria sumisión del cristiano al poder político siguiendo las doctrinas paulinas: «Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resistiera a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que resisten se atraen sobre sí la condenación» (*Roma*. 13, 1-2). Por su parte, Lutero había sido testigo de la sublevación de los anabaptistas y además dependía de los príncipes alemanes para la consolidación de la reforma, por ello retomó la definición tomista del Estado como *poena et remedium peccati*. Calvino igualmente estaba convencido de la necesidad del poder político como freno de los instintos pecaminosos y además animó la consolidación de un gobierno teocrático en Ginebra. Sin embargo, en países donde los calvinistas estaban en minoría, como en Escocia o en Francia, autores calvinistas fueron desarrollando un derecho de resistencia que dio lugar a los llamados «monarcómacos». En Escocia J. Knox dirigió una «apelación» a los nobles para que se opusieran al poder político que había refrendado la condena que los obispos católicos habían lanzado contra él. Es interesante destacar cómo el derecho de rebelión en la mayoría de los monarcómacos y especialmente en Knox no se atribuye a los subditos individuales ni siquiera en su conjunto, sino a ciertos grupos seleccionados de subditos que ocupan lugares destacados en el reino, como los nobles en este caso. Es decir, que los monarcómacos en ningún caso elaboraron una teoría de la soberanía popular. Los monarcómacos propiamente dichos son una serie de autores protestantes franceses que fueron los intelectuales orgánicos de los hugonotes y su escrito más elaborado lo constituye la famosa *Vindiciae contra tyrannos*, publicada bajo el pseudónimo de Junius Brutus. Los monarcómacos distinguían dos pactos, uno que ligaba al conjunto del pueblo con Dios y otro que se mantenía entre el pueblo y el rey. El modelo de este pacto lo extraían del pacto que los judíos establecieron con Dios: «(El sacerdote) Joyadas hizo alianza entre Yavé, el pueblo todo y el rey, de ser pueblo de Yavé» (II Crónicas, 23,16). Aquí se muestra el pacto establecido entre el rey y su pueblo conjuntamente con Yavé a través de un sacerdote que adquiere de esta manera un papel de mediación entre el pueblo y Dios; mientras que en otros textos es el propio rey el que establece la alianza con Yavé directamente: «Estaba el rey en pie junto a la columna e hizo alianza con Yavé de seguir a Yavé y guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes, con todo su corazón y toda su alma, poniendo por obra las palabras de esta alianza escritas en el libro» (II



Reyes, 23, 3).

Para Borkenau los monarcómacos se sitúan en la confluencia de dos procesos de desarrollo del protestantismo, en principio independientes: por un lado, la transformación del contractualismo de origen nominalista (Marsilio de Padua, Ockam) en una teoría del derecho natural en tanto que derecho subjetivo; por otro, el proceso que partiendo de la consideración del Estado y de la política como el reino del mal y del pecado va permitiendo una revalorización del derecho positivo liberado de la tutela religiosa. La escisión radical entre lo divino y lo humano permite una secularización del ámbito político que legitima de forma positivista el derecho sin necesitar la sanción religiosa que suponía la admisión de la teoría del derecho natural como un derecho racional basado en la naturaleza humana, que era producto directo a su vez de Dios.

Por su parte, entre los jesuítas es relevante para el contractualismo la idea de Suárez en su *De legibus* (1612) que, en la línea del derecho natural clásico, no considera que el origen de la sociedad y del Estado sea puramente convencional aunque admite una especie de doble pacto; por una parte el que se establece entre no todos los individuos, sino entre los cabeza de familia para dar lugar a la sociedad, y, por otro, el contrato que se establece entre la sociedad así formada y sus gobernantes. El gobierno para ser legítimo requiere del consentimiento del pueblo (*Leg.* III, 4,2) que se expresa en forma de un pacto o convenio entre el gobernante y los gobernados (*Leg., TU*, 4,5). Pero el que desarrolla el contractualismo entre los jesuítas hasta llegar a defender el tiranicidio es Juan de Mariana en su libro *De rege et regis institutione*, de 1599. Para Mariana el rey está ligado mediante un pacto con las Cortes en tanto que representantes del pueblo y custodias de las leyes. Mariana, en la estela de Séneca y preludiando a Rousseau, suponía un estado de naturaleza previo a la sociedad en el que los hombres carecían de las virtudes y los vicios propios de la vida civilizada, del que se sale cuando el impulso hacia la propiedad privada se hace imparable. Son las necesidades humanas las que están en el origen de la sociedad y del Estado. La dependencia del gobernante respecto a la sociedad es tan grande que si se convierte en tirano la sociedad tiene derecho a deponerlo e incluso a asesinarlo, y el propio Mariana no dejó de ver con buenos ojos el asesinato del rey francés Enrique III.

Pero es con Altusio,<sup>136</sup> autor de *Política methodice digesta*, con el que el contractualismo da un paso más al distinguir claramente el contrato social que une a los participantes en tanto que simbióticos y que tiene como modelo el pacto que une a Dios con su pueblo (*Pol. I, 2*), del contrato propiamente político que da origen al gobernante (*Pol. XIX, XX*). Sin embargo, el contractualismo de Altusio no es individualista, ya que su teoría, que recoge la tradición holandesa, sitúa las partes contratantes no en los individuos aislados sino en comunidades más pequeñas que se unen para formar el Estado,<sup>137</sup> y además, siguiendo la tradición calvinista, el derecho de resistencia al gobernante injusto no lo poseen los individuos aislados sino los magistrados inferiores, los éforos, que ejercen una especie de censura constitucional sobre las actuaciones de los gobernantes. Altusio sigue ligado al derecho natural clásico al considerar que la sociedad es una creación de Dios y no de los hombres. No hay un estado presocial ya que el hombre siempre nace en una comunidad. El contrato social se basa en la comunicación entre los consociados de bienes, obras y derechos. El autor holandés además es el primero en formular claramente una noción de soberanía (*maiestas*) popular al unir el contractualismo clásico con la idea de soberanía retomada de Bodino. Es el pueblo el propietario de la soberanía, mientras que el rey es sólo el administrador de la misma (*Pol. LX, 6*). *FApactum dominationis* en Altusio es un aspecto del contrato social por el que los ciudadanos llevan a cabo un contrato de mandato revocable con el soberano, por el que éste representa al conjunto del pueblo ante el cual se responsabiliza por sus actos. Este pacto no es simétrico, ya que subordina al gobernante a los gobernados y se opone por igual a la idea del derecho divino de los reyes y a las teorías contractualistas y a las hobessianas en las que los gobernados alienan sus derechos en el gobernante. A través de dicho contrato se estipulan las condiciones en las que el gobierno se va a ejercer por parte del gobernante y la obediencia se va a prestar por parte de los subditos (*Pol. XIX*). Según Altusio, los individuos no pierden sus derechos naturales con la constitución del estado, igual que en Espinosa y al contrario que en Hobbes y Grocio, de manera que los gobernantes se relacionan con los gobernados no

---

<sup>136</sup> .- Cf. A. Rivera, *Republicanism calvinista*, Murcia, 1999.

<sup>137</sup> .- Contra esta interpretación de Jellinek, A. Rivera defiende una concepción individualista del contrato social en Altusio, ya que es el consentimiento y pacto de los ciudadanos la causa eficiente de la consociación política. (Cf. *Republicanism calvinista, op. cit.*, -0. 125.)

como el dueño con sus esclavos sino como hermanos: «No es verosímil que todos los ciudadanos o pueblos hayan querido despojarse totalmente de su autoridad y transferirla a otro sin excepción, sin consejo ni razón, pues no era necesario haber hecho que el príncipe sujeto a corrupción y maldad tuviera mayor potestad que todos...» (*Pol.* XVIII). El contrato altusiano, además del libre consentimiento y de la reciprocidad que establece entre los contratantes, no obliga a terceros. La soberanía popular es un poder constituyente que da lugar mediante este encargo de representación otorgado a los gobernantes a un poder constituido en tanto que autoridad y poder administrativo derivado de dicho mandato popular. De esta manera, Altusio separa y distingue, al contrario que Bodino, el soberano del representante: el primero siempre es el pueblo y el segundo es el gobernante al que se le encarga la administración del Estado.

Si Altusio expresaba las posiciones políticas de la pequeña burguesía calvinista favorable a los Orange, Hugo Grocio, en cambio, era el exponente político de la burguesía oligárquica y republicana a la que posteriormente apoyará también Espinosa.

Grocio, como arminiano, era más tolerante y abierto que Altusio y con él se da un gran paso en la secularización del derecho natural y el contractualismo ya que piensa el derecho de gentes, al que contribuyó en gran manera a dar su forma moderna, sería igualmente válido aunque Dios no existiera o no se ocupara de los hombres, como dice en el preámbulo a su obra *De iure belli ac pacis* (1631). La concepción optimista de los arminianos lleva a suponer que el hombre no es totalmente corrupto y que es capaz por sí mismo de conocer y realizar el bien moral. Grocio concibe el derecho natural no tanto como el conjunto de los derechos subjetivos de los individuos, como es típico en la tradición protestante, sino como un derecho objetivo que abarca a todos los hombres. Grocio se sitúa en la órbita del neoestoicismo que los filósofos holandeses habían desarrollado a partir de una relectura del estoicismo romano y esto le lleva a dotar al hombre de un deseo de sociedad, una sociabilidad que nuestro autor denomina con el concepto estoico de *oikiosis* o sociabilidad y que le lleva a construir una comunidad pacífica y organizada racionalmente. Esta sociedad se basa en un pacto: «... quienes se habían juntado en alguna comunidad o se habían sometido a uno o varios hombres, o habían prometido expresamente —o por la naturaleza del acto hay que entender que lo habían hecho de modo tácito— que se conformarían a lo que se determinase en un caso

por la mayoría y en otro por aquellos a quienes se ha conferido la autoridad» (preámbulo, sec. 15). El pacto puede ser expreso o tácito y obliga a obedecer a la mayoría si se trata de una comunidad que mantiene el poder en la comunidad en su conjunto o bien a aquellos en los que se ha delegado la autoridad. La obra de Grocio es importante para nuestro cometido por dos motivos: en primer lugar por su concepción del derecho natural como «un dictado de la recta razón», afirmación en la que será seguido por Hobbes, pero no por Espinosa; y luego por su intento de aplicar a las ciencias morales el mismo método resolutivo-compositivo que Galileo estaba aplicando con tanto éxito a las ciencias naturales, intento éste en el que fue seguido tanto por Hobbes como por Espinosa, los cuales avanzan profundamente por el camino que habían iniciado Maquiavelo y Moro al romper la barrera que el mundo griego había establecido entre *praxis* y *poiesis* intentando aplicar al dominio de la *praxis* ética y política los medios propios de *la poiesis*, de la técnica, introduciendo en el inexacto ámbito de la práctica los métodos seguros y rigurosos propios de la técnica; pero la consecución total de este empeño exigía una ciencia desarrollada y una concepción mecanicista del mundo que sólo llegó de la mano de Galileo y Descartes.<sup>138</sup>

Pero es con Hobbes con el que llega al culmen la teoría clásica del contrato. Hobbes es muy importante para el estudio de Espinosa porque, como nuestro filósofo, Hobbes aplica el método galileano a las ciencias morales y políticas, dando origen a una «física de la socialización», en palabras de Habermas;<sup>139</sup> porque como él parte de una ontología general de corte materialista que concreta en una antropología que le sirve, a su vez, como base para la ética y la política. Aunque algunos han afirmado que la filosofía política de Hobbes depende más de su propia experiencia y de sus reflexiones acerca de la guerra civil inglesa que de sus posiciones ontológicas, es difícilmente

---

<sup>138</sup> .- Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 61 y 66.

<sup>139</sup> .- Cf. J. Habermas, *op. cit.*, p. 79. Igualmente F. Vallespín en «Conu'ato social y orden burgués», *Revista de estudios políticos*, n.º 38, marzo-abril 1984, ha destacado este aspecto metodológico de la obra de Hobbes. Por su parte, M. Riedel ha destacado el empeño de Hobbes, expuesto en la dedicatoria del *De Cive*, «de conocer las relaciones de la acción humana con la misma certeza que las relaciones de tamaño entre las figuras». (Cf. M. Riedel, «Metafísica del Estado. La teoría hobbesiana del cuerpo político en el contexto lingüístico de la "primera filosofía"», en *Metafísica y metapolítica II*, Alfa, Buenos Aires, 1977, p. 12.) Sin embargo, para Riedel, Hobbes más que seguir el método de la ciencia moderna coincide con él al situar el principio de explicación de toda la naturaleza en la figura y el movimiento. (Cf. M. Riedel, «Causalidad y finalidad en la filosofía de la naturaleza de Hobbes» en *Metafísica y metapolítica III*, p. 39.)

eliminable el hecho de que su voluntad de sistema le llevó a fundamentar su filosofía política en una antropología de corte materialista y naturalista y a insertar dicha antropología en el marco de una teoría general de la realidad, materialista y corporalista. No en vano el tratado sobre el ciudadano (su filosofía política), sigue (en un sentido sistemático, aunque no en un sentido cronológico) al tratado sobre el hombre (su antropología) y éste al tratado sobre los cuerpos (su ontología general). Hobbes no sólo aplica a la ciencias humanas el método galileano, sino que parte como base de su ontología de una noción, el *conatus*, que puede entenderse como una generalización ontológica del concepto de inercia galileano, y según la cual todo cuerpo y especialmente todo hombre tiende a conservar su ser y a desarrollarlo si puede. Precisamente de esta noción parte su idea del derecho de naturaleza (*ius naturale*) entendido como «la libertad que tiene cada hombre para usar su propio poder como quiera para preservar su propia naturaleza, es decir, su propia vida; y, en consecuencia, de hacer cualquier cosa que, según su propio juicio y razón, considere ser un medio apto para dicho fin» (*Lev.*, cap. 14). Si el derecho de naturaleza le permite hacer todo lo necesario para su conservación, la ley natural le prohíbe al hombre todo lo que le lleve a la autodestrucción: «Una ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, fundada en la razón, según la cual le está prohibido a un hombre hacer lo que es destructivo para su vida o lo que elimina los medios de preservarla u omitir aquello gracias a lo cual él piense que pueda ser preservada de la mejor manera» (*ibídem*). El contractualismo exige una noción de estado natural y para Hobbes dicho estado es aquél en el que se encuentran los hombres de tal forma que por su egoísmo insaciable y su igualdad básica de fuerzas entran en una competencia ineliminable que les lleva a un estado de guerra de todos contra todos en el que nadie está seguro. La vida de cada hombre en este estado de naturaleza es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (*Lev.* cap. 13). Todo lo contrario que la vida que estimaba Hobbes, una vida en común, rica, cómoda, civilizada y larga, para lograr lo cual cada hombre hace un pacto con los demás según el cual: «cada uno dice al otro: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobername a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho y autoricéis todos su actos de la misma manera. Al hacer esto la multitud, unida en una sola persona, se llama *commonwealth*, en latín *civitas*. Ésta es la generación de aquel gran Leviatán o, más bien, de aquel dios mortal,

al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa» (*Lev.*, cap. 17). El pacto transfiere el poder de autogobierno a un tercero que no forma parte del pacto, lo que supone que no está sometido a él y que, por tanto, es absoluto, no reconoce ningún poder superior, más que el de Dios. El pacto unifica la multitud en una sola persona muy superior en poder a cada individuo por separado, como se puede ver en el grabado de la portada del libro, en la que un gigante está formado por un conjunto de personas agrupadas que dibujan sus formas como en los cuadros de Arcimboldo. La transferencia sin residuo y sin posible retorno del poder de los individuos al Estado hace de la teoría de Hobbes una defensa de un poder absoluto, que puede estar en manos de uno solo o de una asamblea, lo que se explica porque el propio Hobbes, inicialmente monárquico, intentó congraciarse con el gobierno del Parlamento y al final de su vida volvió a las filas monárquicas tras la restauración de la monarquía en la persona de Carlos II, su antiguo alumno de matemáticas en el exilio francés. El hincapié hecho por Hobbes en la idea de la unidad e indisolubilidad del poder se basa en su horror a la experiencia de la guerra civil, de manera que al monstruo de la discordia personificado por Behemoth sólo se puede oponer otro monstruo: el Leviatán. En el *Leviatán* logra Hobbes presentar la voluntad del soberano como una voluntad política no sólo unitaria sino también pública, no meramente privada; para ello necesita pasar de una teoría de la simple alienación del poder de los individuos particulares en manos del soberano a una teoría de la sustitución y representación que permite mantener a la vez la idea de una voluntad política pública y ciertos derechos de los individuos particulares. El soberano es el actor de una obra cuyos autores son los individuos particulares. De esta manera Hobbes logra separar el ámbito de lo público del ámbito privado y además libera la teoría del poder de la teoría de la propiedad, presente todavía en Filmer, que interpreta el poder político del soberano sobre sus subditos en continuidad con el que ejerce el padre sobre la familia.<sup>140</sup>

Para concluir esta rápida ojeada a la tradición contractualista, que sólo tiene por objeto preparar el estudio de la difícil inserción que un filósofo tan atípico como Espinosa tiene en la misma, vamos a esbozar rápidamente lo que nos interesa del gran contractualista liberal: J. Locke. Como ya hemos dicho varias veces el liberalismo

---

<sup>140</sup>.- Cf. Zarka, «La république selon Hobbes: la volonté politique publique», cap. VI de *Philosophie et politique à l'âge classique*, ya citado, pp. 123-134.

propriadamente dicho no elabora una teoría política sino una crítica de la misma, ya que su fundamento de base es el individuo en su vida privada y económica y el Estado tiene que ser el mínimo compatible con el mantenimiento de la paz en el exterior y el velar porque los contratos se cumplan en el interior de la sociedad, que es básicamente civil y no política. En consonancia con esta visión de base, Locke sólo plantea un contrato entendido como un pacto de asociación que funda a la vez la sociedad, el Estado y el Gobierno, de tal manera que no hay una serie de obligaciones recíprocas, sino que el gobernante es un simple delegado de los gobernados que le confían el poder necesario para que cumpla su cometido pero sin ninguna cesión de derechos, que son anteriores al contrato social y que se mantienen después del mismo.

Como hemos visto, las teorías contractualistas se basan en nociones como la de persona artificial o ficticia que proviene de la persona mística encarnada en el cuerpo físico del rey y la del oficio ciceroniano encarnado en una persona pero que la trasciende. El origen del poder político (*imperium*) está vinculado, pues, a la idea de persona y del contrato entre personas. El gobernante recibe el poder de alguien que lo posee y lo transfiere o aliena, bien el pueblo organizado como una comunidad según la *lex regia* romana o bien el propio Dios. La investidura es siempre una transferencia de poder por parte de alguien que tiene derecho a hacerlo. El origen del *imperium* está sustentado, pues, en una noción de *ius* como *dominium*, es decir, como un poder que como cosa es transferible. La crítica que Espinosa lleva a cabo de la idea de un Dios personal, no tiene, por lo tanto, solamente la virtud de minar la fundamentación teológica del poder, sino también el efecto de socavar la teoría contractualista basada en las categorías del derecho privado romano, la persona dotada de voluntad y la noción de contrato como transferencia de derechos entre personas libres.<sup>141</sup>

Pasemos, a continuación, a relacionar a Espinosa con la tradición contractualista y analizar su peculiar posición respecto de la misma.

\*\*\*

A pesar de los denodados intentos por situar a Espinosa en el interior del

---

<sup>141</sup> .- Sobre estos temas se puede consultar *M. Chauvi, op.cil.*, pp. 120yss., y M.P. Gilmore, *Arguments from Roman law in political thought. ¿200-1600*, CUP, Cambridge, 1980.

contractualismo, nuestro filósofo no se ajusta a los parámetros esenciales de dicha corriente de la filosofía política. En efecto, la visión espinosiana sobre el origen de la sociedad no parte de los individuos aislados que buscan su seguridad mediante un contrato de cesión de su derecho a un soberano que se convierte así en el depositario de un poder trascendente respecto a los derechos de los individuos contratantes. Espinosa tiene un enfoque colectivo de la sociedad basado en su noción de multitud y sustituye el contrato, que siempre supone una cesión de soberanía, por el consenso de la multitud como la base de la sociedad. Este enfoque colectivista es a la vez democrático, ya que fundamenta la sociedad en el acuerdo de los individuos organizados en sociedad. Sociedad producto de la unión de las diversas potencias de los individuos en el individuo compuesto que es la multitud. Para Espinosa el contrato lo realiza cada individuo con toda la sociedad, o, mejor dicho, con el «resto» de la sociedad que lo excluye y que supera siempre su poder. Como nos recuerda Ueno, lo que lleva a cada individuo a aceptar la sociedad es que se da cuenta de que se enfrenta con el resto de la sociedad que imagina más poderoso que él mismo, y es ese miedo lo que produce la realidad de lo que teme, es decir, un resto social realmente más poderoso que él. Se da una «reciprocidad de asimetría» irreductible a una suma de relaciones bilaterales: cada individuo es consciente de la asimetría que se produce entre él mismo y el resto de los individuos que constituyen para él la multitud. Cada individuo se representa al resto de la sociedad como una multitud que escucha como él una misma voz que le manda.<sup>142</sup> Y sin embargo, el poder que cede como individuo lo recupera como ciudadano, lo que permite a cada uno conservar de forma óptima, es decir, mejor que en el estado de naturaleza, ya que aumenta la seguridad y la cooperación, su propio derecho natural.<sup>143</sup> Este enfoque democrático supone una concepción inmanente del poder respecto de la sociedad, punto incompatible también con la idea de contrato social. «El paso a la sociedad representa no una cesión de derechos, sino un paso adelante, un enriquecimiento del Ser: paso de la soledad a la multitud, a la socialidad que, en sí y por

---

<sup>142</sup> .- Cf. Osamu Ueno, «Spinoza et le paradoxe du contract social de Hobbes. "Le reste"», *Cahiers Spinoza*, n.º 6, Ed. Replique, París, 1991, pp. 269-295.

<sup>143</sup> .- Cf. J. García Leal, «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 28, julio-agosto 1982, pp. 125-193.



sí, suprime el miedo»,<sup>144</sup> Espinosa, según Negri, se sitúa fuera de la tradición del Derecho Natural y recusa sus dos elementos fundamentales: su individualismo y su noción de contrato frente a los que despliega «una física de la sociedad, es decir, una mecánica de las pasiones individuales y una dinámica de las relaciones de asociación».<sup>145</sup> Mientras que el iusnaturalismo es una «analítica de las pasiones» que conduce a la sublimación y el control de las mismas, Espinosa lleva a cabo una «fenomenología de estas mismas pasiones», que es consciente de su poder frente al cual nada puede la razón si no es a través de su capacidad de generar afectos activos más fuertes que los afectos pasivos que constituyen las pasiones; mientras que esta tradición se basa en la teoría del contrato social y el absolutismo que del mismo se desprende, instaurando una relación trascendente, es decir dialéctica, entre la potencia, de la multitud y el poder del soberano, Espinosa elabora una teoría de la constitución de la praxis política inmanente.<sup>146</sup>

Por otra parte, Espinosa sostiene que la política tiene un origen pasional, lejos del racionalismo de los contractualistas, como podemos ver en el escolio segundo de la proposición 37 de la parte cuarta de la *Ética*. Espinosa en este escolio plantea que la política y el pacto son necesarios debido a que los hombres no viven bajo el gobierno de la razón, sino sometidos a sus pasiones. La política para nuestro autor es un medio para introducir una cuasi-racionalidad en el actuar humano, para conseguir que los hombres sometidos al juego voluble de sus pasiones se comporten entre sí de una manera que si no es completamente racional sí al menos permita la paz y la cooperación entre ellos. De esta manera se consigue que, a pesar del comportamiento no racional de los individuos aislados considerados en sí mismos debido a que la fuerza de los afectos suele superar a su virtud humana o potencia de tal manera que hace que los hombres se vean arrastrados en sentidos opuestos y se enfrenten entre sí, se logre una cierta racionalidad en la sociedad en su conjunto. La fuerza de los afectos hace que se obtenga un resultado subóptimo de la composición de las acciones humanas, como ejemplifica el famoso dilema del prisionero de la teoría de juegos. Precisamente la institución de la política viene a remediar esto permitiendo si no un resultado óptimo, que sería sólo

---

<sup>144</sup> .- Cf. Negri, «Le "Traite Politique", ou de la fondation de la démocratie modeme», en *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, Kimé, París, 1994, p. 31.

<sup>145</sup> .- Cf. Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, París, 1982, p.186.

<sup>146</sup> .- Cf. Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, París, 1982, p.186-187.

posible en una sociedad de sabios que no necesitarían ya la política puesto que compondrían sus afectos y potencias de manera armónica y cooperativa, al menos una solución más perfecta que la que se obtiene en un estado meramente natural sin política ni sociedad. Las irracionalidades individuales se combinan de tal forma que se produce una cuasi-racionalidad global.

El surgimiento de la política tiene lugar cuando los individuos ceden su derecho natural (ceden y no abandonan, ya que ésta es la principal diferencia con Hobbes, para Espinosa los individuos siempre mantienen su potencia que coincide con su esencia y sólo la ceden al soberano, pero manteniendo su propiedad sobre la misma, por así decir) y se otorgan mutuamente garantías de no hacerse daño unos a otros con el objeto fundamental de poder vivir en paz y concordia y de ayudarse mutuamente. Como vemos, Espinosa añade a la seguridad que da la paz como elemento clave de la sociedad política la ayuda mutua, resaltando de esta manera las virtudes de la cooperación y el intercambio mercantil en un mundo protocapitalista que tenía en las Provincias Unidas uno de sus laboratorios pioneros.

Dado que un afecto no puede ser contenido más que por otro afecto mayor que le sea contrario y dado que el miedo es uno de los principales afectos a que se encuentran sometidos los humanos, la sociedad surge cuando reclama para sí el derecho que cada uno tiene en el estado natural de castigar a quienes le perjudiquen, lo que supone que la sociedad monopoliza el derecho a establecer lo que es bueno y lo que es malo, así como la posibilidad de establecer una norma común de vida y codificarla en leyes concretas que tiene potestad para hacer cumplir. La base de este poder social no es la razón, que por sí misma es impotente frente a la fuerza de los afectos (Espinosa no es un intelectualista y se separa de la tradición estoica que confiaba en que el sabio sería capaz de dominar sus pasiones a través de la razón), sino la amenaza y el miedo. Esta sociedad (*societas*), en tanto que se sostiene sobre las leyes que promulga y sobre el poder (*potestas*) que tiene de conservarse a sí misma, recibe el nombre de Estado (*civitas*) y los individuos protegidos y sometidos a este derecho (*iure*) se llaman ciudadanos (*cives*). Espinosa no distingue de forma radical entre sociedad civil y Estado, ya que éste no es más que la propia sociedad estructurada a través de las leyes que se da a sí misma y sostenida por el poder de sus ciudadanos. Se puede comprobar

aquí que aunque Espinosa, retomando la tradición, analiza las formas clásicas de Estado: monarquía, aristocracia y democracia, su concepción esencial del cuerpo político es la democracia, ya que *lapotestas* del Estado no es más que la composición de las potencias de los individuos. Con esto Espinosa se sitúa en el interior de la tradición republicana que frente al absolutismo monárquico y frente al liberalismo incipiente, posturas ambas que apartan al individuo de la política, en un caso porque el soberano acapara el poder y en el otro porque las energías individuales se dedican a conseguir riqueza en el mercado, defiende la participación política democrática del ciudadano en el gobierno de la república. Frente al Estado absolutista desproporcionado y mastodóntico y frente al Estado mínimo liberal, la república democrática instaura un Estado a la medida del hombre sometido a la deliberación y la crítica de la opinión pública.

Como vemos, Espinosa mezcla de forma harto curiosa en su teoría política un realismo político que parte de los hombres como son y no como quisiéramos que fueran, con lo que rechaza todo planteamiento utópico y se instala en la estela de Maquiavelo (el acutísimo florentino), con una cierta utopía de la razón y del amor que piensa que aunque es muy difícil, en principio existe una posibilidad abierta a todos los hombres para convertirse en sabios y en el límite poder prescindir de la política (esta mezcla entre realismo y utopismo se da también casi en los mismos términos en Marx). En el ínterin, es decir, mientras la mayoría de los hombres no sean sabios, sólo el temor y la esperanza son eficaces para contener sus afectos encontrados, pero queda un resquicio utópico según el cual una democracia política que rija una república floreciente económicamente y en paz podría en el límite prescindir de la política y ajustar los comportamientos individuales a través de la razón, pero esta vía, aunque posible, es muy ardua y rara ya que «todo lo excelso es tan difícil como raro».

Espinosa recusa el contractualismo debido a la importancia que da a la noción de necesidad, frente a un pacto que siempre se muestra como el producto de una voluntad más o menos libre y más o menos racional; por otra parte, para Espinosa, como para Maquiavelo, las promesas en política sólo se tienen que mantener mientras son útiles, lo que se enfrenta de forma radical con el carácter irreversible del pacto que da origen a la sociedad; por otra parte, para Espinosa el Estado es necesario por el carácter pasional de

los seres humanos; una comunidad de sabios no necesitaría Estado alguno. Por todo lo anterior, Espinosa no puede aceptar fácilmente una idea como la de pacto social que, al menos en la formulación de Hobbes, se basa en un acuerdo racional de los individuos. Las teorías contractualistas fundamentan la obligación política en la libre cesión del derecho natural de los individuos al soberano; pero dado que para Espinosa la libertad es una mera ficción, el contrato social es una ficción, una ficción, eso sí, muy útil.<sup>147</sup>

Y, sin embargo, Espinosa mantiene en el TTP una formulación del contrato social. ¿Con qué fin? Para Matheron,<sup>148</sup> con el objeto de fundamentar la validez del derecho; mientras que para Tosel,<sup>149</sup> el contrato social tiene en Espinosa la función de subordinar la religión a la política, la alianza puramente religiosa al pacto propiamente político. Para M. Chaui,<sup>150</sup> en el TTP Espinosa está más cercano a Hobbes y Grocio, lo que le aconseja mantener la noción de pacto, debido también a que en ese momento opera con una noción de estado de naturaleza como dispersión, soledad y guerra y que parte del convencimiento de que la naturaleza no produce naciones sino individuos. En cambio, cuando Espinosa escribe el TP ya ha desarrollado en la *Ética* su ontología, su física y su psicología, lo que le permite recuperar las ventajas del pacto, es decir, la cooperación y la unión de las fuerzas sin tener que recurrir a la idea misma de pacto ya que fundamenta la cooperación en su teoría de las pasiones. De todas formas Chaui insiste en que la idea de pacto que emplea Espinosa es muy distinta de la dominante en la tradición ya que él nunca acepta la transferencia de derecho o de potencia por parte de los individuos. El pacto es un acuerdo mutuo en el que no hay transferencia de poder a un tercero exterior, el soberano, sino que más bien todos los individuos se ponen de acuerdo en ejercer de forma colectiva sus derechos individuales dando lugar a una potencia colectiva única, la *multitudo*.<sup>151</sup> Moreau resume de forma magistral la posición

---

<sup>147</sup> .- Cf. Blom, «From Politics to reason of State and Citizenship: Discussing Viroli's Republicanism», en A.E. Baldini, *La ragione di stato dopo Meinecke e Croce*, Nime, Genova, p. 134.

<sup>148</sup> .- Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1969.

<sup>149</sup> .- A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la sensibilité*, Aubier, París, 1984.

<sup>150</sup> .- Cf. M. Chaui, *Política en Spinoza*, pp. 176-177.

<sup>151</sup> .- La *multitudo* como sujeto político soberano se forma a partir de la unión de los diversos conatus, lo que exige que la comprensión de su génesis se base no sólo en la teoría del conatos, sino también en la teoría de las nociones comunes. (Cf. Chaui, *op. cit.*, p. 148.)

de Espinosa frente al pacto, tanto en el TTP como en el TP, al rechazar que haya una política basada sobre el pacto en el TTP y una política basada en el juego de los intereses y las instituciones en el TP, lo que sucede más bien es que:

Hay una teoría de las pasiones que adopta de forma provisional la máscara de la teoría del pacto en el TTP, y que hay una teoría de las pasiones ligada a una teoría de los intereses y las instituciones más substancial en el TP.<sup>152</sup>

La unión de los individuos que da lugar a la sociedad y al Estado tiene un triple fundamento en Espinosa: un fundamento ontológico basado en las nociones comunes; un fundamento físico, basado en la unión de los cuerpos que dan lugar a un individuo compuesto (fundamento éste analizado magistralmente por Matheron); y un fundamento psíquico basado en la conexión de las ideas.<sup>153</sup> Chauí ha desarrollado el papel de las nociones comunes<sup>154</sup> en la constitución de los individuos y especialmente en la constitución de ese individuo complejo que es la multitud. Las nociones comunes son los modos en los que la mente humana comprende el sistema de relaciones necesarias que se dan entre los diversos componentes o partes de un todo. Estas relaciones pueden ser de composición o constitución, y éstas son las que presiden la formación de los individuos como coordinación del movimiento o reposo de sus partes constitutivas o bien de afección entre distintos individuos entre los que tiene que haber algo en común ya que si no hay nada en común entre dos individuos los mismos no pueden relacionarse entre sí de ninguna manera.

Espinosa alude a la cuestión del pacto social fundamentalmente en tres lugares: la *Ética*, el TTP y el TP; las diferentes perspectivas de enfoque en los tres ha sido un tema recurrente de discusión entre los especialistas; nosotros vamos a comentar brevemente estos textos y analizar sus matices.

Comenzando por la *Ética*, Espinosa plantea la cuestión del contrato social en el escolio II de la proposición 37 de la parte IV, en el contexto de una afirmación radical

---

<sup>152</sup>.- Cf. P.F. Moreau, *Spinoza. Etatet religión*, ENS Editions, Lyon, 2005, pp. 42-43.

<sup>153</sup>.- Cf. Chauí, *op. cit.*, p. 181.

<sup>154</sup>.- Cf. *ibíd.*, pp. 144 y 148.

de la inclinación que tiene el sabio virtuoso hacia los demás hombres: «El bien que apeetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios». El utilitarismo espinosiano no es egoísta, lo que busca para sí lo quiere para todos; una dimensión comunitaria, colectiva, se impone aquí al individualismo exarcebado de su época. La necesidad de perseguir mi utilidad me lleva a buscar el apoyo de las cosas que me son más afines: los demás hombres, que me serán tanto más útiles cuanto más sabios y virtuosos sean. El segundo escolio de esta proposición, al ir a explicar qué es lo justo y lo injusto, se ve obligado a introducir la distinción entre el estado natural y el estado civil del hombre. En el estado de naturaleza cada cual hace lo que se sigue de su naturaleza de forma necesaria y por ello juzga lo bueno y lo malo a la luz de su propia utilidad, y se esfuerza en conservar lo que ama y destruir lo que odia. «Si los hombres vivieran bajo la guía de la razón cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás». Vemos aquí el optimismo espinosiano, según el cual los sabios podrían ajustar sus intereses mutuos sin necesidad de una regulación exterior. Espinosa desconoce los problemas derivados de la falacia de composición según la cual a veces de la conjunción de bienes se produce algún mal, como un subproducto no querido por nadie. No siempre la articulación de bienes produce el bien. La utopía espinosista supone aquí que una sociedad de hombres sabios no necesitaría un Estado coactivo que impidiera que los intereses de unos individuos dañaran la consecución de sus propios intereses por parte de otros individuos, pero el realismo espinosiano aparece inmediatamente y deduce de la sumisión del hombre a afectos que superan con mucho su virtud que los diversos individuos se ven atraídos en distintas direcciones y por ello pueden enfrentarse entre sí. Podemos interpretar esta posición, aunque Espinosa no saca esta conclusión utópica dada su aversión hacia toda fabulación idealizadora de la realidad, en el sentido de que si todos los hombres siguieran los dictados de la razón bastaría con el estado de naturaleza, que no sería la Edad de Oro de los poetas, pero se le parecería mucho, en especial en que en ella reinaría Astrea, la justicia. Pero como los hombres están dominados por los afectos y un afecto sólo puede ser dominado por un afecto más fuerte, se deduce que para evitar que alguien pueda hacer daño a los demás tiene que estar sometido al temor de que recibirá también un daño si él perjudica a otro. La sociedad civil aparece pues como un artefacto basado no en la razón sino en la coerción y erigido por los individuos con el

objetivo de que reivindique para sí el derecho que cada individuo tiene por naturaleza de seguir su propia ley. De esta forma es la sociedad la que detenta el poder de establecer lo que es lo justo y lo injusto, lo meritorio y lo que hay que castigar, dando lugar a una norma común de vida que permite promulgar leyes que obliguen a todos y asegurar su cumplimiento por la coerción. En consecuencia, mientras que en el estado de naturaleza no hay nada que pueda ser llamado justo o injusto, «en el estado civil el bien y el mal son decretados por común consenso» y de igual manera se establecen los derechos de propiedad. Es interesante resaltar el aspecto colectivo de la ley para Espinosa, según el cual la justicia y la injusticia, el bien y el mal sociales se definen siempre a partir de la mayoría que tiene que consentir y aceptar tales leyes. Para que se produzca el paso del estado de naturaleza al estado civil, los individuos tienen que ceder su capacidad de actuar según su propia inclinación y aceptar someterse a una ley común para todos; sin embargo, el contenido de esta ley común necesita el asentimiento de todos.

Según algunos intérpretes es en este momento de la redacción de la *Ética* cuando Espinosa la interrumpe y dedica varios años a redactar el TTP, libro en el que expone más pormenorizadamente su teoría del contrato social en los capítulos XVI y XVII, en cuyos títulos respectivos puede leerse: «De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo y del derecho de las supremas potestades» y «Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien lo transfiera todo a la suprema potestad».

Al comienzo del capítulo XVI Espinosa recapitula su proyecto; se trata de separar la filosofía de la teología y de defender la libertad de filosofar, pero conviene ahora ver los límites que esta libertad de pensamiento y de expresión puede encontrar en el seno del Estado político y para ello es imprescindible plantear la cuestión de los fundamentos del Estado y su relación con el derecho natural de cada individuo. Espinosa define el derecho de naturaleza de forma estipulativa como suele hacer en sus definiciones, y para una correcta interpretación de su doctrina conviene aquí como en el resto de su obra proceder como nos recuerda R. Misrahi que hacía el propio Espinosa, es decir, prestando una atención primordial a la definición que el filósofo da del término y después admitiendo una equivalencia absoluta entre dicho término y su definición

desarrollada.<sup>155</sup> En este sentido, el derecho natural de un individuo coincide con las reglas de su propia naturaleza, que le hace existir y actuar de una manera determinada y precisa. A continuación Espinosa, para establecer la identificación entre derecho natural y poder en el individuo, parte de que: 1) el individuo es una parte de la naturaleza global; 2) la naturaleza en su globalidad tiene derecho a todo lo que puede; 3) el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, y 4) el poder de la naturaleza no es más que el poder de todos los individuos en su conjunto, y como consecuencia de todas estas premisas en las que una vez más se reafirma la perspectiva radicalmente inmanente de Espinosa, nuestro filósofo deduce que «cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado». También es de destacar aquí el hecho de que Espinosa, incluso en los escritos como éste del TTP en los que no estructura el texto de forma geométrica demostrando las proposiciones a partir de definiciones y axiomas establecidos previamente, siempre se atiene al mismo método geométrico partiendo de definiciones precisas y deduciendo con gran rigor las conclusiones de las premisas. En todos sus escritos la reflexión espinosista muestra su materialismo inmanentista, el mantenimiento del horizonte de la totalidad y el empleo más o menos riguroso del método geométrico, como hemos venido reiterando a lo largo de estas páginas.

Todos los individuos siguen la ley suprema de la naturaleza según la cual «cada cosa se esfuerza, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra» y por ello «cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza». Este derecho natural lo poseen los humanos como el resto de las cosas naturales y dentro de los humanos no se distingue a este respecto entre sabios e ignorantes o entre locos y cuerdos. En el estado de naturaleza cada individuo tiene el mismo derecho a regirse según su ingenio, es decir, en el sentido de Huarte de San Juan, según su propia inclinación y carácter; de manera que el sabio seguirá los dictados de la razón y el ignorante seguirá su apetito. La consecuencia de esta reflexión es que, para Espinosa, el derecho natural de cada individuo no se rige, como para los defensores del iusnaturalismo clásico, por la razón, sino más bien por el deseo y el poder. Por todo lo anterior, Espinosa puede deducir que: «todo cuanto un

---

<sup>155</sup> .- Cf. R. Misrahi, «L'athéisme et la liberté che Spinoza», en *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozism*, Ed. Enere Marine, Fougères, 1997, p. 153.



hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma...; y puede, por tanto, tener como enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo». De esta posición Espinosa infiere que en el estado de naturaleza no hay un criterio de rectitud moral y se pueden dar comportamientos extravagantes que, sin embargo, son producto necesario de las leyes naturales y que nos extrañan porque desconocemos el conjunto de las leyes naturales, y así, definimos como malo no lo que se opone a las leyes de la naturaleza en general, sino lo que se opone a nuestra naturaleza particular.

Una vez estipulado lo que entiende por derecho de naturaleza, Espinosa establece lo buenas que son la seguridad y la cooperación para los individuos y lo útil que sería para todos guiarse por la razón, pero mientras todos llegan a ese feliz estado de completa racionalidad conviene hacer algo para que los hombres, aun los no racionales, actúen de forma cuasi-racional. Y aquí surge la necesidad del Estado, como mecanismo que introduce una racionalidad *sui generis* en los comportamientos no totalmente racionales de los individuos. El Estado obliga a que todos los individuos, racionales o no, sabios o ignorantes se adapten a unas mínimas reglas comunes que permitan la predictibilidad del comportamiento de los demás y proporcionen de esta manera la seguridad necesaria para la vida común así como que faciliten la cooperación entre los individuos. Espinosa se sitúa, pues, entre aquellos que confían el comportamiento concorde de los individuos a la creación de unas instituciones sociales y políticas adecuadas que constriñan a los individuos a la virtud y al comportamiento racional, aunque los individuos por sí mismos no sean racionales. La virtud de la sociedad se deriva para Espinosa no tanto de la virtud de cada individuo particular sino de la corrección y adecuación de las instituciones en las que dichos individuos se encuentran encuadrados. Espinosa confía más en la virtud de las instituciones republicanas que en las virtudes particulares de cada individuo. La virtud cívica del ciudadano no es la causa, sino el resultado, de unas instituciones políticas adecuadas.

Para Espinosa los tres determinantes del pacto que da origen a la sociedad son: 1) la utilidad que se deriva para los hombres de vivir según las leyes y los dictámenes de la razón; 2) el deseo de vivir en seguridad y sin miedo, y 3) la necesidad de la ayuda

mutua para poder salir de la miseria. Por todo lo anterior «hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez». Es importante destacar en esta formulación espinosiana el carácter colectivo que tiene el pacto, no tanto de cesión como de unión y suma de fuerzas de los individuos. Continúa Espinosa: «Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón... y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio». Aquí se alude al carácter racional del pacto en la línea de Grocio y Hobbes, aunque generalmente Espinosa suele conceder más importancia a los afectos que a la razón en la vida política. Un pacto que tiene por efectos esenciales: el refrenar los apetitos destructivos, el aplicar la regla de oro moral y la afirmación de un cierto altruismo derivado de considerar que la mejor forma de defender el propio derecho es defender el de los demás. A. Domínguez, comentando en nota este párrafo, destaca el carácter moral y democrático del pacto espinosiano.<sup>156</sup>

Para que el pacto sea firme se tiene que basar en su utilidad para los contrayentes y además que sea tal que todos teman incumplirlo y para ello el resultado del pacto tiene que ser más fuerte que los individuos considerados de forma aislada, lo que exige cierta cesión de derechos: «Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que por ello se contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio». Espinosa aquí defiende la transferencia de todo el poder a la sociedad, pero a la vez dice que dicho traspaso no contradice el derecho natural, con lo que introduce una nueva ambigüedad que se añade a la anteriormente señalada en relación a los respectivos papeles de la razón y los afectos en los motivos que llevan al pacto. Como vemos, Espinosa, por un lado, se sitúa en la estela del contractualismo, pero a la vez se siente mal en esa posición

---

<sup>156</sup> .- Cf. Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 335, nota 335.

y tiende a evitar la transferencia total de poder y a mantener cierta continuidad del estado civil con el estado de naturaleza, como veremos en la carta 50 a J. Jelles. En este mantenimiento del poder o derecho natural incluso en el estado civil, Espinosa sigue a Pedro de la Court en su obra *Balanza Política*. La oposición entre el absolutismo, normalmente ligado a la cesión total del poder al Estado político, y el carácter democrático del Estado espinosiano se ve a continuación cuando nuestro filósofo afirma que un verdadero Estado muestra siempre en el fondo una estructura democrática, en tanto que sea una «asociación general de los hombres que posee colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede». Por un lado la cesión de poder es total e incondicional, pero, a la vez, y dado que el poder de la colectividad sólo lo es en tanto que efectivamente pueda imponerse a los individuos, dicho Estado procurará ser lo más democrático posible, es decir, representar a la mayor parte de los ciudadanos, ya que es difícil que una mayoría si es numerosa se ponga de acuerdo en algo absurdo, y además tiene que «velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón» para poder conservar el mando. Un Estado es tanto más absoluto, en el sentido de no depender de nadie, cuanto más democrático es, y en cierto sentido la democracia es, para Espinosa, el estado más natural ya que es el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo, pues, «en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulta nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que él es una parte.<sup>157</sup> En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el Estado natural». En la democracia se mantienen las características esenciales del estado de naturaleza, especialmente la libertad y la igualdad, a pesar de la promesa de obediencia total que la cesión de derecho supone. La explicación de esta aparente contradicción quizás sea que en un Estado plenamente democrático en el que decide la mayoría, cada individuo al obedecer al conjunto se obedece a sí mismo, es autónomo, en el sentido de que obedece a su propia ley y será tanto más libre cuanto más base esa obediencia en el convencimiento racional y menos en el miedo al posible castigo por su desobediencia. En la segunda parte de este vital

---

<sup>157</sup> .- La democracia en Espinosa aparece en tres ámbitos principales: por un lado, al definir la esencia del poder soberano, aparece como el fundamento de toda organización política; además es uno de los tres tipos de Estado, junto con la monarquía y la aristocracia; por último, es el régimen ideal que sirve de paradigma para evaluar los demás ya que es el más potente y el más absoluto. (Cf. Mugnier Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, cit, p. 149.)

capítulo se sitúa el origen del derecho positivo en la decisión de las potestades supremas y se afirma en concreto el derecho de éstas sobre el culto religioso en sus aspectos públicos y externos (*ius circa sacram*), punto en el que Espinosa sigue a Altusio, ya que si cada uno dejara de cumplir las normas que según él van contra su religión, dada la variedad de sectas y de creencias existentes en la sociedad, el derecho de ésta dependería de la diversidad de juicios y sentimientos de cada uno. Cada individuo al aceptar el contrato social ha renunciado al derecho de defenderse a sí mismo y a la propia religión, lo que no obsta para que exista una libertad total de pensamiento y de expresión, pero dichas libertades no se extienden a la libertad de acción, ya que entonces el ordenamiento jurídico sería imposible.

Pasamos ahora al capítulo XVII, en cuya primera parte Espinosa limita la transferencia de poder al Estado matizando el verdadero alcance de la cesión de derecho que exige la institución del Estado político. El naturalismo de nuestro filósofo le hace limitar el alcance de la transferencia de poder de cada individuo a las potestades supremas, ya que nadie puede ceder su derecho y poder de tal manera que deje de ser hombre, y las supremas potestades nunca pueden hacer todo lo que quieran, lo que conlleva que cada individuo se reserva muchas parcelas de su derecho que dependerán por tanto de su propia decisión y no de la ajena. Por otra parte, el poder del Estado para Espinosa no se basa sólo en el miedo, sino en cualquier medio que pueda utilizar para conseguir la obediencia de los ciudadanos, entre los cuales se encuentran no sólo el convencimiento interno de la justicia de las leyes vigentes, sino también la esperanza de poder desarrollar una vida cómoda en paz y armonía con los demás si uno respeta las leyes e incita a los demás a hacer lo propio. Vemos, pues, que el convencimiento racional y las pasiones fundamentales del miedo y la esperanza son las bases, racional y pasional respectivamente, de la obediencia que los individuos otorgan a las leyes promulgadas por las supremas potestades. Los más racionales obedecerán por convicción racional, los amantes de la vida cómoda y placentera obedecerán porque esperan que dicha obediencia les permita dedicarse a sus negocios, y los más ignorantes y sometidos a sus pasiones obedecerán por el temor a ser castigados. Cualquier justificación sirve para la obediencia, pues ésta es esencial para la supervivencia del Estado y tiene que ser obtenida a cualquier precio. La situación óptima se daría cuando todos los ciudadanos al obedecer el derecho vigente obedecieran a la vez a su fuero

interno, ya que esta situación sería un claro exponente de que el Estado es sumamente democrático y basado en la autonomía de los ciudadanos. La máxima autoridad la tiene el Estado, que no sólo reina sobre las acciones externas de sus subditos, sino también sobre sus almas. Aquí Espinosa destaca que el poder político no es sólo coerción sino también hegemonía, es decir, convencimiento más o menos racional, según la vieja terminología gramsciana. Por otra parte y dado que la estabilidad y conservación del gobierno dependen de la fidelidad y obediencia de los ciudadanos y que éstos, en tanto que hombres sometidos a las pasiones, propenden a la comodidad y a ser regidos más que por la razón por las pasiones, la estabilidad del Estado no puede confiar en la buena voluntad de los ciudadanos, sino que se tiene que asegurar a través de instituciones eficaces que hagan que «todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades». De nuevo comprobamos cómo Espinosa hace residir la paz y la concordia civiles más en un conjunto de instituciones sociales y políticas eficaces que en la buena voluntad y la virtud de los ciudadanos, que no se pueden dar por descontadas de antemano. Con esto concluimos el análisis del tratamiento de la temática del contrato social en el TTP y pasamos a ver esta temática en el TP a pesar de que en este tratado no aparece con la misma nitidez la temática contractualista, quizás porque en el TP se trata de analizar más los efectos del Estado político que sus orígenes y fundamentación.

En el TP la voluntad humana, base del contrato social, pierde el papel que tenía en el TTP y, por otra parte, se pasa de una noción de poder como *potestas*, es decir, como poder coactivo sobre las cosas, a una noción de poder como *potentia*, poder o capacidad que hay en cada cosa. En el TTP, la imaginación y la voluntad están en la base del contrato social que da origen al Estado; mientras que en el TP se hace hincapié en los mecanismos causales que actúan en el Estado ya originado. Un orden político estable se basa, a falta de una conducta racional por parte de todos los individuos, en un orden emocional que comprende afectos como el amor a la libertad, o virtud cívica republicana, el deseo de incrementar la propiedad, interés básico pro-tocapitalista, o incluso la esperanza de ganar honores, residuo feudal (TP, X, 8).<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> .- Cf. Blom, *op. cit.*, pp. 211, 213, 214.

En el capítulo II del TP, dedicado al derecho natural, Espinosa retoma su teoría que identifica el derecho con el poder y que considera que el derecho natural se deriva del poder que cada individuo tiene como parte de la naturaleza global. De nuevo se afirma el naturalismo espinosista a través de sus definiciones estipulativas: «por derecho natural entiendo las mismas reglas o leyes 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 naturaleza lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder» (TP, II, 4). Espinosa vuelve a conjugar derecho, poder y leyes de la naturaleza para definir el derecho natural. A continuación, y contra Grocio, rechaza el carácter racional del derecho natural: «Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse» (TP, II, 5). A partir de esta noción de derecho natural se define el poder político más como suma que como transferencia de poderes, como muy bien señala A. Domínguez en la nota 39 de su versión del TP. «Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derechos tendrán todos unidos» (TP, II, 13). Otra vez la perspectiva colectivista en la constitución de la multitud como suma de poderes individuales. No se trata como en Hobbes de unirse mediante la transferencia de poder a un tercero que no forma parte de la multitud, sino de un reforzamiento del poder de cada uno por su unión con los demás. Para Tosel,<sup>159</sup> aunque en la literalidad del texto la noción de contrato social no aparece en el TP, la temática del pacto está integrada en tanto que «mecanismo regulador permanente y constitutivo de la política». El autor francés defiende que la idea de pacto social se confunde con «el ejercicio de la libre opinión», de tal manera que «el contrato es, de alguna manera, un mecanismo permanente de reflexión práctica». Dado que la teoría del contrato social no pretende dar cuenta del origen histórico de la sociedad y del Estado, sino legitimar las ordenaciones políticas existentes, la opinión pública en tanto que ámbito de discusión

---

<sup>159</sup> .- Cf. A. Tosel, «La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza», *Studia Spinozana*, n.º 1 (1985), p. 199.

libre y razonada sobre las cuestiones políticas puede ser la expresión concreta y efectiva del pacto social en tanto que legitimadora de las constituciones democráticas y republicanas. La opinión pública libre actualiza en cada momento el instante del contrato original, legitimando de esta manera la ordenación política vigente. Una ordenación política estará tanto más legitimada cuanto más se aproxime al ideal democrático en el que todos los ciudadanos intervienen en la esfera pública a través de su libre opinión primero y acatando después las decisiones de la mayoría. Precisamente es en el último capítulo del TTP donde Espinosa mantiene la idea de lo beneficioso que es para un Estado libre el que cada uno pueda pensar lo que quiera y decir lo que piensa. Según nuestro filósofo, el pacto social originario se refiere a la actuación común pero no al pensamiento, ni siquiera a la expresión pública de dicho pensamiento, que no tiene por qué ser unánime para asegurar el mantenimiento del Estado en paz: mediante el pacto originario «cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por exclusiva decisión, pero no al de razonar y de juzgar».<sup>160</sup> El peligro de discordia pública reside en el intento de cada secta de imponer sus ideas a los que no las comparten, pero no en la libre expresión de dichas ideas. Será la votación que suceda a la exposición pública de las diversas opiniones lo que concederá fuerza de decreto a la posición más votada, que será la que haya que seguir en la acción práctica. Es la discusión libre (y la votación subsiguiente) el mecanismo que permite pasar de la pluralidad de las opiniones a la unanimidad de la acción, que queda de esta manera legitimada democráticamente.

## ESPINOSA Y LA RAZÓN DE ESTADO

Aunque en nuestros días se haya podido considerar que la política tiene como uno de sus elementos esenciales la razón de Estado, en el origen de esta noción, política y Estado eran nociones antitéticas, como analizó de manera magistral M. Viroli. La política en el mundo medieval consistía en el gobierno ajustado a la razón y que busca la justicia y el bien común. La tradición de las virtudes cívicas o políticas, cuyo origen se encuentra en Cicerón, la experiencia del gobierno republicano de las comunas medievales, italianas, el aristotelismo político y el resurgir del Derecho romano confluyen en una noción de política que llega hasta Maquiavelo y Guicciardini, en los cuales, y especialmente en el último, presentan una inflexión, abriendo camino a una

---

<sup>160</sup> .- Cf. TTP, XX, pp. 411 y 417 de la trad. esp.

técnica de emplear el poder, el arte del Estado que a finales del Renacimiento y especialmente en la época barroca acabará por suplantar a la vieja noción de política, que se confundía casi completamente con el republicanismo. Política es a republicanismo casi como razón de Estado es a monarquía absolutista. La principal diferencia entre política y arte del Estado reside en que la política tiene por objetivo el bien común y supone la sumisión del gobernante a la razón, mientras que el arte del Estado consiste en la apropiación por parte de un individuo del poder público de tal manera que trata a este último «como a su propia tienda», en palabras de un crítico republicano. La política reparte los honores según la entrega a los intereses de la república y fomenta la igualdad y la justicia, mientras que el arte del Estado busca el beneficio de los amigos del príncipe y fomenta los intereses de este último y de los que le rodean.

Cavalcanti, al criticar el ascenso de los Medici al poder en detrimento de las instituciones republicanas, afirma que los defensores de Cosme de Medici son los enemigos del «vivere politico» y la búsqueda por parte de éste del Estado, es decir del control particular sobre las instituciones públicas, es lo más contrario a la política que puede concebirse. Igualmente la sustitución de las asambleas y los consejos como lugares de deliberación y de toma de decisiones por las reuniones secretas en casas particulares, era para nuestro autor un signo inequívoco de un vivir tiránico y no político.<sup>161</sup> De igual manera Alberti opone el hombre político al hombre de Estado, mientras que el primero se coloca al servicio de la república el segundo no soporta la igualdad y busca la superioridad sobre sus conciudadanos y ponerlos a su servicio. Pandolfini, en la estela de Alberti, y Rucellai oponen también política a Estado: mientras que la república se basa en la justicia y en el imperio de la ley, el hombre de Estado intenta situarse por encima de las leyes, cargando sobre los demás ciudadanos las obligaciones de la vida social y reservándose para él y sus amigos los beneficios y los privilegios.<sup>162</sup> El controvertido Savonarola, en su *Trattato del regiménto di Firenze*, se opone a la tiranía como el peor régimen de todos, aquél en el que el gobernante pretende dominar por la fuerza a sus conciudadanos y su objetivo último es mantener su

---

<sup>161</sup> .- Cf. G. Cavalcanti, *Istorie Fiorentini* (1430), citado por Viroli, *From Politics to Reason of State*, ya citado, pp. 95-96.

<sup>162</sup> .- Cf. Viroli, *op. cit.*, pp. 97-99.



«estado» (stato) al precio que sea y para ello no duda en fomentar la discordia entre los ciudadanos y mantenerlos dedicados a sus asuntos particulares dificultando y prohibiendo la participación política. Para ello utiliza el secreto y mantiene alejado al pueblo de los misterios de Estado. Si la república es el reino de la transparencia y la publicidad, el gobierno del «hombre de Estado» se desarrolla en la sombra, en el secreto de los gabinetes. El secreto, el disimulo, la palabra doble y no directa son sus mejores armas. Frente al bien común, objetivo propio de la república, el tirano sigue su propio arbitrio. Mientras el tirano gobierna no existen en la ciudad los elementos esenciales del buen gobierno: no hay paz, ni concordia, ni justicia, ni benevolencia, ni prosperidad.<sup>163</sup>

En contraste con los defensores de la política, es decir, del gobierno de la república, los defensores de los príncipes, en este caso de los Medici, como L. Alamanni, también oponen política a Estado, pero se sitúan a favor del estado del príncipe. En un discurso titulado *Discorso di Lodovico Alamanni sopra el fennare lo stato di Firenze nella devozione de Medici* el autor expone cómo convertir a los ciudadanos florentinos de fervientes republicanos en devotos seguidores de los Medici. Para ello hay que convertir las instituciones ciudadanas en instituciones al servicio del príncipe pervirtiendo su carácter público; hay que transformar la fidelidad impersonal a la república en una fidelidad a la persona del príncipe; también conviene cambiar las costumbres cívicas de igualdad y libertad por costumbres compatibles con la servidumbre.<sup>164</sup> Por último, conviene erigir una corte donde el príncipe reciba la adhesión y el apoyo de sus amigos y partidarios. Como vemos, una inversión completa del ideario republicano expresado en el «vivere civile» de las comunas italianas.

La noción de arte de Estado, técnica de instauración y conservación del poder propio del «hombre de Estado» va evolucionando hasta convertirse en la idea mucho más popular de razón de Estado, lo que supone un cambio en la idea de Estado que pasa de ser el estado propio del gobernante que usurpa el poder a la idea de Estado como sinónimo de sistema político en general. Pero el estado propio de la razón de Estado es un Estado concreto: el gobernado por un príncipe en su propio beneficio que va a dar lugar al estado absolutista barroco. Maquiavelo y Guicciardini se sitúan entre los dos

---

<sup>163</sup> .- Cf. Viroli, op. cit., p. 123, a quien seguimos en este asunto.

<sup>164</sup> .- Cf. Viroli, pp. 143-144.

lenguajes opuestos de la política y el Estado. Fervientes republicanos por ideología, su realismo político les llevó al final de sus días a contemporizar con el gobierno principesco de los Medici e incluso a exponer los medios para que el príncipe fuera capaz de conservar el estado obtenido gracias al hundimiento de las instituciones republicanas. Incluso Guicciardini llega a afirmar que el arte del Estado puede servir a la política (republicana) corrigiendo su moralismo idealista y permitiendo la utilización de las diversas pasiones y humores de los individuos en beneficio de los intereses de la república, de manera que todos los individuos y grupos de individuos encuentren su lugar en la república. Si no se deja lugar a las ambiciones de los grandes, estos conspirarán contra la república. Junto a la razón moral hay otra razón, la del Estado, que hay que tener en cuenta en el gobierno.<sup>165</sup>

La razón de Estado propiamente dicha se puede entender como un arte de gobernar propio de un Estado administrativo y disciplinario<sup>166</sup> que se va desarrollando según va desapareciendo la concepción imperial de la política y van surgiendo una serie de Estados-nación mutuamente independientes y competitivos. La temática de la razón de Estado es consubstancial con el surgimiento del Estado moderno, en tanto que Estado absolutista, en el Barroco. Este arte de gobernar denominado razón de Estado es un intento de utilizar técnicas racionales para intervenir en la dinámica de fuerzas que constituye la política en su sentido moderno. La razón de Estado supone una secularización de la política que se separa de toda justificación religiosa e incluso moral y que se basa en una noción pesimista de la naturaleza humana, analizada sin prejuicios religiosos. Esta técnica de poder surge aplicando un método inductivo que se fundamenta en cierto empiricismo atento a la experiencia histórica y contemporánea y que presenta un aspecto escéptico parecido al del pensamiento libertino de la época.

La razón de Estado es la faceta ligada a la fuerza del rostro triforme que presenta el poder en nuestras sociedades desde los ya lejanos orígenes indoeuropeos, cuyas otras dos caras son la policía o aspecto del poder relacionado con la consecución del bienestar y la riqueza de los subditos y el aspecto sacral, sagrado, del poder. El Estado moderno surge en el entrecruzamiento de la política, la economía y la religión. Es un Estado

---

<sup>165</sup> .- Cf. Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*.

<sup>166</sup> .- Cf. M. Foucault, en *Dits et Ecrits*, t. III, pp. 720 y ss.

sometido todavía a la sanción religiosa ya que el soberano lo es por la gracia de Dios, es un Estado que impone su ley mediante el terror para ocultar su debilidad y es un Estado preocupado por la economía, por el bienestar de los subditos. Es un Estado que gobierna las cosas y extiende su soberanía sobre los subditos y su territorio.

La razón de Estado es el método de gobierno más ajustado a las necesidades de dicho Estado nuevo. Es un arte, una técnica, que se ajusta a ciertas reglas racionales, no arbitrarias, que se pueden enseñar y aprender y que fueron objeto de una amplia bibliografía a partir de los siglos XVI y XVn. La racionalidad del arte de gobernar exige que se ajuste a la naturaleza de lo gobernado: el Estado. La razón de Estado no se ocupa tanto de la relación entre el príncipe y el Estado, sino de la existencia y la naturaleza misma del Estado con el objeto de reforzar su poder. No se trata ya, como en *El Príncipe* maquiaveliano, de mantenerse en el gobierno, sino de desarrollar y reforzar el poder del Estado. La razón de Estado se basa en un tipo especial de saber, la «estadística» o «aritmética política» que trata del conocimiento de las fuerzas respectivas de los distintos Estados, su población, su extensión, su riqueza, etc. La razón de Estado, en resumen, no es un arte de gobernar según las leyes divinas, naturales o humanas. No se refiere al orden general del mundo, sino que es un saber hacer específico relacionado con el poder del Estado cuyo objetivo es aumentar este poder en un marco competitivo con los demás Estados.

Algunos de estos aspectos se muestran en las definiciones iniciales y más clásicas de la razón de Estado, como las de Botero de 1590, la de Palazzo de 1606 o la de Chemnitz de 1647:

Un conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se refuerzan, duran y crecen.

Un método o arte que nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República.

Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y los proyectos, cuyo único objetivo es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado; con este fin se emplean los medios más rápidos y más cómodos.

Como vemos, la razón de Estado se muestra como un saber aplicado, como un medio o un conjunto de medios, es decir, que la razón que pone en juego es la razón instrumental frankfurtiana, cuyo objetivo es la conservación y el engrandecimiento del Estado a través de la conservación de la paz y el orden en su seno y la expansión exterior de su poder, y que no reconoce límites morales o religiosos, con lo que esta noción supone un paso de gigante en el proceso que llevó a la instauración del ámbito de la política como un ámbito autónomo.

En el marco de esta afirmación de la radical autonomía que la política moderna presenta frente a cualquier limitación exterior, la razón de Estado autoriza a transgredir el derecho si el interés público lo exige, lo cual supone la prioridad de dicho interés público sobre cualquier otra consideración: *salus populi suprema lex*. Las tres condiciones para que esta contravención excepcional del ordenamiento jurídico se justifique son: el criterio de necesidad, es decir, que no haya un medio ordinario para asegurar el objetivo; que el fin buscado sea el superior, es decir, la salvación del Estado; y que se mantenga en lo posible el secreto (los *arcana imperii*). En la temática de la razón de Estado se entremezclan dos tipos de cuestiones: las relaciones de la acción política con la moral ordinaria, y la relación del soberano con la ley que tiene en él su origen, es decir, si el príncipe es o no *legibus solutus*.<sup>167</sup>

Aunque la razón de Estado tiene su apogeo durante la época del Estado absolutista barroco, se puede rastrear su origen a partir de la Edad Media en autores que reflexionan a partir de la experiencia de autores clásicos como Tácito y de gobernantes como Tiberio. En la Edad Media se defendía la teoría de las dos espadas, según la cual el príncipe detentaba *lapotestas* y la Iglesia la *auctoritas*, ambas bajo el supremo poder divino. El rey justo es el que observa la ley, mientras que el tirano no duda en romperla si siente en peligro su poder. La noción medieval de la *ratio status* suponía actuar según la justicia y esta concepción se mantendrá en la razón de Estado cristiana, especialmente en Botero. La única posibilidad de infringir la ley de forma justificada era el estado de necesidad, ya que *necessitas hgem non habet*; la necesidad permitía la utilización de

---

<sup>167</sup> .- Cf. L.C. Amezúa, «El poder soberano en el Estado moderno: consideraciones sobre los límites al poder absoluto», en J. Peña, *Concepciones de la política en la España moderna*, Univ. de Valladolid, 2000, p. 32, en torno a las sentencias de Ulpiano, «lo que place al príncipe tiene fuerza de ley» y «el príncipe no está sometido a la ley».

medidas de excepción, pero estas actuaciones extraordinarias no se ajustaban a la *ratio status*.

Maquiavelo, a pesar de no haber utilizado la noción, pasa por ser su inspirador más directo. La antropología pesimista del florentino, base de su realismo político, le lleva a considerar lo extraordinario del estado de necesidad como la situación habitual en política. La apuesta por el éxito como el criterio básico del gobernante le lleva a subvertir la jerarquía medieval tradicional que subordinaba lo útil a lo honesto y a pervertir en su *Príncipe* la tradición medieval de los «espejos de príncipes» que fundaban el buen gobierno en la virtud personal del príncipe que actuaba como un modelo ejemplar para sus subditos. La oposición entre la virtud y el vicio, que es absoluta en el plano moral, se convierte en relativa en el plano político. Esto supone un paso decisivo en el proceso de autonomización de la política respecto de la ética. El criterio político fundamental es la *virtú* entendida no ya como virtud moral sino como una acción eficaz. La idea de situación de necesidad que para los medievales era excepcional se convierte con Maquiavelo en permanente, lo que hace que las técnicas del tirano se extiendan a la actuación del poder legítimo. En esta centralidad concedida al estado de necesidad tiene una importancia decisiva la cuestión de la guerra que Maquiavelo empieza a pensar como un medio del gobierno, o más bien, piensa el conjunto de la política bajo el modelo de la guerra en el que todos los medios están permitidos.

Pero será Botero el que codifique por primera vez la noción convirtiéndola en la pieza esencial de la ciencia del Estado cuyo objetivo principal no es tanto la obtención por parte de un príncipe de un Estado como la conservación del Estado ya existente. Para Botero el fin último del Estado y de la política es la felicidad de los ciudadanos y no tanto su virtud; es decir, es un fin económico más que moral. Una economía que para este autor era el mercantilismo según el cual el Estado debía favorecer la actividad económica con el objeto de poder atesorar moneda y riqueza. La teorización de Botero con la importancia concedida al bienestar de los subditos le sitúa en la órbita de los pensadores del poder político como un biopoder, como un poder que se ejerce sobre la población en tanto que conjunto de individuos dotados de cuerpos vivos con necesidades vitales que hay que satisfacer. En este sentido Botero está en el origen de dos tradiciones de filosofía política que surgieron de forma independiente y que no

siempre han coincidido: la razón de Estado y la policía.<sup>168</sup> La concepción de la razón de Estado que defiende Botero es un compromiso entre la noción moderna de política que intenta racionalizar ésta y una concepción más tradicional que aún intenta justificar desde el punto de vista moral y religioso las actuaciones del poder político, y en ese sentido dicha concepción es antimachiaveliana.

A lo largo del Barroco casi todos los autores se van situando respecto a la temática de la razón de Estado y pronto se empieza a distinguir entre dos razones de Estado, la que uno aplica y justifica y la que aplican los otros, que es denostada como la mala razón de Estado que se atribuye a Maquiavelo y sus secuaces. En el Barroco el príncipe cristiano deja de estar sujeto al imperativo de la perfección moral y se somete al imperativo de la conservación del poder y del Estado, para lo cual es preciso un exacto conocimiento de las propias fuerzas y de las ajenas. Se pasa pues de la ética a la «estadística».<sup>169</sup> La razón de Estado como técnica de aplicación del poder es siempre una razón individualizada, aplicada al caso concreto de que se trata en cada momento y, por ello, es más el producto de la reflexión de embajadores, consejeros, escritores políticos y causistas sobre la realidad que la derivación especulativa llevada a cabo por filósofos o pensadores teóricos. La verdadera razón de Estado cristiana mira el beneficio público, mientras que la razón de Estado mala o aparente sólo sirve al que la utiliza en su propio beneficio. La base filosófica de la razón de Estado es el estudio que sobre la prudencia política llevan a cabo Charron y Lipsio, conscientes de la inestabilidad esencial del mundo moderno frente al cual más útil que la sabiduría platónica es una prudencia empírica atenta a los aspectos inciertos y flotantes de la realidad. Dicha prudencia se entiende como el arte de conjugar la fuerza y la virtud para mantener la paz civil y la seguridad de los ciudadanos.

Frente a los que se reclaman de Maquiavelo surge una línea de pensadores que se ha denominado antimachiaveliana cuyos componentes fueron los inspiradores políticos de la Contrarreforma y del naciente Estado absolutista y que parten de Botero y de Lipsio. Su objetivo fundamental es plantear la posibilidad de una política cristiana, o más bien de un arte del Estado cristiano para retomar la distinción establecida por

---

<sup>168</sup> .- Cf. M. Foucault, «Omnis et singulatum».

<sup>169</sup> .- Sobre esta temática se puede consultar mi trabajo «¿Es posible volver de la "estadística" a la ética?».

Viroli, que haga compatibles lo bueno (*bonum honestwn*) y lo útil (*bonum utilé*) oponiéndose a un Maquiavelo que para ellos defendía que no era posible desarrollar una política eficaz si se estaba constreñido por la moral. Estos autores eran la expresión del deseo de la Iglesia contrarreformista de adaptarse a los nuevos tiempos y además recurren a la tradición política clásica, aristotélica y ciceroniana, con el objeto de volver a prestigiar la actividad política que las tendencias maquiavelianas, al insistir en el carácter amoral o incluso abiertamente inmoral de la política, había contribuido a hacerla caer en el descrédito. Los argumentos de esta corriente eran de corte pragmático, aunque unos hacían hincapié en un pragmatismo providencialista, según el cual ser moral y piadoso era conveniente porque Dios intervenía con su providencia en la historia humana premiando a los buenos y castigando a los malos, y otros se basaban en un pragmatismo intrínseco, racional, para el cual las acciones morales se ajustaban a la razón y por ello eran útiles.<sup>170</sup> Los autores que agrupamos en esta corriente antimachiaveliana (Botero, Lipsio, Ribadeneyra, Saavedra Fajardo y otros menos conocidos como Cario Scribani y Adam Contzen) compartían con Maquiavelo y Hobbes una concepción pesimista de la naturaleza humana pero eran optimistas respecto a la posibilidad de un arte del Estado capaz de dar origen a una sociedad ordenada y próspera mediante un programa de educación y de imposición de una férrea disciplina social, política y religiosa. Frente a la transitoriedad barroca de todas las cosas humanas, el naciente Estado absolutista, auspiciado por estos autores con diferentes grados y matices, persigue la permanencia y la estabilidad. Esta tendencia se inclina hacia el absolutismo en la línea de Bodino y Hobbes y sigue la tradición de la escolástica tardía, aunque separándose de ella en la importancia que la misma concedía a los estamentos y sobre todo rechazando el derecho de resistencia frente al tirano. Los antimachiavelianos en tanto que heraldos del Estado absolutista son fervientes defensores de la monarquía fuerte como única posible contención contra el caos y el desorden producido en esta época por las guerras religiosas y también por el desarrollo de las ciudades con el surgimiento de una plebe numerosa e incontrolable. En este sentido los autores de esta tradición se sitúan plenamente en la estela contrarreformista y son antecesores del Barroco o completos representantes del mismo. El príncipe cristiano que defienden en sus

---

<sup>170</sup>.- Cf. R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-machiavellianism or catholic statecraft in early modern Europe*, The Univ. Of North Carolina Press, 1990, p. 30.

escritos no tiene restricciones externas, sólo la ley natural y su responsabilidad ante Dios. Sus únicos límites son su propia conciencia moral educada en la virtud y la piedad y la necesidad de ganarse el respeto de sus subditos con una sutil mezcla de miedo y amor, de respeto y de reverencia. La virtud esencial del príncipe cristiano es una mezcla de virtudes morales y de sagacidad política, es decir, de prudencia.

Las reglas de este arte del Estado cristiano que los preceptistas intentaban inculcar a los futuros gobernantes, retomando el modelo de los «Espejos de Príncipes» medievales, eran, según Bireley, las siguientes: *a)* adquirir y mantener la reputación, para lo que no bastaba con la apariencia de la virtud como sucedía en Maquiavelo; *b)* el ejercicio de la circunspección y de la disimulación como parte de la prudencia y la sagacidad política (el disimulo estaba permitido e incluso recomendado, cosa que no sucedía con la simulación, que se consideraba una auténtica mentira de los gestos y actitudes); *c)* apuesta por el desarrollo económico de tipo mercantilista, favoreciendo la acumulación de riqueza y el desarrollo de la economía y el comercio, así como la utilización por parte del príncipe de los impuestos como medios de fortalecer su erario y de dotar al Estado de recursos suficientes para las nuevas misiones, económicas y militares que va a tener que afrontar; *d)* apoyo a un ejército potente como medio de asegurar la hegemonía política, y *e)* búsqueda de la unidad social y política a partir de la religión, fundamentalmente la católica o al menos la cristiana.<sup>171</sup>

Un aspecto esencial de la razón de Estado es su relación privilegiada con el secreto, con los *arcana impedi*, considerados imprescindibles para el Estado absoluto y derivados del derecho a la propia defensa. Este gusto por lo secreto e invisible supone una reorganización del régimen de visibilidad del poder en el marco del Estado absoluto, en el que el príncipe sufre un ocultamiento que le lleva de la ejemplaridad a la invisibilidad. El rostro del poder se oculta y sólo parece en sus simulacros, cuya muestra emblemática es la fiesta barroca. El aspecto sacral del poder que el Estado absolutista del Barroco exagera se refuerza con la invisibilidad del príncipe y la imprevisibilidad de sus actuaciones. En el busto de Luis XIV que Bernini esculpió se puede ejemplificar este carácter hermético del rostro del príncipe que acentúa su imprevisibilidad y su relación con el secreto, con los *arcana imperii* que él encarna de manera emblemática,

---

<sup>171</sup> .- Cf. Bireley, *op. cit.*, pp. 223-226.



así como su superioridad innata sobre las pasiones del común de los mortales, representada a través de su imperturbabilidad e hieratismo. En la justificación del Estado absolutista la recuperación de la noción de arcano viene a resaltar la trascendencia que el poder, personificado por el rey absoluto, presenta frente a los subditos. De la misma manera que el Dios cristiano es trascendente respecto a la creación, el poder absoluto lo es respecto de sus subditos.

El secreto es tan esencial al Estado absolutista naciente que sus ministros adoptan la denominación de *secretarios*, los cuales desarrollan una escritura secreta, la criptografía, para ocultar la información esencial.<sup>172</sup> Dicha escritura del secreto se desarrolla de forma paralela, y en cierto modo especular, respecto a la escritura de la ley: la publicidad y transparencia de las leyes se ve doblada por la opacidad de los reglamentos y los procedimientos del poder. A partir de esta época la práctica política se va a identificar con la capacidad de manipulación de los secretos. Se constituye una pirámide de información y secretismo que tiene su cúspide en el soberano absoluto, pasa por su gabinete restringido y el gobierno y va descendiendo por los diferentes peldaños de la administración hasta los subditos, que saben sólo lo que el poder hace público.

La obra clave de los secretos de Estado en la época barroca es el libro de Arnold Clapmar de 1605, *De arcanis rerumpublicarum*, el cual trata de responder al problema que desde Maquiavelo constituye la cuestión central del Estado moderno: ¿cómo asegurar la conservación de la *respublica*?, lo que supone, ¿cómo mantener el régimen establecido (*status reipublicae*)? y ¿cómo asegurar la seguridad de los gobernantes?<sup>173</sup> Para Senellart, la obra de Clapmar es un índice de una práctica de la razón de Estado en Alemania, de inspiración tacitista y basada en la noción de arcano, que viene a

---

<sup>172</sup> .- El libro de Sansovino, *Del Segretario* (1554), inaugura una tradición sobre los deberes de actuación de los «secretarios de Estado», piezas claves del poder moderno. En relación con la criptografía se puede consultar A. Muller, *Les aventures secretes*, PUF, París, 1971, donde, referido a nuestra época, se destaca la importancia que la criptografía tuvo para las potencias italianas: la Curia romana, Florencia y Venecia, especialmente.

<sup>173</sup> .- Cf. Senellart, «Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'Etat au XVII siècle? "Arcana imperii" et "ratio status" de Clapmar á Chemnitz» en Y.Ch. Zarka *Raison et déraison d'Etat*, PUF, París, 1994, citado en adelante como RDE, pp. 259 y ss.

compensar la falta de una reflexión *teórica* sobre la razón de Estado en el ámbito alemán.<sup>174</sup> Clapmar pluraliza y diversifica el concepto de razón de Estado atribuyendo una específica a cada tipo de Estado según sus características específicas. En su libro el autor trata del derecho soberano (*ius imperii*), de los arcanos de la soberanía, de los arcanos de la dominación, del derecho de la dominación y de los simulacros de la soberanía (*simulacro, imperii*) y plantea que los principales peligros para el Estado vienen de su interior, de las luchas entre las diversas facciones rivales. Por ello el recurso a los arcanos se justifica a partir del derecho de la propia defensa (*ius defensionis*). El autor distingue entre los *arcana imperii*, que tienden a conservar la forma actual del Estado y que dependen del régimen defendido —aristocracia, democracia o monarquía— y del enemigo frente al que dicho régimen se previene —el pueblo, el príncipe o la nobleza—, y los *arcana dominationis*, que tienden a proteger a los dirigentes políticos. Estos arcanos comprenden simulacros engañosos, estrategias para engañar a los posibles facciosos, así como «ciertas medidas que derogan el derecho común y muestran una apariencia de injusticia», estas medidas serán denominadas por Naudé, con un sentido distinto al que dicho término tiene actualmente, «golpes de estado». Los hermanos De la Court siguen en su obra *Consideración del Estado* muy fielmente a Clapmar, especialmente en el reconocimiento de que en el ejercicio del poder además de los derechos hay que aplicar tretas y estrategias, así como utilizar de manera hábil el secreto. Cada forma de gobierno tiene sus *arcana* específicos, pero todos tienen que utilizar simulacros («sombras» en la terminología de De la Court) para ocultar a los súbditos los secretos del poder. Simulacros que los distraen y engañan, todo en clave barroca de una política de la apariencia y la simulación. El *ius dominationis* supone la posibilidad de actuar fuera de las leyes ordinarias.

---

<sup>174</sup> .- Cf. M. Senellart, *op.cit.*, p. 270. Senellart nos recuerda que el concepto *dearcania imperii*, que tuvo su origen en Tácito como ya hemos dicho (aunque también se puede rastrear su origen en la noción aristotélica de *doctrinae politicae*, es decir, de los medios para engañar al pueblo con el objeto de defender la constitución, *Política*, V, 8, 4) fue introducido en las discusiones en torno a la razón de Estado en esta época por Ammirato en su *Discorsi sopra C. Tácito*, editados en Florencia en 1598, y cuya traducción latina alcanzó gran resonancia en Alemania. El autor italiano identifica estos secretos con la buena razón de Estado, siendo mala razón de Estado la basada en una *flagitia dominationis*. De la misma manera está presente la influencia tacitista en otro autor clave para entender la obra de Clapmar: Justo Lipsio.

Naudé, uno de los representantes más destacados del movimiento de los «libertinos eruditos», en sus *Considérations potinques sur les coups d'Etat*, de 1639, afirma que el fraude, la disimulación y la perfidia, condenables en los individuos particulares, no lo son en los gobernantes, pues la justicia del gobernante va por otros caminos que la justicia de los simples individuos. En esta separación radical de la acción política respecto a los criterios morales, se sitúa en la estela de los autores que en esta época estaban desarrollando el concepto de razón de Estado, como, por ejemplo, Federico Bonaventura, que en su obra *Della ragion di stato et della prudenza política*, de 1623, define la misma como «el buen consejo en relación con las cosas que se refieren a la más grande utilidad de la república, sin consideración de ninguna otra razón». Su obra se sitúa en un mundo, el Barroco, en el que la conciencia del poder de la fortuna y el azar es máxima. El mundo es un variopinto juego de apariencias y simulacros donde conviene andar con pies de plomo. La política se inscribe en el espacio aleatorio del juego y, en ese sentido, el verdadero secreto, el «golpe de Estado», tiene que presentar las características de las jugadas maestras en los juegos de azar: audacia, rapidez y sorpresa. El citado concepto designa «acciones atrevidas y extraordinarias que los príncipes se ven obligados a ejecutar frente a asuntos difíciles y desesperados, contra el derecho común sin guardar ningún orden ni forma de justicia, golpeando el interés particular, en beneficio del interés público».<sup>175</sup> Zarka sitúa la originalidad de Naudé no tanto en la noción de «golpes de Estado» que era de uso corriente en aquellos años, sino más bien en su distinción de lo ordinario, lo extraordinario y lo excepcional en el ámbito político y su idea de que los golpes de estado son las respuestas a las situaciones de excepción, que eran bastante corrientes en la época.<sup>176</sup> En estas acciones, propias de los estados de excepción, la acción precede a la legitimación y, además, el secreto es condición de su éxito. Según Zarka, al que seguimos estrechamente en estos comentarios, Naudé con su teoría de los golpes de Estado va más allá del ámbito tradicional de la razón de Estado, ya que ésta trataba de compatibilizar las exigencias políticas con las exigencias morales o religiosas, mientras que Naudé descubre un ámbito, el de la excepción, en el que sólo reina la política, y sus

---

<sup>175</sup> .- Citado por Y.Ch. Zarka, «Raison d'Etat, máximes d'Etat et coups d'Etat chez Gabriel Naudé» en RDE, p. 155.

<sup>176</sup> .- Y quizás en todas las épocas, al menos si hemos de creer a Carl Schmitt que podría reconocer en Naudé a uno de sus precedentes intelectuales más cercanos.

intereses, sin ningún tipo de trabas.

La configuración de lo excepcional como el ámbito específicamente político obliga a Naudé a ir más allá de Lipsio, Botero y Clapmar. El tipo de prudencia específica de la política no es ni la prudencia en tanto que virtud moral ni la prudencia mixta que autoriza el engaño y la estratagema, según Lipsio, ya que de esta manera no salimos del ámbito de lo extraordinario sin tocar lo excepcional, sino más bien «una virtud moral y política que no tiene otro objetivo que buscar los diversos medios, y las mejores y más fáciles invenciones para tratar y hacer triunfar los asuntos que el hombre se proponga».<sup>177</sup> Como vemos es una virtud puramente instrumental que se sitúa en la línea de la prudencia extraordinaria de Charron,<sup>178</sup> la cual pretende, de igual modo, establecer las reglas de una estrategia de lo imprevisible, de una acción política entendida como una respuesta rápida y eficaz a lo inesperado.

Por otra parte, Naudé critica la mezcla que hace Botero en su noción de razón de Estado del orden ordinario y el orden extraordinario de la práctica de gobierno, ya que para nuestro autor la razón de Estado abarcaría sólo lo que va más allá del derecho común y que, por lo tanto, no puede ser justificado por el derecho de gentes, el derecho civil o el derecho natural, sino sólo a la luz de la utilidad pública, que tiene que pasar a menudo por encima de los intereses individuales.<sup>179</sup> Por último y en relación con Clapmar, Naudé rechaza que la noción de *arcana imperii* pueda referirse de ninguna manera a los principios de una ciencia, que por definición tienen que ser públicos y conocidos, sino más bien a un tipo de acción específica del gobierno que tiene que permanecer oculta y conocida sólo por unos pocos.

Naudé enmarca su teoría de los golpes de Estado en una concepción barroca de

---

<sup>177</sup> .- Citado por Zarka, *op. cit.*, p. 157.

<sup>178</sup> .- Charron, en su obra *La sagesse*, admitía que «Para cumplir el derecho al por mayor, está permitido hacer mal al por menor» («Pour faire droit en gros, il est permis de faire tort en détail»). Ejemplo claro de una justificación del mal menudo que se lleva a cabo para preservar el bien general y exponente de una razón puramente instrumental desprovista de cualquier consideración ética respecto de los fines propuestos y que sólo se refiere a los medios. A esta prudencia ordinaria que los políticos comparten con los particulares, los gobernantes añaden la prudencia extraordinaria que se refiere a los denominados *arcana imperii* o *arcana dominationis*.

<sup>179</sup> .- Cf. Zarka, *op. cit.*, pp. 158-159.

la existencia consciente de la mutabilidad esencial de todo lo que existe: el Padre Tiempo es el monarca supremo y todo, incluidos los Estados, le está sometido: «nada hay inmortal en el mundo». Los Estados suben y bajan según la rueda del tiempo, unos nacen y otros se arruinan y en su época Naudé consideraba que los grandes Estados estaban llegando a la edad de la senectud, según la experiencia histórica nos ha enseñado. En este mundo de mutabilidad incesante son precisamente los golpes de Estado las acciones que permiten el nacimiento, la restauración, la conservación o la muerte de los diversos Estados. Por otra parte, la época barroca ha visto entrar en acción a las multitudes, el populacho es una amenaza constante para el absolutismo, que debe protegerse de su volubilidad e inconstancia. Autores republicanos como De la Court y Espinosa muestran en sus obras políticas recelo contra las masas incontroladas y fácilmente volubles, distinguiendo entre *popuhis y plebs*. Para la contención de la muchedumbre Naudé preconiza la utilización de dos temores: el temor a los suplicios (podemos recordar el comienzo de *Vigilar y castigar* de Foucault, donde se describe la exteriorización pública del poder sobre el cuerpo expuesto a la vista de todos de los suplicados) y el temor a los dioses. Los golpes de Estado permiten poner en acción ambos medios.

La única posible justificación de los golpes de Estado reside en la necesidad y, aunque Naudé los limita al orden de lo excepcional, cuando plantea las ocasiones en que tienen que realizarse vemos que lo excepcional es bastante cotidiano. Las ocasiones en que es preciso utilizar el golpe de Estado son: 1) la institución o restauración de un Estado; 2) su conservación; 3) la voluntad de anular algunos privilegios que dificultan la acción del gobernante; 4) la necesidad de arruinar una potencia exterior a la que no se alcanza con los medios ordinarios, y 5) la voluntad de arruinar una potencia interior perjudicial para el Estado.<sup>180</sup>

En conclusión podemos situar, con Zarka, la originalidad de Naudé en su esfuerzo por constituir una razón específicamente política capaz de legitimar y justificar acciones necesarias pero que en el orden moral (o en el teológico) son condenables. En esta justificación retoma a Charron para distinguir entre la justicia natural de los individuos comunes y la justicia artificial propia de la política: «... la justicia, virtud y

---

<sup>180</sup> .- Cf. Zarka, *op. cit.*, p. 165.

probidad del soberano, camina de otra manera que la de los particulares; tiene su extensión más ancha y más libre a causa de la carga grande, pesada y peligrosa que lleva, es por esto que le conviene marchar a un paso que puede parecer a los otros traqueteante y desarreglado, pero que le es necesario, legal y legítimo».<sup>181</sup> La «justificación política de lo abyecto», en palabras de Zarka, se lleva a cabo sobre la base de una concepción puramente instrumental de la prudencia política que concluye con unos principios para el buen uso de los golpes de Estado que resumimos aquí: 1) deben utilizarse más de forma defensiva, con vistas a la propia conservación del Estado, que de forma ofensiva; 2) tienen que ser necesarios; 3) tienen que ser raros, no frecuentes; 4) no tienen que producir crueldades inútiles, y 5) los gobernantes sólo los pueden llevar a cabo sintiéndolo. Como vemos, al final, una cierta hipocresía con aires de moralina se mezcla en el tono predominantemente cínico de la propuesta. Algunos autores, como L. Marín, autor de la introducción a la obra de Naudé, han visto en la apoteosis de la violencia que suponen los golpes de Estado una reactualización de la violencia originaria que sirve de fundamento del Estado, gracias al monopolio que le otorga para la utilización legítima de la fuerza a través de la usurpación del poder de los individuos particulares: «el golpe de Estado, como esencia del acto político y de la decisión soberana, es, a la vez, el límite de la representación del poder, el acto extremo que produce su verdad en la fractura interna del dispositivo que provoca, y la regresión instantánea y temporal del orden político a su origen o a la representación de su origen».<sup>182</sup> Los golpes de Estado reactualizan con su acción singular e instantánea el origen mítico del Estado: el momento trans-histórico en el que se produce el paso del orden natural al orden político, momento producto de una violencia fundadora del

---

<sup>181</sup> .- Citado por Zarka, *op. cit.*, p. 167. De igual manera se expresa otro tacitista francés del XVII, Amelot de La Houssaye, que, en sus *Discours politiques sur Tacite* (París, 1684), separa de esta manera los criterios de excelencia del príncipe de los de los simples particulares: «... no es igual respecto de los príncipes que respecto de los particulares. Mientras que éstos sólo pueden ser estimados por sus virtudes morales, porque sólo tienen a su alcance dichas virtudes, es por las virtudes civiles y políticas, en las que consiste el arte de gobernar, por lo que debe juzgarse el verdadero mérito de los príncipes» (citado por Chretien-Goni, *op. cit.*, p. 139).

<sup>182</sup> .- Cf. L. Marín, «Théâtralité et pouvoir, magie, machination, machine: *Médée* de Comeille», en Lazzeri y Rynié, *Le pouvoir de la misan d'état*, PUF, París, 1992, p. 263.

derecho.<sup>183</sup> El golpe de estado rememora dicho instante inaugural en el que el Estado se funda y encuentra su límite interno, es decir, se anula. Para Marín, el golpe de Estado muestra una temporalidad instantánea y repentina, creadora e interruptora a la vez del tiempo, que se opone por igual al tiempo cíclico y repetitivo de las ceremonias que exhiben la representación habitual del poder y al tiempo lineal del desarrollo causal de los acontecimientos histórico-políticos donde se articulan los proyectos y los designios ordinarios de la política.<sup>184</sup>

Alberti, en su obra *Momo sive de Principe* (1447), hace una feroz sátira de la corte romana a través del ejemplo de un dios irreverente que es expulsado del Olimpo y que para volver al mismo se convierte en un maestro del disimulo; no transforma su naturaleza malvada, sino que lo simula adaptándose a las circunstancias. Momo, como todo cortesano que quiera medrar, se afana en conocer las debilidades y deseos de los que le rodean y además en simular y disimular sus propias intenciones y objetivos, en cubrirlas con un manto de niebla que las oculten a los adversarios. Momo muestra ya con mucha antelación la figura del cortesano de las cortes barrocas, experto en el arte de la simulación y el disimulo, que muestra una cara distinta según los momentos y que oculta su verdadera naturaleza tras una máscara impenetrable.<sup>185</sup>

Uno de los clásicos sobre el tema de la simulación y la disimulación es la obra de Torcuato Accetto titulada *La disimulación honesta*, de 1641; el autor fue secretario de una familia noble que habitaba cerca de Nápoles. Para este autor, como para la mayoría de los barrocos católicos, mientras que la simulación, es decir, el arte de fingir lo que no se es, es siempre condenable, la disimulación, es decir, el arte de no exponer de forma clara lo que se es, puede a veces ser admitida, honesta. La definición de disimulación que da Accetto es la de: «un velo compuesto por tinieblas honestas y respetos violentos, de lo cual no se produce lo falso, sino que se da algún descanso a lo

---

<sup>183</sup> .- Walter Benjamín, en su obra *Crítica de la violencia*, alude también a la violencia originaria que se encuentra en el nacimiento de todo derecho nuevo y que aparece de nuevo en las situaciones críticas.

<sup>184</sup> .- Cf. L. Marín, *ibid.*

<sup>185</sup> .- Cf. Vroli, *op. cit.*, pp. 99-100.

verdadero, para demostrarlo a su tiempo».<sup>186</sup> Como vemos, mediante la disimulación no se falta a la verdad, aunque no se dice siempre toda de golpe. Curiosamente, el punto de vista de Accetto no es el del poderoso, sino más bien el del humilde que tiene a veces que utilizar el disimulo para defenderse, «no con la intención de hacer, sino de no padecer daño, que es el único interés con el que se puede tolerar a quien suele valerse de la disimulación que, en cambio, no es engaño».<sup>187</sup> En este sentido, la disimulación para Accetto más que al servicio de la razón de Estado se pone frente a la misma como defensa de los débiles: «Tú, a las grandes fortunas eres de gran servicio para sostenerlas, y a las pequeñas les tiendes tu mano para que no caigan por completo a tierra».<sup>188</sup> El mundo sería muy mísero si la disimulación no socorriera a los míseros. Conviene disimular los defectos, pero también, y especialmente a veces, las virtudes para no desatar la envidia y el temor ajenos. Las pasiones, y de manera especial la ira y la soberbia, son las principales enemigas de la disimulación, mientras que la tranquilidad de ánimo y la frialdad ayudan a la misma. La importancia de la política del secreto y la simulación en esta época es tal que hasta Giordano Bruno, en su *Expulsión de la bestia triunfante*, no puede por menos que justificar en algunas ocasiones el disimulo que contiene a la sinceridad. Hablando de la Simplicidad, dice: «Como amiga de la verdad no debe andar lejos de ella, bien que alguna vez la dura necesidad la obligue a inclinarse hacia la disimulación, a fin de que no quede maltrecha la Simplicidad o Verdad, o por evitar algún otro inconveniente»; de igual manera justifica que la Jactancia y la Disimulación sean expulsadas del cielo, pero es más benévolo con la última ya que algunas veces hasta los mismos dioses se han de servir de ella porque «en ciertas ocasiones para evitar envidia, vituperio e injuria, con las vestiduras de ésta la prudencia suele ocultar la verdad». El propio Júpiter permite a veces que la Disimulación se presente en el cielo «no ya como diosa, sino como servidora de la Prudencia y escudo

---

<sup>186</sup> .- Cf. T. Accetto, *La disimulación honesta*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005, p. 99, con un importante prólogo de Sebastián Torres. Sobre el tema de la simulación/disimulación se puede ver también P. Badillo, J.M. Sevilla y J. Villalobos (eds.), *Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, Kronos, Sevilla, 2003, especialmente de P. Badillo «Simulación y disimulación en la Razón de Estado», pp. 11-23.

<sup>187</sup> .- Accetto, *op. cit.*, p. 101.

<sup>188</sup> .- Cf. Accetto, *op. cit.*, p. 155.



de la Verdad». <sup>189</sup> Este prudente realismo no obsta para que Bruno condene la razón de Estado en el contexto de una alabanza a la Buena fe y la Sinceridad hecha por Minerva:

Me parece que allí estará bien la Buena fe y la Sinceridad, sin la cual no hay contrato seguro y firme, se disuelve toda conversación, y toda sociedad se destruye. Muy necesitado de ellas está el mundo actual, en donde se han hecho habituales estas máximas: Para reinar, no es necesario mantener el juramento; Nadie está obligado a guardar fe a los infieles y heréticos; Toda parte tiene derecho a quebrantar la fe jurada cuando la contraria la quebranta. ¿Qué sucedería si esto se practicara por todos? ¿A qué vendría a parar el mundo, si los Estados, reinos, repúblicas, familias y particulares dijieran que se debe ser santo con el santo y perverso con el perverso... que es excusable la maldad cuando se tiene al malvado por compañero, y que no debemos esforzarnos por ser buenos en absoluto, como los dioses, sino por conveniencia y en ciertas ocasiones, como las serpientes, lobos, osos, tósigos y venenos?<sup>190</sup>

Vemos resumidas aquí las máximas en las que se concreta la razón de Estado y rechazadas por Bruno como normas habituales de actuación, lo que no obsta para que el propio autor acepte a veces, en caso de fuerza mayor, un moderado y excepcional uso de la Disimulación, muy en consonancia, por cierto, con los autores barrocos contrarreformistas. Como vemos, las diferentes posturas sobre el tema del secreto y la razón de Estado se articulan en un continuo en el que los matices son muy importantes, lo que impide escindir en polos opuestos a los autores respecto a dichas temáticas. Lo fundamental en los críticos de la razón de Estado es su rechazo a convertirla en la norma habitual de acción, aún reconociendo que en algunas ocasiones hay que acudir a procedimientos no recomendables de manera habitual, siempre en vistas a un bien mayor y reconociendo su carácter doloso.

Como vemos, el secreto es un elemento clave en el siglo XVII y no sólo en la vida política, sino también en la vida religiosa y en la vida cotidiana, amorosa y cortesana. Un siglo que contempla el imperativo de la discreción en la política impone

---

<sup>189</sup> .- Cf. G. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Orbis, 1985, pp. 116-117.

<sup>190</sup> .- Bruno, *op. cit.*, p. 145.

también el precepto de la confesión auricular a partir de las indicaciones de Carlos Borromeo y, desde el punto de vista teórico, la *Lógica* de Port-Royal considera el signo como algo que muestra y oculta a la vez la realidad. Los juegos sutiles entre apariencia y realidad son la clave del amor en esta época; así como de la vida en sociedad que se desplegaba en los salones. La interacción entre lo visible y lo invisible, entre lo que hay que mostrar y exhibir y lo que hay que ocultar cuidadosamente, es un elemento constituyente de esta época barroca, época de trampantojos y de perspectivas engañosas, de anamorfosis y de hipérbolos.<sup>191</sup>

\* \* \*

A continuación vamos a situar a Espinosa en el marco de la temática de la razón de Estado retomando los fragmentos en los que nuestro autor analiza algunos de los elementos esenciales de este paradigma. Pero en primer lugar conviene recordar que Espinosa lleva a cabo dos alusiones clarísimas a Maquiavelo en su obra y esto es importante dada su parquedad en el uso de citas directas de autores de su época. En el TP Espinosa recuerda que Maquiavelo expuso con gran agudeza y detalle los medios que tiene que emplear un príncipe para adquirir y mantener sus Estados, pero que su fin último al hacerlo no está del todo claro. Si por una parte, se podría deducir de las tesis maquiavelianas que no hay que apresurarse a eliminar a un tirano si no se eliminan al mismo tiempo las condiciones que facilitan la tiranía, en otro sentido, se podrían entender sus análisis como una advertencia a la multitud de que no confíe su salvación a uno solo ya que la debilidad de éste hará que se preocupe más por su mantenimiento en el poder que por velar por sus subditos. Espinosa parece apostar por esta interpretación, republicana y no monárquica, de Maquiavelo, ya que «este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla» (TP, V, 7, p. 121). También en el TP y en el curso del análisis del régimen aristocrático cita los *Discorsi* y define a Maquiavelo como el «acutísimo florentino», el sutilísimo y agudísimo florentino. Estas dos alusiones son muestras del conocimiento directo que nuestro filósofo tenía del autor de *El Príncipe* así como del extremado aprecio en que tenía su obra.

---

<sup>191</sup> .- Cf. G. Lamarche-Vadel, *De la duplicité. Les figures du secret au XVII siècle*, La Différence, París, 1994.

A continuación iniciamos el análisis de los fragmentos espinosianos en los que encontramos resonancias de la temática relacionada con la razón de Estado con la cuestión acerca del cumplimiento de las promesas dadas por el gobernante, en relación a lo cual Espinosa, en el TTP, afirma: «nadie que esté al frente de un Estado puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado si ve que algo redundaría en perjuicio del suyo, no puede cumplirlo sin faltar a la fidelidad prometida a los subditos, que es su máxima obligación...» (TTP, XVI, pp. 343-344), distinguiendo entre la responsabilidad moral y la política del soberano y la consideración de la fidelidad a los subditos como la principal obligación del gobernante. En el TP insiste en lo mismo: «si la potestad suprema prometió a otro hacer algo que, posteriormente, el paso del tiempo o la razón le muestra o le parece mostrar que constituye un obstáculo para la común salvación de los subditos, no hay duda de que tiene que romper dicha promesa» (TP, El, 17, p. 110) y por la misma razón: «la suprema ley es la salvación del Estado» (TP, ni, 14, p. 109). Espinosa justifica también a veces el engaño que trata de velar los crímenes cometidos: «Quienes administran el Estado o detentan el poder procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos» (TTP, XVI, p. 367). El gobernante procura que sus actuaciones parezcan justas aunque no lo sean, lo que se ve favorecido porque es el único intérprete del derecho. Espinosa no acepta que el derecho sea sometido a pública discusión para evitar la formación de facciones que puedan poner en peligro la unidad del Estado. Además, Espinosa hace suyo el adagio republicano que afirma «la salvación del Estado es la suprema ley» y considera que no hay impiedad en las actuaciones cuyo objetivo sea la conservación del Estado en relación con la justificación de la actuación de Manlio Torcuato que pospuso la piedad hacia su hijo al deber de la defensa del pueblo: «la salvación del pueblo es la suprema ley a la que deben responder todas las humanas, tanto humanas como divinas» (TTP, XLX, p. 398), y continúa diciendo «nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema» (*ibídem*). Espinosa reafirma una y otra vez que en el Estado son las supremas potestades la única instancia que puede definir lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y que, incluso, la obediencia a Dios

pasa por la sumisión de la piedad individual a la utilidad pública y al acatamiento de lo dispuesto por los gobernantes. Es Dios mismo quien obliga a obedecer las leyes.

También comparte Espinosa con los defensores de la razón de Estado y con su inspirador, Maquiavelo, una gran dosis de realismo político y en el TP critica a los teólogos que «creen que las supremas potestades deben administrar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad que los particulares deben observar» (TP, I, 2, p. 79), con lo que admite una distinción entre la virtud propiamente política y la moral; entre las normas de actuación del gobernante y las del individuo particular.

Por otra parte, favorece al gobierno que los súbditos piensen que actúan por su propio albedrío cuando obedecen las leyes, lo que supone que es mejor para la estabilidad política que el Estado actúe más por persuasión que por coerción, que convenga a los ciudadanos más que los obligue, que base su dominio más en la esperanza que pongan los súbditos en que el cumplimiento de las leyes les será beneficioso que en el temor a ser castigados si las incumplen: «el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto de que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado» (TP, X, 8, p. 217). Aquí Espinosa repasa los principales motivos de la obediencia al Estado por parte de los no sabios (ya que éstos obedecen las leyes por propio convencimiento racional) y apuesta más por los derivados de la esperanza que por los derivados del miedo.

Otra de las cuestiones que Espinosa plantea es la de si las supremas potestades están sujetas a las leyes y, por tanto, si pueden pecar, es decir, la cuestión de si el príncipe es *legibus solutus*. Espinosa responde diciendo que la sociedad en tanto que una cosa natural como las demás está sometida a las leyes de la naturaleza y peca cada vez que hace algo que vaya contra su autoconservación o deja de hacer algo que favorezca dicha autoconservación y pueda favorecer su ruina, es decir, «cuando hace algo contrario al dictamen de la razón» (TP, TV, 4, p. 114). Aquí, de nuevo el naturalismo de Espinosa es patente: el pecado equivale a atentar contra la propia autoconservación y esto afecta igual al individuo aislado que al individuo compuesto

que constituye la sociedad; y lo racional es lo que favorece la autoconservación y por ello se peca cuando se va contra la razón en este sentido.

Para Espinosa, como para Maquiavelo, el principal pecado del poder reside en ponerse en peligro de destrucción y su principal virtud consiste en su mantenimiento y aumento, si es posible.

El origen de la mayor parte de los peligros que acechan al poder constituido tiene su origen más en el interior del Estado que en su exterior y, por ello y especialmente en las monarquías donde el poder se concentra en manos de uno solo, éste se preocupará más por su seguridad que por el bienestar de sus subditos e incluso «les tenderá asechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas» (TP, VI, 6, p. 125). Aquí Espinosa repudia el miedo que el monarca pueda tener a sus subditos más eminentes y rechaza que pueda atentar contra ellos convirtiéndose en un tirano. Para Espinosa el Estado más estable y seguro es el democrático ya que en dicho Estado el poder está muy repartido, no se concentra en manos de uno solo y de esta manera nadie se siente amenazado por los demás y no se siente tentado a atentar contra él. Aquí Espinosa se aparta de las máximas de la razón de Estado y también lo hace cuando critica el uso del secreto por parte de los gobernantes: el secreto es útil para el gobernante, pero no es verdad que el Estado no pueda subsistir sin secreto. De igual manera «es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos». El secreto favorece la tiranía y enturbia las relaciones de confianza que deben existir entre gobernantes y gobernados, además de ser siempre signo de debilidad y desconfianza. Respecto a la espinosa cuestión del derecho de resistencia, nuestro filósofo es cauteloso; por un lado admite que «los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados cuando el bien común así lo exige», pero, por otra parte, enjuiciar cuando se da esta exigencia es algo que sólo puede hacer el poder supremo y no los particulares. Espinosa no reconoce el derecho de enjuiciar el peligro que corre el bien común no ya a los individuos particulares, sino ni siquiera a los magistrados inferiores o éforos a los que Altusio había encomendado un papel de censores públicos que tenían que velar por la constitucionalidad de la actuación de los poderes públicos. Para Espinosa, que pone,

igual que Hobbes, la seguridad como el valor político supremo, sólo los gobernantes pueden decidir si ellos mismos ponen en peligro el bien común y, por lo tanto, los gobernados no pueden romper el contrato de sumisión que los liga con aquéllos. Pero por otra parte, y dado que el derecho de los gobernantes se extiende sólo a donde llega su poder efectivo y que aunque ellos no estén sometidos a las leyes por ellos promulgadas la continua contravención de las mismas por su parte debilita la fortaleza de la sociedad y con ella el muro de contención de la indignación de los subditos que se origina una vez que dichos subditos pierdan el miedo a desafiar a sus gobernantes, esta situación hace que la sociedad se disuelva automáticamente y que, por tanto, el contrato caduque. En consecuencia, aunque el gobernante no está obligado por las leyes, le interesa cumplirlas, para de esta manera respetar las condiciones del contrato que le transfirió el poder por parte de los ciudadanos y asegurar su posición, «por lo mismo que el hombre del estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo» (TP, IV, 6, pp. 116-117). No cumplir las leyes pone en peligro el contrato de sumisión y puede ser un suicidio para el gobernante, por lo que es de interés del mismo cumplir dichas leyes. Aunque saltarse las leyes como a veces recomienda la razón de Estado le está permitido al gobernante, éste no debe abusar de este remedio por los riesgos que entraña para su propia conservación. Son criterios de utilidad, pues, y no de moralidad, lo que aleja aquí a Espinosa de recomendar el uso indiscriminado de la razón de Estado en propio beneficio, interpretando que dicho beneficio coincide con el bien común. Ningún particular puede disolver el contrato de sumisión realizado con el gobernante basándose en que las actuaciones del mismo ponen en peligro el bien público, pero, para evitar la indignación de los subditos por sus actuaciones, el gobernante tiene que esforzarse en evitar que se produzca una situación en la que alguien pueda estar tentado de disolver dicho contrato de sumisión por entender que el bien público se encuentra amenazado. Como vemos no está clara la relación de Espinosa con la razón de Estado, si por un lado su realismo político y su inserción en la línea Maquiavelo-Hobbes parecen favorecer la idea de una posición favorable al uso de los medios excepcionales que dicha razón de Estado supone, su ferviente compromiso con la democracia republicana le separa de tales medios arcanos y turbios.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Espinosa y otros clásicos

- ACCETTO, T., *La disimulación honesta*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.
- ALTUSIO, *Política methodice digesta* (1603). (Hay trad. esp., *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.)
- BÁÑEZ, D., *Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomás*, CSIC, Madrid, 1948.
- , *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2002.
- BRUNO, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, Orbis, 1985.
- DANTE, *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- CICERÓN, *Traite du destin* (trad. de A. Yon), Les Belles Lettres, París, 1950.
- DESCARTES, R., *Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995.
- ERASMO, *Oeuvres choisies*, Le livre de Poche, París, 1991.
- ESPINOSA, B., *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Tratado breve*, Alianza, Madrid, 1990.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Ética* (trad. francesa de R. Misrahi), PUF, París, 1990.
- , *Ética*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986.
- FONSECA, P., *Commentarium in Libris metaphysicomm aristotelis*, G. Olms, Hildesheim, 1964.
- HEEREBOORD, A. *Melemata Phitosophica*, Leyden, 1659.
- LEIBNIZ, *Réfutation inédite de Spinoza*, Actes Sud, 1999.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, 1994.
- MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
- MOLINA, L., *Geschichtes des molinismus. Nene Molinasschriften*, Verlag der aschendorffschen Verlagbuchhandlung, Münster, 1935.
- , *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina praescientia, prouidentia, predestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulo*, Lisboa, 1588. (Esta edición está disponible *on-line* en la Biblioteca de la Universidad Complutense: [http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta\\_libro.asp?ref=B18632956&idioma=0](http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B18632956&idioma=0).)
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986.
- Algunas obras sobre la ontología y la filosofía política en Espinosa
- ALQUIÉ, E., *Lecons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2003.
- , *Servitude et liberté selon Spinoza*, Les Cours de la Sorbonne, París, sf.
- ANSALDI, S., *Spinoza et le baroque. Infmi, désir, multitude*, Rimé, París, 2001.
- APPUHN, Ch., «Notes sur la théorie de Fimagination de Spinoza», en *Chronicum Spinozarum*, TV, 1924-1926.
- BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*, PUF, París, 1985.
- BERTRAND, M., *Spinoza et l'imagination*, PUF, París, 1983.
- BODEI, R., *Geometría delle passioni. Paura, Speranza, felicità: filosofia e uso político*,

- Feltrinelli, Milano, 1992 (Trad. esp., *Una geometría de las pasiones*, Muchnik, Barcelona, 1995).
- BOURDIL, Y., *L'écriture et la pensée. Spinoza et le problème de la métaphysique*, Cerf, París, 1998.
- CABRAL PINTO, E, *A heresia política de Espinosa*, Horizonte, Lisboa, 1990.
- CHAUI, M., *Política em Espinosa*, Companhia das letras, Sao Paulo, 2004. (Trad. esp. en Gorla, Buenos Aires, 2004.)
- , *A neivura do real*, Companhia das letras, Sao Paulo, 1999.
- , *Espinosa. Urna filosofia da liberdade*, Moderna, Sao Paulo, 1995.
- CRISTOFOLINI, P., *Spinoza edonista*, Ed. ETS, Pisa, 2002.
- DELEUZE, G., *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona, 1975.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.
- DEUGD, C. de, *Spinoza's Political and Theological Thought*, North-Holland Publishing, Co., Amsterdam, 1984.
- DOMÍNGUEZ, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ed. Univ. Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992.
- DUMOND, R., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, G. Beauchesne, París, 1936.
- FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid, 1986.
- FERNÁNDEZ, E., *El poder de la imaginación*, Cuadernos Seminario Spinoza n.º 3, Ciudad Real, 1994.
- FERRATER, J., «Suárez and modern Philosophy», *Journal of History of Ideas*, XIV, 1953, 1994.
- FONSEGTVRE, *Essai sur le Ubrearbitre*, París, 1887.
- GABAUDE, J.M., *Liberté et raison*, Toulouse, 1972.
- GIANCOTTI, E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1995.
- GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alean, París, 1913.
- KAMINSKY, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- KOISTINENE, O. y J. BIRO (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford Univ. Press, 2002.
- LAZZERI, Ch., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, París, 1998.
- MACHERAY, P., *Introduction á l'Ethique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentole*, PUF, París, 1997.
- MARTÍNEZ, F.J., *El poder constituyente de la imaginación en Espinosa como respuesta a la crisis política del Barroco*, Cuadernos Seminario Espinosa, n.º 4, Ciudad Real, 1994.
- , *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988.
- MATHERON, A., «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste», en *Anthropologie et politique au XVII siècle*, Vrin, París, 1986.
- , *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1988.
- , *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, París, 1971.
- MIGNINI, E., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Ed. Scientifici Italiane, Nápoles, 1981.
- MISRAHL R., *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Des empêcheurs de penser en rond, París, 1992.



- , *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, París, 1972.
- MOREAU, RE, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994.
- , *Spinoza. Etat et religion*, ENS Editions, Lion, 2005.
- NEGRI, A., *Spinoza Subversif*, Kimé, París, 1994.
- PEÑA, J., *La filosofía política de Espinosa*, Universidad de Valladolid, 1989.
- PIRES, D., «Imaginacáo e razáo face ao contrato», *Analise*, n.º 8, Lisboa, 1988.
- , *Imaginacáo e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Ed. Colibrí, Lisboa, 2000.
- POCOCK, J.G.A., *Virtue, Commerce and Industry*, Cambridge University Press, 1985.
- , *The Machiavellian Moment. Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton Univ. Press, 1975.
- PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, París, 1967.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, L., *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*, Publicaciones Universidad Santiago, 1986.
- ROUSSET, B., *Spinoza lecteur des «Objections» faites aux «Méditations» de Descartes et de ses «Réponses»*, Ed. Kimé, París, 1996.
- STRAUSS, Leo, *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 1991.
- TOSEL, A., *Spinoza ou le crepuscule de la seivitude*, Aubier Montaigne, París, 1984.
- VIROLI, M., *From Politics to Reason of State. The acquisition and transforntation of the laguage ofpotitics 1250-1600*, CUP, 1992. VONA, P di, *Studi suliontologia di Spinoza*, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1960 y 1969.
- , *Studi sull'ontologia di Spinoza. Res ed ens. La necessitá. Le divisione dell'essere*. La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1964. WOLFSON, H.A., *Tlie Philosophy of Spinoza. Unfoolding the latent processes of this Reasoning*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1974. YOVEL, Y, «The psichology of the multitude and the uses of language», en *Studia Spinoziana*, vol.1, 1985. ZAC, S., *La morale de Spinoza*, PUF, París.

### Algunas obras sobre el Barroco

- ARGAN, G.C., *El concepto del espacio arquitectónico desde el Barroco a nuestros días*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.
- BERTELLI, R., *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Banoco*, Península, Barcelona, 1984.
- BLUMENBERG, H., *La leggibilità del mondo*, II Mulino, Bolonia, 1989.
- BODEI, R., *Ordo amoris. Conflitti teneni e felicitá celeste*, II Mulino, Bolonia, 1991.
- BORKENAU, F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, II Mulino, Bolonia, 1984.
- MARAVALL, J.A., *La cultura del Banoco*, Ariel, Barcelona, 1975.
- OROZCO DÍAZ, E., *El teatro y la teatralidad del Banoco*, Planeta, Barcelona, 1969.
- SARDUY, S., *Banoco*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- WÓLFFLIN, E., *Renacimiento y Barroco*, Paidós, Barcelona, 1991.
- WUNENBURGER, J.J., «L'imaginaire baroque», *Cahiers de l'imaginaire*, n.º 3, Privat, París, 1989.

## PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

«Resonancias senequistas en la filosofía espinosiana» es un trabajo inédito.

Una versión reducida de «Recepción espinosista de la ontología cartesiana» se presentó como ponencia en el Congreso *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Faculdade de Letras, Lisboa, 29-11-1996 y está publicada en las Actas del Congreso, L. Ribeiro, P. Alves y A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Edicoes Colibrí, Lisboa, 1998, pp. 407-414.

«Espinosa y la escolástica» es una versión corregida y muy ampliada de una ponencia presentada en el Congreso Internacional *Relaciones entre Spinoza y España*, Almagro, 6-11-1992 y publicada en las Actas del mismo, A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 147-154.

«El cuerpo en Espinosa» es el desarrollo de un trabajo publicado en J. Rivera y M.C. López (eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 19-32.

«La constitución del sujeto ético» se presentó como ponencia en el Congreso Internacional sobre *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Almagro, 23-27 de octubre de 1990 y está publicado en las Actas, A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Universidad Castilla-La Mancha, 1992.

El núcleo del trabajo «Necesidad y libertad en los *Cogitata Metafísica*» se presentó en el Congreso *Espinosa: ética e política*, Faculdade de Filosofia, Santiago de Compostela, 5-3-1997, y está publicado en las Actas, J. Blanco (ed.), *Espinosa: Ética e Política*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 1999, pp. 241-251.

«Fortuna y *fluctuatio animi*» se presentó como ponencia en el Congreso Internacional *El gobierno de los afectos en Spinoza*, Universidad Complutense, Madrid, 21-24 de febrero de 2001 y permanece inédito.

«Rasgos esenciales de la ontología espinosiana», «Ontología y política en Espinosa», «Espinosa: ¿liberal o republicano?», «Espinosa y el contractualismo» y

«Espinosa y la razón de Estado» se han desarrollado a lo largo de varios años, desde 1998 hasta 2002, como núcleo de un curso de doctorado de la UNED titulado: *Ontología y política en Espinosa: respuesta a la crisis del Barroco*, y son inéditos.

«La imaginación en Espinosa: poder constituyente y lógica colectiva» se basa en dos trabajos: «Imaginación constituyente y crisis del Barroco», que está publicado en el n.º 4 de los *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real, 1994, e "Imaginación y lógica colectiva", que está publicado en la revista *Estudios Psicoanalíticos*, n.º 1, 1996, pp. 219-225.