

El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza²

La tarea de comprender a Spinoza supone no descuidar la forma como se ha concebido su obra, escindida para su estudio en metafísica y política, sin que el origen de esa escisión sea independiente de la peculiar fortuna que tuvo el filósofo holandés bajo la moda del «spinozismo». La amplia difusión que tuvo el *Tratado teológico-político* en el siglo XVIII, convirtió a Spinoza (primero en la literatura clandestina y luego públicamente) en una referencia crítica en el examen de los textos bíblicos y en motivo para la toma de posición frente a la superstición contenida en el fenómeno religioso. Panteísmo, ateísmo, fueron, a lo sumo, títulos subversivos, a veces de corte místico, utilizados por partidarios y detractores ideológicos del filósofo holandés, quienes dejaban caer, no obstante, el lado metafísico de su doctrina. La *Ética* no fue el texto favorito de esta época³.

El romanticismo alemán, y Hegel, de un modo especial, se encargaron de invertir el modo como Spinoza había sido entendido. Esta vez la atención se concentró en la racionalidad de la teología, en la

1 Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

2 Trabajo ganador del «III Premio Federico Riu a la Investigación Filosófica». Mención: ensayo corto (1993).

3 J. P. Deschepper ha descrito minuciosamente el modo como Spinoza, hasta el siglo XVIII, más que rechazado, fue ignorado. El repudio que suscitó su *Tratado teológico-político* y su fama de «ateo maldito», contribuyeron a que su obra fuera «descuidada por los filósofos, combatida por los teólogos y abandonada incluso por los incrédulos» (cf. «El Spinozismo», en *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, V. 6, 1976, p. 128 y ss).

metafísica, y la *Ética* se convirtió en el texto spinoziano más leído, pero leído a medias, porque se redujo el interés en sus secciones antropológicas. Cautivados con las fórmulas naturalistas del panteísmo, sin percatarse de que metafísica y política constituyen las dos caras de la misma ética, olvidaron que el objeto principal del libro era comprender la libertad del hombre⁴.

Pensador realista (admirador de Maquiavelo⁵) pero a la vez radical, este filósofo intentó superar el mundo de escisiones entre la razón teórica y la razón práctica a través de las cuales se inauguraba la época moderna. Su obra aparece como una reacción frente al dualismo cartesiano y al despotismo de Hobbes, y en contra de todo intento de separar el conocimiento, la moral y el poder. Probablemente su obra sea más indispensable de lo que se ha creído para formarse una imagen adecuada de la filosofía del siglo XVII, la cual oscilaba, tensamente, entre Descartes y Hobbes, a quienes Spinoza tuvo como sus principales interlocutores en la tarea casi «antimoderna» de refutar el dualismo filosófico⁶. El dualismo, no obstante, ha sido persistente y lo encontramos reelaborado a lo largo de la época moderna, en aquellos pensadores que asumieron la escisión entre la razón teórica y la razón práctica y que, precisamente por eso, han sido testimonios de la crisis de la modernidad. De allí que Spinoza se nos presente, en su tiempo y en el

4 Hegel decía que «ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía». Cf. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, México, FCE, 1979. T. III, p. 285. Y podría decirse también que Spinoza es punto de partida fundamental para acercarse críticamente a Hegel y a los pensadores románticos del siglo XIX que tanto le admiraron. Véase en esta dirección el sugerente ensayo de P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.

5^v Cf. *Tratado político*, en *Obras completas de Spinoza*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores,, T. II, p. 346. Véase de Carla G. Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

6 La familiaridad que Spinoza tuvo con la obra de Descartes no sólo se evidencia en las frecuentes críticas que hizo, sino también en la exposición sistemática de su filosofía. Cf. *Los principios de la filosofía de Descartes. Demostrados por el método geométrico*, en *Obras completas, cit.*, T.I., p.227 y ss. En relación con Hobbes, véase, por ejemplo, la célebre carta 50 a Jarig Jelles, donde expone su posición sobre el autor del *Leviathan* (*Ibid.*, T.IV, p.254 y ss).

nuestro, como una «anomalía», tal como lo ha sugerido uno de sus más fecundos admiradores⁷. Sin embargo, se persiste en examinar su obra según los mismos cánones dicotómicos del pensamiento moderno⁸.

Frente a la interpretación de Spinoza que hace énfasis en la metafísica, en la teoría del conocimiento y el método, o en el solo pensamiento político, proponemos aquí un esquema interpretativo de las mediaciones entre la teoría de Dios y la teoría del poder, al seguir las posibilidades unificadoras que este filósofo extrae del concepto de potencia, a partir del cual es posible hallar, aun bajo el fantasma del dualismo, la clave hermenéutica para transitar del Tratado de la reforma del entendimiento a la primera parte de la *Ética*, y de ésta a los *Tratados políticos*. Buena parte de la historiografía spinoziana, especialmente la de origen francés, se ha planteado precisamente el problema de la reciprocidad entre las partes de su sistema frente a la «recuperación» que se produjo en el siglo XIX a partir del subjetivismo y del acosmismo que vio Hegel y que siguió la tradición alemana⁹. De cara a esa histo-

7 Cf. Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli Editore 1981. La utilidad de la obra de Spinoza es visible en la interpretación que recientemente ha hecho Negri de la crisis de la modernidad. Véase su reciente ensayo *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992.

8 En el caso del énfasis metafísico véase la interpretación de Hegel (*Op. cit.*). En relación con el énfasis metodológico y gnoseológico, véase la interpretación de F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1982, T. IV, p. 218 y ss. En el caso del énfasis unilateral en el pensamiento político véase C. Signorile, *Politica e ragione 1. Spinoza e il primato de la politica*, Padova, Marsilio Editore, 1970.

9 Por ejemplo, M. Gueroult, quien realizó un trabajo monumental sobre Spinoza a través de la interpretación de las partes en las cuales está dividida la *Ética*. Baste citar aquí el examen de la primera parte denominado *Spinoza, Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, París, 1968. Cf. también A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; P. Macherey (*Op. cit.*); G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968 (Trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975), cf. también *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1968. Véase, por otro lado, de Den Douglas, *Power, State and Freedom: an interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen Van Gorcum, 1983.

riografía, vamos a sugerir algunas pistas para afrontar la exigente tarea de leer a este pensador y reconocer la estructura unitaria en la cual se cohesionan la reflexión ontológica y la reflexión política. Spinoza ofrece elementos decisivos para no hacer de la ontología un marco filosófico aislado, así como para no hacer de la conducta moral y política un recurso diluido entre lo provisorio y lo instrumental.

Se ha dicho con propiedad que el itinerario filosófico de Descartes es inverso al del filósofo holandés. En un caso, siguiendo «el orden de las razones», a la reflexión sobre el alma sucede la demostración de la existencia de Dios. En el otro, siguiendo la idea de la potencia divina, la demostración de la existencia de Dios es condición para la reflexión sobre el alma. En la obra del filósofo holandés se revela el esfuerzo sistemático por desarrollar el principio de la causalidad divina hasta sus efectos fundamentales en la naturaleza humana. Pero ese esfuerzo sería incomprensible si se ignora que Spinoza —ingenuamente llamado «pensador solitario»— trató de articular su reflexión ontológica con los problemas fundamentales de su tiempo. Vamos a esbozar un conjunto de sugerencias para acercarnos a ella teniendo presente que, junto al «espíritu geométrico» y frente a las exigencias que se producen cuando se piensa «desde el punto de vista de la eternidad», era útil y necesario el afán de describir y repensar las condiciones de existencia de su época. Su obra es un testimonio consecuente de esa doble preocupación.

* * *

Descubrir la conexión entre ontología y política es, de suyo, un desafío. No obstante, en la obra de Spinoza ese desafío puede concebirse como una motivación y una exigencia que permiten interpretar su pensamiento como la elaboración de un proyecto filosófico unitario. Ya en el inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento* se hallan algunas pistas que anuncian el desarrollo de ese proyecto¹⁰. La tarea de reformar el entendimiento —común a muchos pensadores del siglo XVII— aparece condicionada en el *Tratado* por un conjunto de señalamientos, primero morales, luego ontológicos y finalmente políticos, a

10 También en el *Breve Tratado* Spinoza había esbozado un conjunto de temas que serían reelaborados en la *Ética*.

través de los cuales se plantea el conocimiento y la apropiación de Dios (o de la naturaleza) bajo la necesidad de alcanzar una condición moral constituida por el gozo y la alegría; a lo cual se agrega la utilidad de formar una sociedad para que la mayoría tenga acceso a aquella condición, que supone, como veremos, la continuidad y la reciprocidad que existe entre el conocimiento de Dios y la constitución de un horizonte colectivo. No hay lugar entonces para la cartesiana moral provisional, ni para el marco de legitimación del absolutismo. A diferencia de Descartes, Spinoza inicia su discurso con una crítica radical a las costumbres de su tiempo, y anuncia su propósito de «dirigir todas las ciencias humanas hacia un solo fin y meta, a saber: la consecución de la suma perfección humana»¹¹.

A pesar de su contenido fundamentalmente gnoseológico y metodológico, este tratado se desarrolla, no como una teoría de la verdad concebida como instrumento para un proyecto ontológico, sino como proceso inmanente a ese proyecto. Una de las afirmaciones decisivas en este sentido es aquella según la cual el método —en tanto conocimiento reflexivo de la verdad— alcanza su perfección con la posesión de la idea del ser más perfecto. Esta exigencia, en la que se anudan la propuesta metodológica y la orientación ontológica, se traducirá, con los escritos sucesivos, en la exposición del proceso teórico-práctico, crítico y constitutivo de la experiencia humana. Veremos que las motivaciones y las exigencias del *Tratado de la reforma* hallarán en el concepto de potencia el núcleo a través del cual se organiza y unifica la reflexión sobre Dios y la política. Trataremos entonces de mostrar cómo el espesor ontológico de dicho concepto opera como fundamento inmanente de la concepción del hombre y el Estado. No habrá lugar para la trascendencia divina de Descartes¹².

11 *Tratado de la reforma del entendimiento*, Nro. 18. Es necesario recordar que Descartes mantiene los principios de su moral provisional hasta sus últimos escritos, tal como lo revela especialmente su epistolario. Véase en este sentido de H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la morale*, Paris, VRIN, 1973(3), p. 197 y ss.

12 A propósito de la crítica a Descartes cf. *Ética*, I, proposición 18 y Apéndice; III, Prefacio; y carta 73. Cf., sin embargo, de Pierre Lachiéze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, VRIN, 1950(2).

Proponemos utilizar como texto inicial de referencia el capítulo XVI del *Tratado teológico-político* (1670), ya que allí se invocan argumentos decisivos que se habían desarrollado en la *Ética* y que le sirvieron a Spinoza como soporte de su teoría política¹³. Apoyándonos en la interdependencia que existe entre ambos textos, nuestra indagación partirá de la conexión entre la teoría de Dios y la teoría política, vista a través del concepto de derecho natural. Dicha conexión se desprende de tres líneas argumentativas:

a) Spinoza afirma que el derecho natural de un individuo es lo mismo que su potencia de existir y obrar. No es una atribución subjetiva ni el objeto de una operación racional acerca de lo que espera un hombre porque tiene «derecho a» algo. El derecho más bien alcanza hasta donde llega aquella potencia, que no es «potencialidad» o «posibilidad» sino «actualidad» de existir y obrar¹⁴. ¿Pero de dónde le viene a los individuos ese poder?. De Dios, cuyo derecho (o potencia) es absoluto. Cada individuo expresa una parte de la potencia de Dios. Gilles Deleuze ha dicho con acierto que «todo la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia».¹⁵ Y, precisamente, esta teoría sirve para remontarse a la primera parte de la *Ética*, donde se señala la conexión entre la potencia de Dios y la de los individuos. Veremos que la teoría política es también expresión de esa teoría. La pista hermenéutica, como se ve, la ofrece el propio Spinoza.

13 La elección de este texto se halla justificada filológicamente ya que fue redactado en el período de elaboración de la *Ética*. Valga recordar que este filósofo interrumpió en 1665 la redacción de su obra fundamental para ocuparse de la religión y la política. Este hecho permite suponer que su obra política estuvo condicionada por el horizonte intelectual de la *Ética* y que, viceversa, la redacción definitiva de ésta estuvo condicionada por las reflexiones hermenéuticas del *Tratado* de 1670. A propósito de las implicaciones teóricas de la hermenéutica de Spinoza, cfr. Lang Berel, «The Politics of interpretation: Spinoza's Modernist Turn», en *Revue de Metaphysique*, 43, 1989, pp.327-356.

14 *Tratado teológico-político*, ed. cit., T. II, cap. XVI, pp. 238-239. Cf. también *Tratado político*, ed. cit., cap. II, p. 323 y ss.

15 Cf. Spinoza. *Philosophie pratique*, cit., p. 134 y ss. Véase el sugerente análisis que hace R.F. Mcshea («Spinoza on Power», en *Inquiry*, 12, 1969,

b) La segunda línea argumentativa indica la condición que define la potencia de los individuos y, entre ellos, la del hombre: la potencia de existir y obrar de todos los individuos se expresa como esfuerzo para perseverar en la existencia, es decir, para conservarse, valiéndose de cualquier medio¹⁶. A través de esta formulación Spinoza se introduce en el núcleo constitutivo de la experiencia humana, y lo desarrolla al dar cuenta de la correlación que existe entre el conocimiento del alma y las afecciones del cuerpo. Este argumento encuentra su exposición sistemática desde la tercera a la quinta parte de la *Ética*.

c) Con el tercer argumento Spinoza señala el pasaje de la *Ética* a la *Política*, según su proyecto o modelo de naturaleza humana: todos los hombres —hagan o no uso de su razón— tienen derecho a perseverar en su existencia. Las pasiones les llevan, sin embargo, a la guerra y, por tanto, a atentar contra su conservación. Por el contrario, la razón los hace libres, es decir, los lleva a la realización de un pacto que no lesione, sin embargo, su derecho natural¹⁷. Cada individuo transfiere su derecho a la sociedad para recobrarlo como parte de ella: esta es la fórmula spinoziana de la democracia. Con una radicalidad que no se hallará en Rousseau, Spinoza traza una línea de conciliación entre derecho natural y política, entendida como desarrollo práctico de la razón. Con este argumento se expone la teoría del Estado cuyo desarrollo sistemático aparece en el *Tratado teológico-político* y en el inconcluso *Tratado político*. Recorramos entonces algunos aspectos esenciales de la obra de Spinoza con base a estas tres líneas constitutivas de su filosofía.

1. La potencia de Dios y de los individuos

Las indicaciones contenidas en el capítulo XVI del *Tratado teológico* acerca del derecho o la potencia de Dios y los individuos, fueron desarrolladas sistemáticamente en la primera parte de la *Ética*, una de cuyas más significativas proposiciones es aquella en la que se identifica

pp. 133-143) donde se plantea la persistencia de la idea de potencia en la obra de Spinoza, desde «los principios» hasta la «propuesta democrática».

16 *Tratado teológico-político*, loc. cit.

17 *Ibid.*, pp. 240-241.

la esencia y la potencia de Dios¹⁸. La propiedad que expresa la potencia de Dios es la de ser causa de sí mismo y causa de todas las cosas. Spinoza afirma que este doble aspecto de la causalidad divina debe ser concebido en el mismo sentido, ya que el primero implica necesariamente el segundo¹⁹. La potencia de Dios como causa de sí mismo implica la demostración de su existencia como sustancia única en la que todas las cosas existen y son concebidas²⁰. Para estructurar este principio Spinoza se vale del binomio Sustancia-Atributos, definiendo estos últimos como realidades que expresan la esencia de la sustancia²¹. Creemos que sobre este punto quedó superada la interpretación subjetivista de los Atributos iniciada por Hegel y que hacía de la sustancia algo indeterminado²². Haciendo uso de la teoría de la definición según la cual podemos deducir todas las propiedades de un objeto, Spinoza afirma que de una sustancia constituida por una infinidad de Atributos «debe seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas»²³. Este es un aspecto decisivo de la potencia de Dios. Con él se quiere demostrar no sólo que todo es en Dios sino que Dios es causa de todo, y de allí la afirmación de que no es causa transitiva sino inmanente de todas las cosas. Valga

18 *Ética*, I, proposición 34. La centralidad de esta proposición como clave hermenéutica para examinar el tránsito de la metafísica a la política, me la indicó el Prof. Piero Di Vona en una amable y sugerente comunicación personal. Cf. en todo caso su *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1960.

19 *Ética*, I, proposición 25, Escolio.

20 Esta demostración está expuesta en la primera parte de la *Ética*, especialmente desde la proposición 11 hasta la proposición 15.

21 Eso es lo que permite entender que en la segunda parte de la *Ética* se diga que «El pensamiento es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo: Dios es cosa pensante» (proposición 1); y que «La Extensión es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo, Dios es cosa extensa» (proposición 2).

22 Cf. en este sentido de Martial Gueroult, *Op. cit.*, Apéndice 3, «La controverse sur l'attribut», p. 428 y ss.

23 Ver *Ética*, I, Prop 16. Cf., asimismo, *Tratado de la reforma del entendimiento*, cit., 97. Una de las exposiciones clásicas en relación con la metodología constructivista inherente a la «Definición», común a Hobbes y Spinoza, se halla en E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1979, T. II, p. 9 y ss.

advertir que la unidad y la totalidad de la sustancia que se expone hasta la proposición XV de la primera parte de la *Ética*, adquiere a partir de la proposición XVI un giro fundamental en la organización del proyecto ontológico, ya que allí se colocan las bases para comprender la potencia expresiva de Dios. La distinción entre Sustancia y Modo expresa un dinamismo causal que parte de la definición de Dios como *causa sui* y a la vez como principio explicativo de las modificaciones y de la productividad que existe en la naturaleza. Tal como lo ha señalado Gueroult, Spinoza deduce la potencia de la sustancia en la medida en que demuestra que es causa inmanente de todas las cosas. En contra de la interpretación hegeliana que veía en la sustancia el inmovilismo absoluto, es posible descubrirla más bien como principio dinámico y organizador de todas las modificaciones que existen.

No obstante, a pesar del «orden geométrico» que el filósofo holandés utiliza para imprimirle rigor a sus demostraciones, creemos que en su obra existen equívocos y dificultades, especialmente en la elaboración del tránsito de lo infinito a lo finito²⁴. Spinoza parte del concepto de Sustancia, la cual se expresa a través de los Atributos (Pensamiento y Extensión) y, a través de éstos, se expresa mediante los Modos, los cuales pueden ser infinitos (en el caso del Atributo Pensamiento se trata del «intelecto divino» y en el caso del Atributo Extensión se trata del «movimiento y el reposo») o finitos (cuya expresión, paralela a los Atributos, se halla en las ideas y las cosas). Ahora bien, un problema crucial que aparece en la primera parte de la *Ética* es que Spinoza no demuestra cuál es el tránsito de Dios a los Modos finitos, sino que se remite a señalar —a la manera de una prueba *a posteriori*— que cada cosa finita encuentra su causa en una serie de cosas que son, a su vez, finitas «y así hasta el infinito»²⁵. El problema se halla entonces en deducir adecuadamente el paso de la relación Sustancia-Atributos a los

24 Ya desde el siglo XVII encontramos observaciones críticas a la *Ética*. Véanse, por ejemplo, los reparos de Leibniz, elaborados en 1678. Cf. G. W. Leibniz, *Scritti Filosofici*, Torino, UTET, V.2, p.99 y ss. Cf. además la crítica de Hegel (*Op. cit.*). Para una revalorización del pasaje de lo infinito a lo finito, cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 173 y ss.

25 *Ética*, I, proposición 28.

Modos finitos: Dios no es causa inmediata sino mediata de los Modos finitos. La mediación, sin embargo, no es deducida claramente de los Modos infinitos, sino que emerge de la serie de las cosas finitas. Lo cual significaría que Spinoza no habría logrado deducir consistentemente el tránsito de la metafísica a las restantes partes de su sistema. Este es, ciertamente, un escollo que afecta el rigor de su deducción. Es cierto que el tránsito de la sustancia infinita al modo finito queda explicado a través de la mediación del Atributo, considerado no como algo subjetivo, sino real, en tanto que expresa la esencia de la Sustancia. Cada cosa queda envuelta en el Atributo a través de la naturaleza infinita de la modificación que la produce. El paso del Atributo al modo finito se comprende por la existencia de los Modos infinitos. No obstante, Spinoza no explica suficientemente los Modos infinitos y la manera como, a través de ellos, se expresa la finitud. Pero esa dificultad no le impide avanzar en su emblemática afirmación de que los Modos finitos expresan —«de una manera cierta y determinada»— la potencia de Dios: aquí se halla el núcleo constitutivo de la idea de inmanencia, central en su sistema filosófico, ya que si la potencia de Dios es su existencia y la producción de efectos, la potencia de los Modos finitos será también existir y producir efectos²⁶. La riqueza de esa afirmación quedará de manifiesto a partir de la primera parte de la *Ética* y se prolongará en los Tratados políticos.

Uno de los señalamientos fundamentales que nos encontramos en este contexto metafísico, es que la propiedad de las cosas finitas se define como esfuerzo de existir, es decir, de perseverar en la existencia. Las cosas están determinadas a producir efectos en tanto expresan la potencia de Dios²⁷, pero esta producción se halla a su vez determinada por un proceso de conveniencia y oposición entre ellas: esta es precisamente la matriz que le sirve a Spinoza para desarrollar su antropología²⁸. El tránsito de la metafísica a la política se funda en la constitución misma del hombre, el cual, en tanto cosa particular, expresa también de

26 *Ética*, I, proposición 16 y siguientes.

27 *Ética*, I, proposición 35.

28 *Ética*, III, proposiciones 6 a 19.

una manera cierta y determinada la potencia de Dios y, en esa medida, está también determinado a existir y producir efectos según un proceso de conveniencia y oposición. De allí que se pueda afirmar que el resultado ontológico al que nos conduce la primera parte de la *Ética*, es el mismo que sirve en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político* como fundamento para explicar el proceso constitutivo del orden civil. Pero para ello —precisamente como estructura matriz de mediación— Spinoza desarrolla su antropología. El derecho natural (concepto que sirve para explicar ese proceso), no se distingue —tal como lo advierte nuestro filósofo— de las determinaciones que permiten dar cuenta de la potencia del hombre. Justamente en las restantes partes de la *Ética* se hallan expuestas esas determinaciones.

2. La potencia del hombre

El esfuerzo por perseverar en la existencia es el principio unitario a través del cual Spinoza expone las determinaciones constitutivas de la naturaleza humana²⁹. Este esfuerzo es el que expresa la potencia del hombre y de todas las cosas. Pero, ¿por qué este filósofo habla de esfuerzo (*conatus*)? Porque el hombre —tal como todos los Modos— permanentemente se opone a aquellas cosas que pueden destruirlo³⁰. Es necesario advertir que se dejaría de lado el alcance de este argumento si se creyera que, para Spinoza, el esfuerzo por la conservación de la existencia es apenas un reflejo producido por las cosas que afectan al hombre. El esfuerzo de oposición envuelve necesariamente un proceso de construcción y perfeccionamiento. Más aún, se puede decir que el esfuerzo es lo que explica la naturaleza dinámica y constitutiva del hombre —a condición de que se entienda que el esfuerzo por existir no

29 Debemos señalar de antemano que sobre este punto una de las investigaciones más lúcidas que se han realizado sobre la antropología de Spinoza es la de A. Matheron (*Op. cit.*). A diferencia de otras versiones en las que se exponen los distintos componentes de esa antropología sin dar cuenta suficiente de su principio unitario, Matheron ha ido al corazón del problema. Véase también la interpretación de R. Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Seghers, 1964.

30 *Ética*, III, Propositiones 6, 7 y 8.

es distinto del esfuerzo de obrar y producir efectos. Nuestro filósofo llama a este esfuerzo «deseo», y es esto lo que le lleva a afirmar que el deseo es la «esencia» o potencia misma del hombre³¹. Esfuerzo y deseo son entonces términos equivalentes que se utilizan alternativamente para explicar esa esencia. Nos interesa subrayar que aquí se halla, sin duda, el núcleo del cual se vale Spinoza para demostrar el origen de las afecciones y para colocar las bases de la elaboración del contenido antropológico de la *Ética*, cuya estructura se define en atención al esfuerzo del hombre para existir y obrar, constituido a través de la relación que existe entre el alma y el cuerpo. La proposición 13 de la parte II de la *Ética* según la cual «el alma es la idea del cuerpo» representa, en este sentido, el eje en torno al cual se diseña la antropología³². Con esta decisiva proposición se puede advertir el tránsito de la metafísica a la política. Precisamente, la afirmación según la cual el alma es la idea del cuerpo constituye el punto de enlace entre la dimensión ontológica y la dimensión ético-política del hombre.

Spinoza llega a la proposición 13 partiendo del así llamado «paralelismo» que existe entre los Atributos de la sustancia³³. Tal paralelismo se expresa a través del siguiente principio: «El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las

31 *Ética*, III, Definición de las afecciones, 1.

32 *Ética*, II, proposición 13: «El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa». Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 91 y ss. Señalemos de pasada que aún cuando Negri, en su afán de distinguir a Spinoza de la tradición iusnaturalista liberal, no insiste en la centralidad del concepto de derecho natural, como lo ha hecho con acierto Matheron, utiliza, sin embargo, el significado crítico y constitutivo del concepto de potencia, el cual corresponde al de derecho natural.

33 Utilizamos el ya consagrado término de 'paralelismo'; término geométrico aunque, paradójicamente, quizás no del todo expresivo para dar cuenta de la existencia de los Atributos en relación con la Sustancia. Téngase presente que Spinoza hizo uso del modo geométrico para exponer su doctrina, no porque considerara que era el modo perfecto de exposición, sino porque era el que mejor permitía hacerlo. Véase la fundamental carta (XII) a Ludwig Meyer, donde expone «sus meditaciones sobre el infinito», valiéndose de la geometría, pero advirtiendo la necesidad de no confundir el uso de los

cosas»³⁴. El pensamiento y la extensión son Atributos que expresan de distinta manera la misma sustancia y, por lo tanto, «un modo de lo extenso y la idea de ese modo» son la misma cosa, pero expresada de dos maneras, según se afirma en el escolio de esa proposición. Si la esencia del hombre —como dice Spinoza— está constituida por ciertos Modos de los Atributos de Dios, el alma es un Modo del Atributo pensamiento y el cuerpo es un Modo del Atributo extensión. El alma es entonces la idea de una cosa existente, es decir, del cuerpo. Al paralelismo de los Atributos corresponde el paralelismo de los respectivos Modos. La «esencia» del hombre se funda entonces en la condición ontológica del paralelismo, y es en base a este principio como Spinoza expone la estructura fundamental a través de la cual se realiza la experiencia humana.

Con base en la demostración del paralelismo entre el alma y el cuerpo se afirma que el orden y la conexión de las ideas en el alma es el mismo orden y conexión de las afecciones del cuerpo³⁵. Este principio nos permite formular el siguiente esquema interpretativo: la potencia del hombre puede ser examinada según la correlación que existe entre el conocimiento y las afecciones. Pero este esquema, para dar cuenta de la trabazón y las implicaciones del pensamiento de Spinoza, puede ser reformulado de la siguiente manera: la correlación que existe entre el conocimiento y las afecciones se halla determinada por el aumento o la disminución de la potencia del hombre. Este es el dispositivo que permite dar cuenta de la relación inmanente que existe entre la ética y la política; y para ello es necesario llamar la atención sobre el nexo que existe entre imaginación y pasividad, por un lado, y razón y actividad, por el otro.

auxiliares de la imaginación con la actividad del entendimiento. (Obras Completas, cit., T. IV, pp. 117 y ss.). Una excelente aproximación al problema de la relación entre lenguaje y teoría se halla en Sylvain Zac, «Spinoza et le Langage», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 8, 1977, pp.612-633.

34 *Ética*, II, proposición 7.

35 *Ética*, V, Proposición 1.

Imaginación y pasividad

Desde el punto de vista genético y estructural, uno de los pilares sobre los cuales Spinoza construye su teoría del hombre es el nexo que existe entre la imaginación y las pasiones. La doctrina de la imaginación ocupa un amplio espacio en la parte II de la *Ética*, sirve para la redacción de la parte III y es de nuevo utilizada en las partes IV y V³⁶. En su afán de mostrar las propiedades que se siguen de la naturaleza humana, no desde la perspectiva moralista y utópica que denuncia vicios y errores en la naturaleza, sino examinando las consecuencias que resultan de la relación alma-cuerpo, Spinoza define la imaginación como el conjunto de ideas que nos representan las cosas exteriores en la medida que afectan nuestros cuerpos. El alma percibe lo que le sucede al cuerpo y le atribuye a las cosas exteriores las características de sus propias afecciones. Para nuestro filósofo este es un conocimiento necesariamente confuso y fragmentario —tal como lo había indicado en el *Tratado de la reforma*³⁷— ya que de esta manera el alma queda determinada por el encuentro pasivo con el mundo externo.

Este es precisamente el núcleo constitutivo de las pasiones. La pasión no es más que una idea confusa que tenemos de nuestro cuerpo y de los demás cuerpos³⁸. El hombre es, por tanto, pasivo si no posee un conocimiento adecuado de sus afecciones, es decir, si no es causa adecuada de los efectos que produce. Sin embargo, el hombre se cree libre sólo porque tiene conciencia de sus apetitos, aun ignorando las causas que los originan. Desde el Apéndice al primer libro de la *Ética*, Spinoza es recurrente, enfático e incluso irónico en denunciar esta creencia en la libertad, así como en los prejuicios y supersticiones que de ellas derivan³⁹. Pero cabe formular la siguiente pregunta: ¿las pasiones aumentan o disminuyen la potencia de obrar? Spinoza no ofrece un cuadro dicotómico, sino que va más allá del dualismo cartesiano, en el cual se subordinan mecánicamente las pasiones en favor de una razón

36 Cf. especialmente *Ética*, II, Propositiones 14 a 31.

37 Cf. N° 50 y ss.

38 *Ética*, III, Definición general de las afecciones.

39 Cf. en este sentido el sugerente artículo de L. Althusser («Sobre Spinoza», en *Elementos de autocrítica*, Paris, 1974) donde se interpreta el Apéndice a la primera parte de la *Ética* como una de las primeras y fundamentales versio-

instrumental⁴⁰. Hay que recordar, en primer lugar, que el deseo es la esencia misma del hombre y es esto lo que explica su conservación y su capacidad de obrar, es decir, su potencia. El hombre aumenta su potencia y «pasa a una perfección mayor» en la medida en que se encuentra gozoso y, por el contrario, disminuye su potencia en la medida que se entristece⁴¹. No sólo la tristeza, sino también el gozo, es una pasión, en tanto el hombre viene determinado por causas externas y no es (por tanto) causa adecuada de ellas. Sin embargo, el gozo, aun siendo una pasión, aumenta la potencia de obrar. Pero es una condición fluctuante y conflictiva, es decir, incierta, ya que a través de la imaginación no podemos tener un dominio sostenido de nuestra potencia. El gozo alcanzado pasivamente es una afección ciega, no controlada, y desemboca en el conflicto que se produce por el conjunto de pasiones que se derivan de las relaciones humanas. Los hombres buscan lo bueno pero sin tener un conocimiento cierto de lo que les es útil. La incertidumbre no permite llegar a un acuerdo sobre la utilidad y lleva inevitablemente a la oposición y al conflicto. Esta condición es la que constituye el estado de naturaleza o estado de guerra, como ya lo había calificado Hobbes⁴².

Razón y actividad

Hemos indicado que el deseo o la potencia del hombre no es para Spinoza una atribución subjetiva; no es algo que se agrega abstracta-

nes sobre la ideología, fundada en la teoría de la *imaginatio*. Ese Apéndice es la otra cara de la construcción metafísica. El procedimiento deductivo de las proposiciones a través de las cuales se construye la esencia y la potencia de Dios, se alterna con un dispositivo polémico con el cual se somete a crítica el conocimiento vulgar, antropomórfico y confuso de Dios. Ya en el *Tratado de la reforma* se había dicho que una parte decisiva del método consistía en deslindar el conocimiento verdadero del falso. Y, precisamente la cadena de escolios que acompañan a las proposiciones y que culminan en el citado Apéndice, se presentan bajo esta perspectiva crítica. Cf. en este sentido la revalorización que G. Deleuze hace de los escolios y de los corolarios, prefacios y apéndices que aparecen en la *Ética (Spinoza et le problème de l'expression, cit., p. 313 y ss.)*.

40 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma* (1649).

41 *Ética*, III, Proposición 53.

42 Conviene, en este sentido, indicar la deuda parcial que Spinoza tiene con la manera hobbesiana de pensar el estado de naturaleza. Cf. la citada carta 50.

mente a la naturaleza humana, sino que constituye su misma condición. Nuestro filósofo no alaba ni critica las propiedades que se derivan del estatuto ontológico de la relación alma-cuerpo, sino que describe las condiciones bajo las cuales se desarrolla esa relación. En ningún pasaje de la *Ética* se afirma que el hombre debe estar gozoso o que debe buscar lo que es útil ya que el gozo y la utilidad, así como la tristeza, constituyen propiedades que expresan la misma condición humana. Este es el contenido fundamental de la tercera parte de la *Ética*. Los libros IV y V pueden ser interpretados como una revalorización racional del gozo y la utilidad, no porque la razón se agregue —como lo pretende Hobbes— como un artificio extrínseco al derecho natural, sino porque la producción de conocimientos adecuados aumenta y consolida la potencia de obrar⁴³. A diferencia de la imaginación, la razón y el entendimiento llevan al hombre a construir y organizar las relaciones con los objetos que les afectan. De modo que cuando el alma se halla en posesión de la verdad no se puede decir que la contempla, sino que la construye, y con ello dirige y ordena libremente sus afecciones.

Que el orden y conexión de las ideas es igual al orden y conexión de las cosas es una verdad que no se discierne a través del conocimiento imaginativo. La imaginación —dice Spinoza— es un conocimiento confuso que no explica el estado de nuestro cuerpo ni la naturaleza de los cuerpos exteriores⁴⁴. Para que las ideas de las cosas exteriores reproduzcan adecuadamente su naturaleza, el hombre debe desarrollar un conocimiento reflexivo de sus ideas⁴⁵. Sólo a través del entendimiento

43 Véase en este sentido la distinción que Hobbes hace entre derecho natural (entendido como libertad absoluta) y ley natural (entendida como precepto de la razón). Cf. *Leviathan*, I, 14.

44 *Ética*, II.

45 Valga señalar que Spinoza es consecuente con esta formulación, descrita con mucho énfasis en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y sistematizada más adelante en la *Ética*. Quizás la mejor formulación se halla en el *Tratado*, donde se afirma que el conocimiento reflexivo no es más que «la idea de la idea» y que la verdad «es signo de sí misma y de lo falso». Para un examen detallado del citado *Tratado*, véase el estudio de G. Deleuze acerca de su carácter inconcluso, en *Spinoza. La philosophie pratique*, cit., p. 149 y ss. Véase, asimismo, de Gilbert Boss, «Méthode et doctrine dans le «Traité de la réforme de l'entendement», en *Studia Spinozana*, 2, 1986, pp. 93-108.

es posible llegar a ese tipo de conocimiento, que es el que permite reproducir en la mente el orden y la conexión de las causas de la naturaleza. El conocimiento de la verdad debe estar sustentado en la capacidad reflexiva del hombre, y esta capacidad —a diferencia de la imaginación— no es un estado pasivo de la mente, sino que es la actividad de producir ideas que permitan distinguir lo verdadero de lo falso. Spinoza afirma que las ideas no son pinturas sobre un lienzo, ya que la certidumbre de ellas no se descubre como criterio de adecuación con los objetos, sino como reflexión intrínseca sobre la verdad. Y es esta condición la que hace posible la adecuación, no como un estado contemplativo sino activo. Si la imaginación es un conocimiento confuso que corresponde al orden y conexión de las afecciones del cuerpo, el entendimiento es un conocimiento adecuado cuyo orden y conexión determina de una manera distinta el orden y la conexión de las afecciones del cuerpo. Tal como se señala en el libro V de la *Ética* (Proposición 1), el hombre puede gobernar y dirigir sus afecciones según el orden adecuado de sus pensamientos. Las ideas adecuadas hacen entonces al hombre activo (libre): lo cual significa que es causa adecuada de sus afectos. Por ello Spinoza insiste en apuntar que el conocimiento confuso y fragmentario que proporciona la imaginación, no es independiente de la servidumbre. En cambio, el aumento de la potencia de existir y actuar, que viene acompañada de gozo, hace de la libertad no el fruto del «libre arbitrio» sino del conocimiento adecuado de las cosas. De allí que se sienta tan distante de Descartes y Hobbes, pues le resulta imposible concebir el conocimiento racional divorciado de la actividad y el gozo.

La sustitución del nexo entre la imaginación y las afecciones pasivas por el nexo entre la razón y las afecciones activas es lo que permite, según Spinoza, el gobierno de las afecciones. Pero de esto no se deduce que el conflicto que se produce por las afecciones pasivas y que conduce a la oposición y a la guerra, sea sustituido extrínsecamente por un estado de paz y conveniencia. Tal como lo han visto Matheron y Deleuze, el paso de la tercera parte de la *Ética* a las restantes consiste en señalar la continuidad del conflicto. Pero ahora no se trata del conflicto entre la razón y las afecciones, sino de la lucha entre las afecciones pasivas y las afecciones activas, ya que Spinoza no distingue

—a la manera de Descartes— entre el alma y el cuerpo; y con ello se evita la necesidad de acudir a una razón hipostasiada. Una afección —dice Spinoza— no puede ser gobernada sino por otra afección, así como una imagen no puede ser sustituida sino por otra imagen. Pero esto es posible en la medida en que se tenga un conocimiento adecuado de lo útil, es decir, de aquellas cosas que convienen a la naturaleza del hombre. Se trata de un proceso crítico pero a la vez constitutivo de la propia experiencia y no del paso de la teoría a la práctica. Lo cual supone la revalorización del conocimiento imaginativo. Y por ello es erróneo afirmar que el filósofo holandés adopta tan sólo una posición crítica respecto a la imaginación.

Nos interesa destacar que Spinoza concibe ese proceso como el desarrollo de la sociedad —concepción ésta por lo demás ya anunciada en las emblemáticas páginas iniciales del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Si el hombre busca racionalmente lo útil llega necesariamente a la conclusión de que lo más útil para el hombre es el hombre mismo⁴⁶, no por egoísmo o anhelo de gloria —como lo planteaba Hobbes— sino porque puede desarrollar las condiciones mentales y materiales que le permiten concordar en naturaleza con los semejantes. Esto no es posible si cada uno se deja llevar por sus pasiones y por los conflictos que de ellas derivan.

Con estos señalamientos sucintos podremos apreciar el rumbo que toma la reflexión de Spinoza sobre la potencia del hombre. La correlación entre conocimiento y afecciones gobernada por la razón se desarrolla entonces en el ámbito de la socialidad. El hombre dirigido por la razón es más libre en la ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo⁴⁷. La sociedad que resulta de la «firmeza» y «generosidad» del alma para buscar la utilidad propia y la común no es un agregado de partes extrínsecas entre sí⁴⁸. Se trata de una relación inmanente por la que un hombre aumenta su potencia de obrar en la medida en que utiliza a otro hombre, pero

46 *Ética*, IV, proposición 35.

47 *Ética*, IV, Proposición 73.

48 Tal como acertada y persistentemente lo señala Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, cit., p. 282 y ss.).

también aumenta la potencia de obrar del otro en la medida en que le es útil. Sólo bajo estas condiciones Spinoza se atreve a utilizar las siempre polémicas expresiones de religión y moralidad.

3. Derecho natural y política

Pasemos ahora a considerar la relación de inmanencia que formula Spinoza entre la potencia del hombre y la constitución de la sociedad. Como hemos indicado, en la cuarta parte de la *Ética* se hallan los lineamientos fundamentales de esa relación, pero es en los tratados políticos donde ellos se desarrollan. Su teoría política es una traducción de la reflexión metafísica y antropológica expuesta en la *Ética*, ya que la idea de la potencia del hombre, explicada en la relación con la potencia de Dios o la naturaleza, le sirve para pensar la potencia del Estado.

Este propósito se halla determinado por una doble exigencia: por un lado, rechazar la pretensión de ridiculizar o lamentar las acciones de los hombres, tal como lo hace el filósofo moralista, concibiendo a los hombres, no tal como son, sino como quisiera que fuesen⁴⁹; por el otro, al revalorizar la experiencia, tal como suelen hacerlo los políticos quienes «hablan de política en sus escritos con más acierto que los filósofos». Por eso, al ocuparse de la política, Spinoza no pretende diseñar una utopía, sino explorar de una manera realista lo que mejor concuerde con la práctica. Y para ello propone la necesidad de partir de la observación de las propiedades de la naturaleza humana —tal como lo exige la *Ética*— con el fin de encontrar los verdaderos fundamentos de las relaciones de poder⁵⁰. La *Ética* había expuesto las condiciones que explican el aumento o la disminución de la potencia del hombre. La política no es más que la exposición de esas condiciones pero en función de la constitución del Estado. Ambas reflexiones giran en torno al concepto de potencia, cuyo significado se expresa en los Tratados bajo la denominación de derecho natural.

49 Valga insistir en este sentido que Spinoza fue un admirador de Maquiavelo (*Tratado político*, ed. cit., T.II, p.320).

50 Como más tarde lo propondrá Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Ed. Nacional, 1977, V. 1, Libro I, Introducción, p. 77 y ss.

Hemos indicado que el concepto de derecho natural permite apreciar la conexión inmanente que existe entre la metafísica y la política, y la prueba de ello la ofrece el propio Spinoza cuando afirma, en el *Tratado teológico* y en el *Tratado político*, que el derecho natural humano no es más que la potencia de existir y obrar, y que este derecho es una expresión particular del derecho o la potencia de Dios. El hombre «no es un imperio dentro de otro imperio»; antes bien, su derecho llega hasta donde llega su potencia y se halla, por tanto, determinado por el derecho natural de Dios, es decir, por las leyes de la naturaleza, a perseverar en su existencia, esto es, a conservarse.

El derecho natural del hombre se encuentra entonces determinado por la potencia de la naturaleza. Spinoza advierte repetidas veces que la naturaleza no se encierra en los límites de la razón, lo cual significa que no es la razón lo que determina el derecho natural de cada uno, sino la extensión de su poder. Él señala, ciertamente, las bondades del ejercicio de la razón, pero tiene el cuidado de indicar que ésta no es la única fuente para explicar la naturaleza humana, remitiéndose más bien al deseo como su fuente originaria. Bajo el mismo principio con el cual en la *Ética* no se acusa a los hombres por el hecho de conducirse según sus deseos, en los *Tratados políticos* no se censura el ejercicio del derecho natural. Spinoza se refiere tanto a las pasiones como a la razón: el insensato, no menos que el sabio, tiene derecho a conservarse y a obrar según lo que dicten sus apetitos. El sabio lo hará conducido por la razón.

El ejercicio del derecho determina pues la condición natural del hombre o estado de naturaleza. Cada uno se esfuerza en conservar su existencia, y entonces no debe sorprender que los hombres, llevados por sus pasiones, se opongan entre sí y desemboquen en un estado de guerra. Cada uno dependerá del otro mientras esté sometido a su poder, y dependerá de sí mismo cuando pueda, por la violencia, el engaño y la astucia, reparar mediante el castigo el daño que le han hecho, y vivir de acuerdo a su propio temperamento. Pero tal como se señala en la *Ética* (IV), el hombre, guiado por las pasiones, busca inciertamente lo que le es útil, no tiene dominio sobre su alma y, por tanto, sobre su potencia de obrar. De allí que Spinoza llegue a afirmar que, en el estado de naturaleza, el derecho natural es casi inexistente, ya que no se dispone

de ningún medio cierto y seguro para conservarlo⁵¹. Se puede afirmar, por tanto, que esa condición se opone al ejercicio del derecho natural ya que la guerra, producida por la hegemonía de las pasiones, es una amenaza constante a la conservación.

Es con base en estas premisas como Spinoza fija el rumbo de su interpretación del Estado. Si lo que constituye la esencia del hombre es el derecho natural y si el estado de la naturaleza es una condición contradictoria para su ejercicio, es necesario renunciar a la violencia que resulta del apetito de cada uno. Si las pasiones colocan al hombre en la búsqueda de una utilidad incierta y conflictiva, no hay duda «que es en extremo útil vivir según los dictados de la razón, ya que ésta tiene por objeto la verdadera utilidad⁵². Si lo más útil para el hombre es el hombre mismo —tal como se afirma en la *Ética*— la razón aconseja la realización de un pacto o acuerdo que le permita a cada uno vivir en seguridad⁵³. Ya que el estado de naturaleza es una amenaza a la potencia del hombre, el estado civil, por el contrario, debe ser la garantía de su preservación. El pacto constituye, en este sentido, la manera como los hombres pueden aumentar su potencia, esto es, su derecho. «Si dos personas se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas, tendrán juntas más poder y un derecho superior sobre la naturaleza»⁵⁴. Conviene subrayar que este principio confirma claramente la inmanencia recíproca que Spinoza encuentra entre la metafísica y la política. La ayuda mutua (la «generosidad») entre los hombres, no es una invocación extrínseca al proyecto filosófico, sino una exigencia que emerge de dicho proyecto. Sin ayuda mutua, es decir, sin la existencia de derechos «comúnmente ejercidos», difícilmente puede tener lugar el derecho natural.

Es necesario apuntar entonces que este filósofo no concibió ese proceso a la manera individualista, tan propia de la época moderna. No pensó, según la moda contractualista, en el salto del individuo a la sociedad, ni justificó la creación de ésta con el expediente hobbesiano de la guerra, utilizado de diversos modos por el liberalismo que va de Locke

51 *Tratado político*, II, 15.

52 *Ética*, IV, Prefacio y definiciones.

53 *Ibid*, proposición 37, Escolio II.

54 *Tratado teológico-político*, cit., II, 13.

a Kant⁵⁵. Si el hombre busca racionalmente lo útil, llegará necesariamente a la conclusión de que «lo más útil para el hombre es el hombre mismo», no por egoísmo o vanagloria, como lo concibió Hobbes, sino por el deseo de aumentar recíprocamente su libertad (o potencia). Pues el hombre gobernado por la razón es «más libre» cuando se constituye colectivamente. El cuerpo social no es (o no debe ser) el producto de una sumatoria, sino el producto inmanente de la «firmeza y generosidad» del alma. Pero al ocuparse de la política Spinoza no pretende —en principio— diseñar una utopía, sino explorar de un modo realista lo que concuerde con la historia. De allí su insistencia —como más tarde hará Hume— en observar las propiedades de la naturaleza humana para indagar adecuadamente el modo como se constituye el poder. Si en la *Ética* se habían expuesto los motivos que explican las modificaciones de la potencia humana, en los Tratados políticos, con la misma matriz metafísica, persisten esos motivos, pero esta vez en atención a la formación del Estado.

De acuerdo con estas exigencias, se explica por qué Spinoza afirma que la única diferencia que tiene con Hobbes es que conserva bien resguardado el derecho natural en el estado civil. A partir de esta afirmación, algunos intérpretes —entre ellos Marinela de Souza— han mostrado la enorme distancia que separa a ambos pensadores⁵⁶. Pero sólo nos interesa destacar que la exigencia de conservar el derecho es la consecuencia necesaria de la idea de la potencia del hombre en relación con el Estado. Esta exigencia domina y opera tanto en la formulación de la idea del pacto, como en los señalamientos relativos a la forma del Estado más adecuada a la naturaleza humana.

Tanto en la *Ética* como en los Tratados políticos se afirma que los hombres, sea por temor o por esperanza, escogen entre dos males el menor o entre dos bienes el mayor, pero siempre en virtud de la utilidad. Lo que significa que un pacto mediante el cual los hombres renuncien

55 Véase, a este respecto: Lewis Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, New Brunswick Transactions Book, 1987; y Den Douglas-Warner Stuart, «Liberalism. Hobbes and Spinoza», en *Studia Spinozana*, 3, 1987, pp. 261-318.

56 Cf. «Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinoza», en *Revista Latinoamericana de Filosofia*, IV, (1), 1980, pp.57-71.

a la violencia y se dispongan a vivir bajo un poder común, no tiene valor normativo y es aún revocable si va en contra de la utilidad, ya que por derecho natural se puede romper un compromiso si se advierte que éste encierra un gran perjuicio. La racionalidad del pacto se mide por la conservación del derecho y sería, por tanto, absurdo que los hombres encadenaran su palabra —como lo pretende Hobbes a través del «pacto de unión» y del principio de representación absoluta que este exige— a la voluntad de aquél que ha recibido el poder de gobernar⁵⁷. La legitimidad del Estado obedece por tanto a la conservación del derecho. O en palabras de Spinoza: es legítimo «cuando la potencia de la sociedad no es un obstáculo al desarrollo de la potencia de cada uno».

La racionalidad del Estado debe por tanto consistir también en la conservación del derecho. Pero esto sólo es posible si la «potencia de la sociedad» —que Spinoza llama soberanía— no es un obstáculo para el desarrollo de la potencia de cada uno. Según este principio, la mejor forma de Estado es la democracia, ya que se funda en un pacto en el que nadie transfiere a otro su derecho, sino que lo cede en favor de la mayoría de la sociedad de la que es una parte. Por este medio —similar al que planteará Rousseau, pero mucho más radical desde el punto de vista político— nuestro filósofo dice que todos vienen a ser libres e iguales. Esto es lo que distingue al hombre libre del esclavo. Si la potencia de la sociedad se mide por el derecho de la voluntad general, obedecer a la mayoría no es más que obedecerse a sí mismo, y defender el derecho de los demás no es más que defender el derecho propio. El hombre sometido a las pasiones y a las supersticiones obedece, por el contrario, las órdenes en provecho de quien las da y con esto no hace más que aumentar el derecho del tirano.

Curiosamente, a pesar de su realismo político y en contra de su pretensión de deshacerse de las utopías y de no exponer sino lo que concuerde con la experiencia (*Tratado político*, I), Spinoza había dicho, en el *Tratado teológico*, que prefería considerar la democracia, ya que es la forma de gobierno más natural y propicia para la libertad de los hombres. Aún cuando esta forma de gobierno no haya existido, es la que

57 Cf. *Leviathan*, I, 14 y 15.

mejor concuerda con el ejercicio del derecho natural. Y de esta manera, Spinoza expone su teoría política como un desarrollo consecuente de su metafísica. La exigencia de conservar el derecho natural bajo una forma radical de democracia es la mejor expresión de ello.

Pero hay que recordar que la conservación de ese derecho no es una fase residual determinada por el mecanismo del pacto —tal como lo había sostenido Hobbes⁵⁸. Más aún, en el *Tratado teológico-político* se llega a afirmar que el célebre mecanismo de la cesión de derechos (cuya función mistificante pone en guardia a Spinoza) es especulación pura, ya que nadie «se despojaría de su derecho natural» porque eso significaría dejar de ser hombre⁵⁹. La formación del Estado sólo surge por la renuncia a la violencia que resulta de los apetitos individuales conservando cada uno sus derechos. A diferencia de Hobbes, quien concibe el Estado absoluto a partir de la unificación de los individuos dispersos de una multitud a través de un tercero que permite el ejercicio del derecho natural según el silencio de la ley, es decir, de sus mandatos, Spinoza —seguidor «antimoderno» de Aristóteles— concibe el Estado absoluto a partir de una multitud que se constituye a través de derechos comunes y que «parece guiada por un mismo pensamiento»⁶⁰. Esto es lo que le lleva a afirmar que el derecho natural del Estado no se define por la potencia de cada uno de los ciudadanos tomados por separado, sino por la potencia de la multitud. Y cuando afirma que se distingue de Hobbes⁶¹ porque conserva bien resguardado el derecho natural en el orden civil, hay que subrayar entonces que esa conservación tiene un valor político que el autor del *Leviathan* no le había concedido.

58 Cf. *Leviathan*, II, 21.

59 Esta advertencia permite plantear serias dudas en torno al contractualismo de Spinoza que algunos intérpretes han considerado. Para un examen de este punto véase el estudio de Gioele Solari «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», en *La filosofía política*, Bari, Laterza, 1974, V. I., p. 195 y ss. A propósito de la diferencia que existe entre Hobbes y Spinoza en relación con la transferencia de derechos que supone el pacto, véase de A. Matheron, «La fonction Theorique de la Democratie chez Spinoza», en *Studia Spinozana*, 1, 1985, pp. 259-273.

60 Cf. *Tratado político*, cit., cap. II.

61 Cf. Carta 50 y *Tratado político*, cit., pp. 345-346.

Spinoza invoca, ciertamente, el argumento de la guerra para justificar la creación del Estado como garantía de paz y seguridad, pero no para legitimar el despotismo, ya que la paz «no sólo es ausencia de guerra, sino una virtud del alma» que suscita la asociación y el ejercicio común de los derechos, no tanto por temor a la muerte —como pretendía Hobbes— sino por la esperanza en la vida, ya que «un hombre libre — se afirma en la *Ética*— no medita sobre la muerte sino sobre la vida». De allí que el modelo de Estado propuesto en los Tratados políticos encuentre su fundamento y legitimación en la idea de un hombre libre que busca, ciertamente, la seguridad pero para ejercer su derecho. La libertad no es un residuo determinado por el silencio de la ley, sino la mejor expresión de la potencia del hombre. Pero un hombre es libre y, por tanto, se pertenece a sí mismo, cuando se halla determinado por la razón. Más aún —agrega Spinoza— la libertad no suprime sino que impone la necesidad de la acción de una multitud.

La racionalidad política no es entonces la limitación del derecho natural, sino la expresión de su ejercicio, concebido dentro de un horizonte colectivo. La teoría política no es para Spinoza el diseño de una superestructura mistificante (como la que ha servido para elaborar la cultura liberal que va de Locke a Kant), ya que su modelo de Estado no se presenta como un artificio extrínseco al derecho natural, sino como producto inmanente a ese derecho, bajo el principio según el cual su constitución racional y colectiva es la condición para su ejercicio. Según este principio, la democracia es la mejor forma de Estado, porque allí nadie transfiere (o aliena) a otro su derecho, sino que lo cede en favor de la comunidad de la que forma parte. Por este medio, todos resultan libres e iguales, pues siguiendo la voluntad colectiva, no hacen sino obedecerse a sí mismos. La libertad no corresponde al silencio de la ley. No se trata de la democracia mínima y mistificada, tal como la conocemos hoy y como crudamente la han descrito Macpherson, Bobbio o Negri. Podemos más bien advertir, con asombro, que Spinoza, a pesar de su realismo político y en contra de su pretensión de deshacerse de las utopías, haya considerado, en una época dominada por el absolutismo, que la democracia —aun cuando no haya existido— sea la actividad política —no la forma trascendente— que más se acerca a la naturaleza

humana. Y de este modo —no suficientemente advertido por los intérpretes— nuestro filósofo se muestra fiel a su metafísica. La exigencia de conservar el derecho natural bajo una forma radical y no representativa de democracia es quizás el mejor testimonio de ello. Con una radicalidad que no se hallará en otro pensador de su tiempo, abre un espacio de conciliación entre derecho natural y política, al percatarse de que es preciso atender «lo más pronto posible» al desarrollo ético de la razón. El Estado sólo se justifica si se piensa en un hombre libre y activo, no en el ciudadano instrumental que pretendía legitimar la ideología liberal. En suma, la validez de la política no resulta de la limitación del derecho natural, sino de la potenciación de su ejercicio, concebido dentro de un horizonte colectivo. El Estado así concebido no es un artificio extrínseco a las tendencias naturales del hombre, sino su producto inmanente y racional.

Por ese empeño ontológico, al caer en el utopismo que antes había criticado, Spinoza tuvo, sin embargo, la virtud de enseñarnos la manera como su naturalismo se prolonga, con pasión y coherencia, en la indagación y prescripción de las formas de poder. Creemos que, según esa exigencia, se evidencia y se confirma la conexión entre metafísica y política en la obra del filósofo holandés. Las inquietudes iniciales que encontramos en el *Tratado de la reforma del entendimiento* fueron desarrolladas fecundamente a modo de sistema filosófico, expuesto de forma geométrica en la *Ética*, pero arraigado en los contenidos culturales y en la luz panteísta que sólo podía encontrarse en la floreciente Holanda, donde vivió y de donde nunca quiso alejarse⁶².

62 A pesar de la oferta que se le hizo para ocupar la cátedra de filosofía de Heidelberg; oferta que rechazó y que más tarde —como nos lo recuerda irónicamente Macherey— Hegel aceptó.