

Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza

EUGENIO FERNÁNDEZ G.
(Universidad Complutense)

Ironías de la historia. Spinoza, convertido a raíz de la publicación de su *TTP* en prototipo de pensador subversivo, perturbador del orden e inductor al libertinaje, además de impostor y ateo, ha sido reconvertido después, a fuerza de asimilación, en modelo de filósofo puro, metafísico, teórico del conocimiento y moral. Según esa opinión aún frecuente, su pensamiento político no pasa de ser un aspecto menor y marginal de su filosofía. Ciertamente escribió textos políticos, pero respondían más a intereses y compromisos personales o a sus circunstancias históricas, que a la lógica de su sistema. Y fue el choque con la situación quien les otorgó importancia. Algunos les conceden el valor de ser derivaciones y aplicaciones de su teoría; obra de segundo orden. En cualquier caso los filósofos auténticos pueden prescindir de ellos. Y a los teóricos de la política no es fácil que les interese acudir a un filósofo puro, cuando tienen maestros más cercanos y tareas más urgentes.

El, sin embargo, racionalista estricto y filósofo de sistema, con ironía tan fina como inequívoca, no se coloca a sí mismo entre los teóricos o filósofos que en nombre de sus quimeras vituperan la naturaleza humana, conciben los afectos como vicios y se rien o quejan de ellos, por lo que resultan los menos idóneos para gobernar, sino de parte de los «políticos», de los que se dice que tienden trampas en vez de ayudar y que son más hábiles que sabios, pero que, en realidad, guiados por la «experiencia o praxis», han escrito sobre los asuntos políticos con más acierto que los filósofos (*TP* 1/1-2)*. No se identifica con el

* Cito las obras de Spinoza según el código establecido en *Studia Spinozana* y aceptado internacionalmente, es decir, indicando las iniciales de las obras seguidas de los números de los apartados y, en el caso de que éstos sean largos, de la página de la edición de C. Gebhardt. Así *TP* 1/1-2 significa: *Tractatus politicus* capítulo 1, párrafos 1 y 2; E 4P18S significa: *Ethica*, 4ª

ideal del sabio sublime e impasible a fuerza de mirar con distancia y desdén los asuntos de la vida práctica. Su actitud básica consiste en «no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas» (TP1/4).

1. Planteamiento

La opinión referida es más un espejo en el que refleja el modo de pensar de quienes la sostienen, que una radiografía de la obra de Spinoza. Su importancia no está tanto en su falsedad como en los efectos que produce. Por eso serviría de poco analizarla, criticarla y oponerle una reivindicación de la importancia de la política. El esfuerzo quedaría encerrado en el juego de espejos. Sin duda podría restablecer cierto equilibrio histórico y hacer justicia a un olvido o menosprecio, pero seguiría dejando en oscuridad y en silencio la posición de Spinoza y su articulación de ontología y política. No se trata, por tanto, de hacer apología de la política sino de mostrar su genealogía, su constitución y su alcance. La manera adecuada y eficaz de combatir la marginación de esa parte de su obra y contrarrestar sus efectos, no es redoblar su defensa retórica, en un alarde de voluntarismo o de reafirmación de la propia opinión, sino mostrar que su política radica en su sistema filosófico y forma parte de él, de tal manera que su construcción no es realizable sin ella. Está en juego la arquitectura misma de su pensamiento y no sólo la valoración de algunos elementos. Sin comprender la política de Spinoza no se puede entender bien ni su ontología ni su ética. Forman parte de un mismo tejido y el movimiento que las enlaza va de la ontología a política y a la inversa.

Una de las características del proyecto de la modernidad consiste justamente en dar al espacio político entidad y consistencia propias, como condición para poder construir en él el reino del hombre en la tierra. Hacer del hombre un ciudadano es parte fundamental de la tarea de ser racional, libre, dichoso, o sea, señor y no siervo. Pero con frecuencia ese proyecto encierra un doble juego. En nombre de su condición de ciudadano el hombre es reducido a súbdito. La muy noble política actúa como brazo ejecutor de la teología, la moral, el saber. Y la metafísica desde su altura, sin mancharse, legitima el juego.

Spinoza afirma la conexión intrínseca entre ontología y política desde una posición crítica que desmascara la doblez de ese juego y muestra que la supuesta autonomía de ambas no es original ni inocente. Dar la apariencia de independencia entre metafísica y política, después de haberse fraguado juntas, es una operación ideológica y políticamente interesada y muy rentable: borra las huellas de su mestizaje, consolida a cada una en su pedestal y, además, impide la lucha por la lucidez y la libertad. Hacer de la ontología una metafísica separada con la pretensión de defenderla, es un modo de neu-

parte, proposición 18, escolio. Acepto, en general, las traducciones de la *Ética* por V. Peña y de las demás obras por A. Domínguez. Excepciones significativas son: mente (no alma) para *mens* y potencia (no poder) para *potentia*.

tralizarla, tanto si se hace ingenua como malevolamente. Una ontología pura es una ontología escindida, frustrada y, aunque sea a pesar suyo, pervertida. Una política sin ontología, privativa de los políticos, es digna de toda sospecha. Se reduce a técnica de poder y de administración.

Contra la lógica de la separación de la ontología y la política, poco cambia si es para su menosprecio o su exaltación, y contra la confusión de metafísica y metapolítica, importa mostrar que la política se sigue de la filosofía primera y explicar la verdadera naturaleza de esa génesis. En la filosofía de Spinoza hay una implicación entre ontología, ética y política, que es constitutiva de su sistema. Tal implicación se materializa en el lugar que la fundamentación de la política ocupa en la *Ética*: E 4P18S, 4P37S y 4P73S son piezas clave en la articulación de la cuarta parte de la *Ética*, como ha mostrado A. Matheron¹. Pero es sobre todo a lo largo de la argumentación de la *Ética* y en sus conexiones con *TIE*, *TTP* y *TP* donde esa implicación toma cuerpo. La concepción de la Sustancia, de la potencia infinita de Dios, de la Naturaleza como proceso necesario de causas y razones, de la física de los individuos compuestos..., fundamenta la afirmación adecuada de la potencia del deseo y de la razón en el hombre, de la fuerza de los afectos..., y la construcción colectiva de la libertad real y positiva. Ontología, física, teoría del conocimiento, ética y política se articulan y componen juntas una filosofía de la potencia y la liberación. Conexión intrínseca que es más que correspondencia fiel de la ética y la política a una metafísica previa, coimplicación y determinación mutua en el proceso de la acción racional humana². Constitución del ser, concepción de la verdad y construcción de la libertad son dinámicas que se comunican y se potencian, además de ser elementos de un mismo conjunto. La libertad de la que aquí se trata no es, por tanto, atributo del albedrío, jardín privado de la voluntad o límite del poder, sino dimensión constitutiva de la potencia singular y colectiva de los hombres. Es cuestión ontológica antes que psicológica o ética.

La ontología spinozista de la potencia de la Sustancia y de los modos genera una política de la potencia colectiva; y ésta es la realización práctica de aquella, la expresión de su intensidad y verdad. Los dos extremos de ese arco son fundamento, posiciones constituyentes, activadoras del despliegue efectivo de la razón, de la dinámica del «conatus» y del ejercicio de la libertad. Como ha escrito A. Negri: «La verdadera política de Spinoza es la metafísica (...) Pero la metafísica spinoziana se articula en discurso político. (...) La ontología constitutiva se hace política»³. En Spinoza es tan inadecuado destacar la metafísica relegando la política, como reivindicar la política desvinculándola de la ontología. Esbozando el signo de esa relación, A. Tosel añade que

¹ Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969, pp. 150ss y 619. Ver también E. Balibar *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985, p. 97.

² Cfr. Bartuschat, W. «Metaphysik und Ethik in Spinozas «Ethica», p. 15-16 en *Studia Spinozana* 7 (1991) 15-37.

³ Negri, A. *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981, pág. 253 y 261.

la subversión de la metafísica es subversión de la política, «subversión constructiva» y «fin de la servidumbre»⁴.

Esa relación intrínseca no es, sin embargo, simple e inequívoca. La política ha buscado con frecuencia la alianza con la metafísica para obtener de ella fundamentación del poder y de la ley, enmascaramiento y legitimación de sus intereses. Dentro del complejo entramado de la onto-teo-logía, la metafísica, siguiendo a la teología, ha funcionado de hecho como «meta-política». La trascendencia de sus principios ha justificado la jerarquización simbólica, la subordinación y la constitución del poder por enajenación de las potencias. Y lejos de analizar esa complicidad, ambas han tenido interés en ocultarla. Por el contrario, mostrar la estrecha correlación existente entre la historia de la metafísica y la historia de la política, ha sido uno de los logros del pensamiento crítico. La obra de Spinoza es un punto de inflexión en su historia y su articulación sistemática. Desarrolla una crítica sistemática del entramado histórico de ficciones teológicas, metafísicas y morales, como condición necesaria para concebir una ontología y una política, cuya relación no sea ya de ocultamiento y de legitimación del poder en la ignorancia y la sumisión, sino de expresión, composición e intensificación de las potencias. Este cambio de signo en la conexión entre ontología y política, conlleva el cambio en las relaciones entre poder y potencia, y las convierte a ambas en matrices de posibilidades de ser, vivir, pensar, obrar... lúcida y libremente.

2. La política en la vida y la obra de Spinoza

Siglos de insistencia en la imagen de un Spinoza excomulgado, solitario, desarraigado, flotando en la historia como un bloque errático, han convertido los datos sobre sus actividad política en anécdotas biográficas aisladas, irrelevantes para su filosofía. Sin embargo, los estudios históricos más rigurosos muestran que su pensamiento expresa los problemas acuciantes de su época, y ofrecen pruebas claras de su interés por el entorno y de su compromiso firme con la libertad y con las opciones políticas más adecuadas a ella. Entre los numerosos hechos significativos, baste recordar aquí los siguientes:

La influencia de la comunidad judía y del círculo de los Colegiantes en el joven Spinoza. Con frecuencia se olvida que estaban relacionadas y que en ambos había una fuerte ebullición teológico-política, como muestran su sensibilidad al mesianismo o el afán de libertad y fraternidad característico de la segunda Reforma. Spinoza tenía, por ejemplo, una copia de la obra de La Peyrère *Prae-Adamitae*, publicada en Amsterdam en 1665, y hace uso frecuente de ella en *TTP*⁵.

El trato con F. van den Enden, su profesor de latín y de filosofía, que fue

⁴ Tosel, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984, p. 296 y 274-275.

⁵ Cfr. Strauss, L. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* Berlin, Akademie Verlag, 1930. Reed. Damstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1981., pp. 32-61. Popkin, R. «Spinoza's earliest philosophical years» *Studia Spinozana* 4 (1988), p. 38-39.

un verdadero «homo politicus», implicado en luchas que terminaron costándole la vida, y autor de dos textos que contienen una teoría política extraordinariamente afín a la de Spinoza ⁶.

Su relación con los hermanos De Witt, con van Beuningen embajador en París y participante en el complot contra Luis XIV, con Boxel pensionario de Gorcum, con C. Burgh tesorero general de las Provincias Unidas, con Hudde alcalde de Amsterdam, con A. Koerbagh, con van Velthuysen etc., de todos los cuales consta que tuvieron una notoria actividad política ⁷.

Su reacción ante el asesinato de los hermanos de Witt intentando colocar en público un cartel con la inscripción: «*ultimi barbarorum*». Aunque los detalles concretos del hecho no están suficientemente claros, además de tratarse de un gesto impulsivo y valiente, que expresa la pasión de Spinoza, incluye un juicio clarividente y rotundo sobre la significación y el alcance de la decapitación de su proyecto político y de la restauración del dominio orangista.

La visita en 1672, por invitación de Condé, al cuartel general de los invasores franceses en Utrecht. A pesar de la falta de informaciones precisas y fiables sobre el hecho, resulta claro el riesgo corrido por Spinoza, que en una persona tan poco amiga de notoriedad y protagonismo como él, parece expresar su fuerte voluntad de asegurar la paz y la libertad. Interpretarlo como síntoma de ambigüedad choca con el pronunciamiento claro de Spinoza:

«muchos hombres de alto rango saben bien por qué he ido a Utrecht... Soy republicano sincero y mi punto de mira es el mayor bien de la república» ⁸.

Según diversos testimonios «Spinoza era versado en política» y algunos políticos, entre ellos J. de Witt, acudían a él para pedir su consejo ⁹.

En síntesis, el arraigo y la implantación histórica, el compromiso intelectual y la intervención política de Spinoza, parecen fuera de duda.

Pero es sobre todo a lo largo de su *obra* donde la importancia de la política se manifiesta de forma clara y articulada. Señalaré algunos datos significativos con frecuencia pasados por alto:

⁶ Se trata de *Kort Verhael van Nieuw-Nederlant* Amsterdam, 1662 y *Vrye Politijcke Stellingen* Amsterdam, 1665. Ver Klever, W. «Proto-Spinoza. Franciscus van den Enden» *Studia Spinozana* 6 (1990) 281-289 y «A New Source of Spinozism: Franciscus Van den Enden» *Journal of the History of Philosophy* 29:4 (1991) 613-631. Bedjai, M. «Métaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur F. van den Enden» *Studia Spinozana* 6 (1990) 291-301. Proietti, O. «Le «Philedonius» de F. van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza» *Cahiers Spinoza* 6 (1991) 9-82.

⁷ Cfr. Freudenthal, J. *Die Lebensgeschichte Spinoza's* Leipzig, Verlag Von Veit, 1899 y *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre* Stuttgart, Frommanns, 1904. Meinsma, K. O. *Spinoza ei son cercle* Recc. actualizada, París, J. Vrin, 1983. Jongeneelen, H. «La philosophie politique d'Adrien Koerbagh» *Cahiers Spinoza* 6 (1991) 247-267. A. Domínguez hace una densa síntesis en su Introducción al *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 9 ss.

⁸ Testimonio recogido por Colerus. Ver Freudenthal, J. *Die Lebensgeschichte Spinozas* Leipzig, Veit, 1899, p. 65. Cfr. Domínguez, A. (comp.). *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, p. 116.

⁹ Hubbeling, H. G. *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981, p. 20.

Hay testimonios fidedignos según los cuales Spinoza, tras haber sido excomulgado, escribió una *Apología*, pero el texto o se ha perdido o al menos nos es desconocido. Tradicionalmente se suponía que consistía en un pequeño tratado histórico-teológico, un análisis crítico de la Biblia, cuyos materiales serían luego recogidos en el *TTP*. Pero recientemente se ha encontrado una carta de A. Paets a Poelenburg, fechada el 30 de marzo de 1660, en la que le pide que examine un libelo denominado *tractatum theologico-politicum*, cuyo autor parece ser Spinoza. Sobre su contenido dice:

«Contiene un argumento utilísimo en estos tiempos y muchas cosas que no encontrarías en otras partes, ante todo las que el autor discute con más sutileza y cuidado sobre la diferencia que hay entre las leyes instituidas y las naturales»¹⁰.

La referencia a la problemática jurídico-política, ya en ese primer escrito, parece fuera de duda.

En *TIE*. 13-15, al concluir la introducción «ascética» y antes de explicar en qué consiste la «cura del entendimiento», Spinoza afirma que no hay bien verdadero si no es compartido con otros individuos y, por tanto, el objetivo de la enmienda del entendimiento no es sólo conocer la Naturaleza, sino también «formar una sociedad tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza (más firme) con la máxima facilidad y seguridad» (*TIE* 14). La política es, pues, tan necesaria como la mecánica, la medicina o la pedagogía.

La interrupción de cinco años, 1665-1670, en la redacción de la *Ética* para escribir el *TTP*, no responde sólo a exigencias de la situación histórico-política y a su interés por hacer una defensa pública de la libertad de pensamiento, sino también a inflexiones en la elaboración de su sistema. Incide en ella el interés de Spinoza por la tradición jusnaturalista, por los planteamientos de los librepensadores y por la obra de Hobbes. Y sobre todo se trata de analizar críticamente las relaciones entre teología y política, superstición y servidumbre, la génesis de la composición y funcionamiento de un pueblo. Reflexión que se muestra como condición indispensable para el adecuado planteamiento de la ética. El Apéndice de la primera parte de la *Ética* es una de las expresiones más notables de esa fermentación de ideas. Gracias a esa labor crítica, Spinoza puede incluir el problema político en E.4, consciente de que cuenta con los elementos indispensables para una solución adecuada, y sabedor de que sin ella no hay salida para la ética, ni camino real para la libertad. Dicho de otra manera, sin construcción política no hay salvación, sino ilusiones de gozo, de felicidad y de perfección (E 5P36S).

De todo ello se sigue que *TP* no responde a una preocupación tardía o a

¹⁰ Blom, H. W.; Kerkhoven, J. M. «A letter concerning an early draft of Spinoza's treatise on religion and politics?» *Studia Spinozana* 1 (1985), pág. 373.

una mera voluntad de aplicación. Recoge y profundiza una línea de pensamiento que arranca de los primeros escritos de Spinoza y tiene como puntos de referencia más relevantes: *TTP*, E 1A, E 2P13-14, E 3Praef, E 3P6-9S, E 4Praef, E 4P18,37,73. *TP* continúa y modifica esa trayectoria. Su novedad básica consiste en fundar la instauración del orden político en la dinámica natural de los afectos y en la estructura del individuo compuesto. Responde justamente a una vinculación más intrínseca entre ontología y política. Sus planteamientos realistas obedecen no sólo a la amarga experiencia de la derrota del proyecto liderado por J. de Witt, sino sobre todo al rigor propio de una ciencia estricta del «cuerpo social», de su constitución y composición de fuerzas. Ahora bien, la elaboración de esa política adecuada a su ontología, viene posibilitada por la crítica de la impregnación teológico-moral de la política, realizada en *TTP*¹¹.

3. Crítica de las ilusiones metafísicas y morales

Contra los filósofos más puros, que desprecian la política y pretenden salvar sus propuestas de la mezquindad y torpeza que supuestamente les es inherente, transmutandolas en valores, ideales morales o fines más elevados, Spinoza piensa que es ahí donde se esconde la primera trampa. A su juicio la política basada en la experiencia, la inteligencia práctica y el respeto propios de quienes ni vituperan la condición común de los hombres ni se sirven de su debilidad y de sus ilusiones, es más noble, racional y útil que las propuestas de tales filósofos¹². Estos, en efecto, siguiendo los pasos de teólogos y moralistas, conciben a los hombres no como son, sino como les gustaría a ellos que fueran, e imaginan utopías, arcadias, edades de oro, es decir, quimeras que se convierten rápidamente en sátiras, en modelos en virtud de los cuales vituperan, desprecian y detestan los afectos y comportamientos de los hombres, juzgándolos como vicios en los que caen por su culpa (Cfr. *TP* 1/1).

Un juicio tan rápido y genérico puede parecer una simple descalificación de las ilusiones en nombre del realismo, de la metafísica en nombre de la política. Sin embargo, condensa un análisis sutil y complejo de la perversión de la razón y la naturaleza y rechaza tales propuestas no sólo por su falsedad sino sobre todo por sus efectos prácticos. Bajo su forma elevada y sus prome-

¹¹ Sobre la continuidad y diferencias entre el *TTP* y el *TP* ver Mugnier-Pollet, L. «La liberté de penser chez Spinoza: de la religion à la politique» *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting* VI (1978), pp. 182-190. balibar, E. *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985, pp. 63-69. Matheron, A. «Le problème de l'évolution de Spinoza du *TTP* au *TP*» en Curley, E. (ed.) *Spinoza. Issues and Directions* Leiden, R. J. Brill, 1990, pp. 258-270.

¹² Sobre los supuestos históricos de esta afirmación véase Matheron, A. «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie» en *Lo spinozismo ieri e oggi. Archivio di filosofia* (1978) 29-59.

sas de salvación, esas descalificaciones de la política ocultan su propia impotencia y cultivan la quintaesencia del espíritu negativo. Del ensalzamiento pasan al menosprecio de la condición humana para terminar cargandola con la culpa de su caída y miseria, lo que es tanto como justificar y reforzar las instancias superiores y reafirmar la subordinación y la servidumbre. Para comprender el alcance de este escueto análisis, conviene recordar que ya en *TIE* se señala que existe una estrecha correlación entre los modos de conocer y los modos de ser y de obrar, de manera que la ficción fomenta la impotencia y la dependencia, mientras que la razón intensifica la potencia y genera libertad.

Spinoza rechaza esas «utopías» no porque se excedan en lo que conciben y desean, ya que «el deseo que nace de la razón no puede tener exceso» (E 4P61), sino precisamente por su miseria, porque son incapaces de concebir verdaderos deseos no subordinados, de construirlos y hacerlos valer, y porque recubren su impotencia con ensoñaciones que en vez de afirmar niegan y toman los deseos por vicios. Se trata de sombras sin cuerpo, ideales sombríos que favorecen la baja moral, que anida en la moral misma, y que impiden una política racional y operativa. Desde su elevación, la red de las ilusiones da cuenta de las raíces del sometimiento sumiso, aceptado como virtud y privado de recursos para reaccionar. Esa filosofía pura, polarizada en la metafísica y la moral, se muestra como la peor política. En consecuencia, el conflicto no se plantea ya entre filosofía y política, sino entre dos tipos opuestos de filosofía y dos tipos opuestos de política que se corresponden entre sí.

3.1. Un «teología» que se hace ontología

El planteamiento sintetizado al comienzo del *TP*, es fruto de un trabajo crítico largamente elaborado, en el que Spinoza analiza las características de la «metafísica» y su política, y presenta su ontología y política alternativas. *TTP* es buena muestra de esa labor, pero no es la única ni la más densa. G. Deleuze ha señalado que en la *Ética* hay junto a la secuencia continua de proposiciones, demostraciones y corolarios, otra línea discontinua formada por la cadena volcánica de los escolios¹³. Hay también un una serie de textos, marginales en el orden geométrico pero estrechamente vinculados entre sí y con una fuerte carga crítica, que resultan decisivos para situar la posición de Spinoza y comprender su modo de pensar. Los más significativos son E 1A, 3Praef, 4 Praef.

Como indica su título y recuerda Spinoza al comienzo del Apéndice, E 1 trata «*De Deo*». Explica la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber:

¹³ Cfr. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. París. Minuit. 1968, pp. 316 ss.

«que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas (...); que todas han sido predeterminadas por Dios no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia tomada absolutamente» (E 1A, p 77).

Singular tratado «teológico» que concibe a Dios como «sustancia que consta de infinitos atributos» (E 1Def 6, 1P11) o como Naturaleza (E 1P29S). No es que lo «reduzca» a otra cosa y le cambie el nombre; ridícula operación tenida a veces por gesta intelectual moderna. Al contrario, es que ese Dios, Sustancia o Naturaleza no es un ente, término trascendental vacío y oscuro (E 2P40S1), sino el ser tomado absolutamente, cuya esencia consiste en existir, o sea, *tò esse* (Ep 36 p 185). Por eso, la «teología» de Spinoza es ontología¹⁴. Ontología de la potencia activa y constituyente en virtud de la cual ser, realidad y perfección son inseparables. Su principio básico y universal, que «explica» el origen y fundamento, es el siguiente:

«cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen» y «tantas más fuerzas tiene para existir por sí» (E 1P9 y 1P11S).

De ahí el cuidado de Spinoza en evitar que Dios y su potencia sean interpretados políticamente al modo de los reyes, de su potestad de hacer o destruir por libre decreto de su voluntad absoluta y de su derecho sobre todas las cosas (E 1P17S, 1P33S2, 2P3S). A ese enredo teológico-político opone su ontología, para la cual «la potencia de Dios es su misma esencia» (E 1P34), que se multiplica en las potencias de los infinitos modos (E 1P16), cada una de ellas «*actuosa*» por naturaleza (E 2P3S), de tal manera que no hay nada de lo que no se siga algún efecto (E 1P36), y que cada naturaleza lleva en sí el principio y la norma de su acción.

El Apéndice de E 1 es la conclusión lógica de ese proceso racional y la expresión libre de la posición crítica subyacente a todo el aparato geométrico, sin la cual E 1 corre el riesgo de ser un completo malentendido. En él se plantea abiertamente el conflicto entre la propuesta de Spinoza y la mentalidad dominante en su entorno. La lucha se centra en los prejuicios porque en ellos está condensado el problema. El mismo Spinoza formula claramente la conexión:

Siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero,

¹⁴ En este sentido algunos han visto una estrecha relación temática entre Heidegger y Spinoza. R. Boehm escribe: «*Heideggers Formulierung passt genau auf Spinozas Gottesbegriff (...). Was Spinoza Gott nennt ist am Ende nicht Gott. Es ist das Sein selbst*», en «Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität» *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22 (1968), pp. 168-169. Ver también A. Curras, «Heidegger: el árduo sosiego del exilio», *Anales del Seminario de Metafísica* 12 (1977), pp. 59-94.

como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que las he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón»(E 1A p 77-78).

3.2. *La trama de los prejuicios*

Spinoza parte de la convicción, propia de un racionalista crítico, de que no por falsos los prejuicios son inconsistentes. Al contrario, forman una red tan densa y eficaz, que tiende a convertirse en el tejido sobre el que se configura la realidad y su representación, y que es capaz de envolvernos, aprisionarnos, hacernos a su imagen. Los prejuicios configuran un mundo. Imaginario, metafísico, pero real. El mundo en que vivimos. Universo redondo, perfecto, lleno de ideales, fines, juicios y poderes, en definitiva, salvador; aunque vaciado de causas y de potencias. Un constructo perfecto, sin constitución de ser ni de sujetos. Los prejuicios son para nosotros la brillante tela de araña que atrae y sujeta. Es preciso, por tanto, analizarlos como se analiza un sistema y deshacerlos como se deshace un lazo.

El nudo primero del que dependen todos los demás es una estrecha alianza de antropomorfismo y finalismo: los hombres suponen, comunmente, que «todas las cosas naturales actúan, al igual que ellos mismos, en razón de un fin» (E 1A p 78). E inmediatamente la consolidación teológica: creen que Dios mismo dirige todas las cosas a un fin. Para cerrar el círculo con un doble giro que multiplica el privilegio de ser centro y fin, con satisfacción de todos:

«dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto» (E 1A, p 78).

Coherencia perfecta, que nace de la «ignorancia de las causas de las cosas» combinada con la generalización del error de suponer que ellos mismos actúan en virtud de su libre voluntad y con vistas a un fin. Entre sus elementos destaca una operación tan significativa ontológica y políticamente como es reducir todas las cosas a la condición de medios, minusvalorandolas hasta el punto de no poder creer en su capacidad de hacerse a sí mismas. Degradación que se completa con la invención de «algunos rectores de la naturaleza, dotados de libertad humana» que han dispuesto todas las cosas para que ellos las usen (E 1A, p 79). La secuencia termina en la superstición, y su logro consiste en hacer creer que «la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres» (E 1A p 79). Como afirma en *TTP* (praef, p 5-6), las ficciones que los hombres forjan sin fin no son más que «fantasmas y delirios de un ánimo triste y temeroso», y la causa de la superstición es el miedo. Este mun-

do del sentido común, sensato, a la medida del hombre..., es locura y encierro. En él se condensa una doble alienación, «económica» e ideológica, que es prototipo de la alienación pasional¹⁵.

De ese prejuicio básico derivan nociones tan juiciosas como Bien y Mal, Orden y Confusión, Calor y Frío, Belleza y Fealdad, Pecado y Mérito etc. (E 1A p 81). También en ellas ve Spinoza contradicción y trampa: parecen principios reguladores de la naturaleza, cualidades fundamentales de las cosas, pero su ser es negativo. No son mas que modos de imaginar, ficciones, asilos de la ignorancia. Eso no significa que sean ilusiones inocentes e inofensivas. Se trata, por el contrario, de nudos de una red de engaños al servicio de la servidumbre. La fuerza de la trama deriva de una secuencia fundamental: a mayor ignorancia, mayor admiración y mayor y más incondicional sumisión a la autoridad que defiende y preserva esos valores, es decir, que promueve la ignorancia (Cfr. E 1A p 81).

Atravesando las bellas palabras y las buenas intenciones, la mirada irónica desvela la alianza entre superstición y dominación, finamente analizada también en *TTP* praef. A sus ojos la esfera más elevada y luminosa del espíritu, formada por las ilusiones de la teología, la metafísica y la moral, muestra oscuras connivencias políticas, se revela como justificación de lo inaceptable. Y eso, a su vez, permite afirmar que la política dominante es una «metafísica de la imaginación» en todo su poder y reificación, en todo su sombrío esplendor.

La complejidad, extensión y predominio de ese constructo dan la medida de la importancia que tienen su desarticulación y su «reducción» a sus elementos constitutivos pero opuestos, es decir, a las fuerzas que pretende encerrar y controlar. Se trata no sólo de desenmascarar el engaño y sustituirlo por verdad, sino también de liberar la potencia constituyente de la naturaleza singular y colectiva. Subyace un conflicto irreductible entre trascendencia metafísica y constitución ontológica, entre política del poder y política de la potencia. El trabajo de la crítica es, por tanto, ontológico y político. Romper la red de las ficciones y desencantar la superstición implica deshacer su función política, porque política es la génesis y la conservación de esa metafísica. Se trata de producir una ruptura epistemológica, política y ontológica. Y de instaurar otro modo de constitución de la realidad, de la verdad y de la libertad.

3.3. *De Bien a bueno, de Perfección a realidad*

Prototipo de esa operación es la realizada con el Bien y el Mal. El análisis muestra que nociones tan importantes como Bien y Mal son fruto de

¹⁵ A. Matheron, además de analizar este texto, lo conecta con el tratamiento de la alienación pasional en E 3. *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 102-112.

nuestra ignorancia de la coherencia de toda la naturaleza y de nuestra tendencia a interpretar y valorar lo que sucede como si fuéramos el centro y todos los hechos estuvieran ordenados en función de nosotros mismos (*TTP* 16 p 191; *TP* 2/8). Se trata de pretendidos absolutos, que son completamente relativos pero reniegan de su origen y condición. Pretenden determinar el valor objetivo de las cosas, pero no expresan nada de su naturaleza. Son entes de la imaginación que no indican más que su propio hábito de servirse de recursos cómodos (E 1A p 83). Nociones abstractas y por eso universales, más imaginarias que reales (E 4P62S). Pretenden tener la última palabra, pero no tienen nada que decir. Su vaciedad sólo repite y amplifica ecos. Se presentan como signo de madurez, pero corresponden a una situación infantil y refuerzan la dependencia. Pasan por ser eslabones decisivos de un mundo humanizado, y son cadenas de la «subjetividad sierva»¹⁶. Su oposición a la libertad es tal que si los hombres nacieran y permanecieran libres, no formarían concepto alguno de bien y mal (E 4P68). Anida en ellos la superstición torva y triste que, en su operación característica de poner el mundo al revés, considera «bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría» (E 4A31).

Por el contrario, la sabiduría de los hombres que se reconocen como parte de la naturaleza en relación con otras partes, concibe lo bueno y lo malo como aquello que es útil o perjudicial, conveniente o inconveniente para el «conatus» de cada individuo, es decir, aquello que aumenta o disminuye su potencia, su capacidad de ser, pensar y gozar (E 4Def1-2). Se trata de cualidades radicalmente relativas y, a la vez, estructurales, propias de la naturaleza de cada cosa y de sus encuentros, constitutivas de su composición o descomposición¹⁷. Expresan adecuadamente sus efectos, su capacidad de hacer bien o de producir daño, de curar o de envenenar. Bueno y malo son tan naturales, tan relativos y tan reales como un fármaco:

«Aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza» (*TTP* 16 p 191).

Pero precisamente por ser propiedades de las relaciones, de los nexos, tienen toda la importancia de la organización o desorganización en un todo formado de partes. En virtud de esa posición, bueno y malo no son abstractos y universales, sino singulares y diferenciales. Expresan y afirman la identidad y valor de cada cosa dentro de su red de relaciones, sin instrumentalizarla ni subordinarla. Por ser ontológica y racionalmente elemento de unión y composición, lo bueno puede ser común en el sentido de las nociones comu-

¹⁶ Albiac, G. *La sinagoga vacía*, Madrid, Hiperion, 1987, p. 339.

¹⁷ Cfr. Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, pp. 44-62.

nes, colectivo, sin convertirse en el abstracto «bien común». En ese punto se rompe su simetría con lo malo. A partir de ahí la suerte ontológica y política de ambos diverge. Por ser relativo y ser descomposición, lo malo no es nada positivo (Ep 19 p 88). Y por implicar inadecuación, en la medida en que la mente tiene ideas adecuadas no forma ninguna idea de mal (E 4P64C).

Esta transformación de las nociones morales en conceptos éticos conlleva una concepción distinta tanto de la dinámica del deseo, cuya actividad recupera la iniciativa y es decisiva, como de la actividad de la razón que, a diferencia de la imaginación, conoce las relaciones causales entre las cosas y afirma su potencia singular y colectiva. Desde esa perspectiva puede Spinoza afirmar que no deseamos e intentamos algo porque sea bueno, sino que lo juzgamos bueno en la medida en que lo deseamos (E. 3P9S). Se pone en marcha así una ética radical, que no califica o descalifica la realidad, sino que la afirma, la intensifica, la compone, la construye. Ética adecuada a la ontología de la potencia y, por tanto, ética del esfuerzo de ser, de la acción, de la alegría y de la libertad; no del poder, ni del deber, ni de la ley.

Como Bien y Mal, Perfección e Imperfección son entes de razón, o mejor, recursos de la imaginación. Pretenden fijar los puntos de referencia en virtud de los cuales se establece la jerarquía de las cosas, pero no son más que nociones vacías. Ignoran el principio básico según el cual ser = realidad = perfección. Vacían las esencias singulares de su capacidad de hacerse y de obrar y rellenan ese vacío mediante comparaciones, es decir, referencias extrínsecas, subordinantes, alienantes (E 2Def6, 4Praef p 207). Su condición de modelo imaginario no sirve para construir nada, sino para descalificar y cargar con faltas y culpas. En estas nociones se pone más en evidencia aún el modo de funcionar común a este grupo de ficciones: enajenación de una cualidad, absolutización de la misma como ideal, subordinación y sumisión a ella. La perfección opera, de hecho, como factor de impotencia y servidumbre (E 4Praef, p 205). En consecuencia, no sólo no es un ideal, sino que ni siquiera es deseable y conveniente. Poner de manifiesto esa paradoja es dar un nuevo paso en la desarticulación de ese arma de sometimiento que son los prejuicios y las ficciones.

Spinoza, además, propone una alternativa radical a la metafísica y la moral de la imaginación:

«Entenderé por perfección (...) la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto existe y opera de cierto modo» (E 4Praef, p. 209). «Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana» (E 1A p 83).

La noción vacía y voraz se transforma así en un concepto adecuado que afirma la potencia de cada cosa como norma de sí misma. Esta perfección,

que radica en la esencia de cada cosa, no es relativa sino absoluta (CM 1/6, p 249). Perfección ontológica, sin residuos morales. Sin embargo, el propio Spinoza conserva expresamente la noción de «modelo»:

«Así, pues, entenderé en adelante por «bueno» aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo (*exemplar*) de naturaleza humana que nos proponemos» (E 4Praef, p 208).

A mi juicio, se trata de un concepto positivo, racional y productivo de «modelo», contrapuesto al imaginario como se contraponen las dos nociones de bien o de perfección¹⁸. En TIE 13 y 25 ese ideal consiste en concebir «una naturaleza humana mucho más fuerte», y forma parte del esfuerzo de la potencia del hombre por conseguir su perfección. Este modelo expresa el alcance de la potencia, da operatividad a la perfección y es un factor intrínseco de la construcción ético-política, como los modelos en geometría o en arquitectura.

La mutación operada por Spinoza culmina en la afirmación de la perfección ontológica de la realidad sin restricciones, más allá de la moral e incluso contra su juicio. Perfección absoluta, que no excluye ni sacrifica nada, que no exige víctimas, pero tampoco justifica ni protege. El mismo se plantea la objeción característica:

«¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza?, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado etc.» (E 1A p 83).

Su respuesta es elocuente. No se trata de imperfecciones sino de realidades, de maneras de ser, que no pueden ser excluidas en nombre de la perfección, porque ésta radica en que a Dios no le falta ni materia ni capacidad para hacer todo lo que puede concebir un entendimiento infinito, desde el más alto al más bajo grado de perfección (E 1A p 83). La naturaleza no elige ni selecciona. Justamente en virtud de su perfección, la realidad no es a la medida de la ilusión de un cosmos armonioso. Es más, aunque sea menos a nuestra medida; es plenitud. La ontología de la potencia infinita lleva a afirmar que la realidad no es doméstica sino selvática.

3.4. Paradojas del orden

Especial significación tiene el análisis de la idea de orden por tratarse no sólo de una noción moral y metafísica, sino también de una categoría lógica y

¹⁸ Ejemplo del juego macabro, con claras implicaciones teológico-políticas, al que se presta el *exemplar* imaginario es el propio Uriel da Costa. Ver su *Especulo de una vida humana* Edic. crítica de G. Albiac, Madrid, Hipérior, 1985. Sobre la significación positiva del modelo o ideal ver Boss, G. «L'ideal humain chez Spinoza» en A. Domínguez (Ed.) *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Edic. de la Univ. de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 217-232.

política fundamental. Se supone que un sistema geométrico debe ser una filosofía del orden que, obviamente, incluirá una política de orden. Por eso resulta sorprendente que un racionalista como Spinoza, afirmador del «orden y conexión» de las cosas y de las ideas como hilos conductores del proceso productivo de la naturaleza y del proceso constructivo del sistema, considere la noción de orden como un recurso para imaginar y recordar con facilidad las cosas. Artificio que los hombres naturalizamos porque recordamos más fácilmente las cosas que más nos agradan, «como si el orden fuera algo en la naturaleza más que perspectiva de nuestra imaginación» (E 1A, p 82). La posición de Spinoza es clara:

«Yo no atribuyo a la Naturaleza hermosura, deformidad, orden ni confusión; pues las cosas sólo respecto a nuestra imaginación pueden ser llamadas bellas o deformes, ordenadas o confusas» (Ep 32, p 170).

Así entendidos, el orden, como el pecado o la justificación, el premio y el castigo, la culpa y la pena carecen de consistencia natural. Son convenciones colectivas que no tienen sentido ni función más que dentro del estado político y de la conciencia que este conforma (TP 2/18-19). Sentido y función normalmente invertidos, por cierto, ya que ese orden no expresa la potencia y soberanía del individuo singular o colectivo, sino su dependencia de ciertas ilusiones e imposiciones. Por esa doble razón, asignar ese orden a la naturaleza es no sólo falsearla sino también desnaturalizarla.

Y sin embargo, Spinoza habla con frecuencia del orden de la Naturaleza y considera que seguir el orden y conexión de sus causas es la manera adecuada de conocerlas. ¿Qué ocurre? De nuevo la contradicción en los términos expresa una operación crítica de ruptura. En paralelo a las dos nociones de perfección, una ilusoria otra natural, y a las dos nociones de mal o de delito, una que designa lo contrario al prejuicio o a la ley, otra que designa lo contrario al conato y a la razón, hay en Spinoza dos nociones de orden, uno imaginario e impuesto, otro racional y puesto (Cfr. TP 2/18- 20 y 4/4). Utiliza una palabra con doble sentido porque hay dos tipos de orden, opuestos entre sí que, sin embargo, tienden a confundirse no sólo por ignorancia sino también por interés y en beneficio de uno de ellos. En su equivocidad la palabra manifiesta la trampa real. Contra ella, pero sin olvidar los lazos de los que intenta librarse, elabora Spinoza un concepto de orden estrictamente racional y causal, sin valoraciones, generado por el conocimiento no por la ignorancia. Es decir, un concepto de orden que no es obra de la imaginación, sino idea adecuada de la razón. Orden intrínseco a la naturaleza, puesto por las causas, que determina su actividad y su verdad. Orden genético y posibilitante, propio de la potencia y la razón, que no admite excepciones porque éstas equivaldrían a no-ser, no porque alguna ley las prohíba o algo lo limite. De este orden constituyente afirma que es estrictamente universal y necesari-

rio, sin excepciones ni exclusiones (E 1P33). Y eso significa no sólo que todo lo que es tiene causa y razón de ser, sino ante todo que existe todo lo que un entendimiento infinito puede concebir (E 1P16). Se trata de un concepto límite en la crítica y en la constitución ontológica. Ese orden reduce a nada el universo de los prejuicios y construye la realidad infinita.

Afirmar que todo en la naturaleza sucede según la secuencia de las causas significa que nada es casual ni carece de razón de ser, pero no implica que todo esté bien. Este orden ontológico afirma la consistencia de cada cosa en su ser, pero no justifica, no implica armonía ni excluye los conflictos y la destrucción. Se cumple tanto en los hechos que nos agradan como en los que nos repugnan, en los que nos dan vida como en los que nos matan, en los comportamientos lúcidos guiados por la razón como en los ciegos que están a merced de las pasiones (E 4P4DyC; *TP* 1/4, 2/18). En vez de utilizar el orden como principio de justificación de la realidad y velo que recubre sus contradicciones y antagonismos, es decir, como elemento de confusión, Spinoza ha formado un concepto de orden radical pero complejo que: a) Elimina los prejuicios y devuelve a todas las cosas su común condición natural, permitiendo concebir la Naturaleza como un todo. b) Considera las partes en cuanto tales, plurales, diferenciadas y relacionadas entre sí, de suerte que componen órdenes parciales. Por su propia naturaleza éstos pueden ser positivos o negativos para cada cosa. Así el orden permite explicar que la falsedad, la servidumbre, el «desorden»...no son casualidades sino elementos de una estructura, contra los que se puede actuar desde ése orden natural.

Se trata de un orden inmanente no teleológico que, al no excluir nada y producir infinitas diferencias, lo posibilita y lo arriesga todo. En efecto, por ser parte de la naturaleza y seguir su «orden común», el hombre sufre necesariamente otros cambios que los que se siguen de su potencia, es decir, está sujeto a las pasiones y expuesto a la destrucción (E 4P4). La ignorancia... y la muerte forman parte del orden de la naturaleza, que no se cuida por sí misma de nuestra felicidad, ni nos regala un cuerpo y una mente en plenitud de facultades (*TP* 2/6 y 18). Los afectos: deseo, alegría, tristeza, amor, odio, ira, envidia..., son propios de la naturaleza humana, de la misma manera que el calor, el frío, la tempestad, el trueno etc. son propios de la atmósfera (*TP* 1/4). Explicarlos adecuadamente es incompatible con la ilusión de que el hombre es un «imperio dentro de otro imperio» (E 3Praef). Bajo la pretensión de librarlo de la conflictiva condición común, colocarlo por encima de la naturaleza y declararlo exento de sus leyes equivale a destruirlo, a volatilizarlo. Por el contrario, Spinoza piensa que el hombre nace desnudamente natural, lo cual excluye las fantasías de protección o de abandono por una supuesta madre-naturaleza. Y a fuer de radical esa posición-cero, sin metafísica ni moral, funda una ética y una política adecuadas a su ontología. El puro y duro orden natural hace posible la construcción de ordenes particulares positivos, lo mismo que admite «desordenes». El orden de las causas, el juego

de las fuerzas permite al deseo y a la razón organizar sus encuentros de forma que sean relaciones adecuadas, convenientes para el incremento de su potencia y de la de los demás, es decir, acciones por ambas partes en vez de pasiones. Pero nada de eso está garantizado por ese orden radical que es la antítesis del orden establecido por el poder y sus decretos. Librarse de las privaciones y enajenaciones, procurarse la mayor potencia, lucidez y gozo posibles, depende del esfuerzo e ingenio de los hombres. Suya es también la tarea de conseguir una sociedad en la que se logre un orden racional, no impuesto sino instaurado por la «potencia de la multitud».

3.5. *Contra superstición, geometría*

En la encrucijada entre metafísica y política resulta determinante devolver al hombre su condición natural. Se trata de comprenderla rigurosamente y descubrir las fuerzas que la constituyen y sus reglas de interacción, en vez de atribuirle vicios o virtudes (*TP 1/4*). Para ello es preciso llevar la «deconstrucción» de las ilusiones hasta el grado cero, es decir, llegar al conocimiento racional, cuyo prototipo es la ciencia matemática. Significativamente el saber matemático, modelo del orden geométrico del sistema, ocupa también en textos críticos como *E 1A*, *E 3praef* y *TP 1/4* el punto de giro en el que la ruptura se hace irreversible. Geometría contra «ideología» podría ser un lema de Spinoza. La geometría es crítica en virtud de su orden, no en nombre de otra ilusión; y en virtud de él es también construcción. Su reto, chocante para quienes más que pensar imaginan, consiste en:

«abordar la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría», y «demostrar según un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror» (*E 3Praef*).

Por más que parezca paradójico, la reducción se convierte así en recuperación. La geometría abre el camino a una ética y una política natural y racional. «Considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» (*E 3Praef*), no es un modo de disecarlos, sino la manera más eficaz de conocer su naturaleza, sus leyes y sus fuerzas.

Para comprender el vigor de este tratamiento conviene no desligarlo de la física de los individuos compuestos (*E 2L4-7*). Geometría y física permiten descubrir que el laberinto de la naturaleza es un orden complicado en el que podemos orientarnos y actuar. No se trata de salir de él sino de recorrerlo, trazar su geometría compleja, habitarlo. El análisis racional purifica los conocimientos y los comportamientos, sitúa a la naturaleza humana más allá del bien y del mal, le reconoce su propia inocencia y la libra del peso de una

caída y una condena cuya persistencia sólo es un triste homenaje al sueño del paraíso. Este juego de alusiones, que subyace a E 3Praef, muestra, con una lucidez que convendrá no olvidar, que lo pretendidamente original y perfecto ha operado desde antiguo como factor de humillación y sometimiento.

De esa decisiva tarea filosófica forma parte la crítica teológico-política en sentido restrictivo, la que Spinoza se detuvo a elaborar en *TTP*. Ella muestra los lazos entre los elementos ideales y sus efectos prácticos y permite desmontar la clave de bóveda del constructo onto-teológico. La crítica de la moral implica la crítica de la metafísica y ésta requiere la crítica de la teología, ya que ella encierra las categorías supremas, los fundamentos y legitimaciones últimos. Por eso en los primeros capítulos del *TTP*, antes de entrar en el estudio directo de la política, hay un minucioso análisis histórico de las creencias, prácticas e instituciones del pueblo hebreo consagradas teológicamente. Se trata de una historia política de la «verdad» teológica, que muestra que su significación verdadera es práctica y libera a la política de su histórica dependencia teológica. La interpretación histórico-crítica de la Biblia como obra colectiva que configura e institucionaliza la identidad de un pueblo desenmascara legitimaciones, muestra los pies de barro de los poderes y, al mismo tiempo, compone una genealogía que deja libres los verdaderos factores constituyentes de esa colectividad. Hermeneutica de un texto, análisis de un sistema de creencias, prácticas, leyes y poderes, historia de un pueblo y propuesta de un proyecto nuevo son elementos complementarios de esta obra. Todo su trabajo crítico es político, no sólo los últimos capítulos.

Su vigor y su fuerza revolucionaria, inmediatamente detectados por sus contemporáneos, radican en poner de manifiesto el nexo entre la ignorancia y el temor o la esperanza, que son armas al servicio del poder para garantizar la sumisión. La importancia política de la superstición radica en que la causa que la hace surgir, la conserva y la fomenta es el miedo (*TTP* praef, p 6). Por obra suya «el templo ha degenerado en teatro» y los hombres «desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento como si estuviera corrompido por naturaleza» (*TTP* praef, p 8). En virtud de ello, la defensa de la libertad de pensamiento no es mera propuesta voluntarista y bienintencionada, sino efecto de la crítica y condición necesaria para la concepción adecuada de la naturaleza y para la construcción de la multitud. El miedo paraliza, ciega, somete y desune.

Todo su trabajo crítico y su vigor político se condensan en el siguiente fragmento:

«...como consta por lo que acabamos de decir (...) *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*. Nada extraño, pues, que, bajo el pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano (...). Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y

su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un sólo hombre. Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma» (*TTP* Praef p 6-7).

En resumen, Spinoza intenta construir una ética sin moral, una física sin metafísica, una política sin teología, o sea, un sistema racional sin «racionalizaciones». Para lograrlo ha dispuesto una estrategia de análisis entrelazados cuyo conjunto puede denominarse hoy «crítica de la ideología»¹⁹. Se trata de desenredar la trama de prejuicios, supersticiones e «ídolos» que hacen del mundo un gran teatro o mercado y convierten la vida en sueño de prisionero²⁰. Su trabajo de desarticulación de esa telaraña elevada a la categoría de sentido último de la realidad, libera la posibilidad de una ontología. Buena muestra de ella da en E 1. Significativamente el texto se abre con la definición de *causa sui*, posición absoluta y prototipo de la acción libre, que es el objetivo último de la obra. En ella la Sustancia no es concebida como una entidad suprema y trascendente, sino como potencia infinita distribuida en las potencias activas de los múltiples modos. Spinoza ofrece una ontología de la constitución del ser por su propia actividad productiva, diferenciadora, compuesta. Y en ella funda la instauración de una política de la potencia colectiva.

4. Constitución de la potencia colectiva

Consecuente con su crítica, Spinoza funda la política no en los ideales o en «los documentos de la razón», sino en «la naturaleza o condición común de los hombres» (*TP* 1/7). Se trata de una fundamentación natural, radicalmente igualitaria y críticamente realista. En efecto, no es propio de la naturaleza común que los hombres nazcan libres y actúen siempre según la razón, de suerte que no necesiten orden político (*E* 4P68S). Al contrario, esa hipótesis es falsa, como muestran la experiencia y la praxis, y resulta nociva. La

¹⁹ Althusser, L. *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 72 y Heinekamp, A. «Metaethik und Moral bei Spinoza», p. 88 en *Theoria cum Praxi. Studia Leibnitiana Supplementa XX* Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1981, pp. 62-92.

²⁰ Como muestra en la *Ep* 2, Spinoza conocía bien el *Novum Organum* de Bacon y por tanto su crítica de los «ídolos», aunque no la cite expresamente. La crítica de las ilusiones y su servidumbre está muy presente en la literatura barroca española, que Spinoza conocía bien, y cuya dimensión política se olvida con frecuencia.

política es necesaria porque los hombres sólo son libres si se hacen. La conflictividad del orden común de la naturaleza y de la propia condición humana implica que «los hombres están necesariamente sometidos a los afectos» (*TP 1/5*); siempre sujetos a las pasiones (*E 4P4C9*).

Los planteamientos dualistas y negativos basan en esa necesidad, tomada como falta, la necesidad del orden político. Para ellos éste tiene algo de castigo y de penitencia, pero lo ennoblece su fin, consistente en remediar el fracaso de la naturaleza. ¡Triste remedio para una triste condición humana! De ahí que la clave de su política esté en el poder, que debe ser tan grande como la debilidad y los vicios de los hombres. Así se justifican el dominio y la sumisión por su necesidad terapéutica y por sus fines moralizadores. El planteamiento de Spinoza, por contra, excluye cualquier desarrollo dualista, cualquier moralización de la necesidad. Una política fundada en la ontología, no puede articularse según una lógica dialéctica, propia de la imaginación, que compara y contrapone pero no construye ni define genéticamente, cuyo esquema básico es: si yo bueno tú malo, si yo débil tú fuerte, si tú señor yo siervo...y a la inversa. Ese tipo de relaciones invertidas y enajenadas lógicamente no pueden dar de sí más que una política de la dominación y la servidumbre. Spinoza no concibe el orden político como sistema de compensaciones, ni cifra su estabilidad en el equilibrio entre desiguales unidos por una alianza. La instauración de la política es constitución de dinámicas colectivas por composición de fuerzas, y su consistencia radica en la cantidad de fuerzas unidas y en la adecuación de la composición.

Una política adecuada es geometría y física de los cuerpos y espacios colectivos, que considera los afectos humanos como propiedades naturales, como fuerzas que se organizan o disgregan, no como vicios o virtudes (*TP 1/4*). Spinoza no ignora los problemas de la condición humana. Se esfuerza en conocer su dinámica y sus soluciones posibles, en vez de utilizar y explotar sus debilidades para favorecer y legitimar otras pasiones, las del poder. Un poder que se alimenta de la miseria humana no es un remedio, sino un agravamiento de sus males, un cáncer. Su realismo crítico le lleva a buscar el fundamento en el fondo, en esa potencia de la que afectos y pasiones son variaciones. Extrae y demuestra su política «a partir de la necesidad de la naturaleza humana (...), es decir, a partir del esfuerzo universal de todos los hombres por conservar su ser» (*TP 3/18*).

De ese esfuerzo derivan, aunque no de forma indiferente, tanto las pasiones como los afectos que son composiciones adecuadas, que incrementan la potencia y asocian. De ahí, y no de otra parte, proviene también el poder, que está hecho de esa misma materia y opera dentro de ese juego. No es divino ni diabólico. Su diferencia y su importancia consisten en reunir la fuerza de muchos individuos, en virtud de la cual puede organizar de forma estable los afectos y controlar los más inconstantes, que no pueden ser reprimidos sino por otro afecto más fuerte (*E 4P7, 4P37S2*). Una política no metafísica ni

moralizante no es desprecio de la condición humana, ni servicio al poder, sino física social, organización de las fuerzas de los hombres de manera que produzcan la máxima actividad colectiva.

4.1. *El derecho natural, fundamento e instancia crítica*

La fundamentación ontológica de la construcción política actúa especialmente en la concepción spinozista del derecho natural. No se trata de otra bella ilusión, por desgracia poco práctica e inaplicable, pero mantenida como signo de la dignidad humana y como ideal que toda buena conciencia debe promover. Es principio radical y constituyente, anterior a la ley y al poder, que se identifica con la propia potencia ²¹.

«A partir del hecho de que la potencia por la que existen y actúan las cosas naturales, es la mismísima potencia de Dios, comprendemos con facilidad qué es el derecho natural. Pues como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su misma potencia, considerada como absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia para existir y actuar» (*TP 2/3*).

La crítica de la concepción teológica de la omnipotencia divina como poder absoluto de una voluntad con libre arbitrio, que actúa a través de decretos de los que todo pende como de un hilo, produce ahora sus efectos positivos. El viejo orden que pone omnipotencia absoluta en un lado, contingencia radical y subordinación agradecida en el otro, se ha roto. Surge otro orden, el constituido por el derecho de todas y cada una de las cosas, que se define por su propia potencia y alcanza hasta donde ella llega (*TTP praef*, p 11; *TP 2/4*). Derecho ontológico, propio del ser, y no valor atribuido como recompensa por el acatamiento de la ley y la sumisión al poder. Tampoco derecho benévolamente otorgado en virtud de un ideal de hombre que pretende hacerse real así, sino de un derecho constitutivo y operante que consiste en «las mismas leyes de la naturaleza» (*TP 2/4*). Como ellas es intrínseco a la actividad de cada cosa, causa y razón de sus comportamientos ²². Por eso su expresión fundamental no es un código sino el *conatus*, y se determina «no por la sana razón sino por el deseo y la potencia» (*TTP 16*, p 189-190). Este derecho no manda ni prohíbe nada «sino lo que nadie desea y nadie puede» (*TTP 16* p 190). Se trata de una «institución de la naturaleza» que hace a cada individuo autónomo, señor de sí y no siervo o súbdito. Por ser natural es tan

²¹ Cfr. Moreau, P. F. «Jus et lex: Spinoza devant la tradition juridique» *Raison présente* 43 (1977) 53-61 y p. 187 de su traducción del *Traité politique*, París, Edic. Réplique, 1979.

²² Cfr. Lazzeri, Ch. «Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit», pp. 410-416 en *Les études philosophiques* 4 (1987) 409-438.

inalienable como la propia condición humana y nunca puede ser suprimido del todo (*TTP* 17, p 201; *TP* 6/1). Constituye el fundamento y la norma crítica permanente de todo derecho positivo y de todo poder (*TTP* praef p 11, *Ep* 50 p 238- 239). Pero justamente también por ser natural no excluye nada, no impide, por ejemplo, que el pez grande se coma al chico (*TTP* 16, p 189). No nos protege ni cuida de nosotros, sencillamente afirma nuestra condición natural. Niega que seamos radicalmente siervos, pero no nos hace libres. Spinoza libera al derecho natural de su fundamentación metafísica y de su función moralizante, lo devuelve a su propia condición y lo coloca en medio de la conflictividad de la naturaleza ²³.

El estado natural es el modo de ser y de relacionarse según el derecho natural, su suelo. Pero en torno a él ha proliferado toda clase de fantasías e historias. Ha sido un núcleo privilegiado del imaginario colectivo, un polo de atracción de ilusiones, y se ha convertido en una de las mayores condensaciones de la especulación teológico-metafísico-moral y en pieza clave de su funcionamiento práctico. Tiene, por ello, doble interés.

Spinoza no lo concibe como un estado original y perfecto, desgraciadamente perdido, que es preciso recuperar con esfuerzo e ingenio porque es matriz y modelo de nuestra auténtica naturaleza, y fuera de él estamos perdidos. No ofrece una utopía retroproyectada al origen como fundamento necesario para alcanzar el fin. No propone un nuevo mito del origen, ni sueña una Arcadia feliz, ni imagina al hombre como un Robinson, a pesar de que todas esas fueron posibilidades exploradas en su época y han dejado huellas en la teoría política. Al contrario, lleva el naturalismo hasta el extremo en que éste se desmitifica a sí mismo. La crítica interna de la Escritura le permite pensar que Adán representa el estado infantil de la humanidad, no su plenitud. La misma narración bíblica supone que el primer hombre estaba, como nosotros, expuesto a las pasiones, y por eso cayó en la tentación (*Ep* 19; *TTP* 4, p 66; *TP* 2/6). Pero sobre todo su propia concepción de la naturaleza obliga a afirmar que el estado natural no es un mundo aparte, exento y privilegiado, sino que implica toda la conflictividad inherente a aquella. La naturaleza no es ni un sustitutivo de Dios, ni la madre que en virtud de la ley de la sangre y de la vida legítima la ley del padre. Su naturalismo tampoco tiene nada en común con el de los melancólicos que alaban la vida inculta y agreste, desprecian a los hombres y admiran a las bestias (*E* 4P35S). El estado natural no es un paraíso, ni un infierno como en Hobbes. Spinoza estudia sus leyes como base para conseguir una naturaleza verdaderamente común en una sociedad libre (*E* 4P35S). Toma el estado y el derecho natural como tales, y es crítico con las ilusiones que los recubren. Destaca sus contradicciones y sus límites.

La idealización del estado natural y su vinculación al individualismo in-

²³ Cfr. Walther, M. «Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas» *Studia Spinozana* 1 (1985) 73-104. Matheron, A. *op. cit.*, pp. 287 ss.

ducen a creer que en él cada hombre tiene un derecho tan ilimitado que es un señor absoluto. Pero ese carácter absoluto le sirve de muy poco. En realidad está sometido a múltiples dependencias y fluctuaciones que lo zarandean. Su derecho es absolutamente idéntico a su potencia. Y de hecho la potencia de cada uno es tan escasa, que apenas puede ser autónomo y, en cambio, tiene muchos motivos de temor. Sin la ayuda mutua los hombres apenas pueden «sustentar su vida y cultivar su mente» (TP2/15). No pueden defenderse, llevan una vida mísera y están sujetos al miedo a la soledad y a la muerte (TTP 5 p 73-74; TP 6/1). Su libertad sólo dura el tiempo que otro tarda en sojuzgarlo. Ciertamente la condición natural hace al hombre «animal social» (E 4P35S, TP2/15). Pero su sociabilidad natural es, a la vez, insociable, inconstante y está hecha de conflictos, de movimientos de asociación y disociación ²⁴. En definitiva, el estado natural hace de cada hombre un dios, pero no es capaz de hacer de él un hombre libre. Por eso, aunque parezca paradójico a quienes están acostumbrados a aislarlo, el derecho natural, por la propia estructura compuesta de la naturaleza, tiene vigencia y es efectivo en el estado de sociedad, donde muchos se unen, «tienen derechos comunes» y «pueden vivir según el común sentir de todos» (TP 2/15). El estado natural no es anterior ni exterior a la sociedad. Siempre somos naturales y sociales a la vez.

Una vez desarticulada su configuración imaginaria, el estado natural es para Spinoza una factor fundante y constitutivo del orden político. El sueño del origen, la «historia» del estado natural encierra una verdad determinante, pero no referida a la prehistoria del orden político, sino a su instauración permanente y a su estructura. La verdad y la realidad del estado natural no pertenecen al pasado sino al presente y no son imaginarias sino constituyentes. Incluso en lo que tiene de ficción (TIE 72 y 95-96), el estado natural es parte de la explicación genética del estado civil ²⁵. La verdad de esa «historia adornada» es la historia natural del orden político (TTP7, p 98).

El estado y el derecho natural requieren y hacen posible la organización social. La génesis del orden político es natural:

«La multitud se asocia naturalmente, no porque la guía de la razón, sino por algún afecto común, y quiere ser conducida como por una sola mente (...). De ahí que los hombres apetecen por naturaleza el estado civil (*statum civilem*) y es imposible que lo destruyan jamás del todo» (TP 6/1).

²⁴ Tosei, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude.*, París, Aubier, 1984, p. 278.

²⁵ A pesar de la significación restrictiva que se suele dar actualmente a la expresión «estado civil», la uso para traducir *status civilis*. Primero por ser la más literal y, segundo, porque traducirlo por «estado político» resulta terminológicamente equívoco. Spinoza entiende por *status civilis* la condición de ciudadano, e incluye en el *status civilis* el *status politicus* en sentido restrictivo. Acentúa la radicación en la sociedad civil del estado político y se opone a la reducción de éste al Estado.

En virtud de su realismo crítico y diferenciador, Spinoza fundamenta la política en la afectiva y pasional naturaleza humana, no en su fracaso. En consecuencia, se opone tanto a la explicación moralizante que convierte la política en triste consecuencia de la miseria humana, como a la descalificación de la naturaleza y a la ruptura entre ella y la política, con la consiguiente «fundamentación» puramente «política» de ésta. Su diferencia fundamental con Hobbes consiste precisamente en afirmar que el derecho natural permanece íntegro en el estado civil y nunca es abolido (*Ep* 50). Afecta, por tanto, a su constitución y no sólo a algunos detalles. Las rupturas y diferencias que Spinoza marca actúan dentro del estado natural y dentro del orden político, entre maneras opuestas de funcionamiento, entre sometimiento y libertad. Por el contrario, la ruptura entre naturaleza y política es efecto de una negatización y está cargada de implicaciones negativas, encubiertas por una dialéctica de superación: Interpone una «fundamentación» ilusoria basada en la voluntad y el compromiso que se formaliza en el pacto, remedio de la miserable situación natural de guerra de todos contra todos que, sin embargo, no es más que palabra si le falta la espada ²⁶. Desliga el poder de la potencia, la representación de la constitución, el Estado de la sociedad. Absolutiza a los primeros, deja libres sus manos y convierte su arbitrio en suprema razón de Estado. No es casual la vinculación histórica entre explicación contractualista del origen del Estado y absolutismo, como no lo es que Hobbes prefiera la monarquía absoluta. Su explicación convierte la política en artificio y el Estado en «dios mortal», *deus ex machina*, máquina de poder y de guerra. De la palabra dada y del compromiso voluntario nace una criatura doblemente monstruosa: monstruosidad del poder absoluto y del súbdito. La suposición liberal de que las fuerzas son privadas en su origen y sólo resultan colectivas por la fuerza del poder, convierte la política en mediación y, paradójicamente, ofrece como solución al estado de guerra un poder que reproduce antagonismos y perpetúa el horizonte de crisis ²⁷.

4.2. Composición de potencias y poder

La trayectoria de Spinoza no muestra alejamiento de la ontología y asentamiento en el pragmatismo político, sino ahondamiento en la génesis y constitución natural e inmanente de la política. Su explicación tiene cada vez menos restos ideológicos y se hace más crítica, más compleja, más árdua, o sea, más realista. En *TTP* acepta la explicación mediante el pacto, destacando que

²⁶ Cfr. Hobbes, Th. *Leviathan* cap. XIV y XVII. Giancotti, E. «La teoría del'Assolutismo in Hobbes e Spinoza» *Studia Spinozana* 1 (1985) 231-258. Goyard-Fabre, S. «Hobbes et Spinoza ou la différence des concepts» *Studia Spinozana* 3 (1987) 229-259.

²⁷ -MPP- Cfr. Deleuze, G. «Préface» a Negri, A. *L'anomalie sauvage*, París, PUF, 1982, p. 9, y el propio Negri, p. 41 de la edición italiana.

el origen de su consistencia es doble: Expresa y hace operativo el dictamen de la razón. Organiza los intereses y esfuerzos de muchos y permite, por obra de la potencia y voluntad de todos, vivir lo mejor posible (*TTP* 16 p 191). Entre esas dos dimensiones hay un orden:

«El pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad y, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor» (*TTP* 16 p 192).

Elimina, así, las connotaciones voluntaristas y formalistas del pacto. Se opone también a entenderlo como un compromiso o contrato que se vuelve contra sus autores y los ata, un vínculo que se convierte en cadena. Si el pacto deja de ser útil, por los abusos de un tirano por ejemplo, el vínculo se debilita y toda esa construcción política se derrumba (*TTP* 16, p 194). No obstante, en *TTP* hay desdoblamiento de la fundamentación, y la noción misma de pacto está sobredeterminada por presupuestos relacionados con la Alianza y sus implicaciones o con el formalismo jurídico ²⁸.

En la *Ética* realiza un minucioso análisis de la trama material de imágenes, afectos e intereses que componen el cuerpo social. La «imaginación material», unida al deseo, promueve la «imitación de los afectos» y favorece el reforzamiento de los que imaginamos que son comunes (*E* 3P27S). Las pasiones que establecen relaciones convenientes y los afectos activos son, por su propia dinámica de composición, factores de organización colectiva. Constituyen la materia, el tejido fundamental del cuerpo político. Contando con ellos, la razón, en virtud de las nociones comunes que conciben las relaciones adecuadas, determina de manera firme y estable la utilidad y la norma comunes (*E* 4P18S y 35C-S). Deseo, imaginación y afectos forman parte, junto a la razón, de los «fundamentos de la sociedad» (*E* 4P37S). Nada más deseable y razonable para los hombres que procurar juntos el interés de todos, formando un sólo cuerpo y guiados por una misma mente (*E* 4P18 y 73). De esa manera la condición natural es causa de la instauración política. Porque los hombres son pasionales existe necesariamente el Estado, que, sin tener un fin moral, produce efectos morales ²⁹.

El *TP* no utiliza el término «*pactum*» y no atribuye al contrato carácter de fundamento. No presenta la constitución del estado político como un acto fundacional privilegiado, que compromete el futuro y se impone a él, legitimador e irreversible, sino como un proceso continuo y gradual de composición, de organización constante y autoregulada. Como en *Ética*, la construcción política deriva de la conjunción natural de afectos e intereses que

²⁸ Balibar, E. «Jus-Pactum-Lex», p. 113ss y 129 *Studia Spinozana* 1 (1985) 105-142.

²⁹ Cfr. Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 150ss, 241ss, 314ss y «Etat et moralité chez Spinoza» en Giancotti, E.(Ed.) *Spinoza nel 350 anniversario della nascita* Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 343-354.

generan sentimientos comunes, con-sensos que la razón hace acuerdos firmes (TP 2/16-17). Cuenta con que, por su propia naturaleza, cada cuerpo, cada individuo es ya compuesto y consiste en un conjunto de relaciones. Asume que en el juego de los afectos se producen continuas transferencias e intercambios. Ahora bien, esa trama elemental produce una «constitución variable» sujeta a la fluctuación, que oscila entre la composición y la descomposición, y no tiene gobierno de sí ni puede desplegar su propia potencia (E 3AD1Ex).

La institución política organiza ese juego de fuerzas, le da unidad, firmeza y regularidad, promueve las relaciones adecuadas y dificulta la destrucción (TP 3/3). Ella misma consiste en la conjunción de las potencias y derechos de muchos en un individuo colectivo o cuerpo político, que reúne todo el poder y se rige por leyes comunes (TP 2/17, 3/2). Obedece a una ley natural básica: la unión hace la fuerza. Su constitución es inmanente, sin mediación extrínseca, y tiene una dinámica totalizadora³⁰. Ciertamente implica transferencia, pero ésta no se hace, en principio, a una instancia superior, apropiadora y acumuladora del derecho y del poder, sino de todos a todos. Es por tanto, circulante, distributiva, igualadora, colectiva en su origen y en su resultado. Su razón de ser es realizar el interés y el bien de todos y cada uno, no servir a un supuesto bien supremo, y por tanto debe legitimarse por su efectos colectivos. La potencia y el derecho transferidos no se expropian, se cede su uso, y la transferencia es reversible (TP 7/25). El poder supremo es un efecto colectivo y se debe siempre a su constitución. Es prestado, nadie lo tiene en propiedad ni puede dejarlo en herencia.

Ahora bien, esta constitución ontológica del orden político, sin pacto que sostenga una armonía superior, no excluye los conflictos. Al contrario, está hecha también de ellos. Consecuente con su crítica de las quimeras y su negativa a convertir los afectos en vicios, Spinoza deja a la vista la carga positiva y negativa de las fuerzas que el estado político reúne, en vez de maquillarlo con la apariencia de una apacible república de hombres sabios y libres. En la dinámica natural hay oposición de fuerzas y escisión entre acciones y pasiones. En la dinámica política hay escisiones y conflictos entre el poder de la autoridad y la obediencia de los súbditos. No se trata de fenómenos accidentales y marginales, sino de efectos de la misma constitución. Justamente porque se pone en común todo, pasiones y no sólo acciones, supersticiones y no sólo razón, fluctuación de ánimo y no sólo firmeza, la transferencia conlleva enajenación. Por no ser homogéneos los elementos, una composición que en su estructura es igualadora, produce desigualdad y subordinación. La unión, exigencia del deseo y de la razón para conservar y aumentar la propia potencia, aumenta la interdependencia. La misma composición que hace al individuo miembro de la sociedad política, es decir, ciudadano libre que se guía

³⁰ Mugnier-Pollet, L. *La philosophie politique de Spinoza*, París, J. Vrin, 1976, pp. 143-147.

por la razón y actúa «*sui juris*», impide que sea autónomo, que tenga derecho a determinar por sí solo qué es justo, y lo convierte en súbdito obligado a obedecer y a obrar también «*ex alieno decreto*» (TP 3/1,5,8). De la propia constitución colectiva resulta la instauración de un poder con autoridad para interpretar la ley y obligar a todos a obedecer incluso a la fuerza y bajo amenaza del máximo suplicio (TTP 16, p 193, TP2/17, 4/1-2).

La instauración política no es un milagro, ni una maldición. Asume la servidumbre, institucionalizando las relaciones reduce su fluctuación y descomposición continua, mediante las leyes las ordena de forma cuasi-racional, por la convergencia misma fomenta los afectos activos y recíprocos, en virtud del conocimiento de muchos integra sus fuerzas en composiciones más complejas y adecuadas que los encuentros casuales, incrementa la potencia y la razón, es decir, construye la libertad. Si no lo consigue, al menos evita lo peor, la destrucción. Pero inevitablemente institucionaliza también la heteronomía. En esas paradojas gravita toda la tensión inherente a la constitución ontológica e inmanente, no metafísica o ilusoria, de la política. Ella impide idealizar el proceso, llamar a la obediencia libertad, tomar este estado político por definitivo o convertirlo en fin. El conflicto es intrínseco. Pero no inmodificable.

Ante la radicalidad y magnitud del problema, Spinoza llega a cuestionar la racionalidad de la instauración política (TP 3/6). Su respuesta no es el rechazo, el abandono, sino el trabajo crítico. Analiza cuidadosamente los límites del poder en virtud de su misma estructura o composición de fuerzas (TP 3/9), defiende el derecho de resistencia y de rebeldía (TP 4/6, 5/4), sostiene la libertad de pensamiento que ningún tirano puede eliminar del todo (TTP 20 p 240). Muestra que la dinámica de la composición de fuerzas y de la conservación de un estado político fuerte exige que los gobernantes no se vuelvan tiranos ni los ciudadanos rebeldes (TTP 17, p 212). Desarticula las pretensiones del absolutismo mostrando que todo Estado absoluto, separado o suelto, es inconsistente aunque resulte duro, y no dura mucho (TTP 5, p 74), aunque siempre dure demasiado³¹. Pero sobre todo busca la solución en el fundamento mismo del estado político, en su constitución más adecuada.

4.3. *Multitud íntegra*

La potencia de la multitud, principio constituyente de toda institución política, requiere como organización más adecuada la democracia. Sólo en ella, la multitud íntegra, entera e integrada, tiene y ejerce todo el poder y el

³¹ De esta problemática trato más detalladamente en otro texto titulado «Necesidad libre, libertad necesaria». *Er, Revista de Filosofía* n.º 22 (1996).

derecho, sin enajenación, ni acumulación, ni sometimiento (*TTP* 16 193, *TP* 8/3, 11/1). La democracia real es la organización política más natural y más libre, porque en ella la transferencia es sólo composición y porque su funcionamiento es adecuado a su constitución (*TTP* 16, p 195). La transferencia es aquí comunicación sin pérdida, no abandono o alienación, y «autorización», génesis y construcción adecuada de la soberanía. La constitución que *TP* explica no ya como una secuencia fines → medios, sino como verdadera secuencia genética causa → efectos, se realiza adecuadamente en la democracia ³². El poder, y no sólo la potencia, está en manos de la multitud. En ella no hay lugar para reyes o señores que se creen dioses y engañan con cantos de sirena (*TP* 7/1). En la medida en que es real, no hace a nadie siervo de otro, sino a todos ciudadanos iguales y libres que obedecen no por miedo sino por interés y deseo propios (*TTP* 5, p 74 y 16, p 195; *TP* 5/6). Por su génesis y estructura intensifica las fuerzas activas y maximaliza los encuentros positivos. Su ley suprema es el interés y la felicidad de sus miembros. La libertad no es en ella un elemento marginal amparado en el «silencio de la ley», sino el efecto más adecuado de su propia constitución:

«De los fundamentos del Estado (*reipublicae*) se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho natural de existir y obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su mente y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (*TTP* 20, p 240-241).

Y la seguridad, virtud propia del Estado (*TP* 1/6), radica en la amplitud de la base, en la consistencia y estabilidad que da la participación de muchos, no en la fuerza de un poder acumulado y excluyente, arbitrario y voluble por su propia condición. Converge con la libertad, en vez de anteponerse u oponerse a ella en nombre de la razón de Estado. La calidad del Estado depende del estado de la sociedad.

Todo depende, por tanto, de la potencia de la multitud y en ella se centra el interés de Spinoza. Su análisis de los prejuicios, la superstición y la consiguiente servidumbre, le permite calibrar hasta que punto puede ser masa servil y cruel, que no se sacia de sangre y resulta temible cuando no tiene miedo (E 4P54S, 4P58S; *TTP* praef, p 6-7). Pero esa misma crítica muestra que tal

³² Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 328 y «La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes», pp. 266-270. *Studia Spinozana* I (1985) 259-273.

situación no es sólo fruto de la condición natural sino también resultado de procesos de destrucción, de sometimiento; y por tanto modificable. La «servidumbre voluntaria» es el colmo de la servidumbre impuesta, no su origen. Liberar y construir la potencia de la multitud, hacer de ella un verdadero sujeto colectivo, es la tarea política fundamental. La más natural y la suprema, la adecuada a la constitución misma de la democracia³³. También su paradoja, su desafío, y los de todo el sistema de Spinoza. No idealizar ni despreciar, sino llegar a los fundamentos, comprender los procesos y construir composiciones más adecuadas a las potencias, más racionales.

Tarea sin fin. La sociedad mejor organizada no puede hacer desaparecer totalmente las pasiones y sumisiones, porque las implica la condición humana y porque la institución política las mantiene al conservarse a sí misma. Contra quienes creen que la necesidad funda la política y la sana razón la sostiene, pero la razón perfecta del sabio la sobrepasa, pienso que en Spinoza no hay superación y abandono de la política. Hay, eso sí, «más que política». Y en ese sentido la política no es la última palabra³⁴. Pero no hay fundamento para pensar en una república de sabios que no sea la democracia real. El ideal del sabio puro, sin cuerpo singular ni colectivo, es nostalgia del origen soñado o ilusión de un mundo angélico, no realización de toda la potencia humana. El sabio de E 5 no es un asceta ajeno a la sociedad, sin cuerpo físico ni político (E 5P39). El «más que política», es conocimiento y amor de toda la realidad, es ontología plena.

Concebir y afirmar la potencia infinita de la Sustancia o Naturaleza, no es una ilusión especulativa, sino la disposición del espacio para la construcción gozosa de la libertad. Así:

«la ontología deviene política, de la misma manera que la política se revela como ontología (...) La ontología de la naturaleza como *causa sui* se corresponde con la política como potencia colectiva de los *conatus* (...). El devenir sustancia de la Naturaleza se corresponde con el devenir *causa sui* del individuo, con el devenir sustancial del pueblo»³⁵.

Esa potencia, fundamento y horizonte, hace que la actividad de la multitud sea más que una estrategia calculadora de conservación, la multiplicación y organización de sus fuerzas en un cuerpo y una mente. Y nadie ha determinado aún lo que pueden juntos los cuerpos y las mentes adecuadamente unidos.

La misma ontología de la potencia que disuelve las ilusiones y utopías

³³ Negri, A. «Reliqua desiderantur» *Studia Spinozana* I (1985) 143-181.

³⁴ Matheron, A. «Femmes et serveurs dans la démocratie spinoziste», p. 199 *Rev. philos. de la France et l'étranger* 2 (1977) 181-200.

³⁵ Tosel, A. *op. cit.*, p. 274 y 296.

por vacías, impotentes..., implica literalmente una utopía ³⁶. Ruptura con lo impuesto y posición radical propia del verdadero pensamiento y de la libertad. Utopía crítica y constituyente, inmanente a la naturaleza y la razón, dramática e irrenunciable. Afirmación de un universo de posibilidades actuales en virtud de la desmesura de la potencia y la razón; no ilusión imaginaria para el futuro y al servicio del fin. Utopía del fundamento, de la instauración, que radica en en la constitución ontológica de la realidad y se realiza en la construcción de la multitud íntegra. Necesaria utopía de la libertad.

³⁶ En mi opinión, utopía tiene en Spinoza dos sentidos diferentes y opuestos, estrechamente vinculados a los dos significados de perfección. Negri ha señalado esa doble relación: «La négation de l'utopie chez Spinoza se produit grâce à la récupération totale de la puissance de libération sur un horizon de présence: la présence impose le réalisme contre l'utopie, l'utopie ouvre la présence dans la projection constitutive» Negri, A. «L'antimodernité de Spinoza» en Bloch, O. (dir.) *Spinoza au XX siècle*, Paris, P.U.F., 1993, p. 217. Han destacado la significación e importancia de la utopía en Spinoza, entre otros, R. Misrahi «La rigueur et l'utopie dans la philosophie politique de Spinoza *Tijdschrift voor de Studie van der Verlichting* VI (1978) 167-181; J. Peña *La filosofía política de Espinosa* Valladolid, Publicaciones de la Univ. de Valladolid, 1989, pp. 421-431 y L. Machado De Abreu *Spinoza. A utopia da razao* Lisboa, Vega Universidade, 1993.