

LA AUTORIDAD DEL PODER EN EL TRATADO POLÍTICO DE SPINOZA

JOSEP MONSERRAT MOLAS
*Universitat de Barcelona**
 jmonserrat@ub.edu

Resumen

Para determinar la relación entre saber y poder en el *Tratado político* de Spinoza, debe observarse que a medida que la *potestas* del imperio se comparte, es decir, a medida que las instancias de discusión racional aumentan (tanto como aumentan las limitaciones recíprocas), la instancia de un saber independiente de la posesión del poder va desapareciendo. Mientras que la instancia del saber racional es indispensable reconocerla en la monarquía, como opuesta a la *potestas* de uno solo (que fácilmente se equivoca), parece que se diluye y comparte a medida que la *potestas* vuelve a la multitud, pasando por el gobierno aristocrático. La inconclusión del TP no puede mostrarnos la lógica de esta disolución de la autoridad de la razón en el régimen democrático, la *potestas* absoluta.

Palabras clave: Spinoza, saber, poder, autoridad, formas de gobierno.

Abstract

In order to clarify the relationship between knowledge and power in Spinoza's *Tractatus Politicus*, we need to observe that the instance of knowledge independent of politic power disappears with the progressive dissolution of *potestas* and increases the instances of rational discussion. The instance of rational knowledge is necessary in the monarchy, as opposite to singular *potestas* (who easily is wrong), but it seems that it is diluted and shares when the *potestas* returns to the multitude across the aristocratic government. The unfinished *Tractatus Politicus* cannot show us the logic of the dissolution of reason's authority in the democratic regime, the absolute *potestas*.

Keywords: Spinoza, knowledge, power, authority, forms of government.

Recibido: 03/05/2012. *Aceptado:* 22/11/2012.

* Facultat de Filosofia, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Carrer Montalegre, 6, 08001 Barcelona. Este artículo es resultado del grupo de investigación 2009SGR447 «EIDOS: Hermenèutica, Platonisme i Modernitat».

1. La tensión entre saber y poder

El poder tiende, porque le es útil y necesario y porque forma parte de la lógica de su expansión, a absorber la autoridad que proporciona el saber. ¿Forma parte de la gestión del saber el querer asociarse con el poder? La reunión de saber y poder más exitosa sería la del filósofo rey platónico. Recordemos, sin embargo, que la *República* acaba con la luz de la aurora que sitúa la ciudad, creada en el discurso, sólo en el cielo, no en esta tierra. Cicerón decía que la *República* no nos aclara cuál es el mejor régimen posible, sino que más bien enseña la naturaleza de las cosas políticas, la naturaleza de la ciudad (*De republica* II 52). De hecho, Sócrates muestra en la *República* platónica cuál es el carácter que debería poseer la ciudad para satisfacer la necesidad más elevada del hombre y, a su vez, permite ver que la ciudad construida según esta exigencia no es posible, con lo que señalaría los límites esenciales de la ciudad (Strauss, 1964 [2000], 185).

La valoración general del pensamiento político de Spinoza es aún cuestión debatida: así, por ejemplo, mientras que Leo Strauss (1930 y 1952) situaría esta política spinoziana en la línea que hace avanzar el liberalismo de Hobbes a Locke, o, más recientemente, Antonio Negri (1986 y 2000) lo sitúa en una línea revolucionaria que pasaría por Marx, Atilano Domínguez (1986 y 1999) lo situaría entre los dos polos que son la tradición platónica y aristotélica de un lado, y Maquiavelo y Hobbes de otro, en una posición intermedia entre la aristotélica colaboración entre ética y política y la autonomía de la ética kantiana (1999, 386). Se ha hablado también de la anomalía o enigma de Spinoza, que consistiría en partir de una metafísica panteísta y determinista, para deducir, con toda lógica, una política humanista, pluralista y liberal, y en inspirarse en un filósofo materialista y absolutista para defender, a la vez, la libertad de pensamiento y la seguridad del estado. Esta anomalía, o, mejor, este enigma histórico y teórico es lo que suscita pasión por su pensamiento y lo que hace de él un autor debatido (Negri, 1986). Cf. Blanco-Echauri, 1999a, segunda parte).¹

¹ A. Domínguez hace de Spinoza un eslabón entre Hobbes y los padres de la democracia liberal (Locke y Rousseau). Pero Locke no es exactamente el padre de la democracia liberal, si acaso del liberalismo político. Spinoza era liberal, sin duda, tal vez también demócrata en su inicio por motivos adecuados a su sistema metafísico. Pero es más difícil sostener que el *Tratado Político* sea un manifiesto democrático. Y no porque no terminara la parte destinada precisamente a la democracia, sino porque parece que Spinoza se decanta por la aristocracia, que él entendía como un patriado. Esta tesis es antigua y hoy está en desuso, pero no cae en los posibles problemas de incongruencia con el sistema que resultarían de un Spinoza demócrata o precursor del materialismo revolucionario. Es lo que trataremos de dilucidar en

Según Negri (2000, 117) Spinoza puede poner en cuestión una modernidad centrada en la individualidad a partir de la constitución de la figura colectiva del amor de la divinidad. El amor intelectual como esencia colectiva resulta la condición formal de la socialización y el proceso comunitario resulta la condición ontológica del amor intelectual, describiendo los mecanismos que llevan de la *potestas* a la *multitudo*, especialmente en su determinación absoluta como *potestas* democrática, obteniendo así una justificación que la modernidad individualista no puede proporcionar.

2. El contexto político

La situación política que vivía Spinoza estaba enmarcada por la lucha que dirimían dos grandes partidos, el calvinista y el republicano, por el control de los territorios que estaban en lucha por su independencia de España. Cabe destacar que el primero defendía un programa ligado a la lucha por la independencia, a una política de guerra, a las ambiciones de la casa de Orange, a la formación de un estado centralizado. El partido republicano, en cambio, mantenía una política de paz, de descentralización provincial y de desarrollo de una economía liberal una vez garantizada la independencia política. A la conducta pasional y bélica de la monarquía, Jan de Witt opuso la conducta racional de la república apoyada en un método natural y geométrico. Dice Deleuze: “Or le mystère semble celui-ci: que le peuple reste fidèle au calvinisme, à la maison d’Orange, à l’intolérance et aux thèmes bellicistes” (Deleuze, 2004, 17-20). El misterio deleuziano no es sino ignorar que lo que movía el alma popular no eran los principios desplegados racionalmente, pero desarraigados y oligárquicos del enriquecimiento burgués, sino otra cosa. La república que resultó no fue más que república por sorpresa y azar, por falta de rey más que por preferencia, mal aceptada por el pueblo. Es un error asimilar Spinoza a la democracia en el sentido del “poder del pueblo” porque resulta que ingenuamente el pueblo toma

las siguientes páginas. La edición crítica y completa de las obras de Spinoza es la publicada por C. Gerhardt (*Opera*, 4 vol.) en C. Winter Verlag (Heidelberg, 1924; reed. 1972). El volumen cuarto, dedicado a la correspondencia, debe completarse con las ediciones presentadas por F. Akkermann, H. G. Hubbeling y A. G. Westerbrink: *Spinoza Briefwisseling, Amsterdam, Wereldbibliotheek*, 1972. Tomamos como referencia para la traducción, aunque en ocasiones con variantes, la siguiente edición: *Spinoza. Obras. Correspondencia* (6 vol.); traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986-1990 [la traducción de la *Ética* en Alianza es de V. Peña, la traducción de A. Domínguez, que completa su traducción, Madrid, Trotta, 2000].

decisiones irracionales. Debe entenderse a Spinoza situado entre la tradición republicana y el estado moderno (Peña, 1999, 473-465. Cf. Santos, 1999, 475-484, de quien discrepamos respecto al TP). Debe tenerse especialmente en consideración este contexto político (Prokhovnik, 2004).

Cuando Spinoza habla de la nocividad de las revoluciones, no debe olvidarse que la revolución se concibe en función de las decepciones que inspirará la de Cromwell, o de las inquietudes por el posible golpe de estado a manos de la casa de Orange. La ideología ‘revolucionaria’ estaba empapada de teología y, a menudo, como en el caso del partido calvinista, al servicio de una política de reacción². Ciertamente, el partido orangista mantenía mucho arraigo en Groningen, en Frisia y, sobre todo, en Zelanda, y sus filas se nutrían de los disconformes y los perjudicados por el gobierno de los de Witt. Sus intereses se acompañaban al crecimiento del joven hijo de Guillermo II. La pujanza de los orangistas se manifestó en 1665, con ocasión de los reveses en la lucha contra Inglaterra. Precisamente ese mismo año, Spinoza escribe el *Tractatus Theologico-Politicus*, donde sienta las bases de lo que sería el tratamiento crítico de la ciencia bíblica, en defensa de la libertad de pensamiento y como apoyo a la política liberal de los hermanos de Witt. La situación, sin embargo, no es lo suficientemente apta para hacerlo público. La segunda guerra anglo-holandesa provocaría nuevos brotes revolucionarios, especialmente en 1667, cuando Luis XIV invadió los Países Bajos españoles. A la rivalidad con Inglaterra venía a sumarse el nuevo peligro francés. Para frenar la osadía de sus contrincantes, robustecer la forma republicana y preservar la hegemonía de Holanda en la confederación, Jan de Witt obtuvo de los Estados de Holanda la promulgación del “edicto perpetuo” (1667), con el que se suprimía el cargo de estatúder en la provincia. Este edicto, sin embargo, sólo fue imitado por la provincia de Utrecht. Zelanda amenazó con separarse del “Pacto de Armonía” (1670), por el que se disponía la incompatibilidad de las funciones de estatúder y capitán general en el resto de provincias, y se aceptaba el ingreso de Guillermo de Orange en el Consejo de Estado. El sistema político de los de Witt quedaba, pues, debilitado, ocasión que aprovechó Luis XIV. La política antifrancesa

² Ante el fracaso en el acceso al poder de los hugonotes franceses (Noche de San Bartolomé, 23-24 de agosto de 1572, Cuarta Guerra de religión, 1573), continuó con más virulencia una literatura subversiva calvinista llamada de los monarcómacos, que defendía el principio de soberanía del pueblo y la teoría del contrato, y que justificaba el levantamiento de la nación contra el ejercicio tiránico del poder del monarca. Literatura y principios que tenían su origen en Ginebra y que, a la vez, aplicaban Knox en Escocia y Guillermo de Orange y los Gueux en los Países Bajos. Ejemplos: la *Franco-Gallia* de Hotman, la *Vindiciae contra Tyrannos* de Du Plessys-Mornay.

de Jan de Witt descansaba en la Triple Alianza de 1668, pero pasado el peligro español, fue fácil para la diplomacia de Luis XIV dislocar aquella estructura política e iniciar conversaciones bilaterales con Inglaterra, que concluyeron con el pacto de Dover de 1670 donde se comprometían a auxilio mutuo en una futura guerra contra Holanda. Con subsidios, Luis XIV se ganó a Suecia y a los príncipes alemanes fronterizos con Holanda. El mismo año se publicó con todas las precauciones el *Tractatus Theologico-politicus*, anónimo, con pie de imprenta falso (Hamburgui, apud Henricum Künraht), por miedo a represalias tanto de la sinagoga como los calvinistas. No se tardó en descubrir, sin embargo, que su autor era Benedictus Spinoza, el judío de Amsterdam conocido por la obra de 1663 sobre Descartes, y que su editor era su amigo Jan Rieuwertsz.

La segunda gran obra dedicada al tema político por Spinoza fue publicada póstumamente. El *Tractatus politicus* (1677) recoge en lo esencial lo que Spinoza ya había manifestado en obras anteriores, y, como novedad, podemos destacar que estudia más profundamente la naturaleza del derecho político y sus relaciones con la ética o la moral (Coelho, 1999). Del *Tractatus politicus* tenemos un plan de la obra redactado por el mismo Spinoza en una carta a un amigo suyo y que los editores incluyeron a modo de prólogo en su edición:

“Amigo predilecto,

Vuestra amable carta me fue entregada ayer. Os agradezco sinceramente el interés que mostráis por mí. Aprovecharía la ocasión, etc., si no fuera porque estoy ocupado en otra cuestión que considero más útil, y que creo que será más de vuestro gusto, como es la elaboración del *Tratado Político*, que a sugerencia vuestra he empezado hace un tiempo. De este tratado, los seis primeros capítulos ya están acabados. El primero contiene una especie de introducción al mismo, el segundo trata del derecho natural (*de Jure naturali*), el tercero, del derecho de los poderes supremos (*de Jure Summarum Potestatum*), el cuarto, de qué cuestiones políticas dependen del gobierno de estos poderes supremos (*quaenam Negotia politica a Summarum Potestatum gubernatione pendeant*), el quinto, cuál es el fin que la sociedad puede considerar como último y supremo (*quidnam sid illud extremum, et summum, quod Societas potest considerare*), y el sexto, de qué manera debe ser gobernado el imperio monárquico para que no degenera en una tiranía (*qua ratione Imperium Monarchicum debeat institui, ne in Tyrannidem labatur*). En estos momentos me dedico al capítulo séptimo, en el que demuestro metódicamente todos los elementos del capítulo sexto, relativos al orden de la monarquía bien organizada. Posteriormente, trataré el imperio aristocrático y el popular (*Aristocraticum et Populare Imperium*), y finalmente, la cuestión de la ley y otras cuestiones particulares junto a la política. Con ello os deseo que estéis muy bien, etc.”

La obra quedó interrumpida en las primeras páginas del capítulo undécimo debido a la enfermedad, y fue editada el mismo año de su muerte por

sus amigos sin retoques apreciables. A grandes rasgos podemos dividir el texto en dos partes: la primera, que incluye los cinco primeros capítulos, expone los fundamentos del imperio —lo que hoy se tiende a llamar estado—, completando las ideas expuestas en la *Ética* y en el *Tratado teológico político* (I, del método; II, del derecho natural; III, del derecho político; IV, del ámbito del poder político; V, del fin último de la sociedad). La segunda parte, más novedosa respecto de las otras obras, describe con detalle la organización de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía (VI, descripción; VII, fundamentación), aristocracia (VIII, aristocracia centralizada; IX, aristocracia descentralizada; X, aristocracia y dictadura) y democracia (XI).

3. El problema entre filosofía y vida política

El filósofo vive en una sociedad políticamente organizada y Spinoza sabe que las instituciones políticas pueden favorecer o contrariar el impulso del pensamiento filosófico. El filósofo no puede ser indiferente al problema político: no puede no preguntarse cómo debe ser regida una sociedad para que una vida filosófica sea posible, pues “la piedad, la tranquilidad de alma y la bondad enseñada por la razón no podrían ser practicadas sino en el seno del imperio” (TP II 21: *quia ratio pietatem exercere, et animo tranquilo, et bono esse docet, quod non nisi in imperio fieri potest*). Por otro lado, el hombre sabio es un hombre como los demás: quiere realizar su vocación de hombre, que consiste no sólo en vivir, sino en vivir bien, pues una vida verdaderamente humana “no se define sólo por la circulación de la sangre y las diferentes funciones del reino animal, sino por la vida de la razón, la verdadera virtud de la mente y por la verdadera vida” (TP V 5: *quae non sola sanguinis circulatione, et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera Mentis virtute, et vita*). Pero para vivir bien antes hay que vivir. Es un hecho que los hombres no pueden vivir si no es ayudándose mutuamente. Si cada uno de nosotros tuviera que efectuar solo los trabajos necesarios para el mantenimiento de la vida, no podría en absoluto subsistir, no tendría ni la habilidad técnica ni el tiempo necesario. El filósofo es llevado a plantearse el problema político como todo hombre que busca perseverar en su ser y conservarse, en primer lugar, materialmente. Este problema le interesa en tanto que filósofo, pues la sabiduría no puede desarrollarse más que cuando el hombre no está tomado por la urgencia de las necesidades biológicas, cuando dispone de tiempo libre después del tiempo del trabajo. Ahora bien, el hombre no puede beneficiarse de ello si no es en una sociedad políticamente organizada. Finalmente, el filósofo

debe convivir con los que no lo son. Aunque no desee encontrar entre estos los oídos dispuestos a entender la verdad, no podrá, por razones materiales, romper las relaciones con ellos. Pero tampoco es el caso que lo desee, pues lejos de retirarse a la soledad, como los melancólicos y los misántropos, el hombre, ignorante, es, en un sentido, “un dios para el hombre” (4E 25 sc.).³ ¿Cómo debe ser organizada la sociedad para que las relaciones entre los filósofos y los que no lo son sean lo más benevolentes posible? Esta benevolencia es, por decirlo así, natural en el filósofo, pues es una consecuencia directa del buen uso que él hace de su potencia de comprender. Pero los no filósofos están naturalmente dispuestos a imponer a los demás sus modos de pensar y de vivir. ¿Cómo debe estar organizada la sociedad para que la filosofía sea tolerada? Esta es la razón por la que Spinoza ha consagrado al problema político una buena parte de su obra, pues el problema es solidario del problema de la vida filosófica.

Desde los primeros estudios sobre la filosofía jurídica de Spinoza (Hermann, 1824), y sobre todo desde la hipótesis sobre los cambios en su doctrina política (Menzel, 1898) se ha discutido mucho sobre la relación entre derecho y poder, sobre la necesidad de pacto para la democracia, y sobre la evolución de Spinoza en estos temas y similares. Hoy parece abandonada la tesis según la cual la muerte de Jan de Witt a manos de la masa popular significó para Spinoza la conciencia del fracaso de la política liberal, por lo que habría pasado de las convicciones democráticas defendidas en el TTP, a simpatizar con una aristocracia federal y fuerte⁴. Atilano Domínguez (1986, 52) reitera que Spinoza se mantuvo democrático, y que está fuera de toda duda que sólo el régimen democrático es verdaderamente absoluto debido que cumple al pie de la letra la definición de *imperium* como poder de la multitud unida en un solo cuerpo y una sola mente (*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet*, TP II, 16-17; cf. XI 3 pp. 359/20ss). No discutiremos ahora esta convicción, pero apuntamos que es necesario contrastar el pretendido “democratismo” de Spinoza con

³ Este dicho está citado en la Epístola Dedicatoria del *De Cive* de Thomas Hobbes, precisamente acompañando a otro que se atribuye comúnmente a Hobbes para caracterizar la antropología subyacente a su filosofía política, olvidando que habría que notar la conjunción de las dos citas latinas: “Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que el hombre es una especie de dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre. El primero es verdad si comparamos unos hombres con otros, el segundo si comparamos ciudad con ciudad”. Sobre Hobbes y Spinoza, por ejemplo, Ribeiro (1999).

⁴ Menzel, 1898; Freudenthal, 1904, 298-9; Siwek, 1933, 94. En sentido contrario, Meijer, 1903, 455-485; Mc Shea, 1968, 123ss; Mugnier-Pollet, 1976, 116-126; Steffen, 1968, 42-47. Opiniones varias en De Deugd, 1984, y en *Studia Spinoziana* 1 (1985).

la problemática instancia del estatuto de la *civitas* como *una veluti mente* (cf. Balibar, 2005).

En cuanto al pacto que sostiene la vida política, A. Domínguez (1999) mantiene que no ha habido evolución en el pensamiento político de Spinoza y que las diferencias se explican desde las diferentes perspectivas de cada obra. Así, en la perspectiva moral que dominaría la *Ética* se limita a demostrar que la sociedad y su organización en poder legislativo y coactivo es necesaria para que el individuo consiga la libertad y la felicidad. En la perspectiva de fijar la libertad individual respecto del poder político, y la libertad de este poder respecto de la religión, el *Tratado teológico-político* propone demostrar que la libertad individual no está en contradicción ni con la piedad ni con la religión ni con la seguridad del imperio —se limita a demostrar que éste es producto de un pacto fundado sobre la ley suprema de la propia utilidad y que como este pacto es obra de todos, el resultado es un poder absoluto y colectivo. El *Tratado político* mantiene la misma idea de hombre (ser imaginativo y racional) y de imperio, pero hace hincapié simultáneamente en la seguridad del imperio y en la libertad individual. El punto de vista es estrictamente político y demuestra que la seguridad del imperio no sólo es compaginable, sino que puede ser eficaz si se coordina con la libertad individual: lo que claramente se condena en este tratado es la monarquía absoluta, la dictadura y la tiranía, o sea, las formas de gobierno orientadas a la guerra y no a la paz y a la libertad (TP V 1, 2; TTP XX 240/32-241/14). En todos los tratados, la última palabra de las mejores constituciones spinozianas no es la ley o un consejo de sabios, representantes de la razón, ni el instinto o el simple juego de intereses sometidos a las pasiones, sino un consejo muy numeroso de ancianos sin sueldo fijo, que cobran según el éxito de sus gestiones y el público bienestar, donde razón y pasión se encuentran como se encuentran en los hombres particulares, en un juego de precaria estabilidad. En una expresión muy acertada, “así como no se puede eliminar de la política de Spinoza la razón de la utilidad, tampoco la utilidad de la razón” (Domínguez, 1986, 54). El criterio que preside todo el *Tractatus politicus* es que hay que compaginar la libertad del individuo con la seguridad del imperio. La dificultad a superar es que los hombres, tanto los gobernados como los gobernantes, no se guían sólo por la razón, sino también por la pasión (TP I 6). La solución será, en definitiva, conseguir que el bien de aquellos que administran la cosa pública dependa del bien de todos los ciudadanos (TP VI 29; VIII 24, 31, etc. Cf. Peña, 1999, sobre “la razón de estado”).

4. Derecho y poder

Para resolver el problema, Spinoza no utiliza lo que él llama el método utópico, aquel que procura mostrar las condiciones ideales de la sociedad humana sin preguntarse si son efectivamente realizables o no, sino el método realista, que se propone deducir una doctrina política del conocimiento de la naturaleza humana, de manera que sea susceptible de acordarse mejor con la práctica. Consiste este método en tratar el problema político con la imparcialidad de un matemático cuando trata de comprender las acciones humanas, no de deplorarlas o maldecir a ellas (TP I 1). Dado que la política es una ciencia práctica, es necesario que tome los hombres tal como son, y no como quisiera que fueran. En oposición al idealismo utópico de Tomás Moro (y en el trasfondo de Platón), y al moralismo teológico de los cristianos, Spinoza sostiene que los hombres no son sólo razón, sino también pasión y se pregunta cómo se les podrá gobernar sin dedicarse ni a ponerles trampas ni a darles simples consejos. Spinoza tiene como referentes del realismo a Tácito y a Maquiavelo. La consideración lúcida de la verdad en su positividad —atender a lo que el “*acutissimus Machiavellus*” (TP VI 7) llamaba “*la verità effettuale della cosa*”— resulta imprescindible para que la política pueda desembarazarse de sus tradicionales tuteladas teológicas y moralistas. Para Spinoza, para que la política no quede reducida al rango de “Quimera” o de “Utopía”, deben tomarse los hombres tal como son (*ut sunt*): la retórica del “deber-ser” se debe sustituir por la estrategia del “poder hacer”, no para rebajar el nivel de la exigencia transformadora, sino para apoyar sus posibilidades de éxito, en particular, hay que mostrar todo “lo que puede ser hecho” (*qui fieri possit*) y no “lo que habría que hacerse” (*quid oporteat fieri*) (TP VII 2). Como todo tiene que ser deducido “de la naturaleza o condición común de los hombres” (*ex hominum communi natura seu conditione*, TP I 7), la organización efectivamente racional de las instituciones políticas adquiere una importancia capital⁵. Dado que el poder de todas las cosas es el mismo poder de Dios (por ser su efecto o parte), y en Dios poder y derecho se identifican, cualquier cosa singular y, por tanto, el hombre, goza de tanto derecho como poder posee (4E 37, e2; TTP 16, 189-191; TP II 2 y 4).

⁵ Esta descripción antropológica coincide con 3E y 4E, donde los hombres se describen a partir de la naturaleza de la imaginación, estudiada en 2E, y de la naturaleza del *conatus*, descubierto en 1E como la participación en el poder de la *causa sui*. Tendremos de este modo los hombres en estado natural, tal como fue descrito en E, y en el “derecho natural”, tal como fue descrito en el TTP. El eje argumental es el mismo.

Ahora bien, esta identificación entre poder y derecho, o, si se prefiere, esta reducción del segundo al primero que Spinoza establece al inicio del segundo capítulo del TP, parece trastornar el concepto mismo de derecho, como poder que, de hecho, puede no ser eficaz, porque el hombre es libre y puede no conceder el derecho exigido. Sus pasiones hacen que el hombre persiga necesariamente sus deseos, su libertad, como libre necesidad, consiste en aceptar o inscribirse en este orden necesario y no en un poder arbitrario de romper con él. En consecuencia, el hombre, sea sabio o ignorante, tiene por naturaleza tanto derecho como poder posee (TP II 5-pasiones, 7 y 20-libertad).

Que derecho y poder se identifiquen no significa que el poder del hombre sea ilimitado. De hecho, está limitado por lo que le rodea, y, en concreto, por el poder del resto de hombres. Un individuo será, pues, autónomo o *sui juris* si puede vivir según su criterio, mientras que será esclavo si su cuerpo o su alma están sometidos a un tercero y en beneficio de aquél. En consecuencia, si los hombres quieren evitar toda posible sumisión, es indispensable que unan sus fuerzas, estableciendo derechos que todos acepten, *como si fueran un solo cuerpo y una sola mente*. Es decir, que el derecho humano individual no es una realidad, sino una mera opinión o una simple imaginación. Para ser real, debe estar respaldado por el poder de los demás. Concluye, pues, que el derecho natural, que es el propio del género humano, casi no puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente (*ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur*) (TP II 15 y 16). Ahora bien, añade Spinoza, “este derecho que se define por el poder de la multitud, suele llamarse *Imperium*” (TP II 17; cf. III 2) y “el cuerpo íntegro del *Imperium* se llama sociedad”. El vínculo que une esta multitud, como un solo cuerpo y una sola alma, en una sociedad o en un *imperium*, es la constitución o *status politicus* ya que es ella la que determina cuál es “el supremo derecho de la sociedad o de las supremas potestades” (TP III 1).

Es aquí donde reside la mayor novedad de la primera parte del *Tratado Político*, en la que estudia la naturaleza del poder político, determinando, no sólo las relaciones del *imperium* a los súbditos y a otros imperios, sino, sobre todo, a su fin último. A pesar de diferencias terminológicas (renuncia o unión o transferencia de poder, pacto o contrato o consenso), está el hecho esencial que la asociación política da origen a un poder absoluto o supremo, que es, a la vez, coactivo y democrático. Esta asociación responde a la naturaleza humana. Lo que constituye los fondos de la naturaleza humana, como de toda otra cosa, es el *conatus*, una de las manifestaciones infinitas de la potencia de Dios, la cual varía de un individuo a otro sólo

según el grado de complejidad de su naturaleza. En el estado de naturaleza, cada hombre tiende de entrada y sobre todo a conservarse según la ley constitutiva de su ser: cada uno mira por su propia utilidad siguiendo su propia naturaleza y los medios que de ella derivan. Así, pues, nadie tiene que obedecer a nadie (TP II, 5, cf. 4E 37 esc 2, esc 1; TTP 16, TP II 19).

5. La sociedad política como continuación del estado de naturaleza

La sociedad política no es algo artificial, sino que se fundamenta en razón y en naturaleza. ¿Cómo puede ser el estado social racional si sólo puede ser concebido y realizado por hombres irracionales? Es la razón la que nos afirma la imposibilidad de independencia individual, y la que nos enseña que la paz es un bien precioso. La organización política establece un orden social que “todo hombre racional debe esforzarse en atender” (TP III 6). Es por todo esto que puede establecerse que “el hombre que se conduce por la razón es más libre en el estado donde vive según el decreto común que en la soledad donde no se obedece sino a sí mismo” (4E 73). Hasta aquí puede parecer Hobbes, pero en Spinoza el estado social también se fundamenta en naturaleza: eso es lo que distingue su filosofía política de la de Hobbes. Según este, hay una verdadera ruptura entre el estado natural y el político: la sociedad resulta una verdadera construcción voluntaria y arbitraria, hecha posible gracias a la razón humana, el poder de emplear y encadenar los signos. Hobbes concibe el paso del estado de naturaleza al estado de cultura como una revuelta del hombre *contra* la naturaleza. El estado civil, dice Spinoza en una carta a Jarig Jelles, es una *continuación* del estado de naturaleza⁶. La razón no nos arranca de la naturaleza porque ella misma es naturaleza. Las sugerencias de la razón nunca pueden ser contrarias a las reclamaciones de la naturaleza (TP III). En cierto sentido, el estado de naturaleza es menos natural que el estado de sociedad puesto que una naturaleza donde los elementos que la componen se oponen más que se unen es una naturaleza débil. La asociación permite aumentar la potencia de cada uno y no condenar al debilitamiento los *conatus* por la lucha entre contrarios. Es porque la sociedad está fundamentada en la naturaleza que

⁶ “En cuanto a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual usted me pregunta, consiste en que yo siempre conservo incólume el derecho natural y en que yo defiendo que en cualquier ciudad (*civitate*), al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que le corresponde a la potestad con la que él supera al súbdito, lo que ocurre siempre en el estado natural” (Carta 50, a Jarig Jelles, 238-239).

Spinoza mantiene la idea de derecho natural en el seno de la sociedad política. Hay derechos inalienables (ver la libertad de pensamiento, TP IV 4).

En cuanto a la relación entre el imperio y los súbditos, hay cierta diferencia de matiz entre TTP y TP. En el TTP se empieza suponiendo que el individuo ha cedido todo su poder al imperio. En el TP se afirma que el poder del imperio no es sino la suma de fuerzas de toda la multitud, por lo que el carácter absoluto del derecho del imperio significa más bien que es infinitamente superior al de cualquier individuo. Pero a partir de ahí, las consecuencias son las mismas. Sólo el imperio es verdaderamente autónomo, pues sólo él determina por ley lo que es bueno o malo, justo o injusto. Los súbditos no tienen otra alternativa que obedecer, aunque lo legislado les parezca absurdo. El razonamiento es el mismo: “este prejuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo imperio político. Pues también es una ley de la razón que, de dos males, se elija el menor” (TP III 6; cf. TTP 16, 191/34s).

En cuanto a saber si existe alguna norma para determinar si las supremas potestades obran correctamente, Spinoza no duda en señalar que “cuál sea el mejor estado de un imperio cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado civil, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida” (TP V 2: *Qualis autem optimus cujuscunque imperii sit status, facile ex fine status civilis cognoscitur: qui scilicet nullus alius est, quam pax, vitaeque securitas*). Ahora bien, la vida humana no consiste en la circulación de la sangre, sino en la razón, ni la paz es la ausencia de guerra, sino “una virtud que brota de la fortaleza del alma” (TP V 2; cf. TTP XX, 244/1ss: “el dinero en el arca y tener el estómago lleno”). Por eso el buen gobierno no sólo debe buscar un fin humano, sino, además, a través de medios humanos y aceptados por la mayoría. De que el imperio es falible no cabe duda, pues no es divino, sino el poder de la multitud unida. Los gobernantes no son un género distinto de hombres, sino que son arrastrados por sus intereses, al igual que el resto.

El *arte* político se convierte en sabiduría organizadora: “hay que instituir necesariamente un imperio tal, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, lo quieran o no, hagan lo que interesa a la salvación común, o sea, que todos —espontáneamente, o por la fuerza, o por necesidad— estén obligados a vivir según lo prescrito por la razón, lo que ocurrirá si las cosas del imperio están ordenadas de manera tal que nada de lo que respeta la salvación común esté confiado a la fe de uno solo” (TP VI 3; cf. TP VII 25, 318/33ss y nota ; cf. TTP XVII, 217/14ss, 219/28ss.).

Lo que Spinoza compuso de la segunda parte del *Tratado político* expone la organización de dos formas clásicas de gobierno, la monarquía

y la aristocracia, pues la democracia no fue terminada. Es destacable la minuciosidad de la descripción y razonamiento de los diversos órganos y funciones de la maquinaria del poder político. Sin duda porque Spinoza no se fiaba, en política, de la buena voluntad, que es buena en pocos e ineficaz en todos, sino, sobre todo, de la buena organización (TP I 6; II 5 y nota; V 2 y VI 6), como acabamos de ver. Procuramos seguir ahora no todas las instancias de la obra, sino aquellas instituciones que en cada una de las constituciones de los regímenes (o, en términos de Spinoza, en cada uno de los estados del imperio) podrían resultar instancias donde se ve más claramente la relación entre saber y poder, para poder determinar a partir de la simple estructura de las instituciones políticas cuando se asimila el poder a la razón y cuando no. Para ello debe tenerse en cuenta como fondo de la argumentación, la diferencia entre soberanía del Estado y aparato administrativo (Balibar, 1985, cap. 3.5).

6. La monarquía

Spinoza critica la monarquía absoluta, aquélla en la que “la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la ciudad misma” (*nam Regis voluntas ipsum jus Civile est, et rex ipsa Civitas*, TP VII 25, 318/33ss y nota; cf. TTP XVII, 217/14ss, 219/28ss). Es tan imposible que el rey o monarca detente todo el poder como que un individuo iguale en poder a toda la sociedad. Por mucho que se cubra con una aureola de divinidad, el monarca es un hombre como el resto. Consciente de sus limitaciones, buscará el apoyo en los que le rodean (secretarios, nobles o militares), con lo que la monarquía será una aristocracia camuflada, y, por tanto, deformada, o bien se dedicará a poner trampas a todos los que puedan estorbarle, y el gobierno degenerará en tiranía. En conclusión, el poder regio es limitado y percedero, precario y arbitrario (TP VI 4-7; VII 1, 12, 23, cf. TTP XVII, 203-206).

Para evitar que la paz se convierta en esclavitud es necesario fundar la monarquía sobre bases firmes que garanticen a la vez “la seguridad del monarca y la paz de la multitud” (TP VI 8; cf. I 7; VII 2, 30, 322/28ss.) Más que confiar en la buena voluntad del rey, es necesario establecer unos “derechos tan firmes que ni el rey pueda abolirlos”. Spinoza está definiendo una monarquía constitucional (TP VII 1, 307/16ss; cf. III 1, 3, 285/20ss. “Status politicus”; cf. IV 6 “contractus” y nota.) De hecho, Spinoza buscará que el pueblo mantenga cierta autonomía y que el poder estatal esté repartido y controlado por varios organismos, de manera, además, que la

utilidad de los que lo detentan esté condicionada por el bien general (TP VI 5; VII 31; VIII 24). Spinoza establece normas sobre los ciudadanos y su distribución en familias, la propiedad del suelo y la vivienda, sobre el ejército y la religión, los cortesanos, nobles y embajadores, sobre la casa real y sus guardias, el matrimonio del rey y su sucesor, pero sobretodo determina la composición, funcionamiento y competencias de los órganos supremos del imperio: el Consejo Real y el Consejo de Justicia.

El Consejo Real (con su Comisión Permanente) es la pieza clave de la monarquía constitucional. Sus competencias son verdaderamente amplias. Tiene dos funciones principales: aconsejar al rey en todos los asuntos públicos, “hasta el punto que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes la opinión de tal Consejo”, y, además, “defender los derechos fundamentales del imperio” (TP VI 17). El Consejo de Justicia tendrá por oficio “dirimir litigios e imponer penas a los delincuentes”. La Comisión permanente sustituye el Consejo Real en sus tareas ejecutivas y vela para que el Consejo de Justicia observe los trámites legales en sus sentencias (TP VI 26; 24, 303/15ss).

Al Consejo Real, además de las funciones, hay que añadir la educación del príncipe heredero, la recepción de embajadores, la correspondencia del rey. Aunque sus acuerdos son simples consejos, serán de gran peso, hasta el punto que Spinoza dice que el monarca “siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos”. M. Francès, en la introducción de su traducción francesa en Gallimard, califica este consejo de Parlamento más poderoso que los actuales. De hecho, goza además de una autoridad moral (aconseja), de una cierta fuerza de presión: unos tres mil personajes de cincuenta años de edad, representantes de todas las familias, especialistas en temas administrativos y jurídicos, que toma decisiones por mayoría absoluta y tras consultar con la familia en caso de duda. No es un órgano consultivo cualquiera (TP VI 15, 21-3, 25). Hay, sin embargo, tres hechos que excluyen su carácter legislativo o decisorio: sus miembros son presentados por las familias, pero son elegidos por el monarca, los temas a debatir los señala el monarca, la decisión última depende siempre del rey, no sólo si no se consigue la mayoría (difícil en un Consejo con seiscientos votos, uno por familia), sino también si se consigue (VI 16; 25 pp. 303/24ss; 304/10). Es una instancia de autoridad en el sentido de mero saber de las cosas, pero no una instancia de poder.

Spinoza acaba el estudio de la monarquía respondiendo a cuatro objeciones: (i) un imperio dirigido por una masa tan temible como ignorante, (ii) defendido con un ejército popular tan inútil como inexperto, (iii) des-

provisto del baluarte del secreto de estado, (iv) es una quimera y no una realidad. La respuesta de Spinoza defiende el derecho del pueblo a participar del poder: la naturaleza humana es una y la misma en todos, y todo el mundo es soberbio y temible cuando manda, la masa es temible por ignorante, pero no es responsable de su ignorancia, sino que lo son aquellos que le esconden la verdad. El ejército popular es débil, pero su finalidad no es la guerra sino la paz. El secreto de estado debe referirse a otros estados, pero no a los propios ciudadanos, ya que esto sería hacerlos enemigos o esclavos. Finalmente, da un ejemplo, siguiendo Antonio Pérez, a saber, la corona de Aragón⁷. Desde la reconquista hasta Felipe II, sin excluir los tiempos de Pedro III de Aragón o Fernando el Católico, Spinoza sostiene que el *Consejo de los diecisiete* mantuvo un equilibrio admirable entre el rey y los súbditos. Pues, aunque estos le podían citar a juicio o deponerlo por la fuerza, siempre guardaron suma fidelidad al rey, y reinó entre ellos la paz y la concordia. Concluye, pues: “la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, a condición de que consiga que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga sólo con su apoyo” (VII 26-31).

7. La aristocracia

El estudio de Spinoza sobre la aristocracia se inicia con un epígrafe donde se alude a la excelencia y ventajas de la aristocracia sobre la monarquía⁸. Spinoza conoce el significado etimológico de aristocracia: el gobierno

⁷ Dice Gregorio Marañón (1947) en su estudio sobre la figura del que había sido ministro clarividente y amoral de Felipe II: “Ya la trágica partida de ajedrez entre Antonio Pérez y su señor, que duró casi un cuarto de siglo, representa el ansia de poder sin escrúpulos, tal como corría por el alma renacentista, esclava de aquella Razón de Estado, que a nadie perdona, y de la que Bartolomé Leonardo Argensola, que vivía los mismos años, solía decir: ‘la conozco; y no son tan horribles como ella los centauros, la hidra y las mismas furias, hijas del infierno’.”

⁸ Gebhardt (1908) sostenía que Spinoza había abandonado la democracia defendida en el TTP para adherirse a la aristocracia; en su traducción, Francès (1978, 913-914, 1485-1488) piensa que este epígrafe no es suyo; A. Domínguez, en su traducción del TP (p. 40) considera que, primero, no se menciona la democracia, segundo, las preferencias por la democracia son patentes en la definición de imperio como poder de la multitud y en la descripción de la monarquía y de la aristocracia controladas, y finalmente, en la afirmación que “si existe un imperio absoluto, sin duda es este que es detentado por toda la multitud” (*Nam si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet*, TP VIII 3, 325/26 ss; XI 3). No estamos del todo de acuerdo con Domínguez porque el carácter

de los mejores (TTP V 74/16; TP XI 2, p. 359); el histórico: gobierno de los nobles (TTP XVI, 195/32; cf. TP VI 27, 320), y el vulgar: gobierno de unos pocos (TTP V, 74/15; XVI, 195/27, etc. TP II 17, 282/10). Sabe muy bien, también, que este régimen, que sería el mejor (TP XI 2, 359/10), degenera fácilmente en una plutocracia oligárquica, controlada por unas cuantas familias (TP XI 2; cf. VIII 2 y 39). Por ello, en coherencia con su método realista, define la aristocracia como la forma de gobierno en la que gobiernan algunos elegidos de la masa y que él designa con el término romano de “patricios”, en oposición a “plebeyos” (TP VIII 1, 323/22: en relación a II 27). Spinoza se limita a describir la aristocracia siguiendo el método de introducir variantes al régimen monárquico (TP VIII 7). Las variantes son notables, porque en la monarquía no había división clasista entre patricios y plebeyos y porque sus órganos no tenían poder de decisión.

En esta forma de gobierno, el derecho de ciudadanía no pertenece en plenitud sino a los patricios, pues sólo ellos pueden elegir y ser elegidos para gobernar, el resto son súbditos, peregrinos o inmigrantes (TP VIII 4-5, 9-10). Este defecto de democracia queda mitigado por ciertas medidas complementarias: (i) el principio de libre elección aconseja que los ciudadanos no se distribuyan en familias, (ii) los ciudadanos no patricios podrán poseer tierras para que se sientan arraigados, (iii) los plebeyos podrán acceder a cargos de responsabilidad en el ejército (VIII 80-10), (iv) se obligará a los patricios a que adopten la religión universal, ‘la más simple y universal’ (VIII 46), pero no a los plebeyos.

En el sistema aristocrático el poder se divide en tres órganos supremos y su prolongación en dos comisiones permanentes que le sirven de control y de correa de transmisión. El Consejo General patricio o Consejo Supremo es el encargado de dictar leyes y de elegir los funcionarios. Que esta aristocracia no es nobiliaria lo demuestra el elevado número de patricios de este Consejo, y los motivos de un número tan elevado. El Consejo General contará con cinco mil miembros (TP VIII 4, 7, 17). Más aún, la ley primordial, cuya violación será castigada como crimen de lesa majestad es aquella que impide que este número disminuya (TP VIII 13; 25, 334/8ss).

Por debajo de este Consejo Supremo y para administrar el imperio está el Senado, compuesto por cuatrocientos miembros y cuyo mandato dura un año. Es el poder ejecutivo, encargado de promulgar leyes, fortificar ciudades y recaudar impuestos (TP VIII 29-34).

democrático del poder —de la fuerza, en último término— no indica una preferencia por lo que se refiere al régimen político.

El Tribunal Supremo será el encargado de administrar justicia a todos, incluidos los patricios. Spinoza asegura el cumplimiento haciendo que los jueces no tengan otros ingresos que parte de los bienes de los que sean culpables, y haciendo que su actuación sea supervisada por el Consejo de síndicos, que velará, entre otras cosas, porque no empleen la tortura (TP VIII 37-41). Este Consejo de síndicos está compuesto por cien antiguos senadores, elegidos con carácter vitalicio y protegidos con fuerza militar, se hacen cargo de que todos los funcionarios cumplan su deber, y fijan el orden del día y convocan el Consejo Supremo (TP 20-28, 32).

El Senado y el Consejo de síndicos nominarán sendas comisiones permanentes que los sustituyan en el trabajo de cada día y convoquen las sesiones. La primera, formada por parte de los senadores, llamados cónsules, presidirá las sesiones del Senado durante una parte del año senatorial (VIII 33). La segunda, que consta de diez síndicos, sólo durará seis meses (VIII 28; cf. 25, 333/19ss).

Existe, pues, una clara subordinación de todos los órganos de gobierno al Consejo Supremo. Pero hay también independencia entre el poder ejecutivo (Senado) y judicial (Tribunal Supremo). Finalmente, todos están coordinados a través del Consejo de síndicos, que supervisa y pone en movimiento todas las instituciones. La comisión permanente de síndicos convoca su Consejo; éste pasa los asuntos al Tribunal supremo y al Consejo General patricio, y sus resoluciones son ejecutadas por el Senado, que actúa a diario a través de su Comisión permanente o de cónsul (TP VIII 25, 333/25-32; 44, 344/22-32). El sistema aristocrático, pues, dispone de una instancia que representa el saber, en el sentido indicado, el Consejo de síndicos, pues su función principal es la de supervisión. No queda claro, sin embargo, que no tenga poder: recordemos que tiene asociado un cuerpo militar y que sus decisiones son vinculantes.

En el caso de una aristocracia descentralizada, Spinoza presenta un estado donde las ciudades son autónomas, bien fortificadas, por lo tanto con pleno derecho de ciudadanía. Los consejos estatales se forman a partir de los de las ciudades de forma proporcional a la población. En cada ciudad habrá la estructura que acabamos de mencionar en el punto anterior. El consejo supremo nacional casi no se reunirá, sólo para reformar la constitución. Los asuntos ordinarios serán tratados por el Senado federal o los locales, el cual, con el Tribunal de Justicia, será el lazo entre las ciudades (IX 2-13).

Este régimen estaba inspirado en Venecia y en Holanda. En la medida que acerca el gobierno al pueblo y a la realidad, será más directo y benévolo, promoverá la discusión de todos los asuntos y encontrará solución;

instaurará mayor igualdad entre ciudades. Y, sobre todo, hará más difícil un golpe de estado, pues los órganos estarán distribuidos en todas las ciudades autónomas y el Consejo supremo no tendrá una sede fija sino rotativa (TP IX 14-15).

8. Estabilidad de la aristocracia ante la dictadura

El estudio de la aristocracia se cierra respondiendo a una objeción latente: la degeneración paulatina y progresiva de la aristocracia en oligarquía plutocrática y, finalmente, en monarquía o tiranía (TP VIII 12 y 17-18). Hay que recordar que para Spinoza la primera forma histórica de gobierno fue la democracia, ya que por naturaleza todos los hombres son iguales y todos prefieren mandar a ser mandados (TP VII 5, 309/28ss; VIII 12, 329). Es en este marco donde el bienestar público se consigue sólo con un acuerdo de la multitud sobre las leyes, que se plantea el problema de la transformación de la aristocracia electiva, casi una democracia censuradora (TP XI 2, 359/6), en tiranía o dictadura. En oposición explícita a Maquiavelo, que preconizaba la restauración del dictador romano como aquel hombre de excepcional virtud que era dotado por un tiempo limitado de poderes absolutos para volver las cosas a su principio (TP X 1, 353/8), Spinoza considera esta medida contraria a la naturaleza misma del imperio, entendido como poder de la multitud, y no la cree necesaria, tal y como ha estructurado la organización aristocrática: numerosísima, sin cargos personales en lugares de gran responsabilidad. Sólo excepcionalmente y de manera pasajera Spinoza admite la figura de un general en jefe de todos los ejércitos (TP VI 10, 23, VIII 18, 20, 28 y 34). Sin embargo, sería difícil conseguir esta situación, porque “el amor a la libertad, el afán de aumentar sus bienes y la esperanza de conseguir los honores del imperio” de los patricios lo harían innecesario, y porque si estallara el terror pánico entre la multitud, los diferentes sectores ofrecerían diferentes candidatos y el mejor entonces resultaría ser acudir a las leyes para decidir (TP X 8, 356/27ss; cf. 6, 356/5ss; X 10, 358/5ss). Pero si un militar consiguiera el poder, no resultaría un estado político orientado a la paz, sino un estado de guerra orientado a la esclavitud de todos y a la libertad sólo de los militares (TP V 6-7; cf. VII 22, 317/10). Estas instituciones sociales se destinan a conducir los hombres de manera tal que “les parezca que no son conducidos, sino que viven según su propio ingenio y su libre decreto” (*ut non duci, sed ex suo ingenio et libero suo decreto vivere sibi videantur*, 8).

9. Democracia

Spinoza sólo redactó tres páginas sobre “el tercer estado, el cual es totalmente absoluto y llamamos democrático” (TP XI 1 pp. 357/14ss). Sólo llegó a definirlo en relación aristocrática y a señalar que tenía derecho de ciudadanía. Domínguez (introducción TP, 48) sostiene que a pesar de la escasez de páginas, “cabe, sin embargo, afirmar, que la orientación de toda la obra no solo es profundamente democrática, sino que confirma y corrobora la doctrina de las obras anteriores”. Lo que define la democracia en Spinoza no es el número de gobernantes (de hecho, resulta menor que en la aristocracia) sino la manera de escogerlos. En la democracia spinoziana tienen derecho a votar y a ser votados todos los ciudadanos autónomos, sin que intervenga ninguna elección, y gobernarán de hecho aquellos que estén designados por ley, o sea, que cumplan las condiciones legales (cf. TP VII 1, VIII 1, XI 1). Spinoza presenta tres modos de concebir la democracia: la primera, donde gobiernan los “ancianos” (cincuenta o sesenta años de edad), preferentemente federal (TP XI 3, 359/20; cf. 2, 358/26ss; VI 16, 301/13ss; VII 4, 309/18ss; VIII 21). La segunda, donde mandarían los “primogénitos” (recuerda la democracia teocrática hebrea anterior al levirato (TP XI 2, 358/27; cf. TTP XVII, 217/32ss). La tercera sería la democracia censitaria, ya que gobernarían por ley “sólo aquellos que contribuyen con cierta suma de dinero”, recurso que Spinoza ya utilizaba en la aristocracia patricia (TP XI 2, 358/28; VII 25).

Spinoza no elige ninguna de estas, sino aquella donde “absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos públicos”. Con esta medida se excluyen los peregrinos, por depender de las leyes de otros imperios, los niños y pupilos, mientras dependen jurídicamente de sus padres y tutores, los siervos y las mujeres, porque siempre están bajo la potestad de sus señores, y, finalmente, todos aquellos que la ley ha declarado indignos de ejercitar tal derecho, por haber cometido algún crimen (TP XI 3; cf. VI 1, VIII 14: las mismas exclusiones a monarquía y aristocracia).

10. La relación de saber y poder en el ‘Tractatus Politicus’

En una lectura atenta del texto de Spinoza puede observarse que hay una instancia de saber independiente del poder, y en este sentido cercana a la noción romana clásica de autoridad, a saber, el Consejo Real. En la

aristocracia, tal instancia se diluye y no sabemos si hay algo de paralelo en la democracia. Sostenemos que en Spinoza la instancia del saber exento de poder se da claramente en el régimen monárquico, pero eso no lo hace especialmente deseable. Es precisamente porque es el más cercano al peor de los regímenes, la tiranía, que esta instancia resulta indispensable de manera testimonial. Este Consejo se enfrenta al individuo que corre el riesgo de someter a sus pasiones el bien de todo el imperio y es por eso necesario que una instancia lo más racional posible la compense.

A medida que la *potestas* del imperio se comparte, es decir, a medida que las instancias de discusión racional aumentan (tanto como aumentan las limitaciones recíprocas), esta instancia de saber independiente de la posesión del poder va desapareciendo. En conclusión, la instancia del saber racional es indispensable reconocerla en la monarquía, como opuesta a la *potestas* de uno solo (que fácilmente se equivoca), y parece que se diluya y comparte a medida que la *potestas* vuelve a la multitud.

Quizá la enfermedad impidió a Spinoza mostrarnos en el *Tratado Político* la lógica de esta disolución de la autoridad en el régimen democrático, la *potestas* absoluta, en una “democratización del conocimiento” (Balibar, 1985, *in fine*). Si esto simplemente era el reconocimiento que en la democracia la multitud a la vez que disponía en sí de la fuerza de las pasiones era también depositaria del saber o Spinoza había descubierto que las instancias de discusión racional se perdían fácilmente en manos de la multitud, es lo que el texto mismo no nos puede decir. Negri (2000, 153) piensa y sostiene que Spinoza pensaba que la definición del concepto de democracia, y la misma progresión política de la democracia, constituye la más alta dignidad de la metafísica, siendo la solución política de la libertad el lugar recorrido íntegramente respecto del problema de la subjetivación como innovación del ser en una perspectiva materialista. Parece, sin embargo, que hay motivos para pensar que Spinoza pudo no mantener hasta el final un compromiso con la democracia como sí que lo mantuvo con lo que hemos podido llamar posteriormente liberalismo.

Bibliografía

- Aurélio, D. Pires (1999), “Natureza e nação segundo Espinosa”, en Blanco-Echauri 1999a, 279-299.
- Balibar, E. (1985), *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF.
- Balibar, E. (2005), “Potentia multitudinis, quae una veluti menti dicitur: Spinoza on the Body Politic” en S. H. Daniel, *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Northwestern University Press, 70-99.

- Blanco-Echauri, J. (1999a), *Espinosa: Ética e Política*, ed. a cargo de Jesús Blanco-Echauri, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- Blanco-Echauri, J. (1999b), “Un iusnaturalismo irónicamente perverso (Genealogía e historia de una metamorfosis: I. Ius sive facultas)”, en Blanco-Echauri 1999a, 315-351.
- Coelho, A. Borges (1999), “Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediencia”, en Blanco-Echauri 1999a, 353-369.
- De Deugd, C. (ed.) (1984), *Spinoza's political and theological Thought*, Amsterdam.
- Deleuze, G. (2004), *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, PUF, 1979, Minuit, 1981 (trad. cast. Barcelona, Tusquets, 1984).
- Domínguez, A. (1986), *Spinoza. Tratado Político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza.
- Dominguez, A. (1999), “Sentido ético de la política de Spinoza”, en Blanco-Echauri 1999a, 371-391.
- Ferreira, M. L. Ribeiro (1999), “Espinosa e Hobbes: implicações de uma divergência”, en Blanco-Echauri 1999a, 455-464.
- Francès, M. (1978), traducción del TP en Spinoza: *Oeuvres Completes de Spinoza*, Paris, Gallimard. Freudenthal, J. (1904), *Das Leben Spinozas*, Stuttgart.
- Gebhardt, (1908), *Spinoza als politiker*, Heidelberg.
- Marañón, G. (1947), *Antonio Pérez. (El hombre, el drama, la época)*, 2 vols, Madrid-Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Matheron, A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
- Mc Shea, R.J. (1968), *The Political Philosophy of Spinoza*, New York, Columbia UP.
- Menzel, A. (1898), “Wandlungen in die Staatslehre Spinozas”, in *Festschr. f. J. Unger*, Stuttgart.
- Meijer, W. (1903), “Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum”, *Archive für Geschichte der Philosophie*, 16, 455-485.
- Moreau, J. (1986), *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971.
- Mugnier-Pollet, L. (1976), *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin.
- Negri, A. (1993), *L'anomalia selvaggia. Saggio sul potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli editore, 1981 (trad. cast. Barcelona, Antrhopos).
- Negri, A. (2000), *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, (trad. cast., *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal).

- Peña, V. (1999), “Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado”, en Blanco-Echauri 1999a, 393-410.
- Peña Echeverría, F. J. (1989), *La filosofía política de Spinoza*, Valladolid, Sec. de Publicaciones.
- Peña Echeverría, F.J. (1999), “Ética y democracia en el pensamiento de Spinoza”, en Blanco-Echauri 1999a, 475-484.
- Prokhovnik, R. (2004), *Spinoza and Republicanism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Simon, Y. (1962), *A General Theory of Authority*, Notre Dame, Ind.
- Steffen, H. (1968), *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn.
- Strauss, L. (1930), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag.
- Strauss, L. (1952), “How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise”, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964), *City and Man* [trad. cat. *La ciutat i l’home*, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona 2000].
- Studia Spinoziana* 1 (1985), “Spinoza’s Philosophy of Society”.