

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE ESPINOSA. UN HOMENAJE A DOS GRANDES MATERIALISTAS: BARUCH ESPINOSA (1632-1677) Y GUSTAVO BUENO (1924-2016)

The Political Ontology of Espinosa. A tribute to Baruch Espinosa (1632-1677) and Gustavo Bueno (1924-2016): two great materialists

JOSEBA PASCUAL ALBA

joseba.pascual.alba@gmail.com (UPV-EHU)

Fecha de recepción: 30 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 13 de julio de 2017

Resumen:

Éste artículo tiene como objeto hacer una re-exposición de la teoría política de Baruch Espinosa (1632-1677) a la luz de su ontología –entendida ésta como una ontología materialista. Por lo tanto, se hará una interpretación materialista de la teoría política éste filósofo, desde un acercamiento al «*Materialismo Filosófico*» de Gustavo Bueno –específicamente, desde su filosofía política, como «materialismo político». Para esto, exploraremos brevemente ciertas ideas de su *Tratado*

Político –teniendo en cuenta, desde luego, la *Ética* y el *Tratado Teológico-Político*. Lidiaremos con ideas como «derecho natural», «Estado» o «Libertad», u otras ideas que irán saliendo a través de estas y que junto a la construcción de unas, dialécticamente criticará y destruirá otras –como «Pueblo», «Voluntad», «monarquía absoluta» etc.

Palabras clave:

Espinosa, Materialismo, Ontología política, Estado, Libertad

Abstract:

The aim of this article is the re-exposition of Baruch Espinosa's (1632-1677) political theory, in the light of his ontology –understood as a materialist ontology. Therefore, we will make a materialist interpretation of the political theory of this philosopher, from an approach to Gustavo Bueno's «*Philosophical Materialism*» – specifically, from his political philosophy, as a «political materialism». For that goal, we will briefly explore

certain ideas from his *Political Treatise* –of course, with the help of other works, like the *Tractatus Theologico-Politicus* and the *Ethics*. We will deal with ideas like «natural law», «State», «Freedom», and other ideas that may arise from those and in which construction, they dialectically criticize and destroy others –v.g., «People», «Will», «absolute monarchy» and so on.

Keywords:

Espinosa, Materialism, Political ontology, State, Freedom

Justificación¹

¿Por qué hablar de ontología en el contexto de la política? Ciertamente, los filósofos que se han ocupado tradicionalmente de las cuestiones relativas a la política rara vez lo han hecho desde una ontología, o al menos teniéndola en cuenta. Se puede decir que Espinosa² es pionero en el asunto –con obvios precedentes. Normalmente, se habla de política en una perspectiva puramente «fenoménica». Lo que la re-exposición de Espinosa nos puede aportar aquí es, precisamente, una visión más completa, dado su carácter conscientemente sistemático y ontológico. Se trata, efectivamente, de ir más allá de los fenómenos y de las apariencias, sin negar su realidad, pero superándola mediante la negación su carácter estructural o esencial, como veremos, «aplicando» la retícula del materialismo político de Gustavo Bueno³.

¹ Este artículo fue escrito en primera instancia como texto base de la comunicación para el *XII International Ontology Congress: "Physis kai Polis"* (en el 24º centenario del nacimiento de Aristóteles), en San Sebastián, 3-7 de octubre de 2016.

² Usamos la forma «Espinosa» siguiendo el origen hispano del filósofo, tal como lo hace la tradición (Salvador de Madariaga, Marcelino Menéndez Pelayo, Vidal Peña, Gabriel Albiac, Francisco José Martínez o Javier Peña).

³ BUENO, G.: *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'*. La Rioja, Biblioteca Riojana, 1991.

Retomando la pregunta que nos hemos planteado, sobre la pertinencia de una teoría ontológico-política, podríamos responder, con otras preguntas: ¿acaso no es metafísica hablar de derecho natural? ¿O de persona jurídica? ¿Acaso las constituciones no hablan de libertad, igualdad, dignidad...? ¿Hay algo más metafísico? ¿Qué significa la pregunta sobre la «entidad» del Estado? ¿Qué dirían Avicena, Santo Tomás o Heidegger sobre este «ente»? Lo que se quiere decir es que palabras o ideas metafísicas u ontológicas aparecen implícita o explícitamente, si no en todas, en la mayor parte de los vocablos políticos más significativos.

1. El objetivismo espinosiano

Una de las cosas que más destacan en el *Tratado Político*⁴, si se pone un poco de atención, es lo que podríamos denominar como “objetivismo” espinosiano. Es común ver en muchos otros filósofos tratados sobre el buen gobierno o el buen gobernante, y Espinosa no es que deje de lado estas cuestiones –ya que como muestra una y otra vez, la política es una práctica, un saber práctico; es, en efecto, la *ars politicae*, cuya hoja de ruta marca la prudencia como suprema virtud. La cuestión parte de una premisa antropológica radical: «*los hombres están necesariamente sometidos a los afectos*» (TP, I, 5). Será por eso por lo que habrá que tomar medidas que determinen de forma estructural, objetiva, a actuar necesariamente de unas maneras y no de otras.

Por consiguiente un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos asuntos sólo son bien administrados si quienes los dirigen quieren hacerlo con fidelidad, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. (TP, I, 6)

Y criticando duramente las visiones subjetivistas, basadas en la intención o la conciencia, sentencia:

Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas». Incluso

⁴ Citaremos en el artículo, de ahora en adelante, mediante los siguientes acrónimos: *Tratado Político* (TP), *Tratado Teológico-político* (TTP), *Ética* (E), *Correspondencia* (Ep).

lleva al plano estructural los pecados, entendidos como errores o delitos políticos cuando dice que «las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. (TP, V, 2)

De ahí se puede interpretar una suerte de determinismo social o político, más aún cuando añade que

los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. [...] De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se comenten más pecados que en otra, no cabe duda de que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos.

Espinosa no confía demasiado en el *finis operantis* o, por decirlo de otra manera, en las bondades del hombre. Es por eso que le da más fuerza al *finis operis*, es decir, al desarrollo de la obra misma, tal como acontece, y no como se pretendía que aconteciera. De ahí que una y otra vez proponga, desde su objetivismo, «disponer las cosas de cierta manera» para reducir así el margen de error –traducido en pecado, en su sentido político mencionado. Evitar el pecado político sólo se puede aspirar a conseguir «*si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie*» (TP, VI, 3). Y esto lo aplica a todas las formas de gobierno, lo cual para la época era una transgresión, una suerte de ateísmo político. Ya que sin Dios –en el sentido religioso– que privilegie a un monarca o a una cuadrilla de aristócratas, todo cambia. El propio Espinosa sentencia: «*la naturaleza es una y la misma en todos*» –véase TP, VII, 27, donde critica a quienes gobiernan. No nos podemos fiar de la multitud, en cuanto vulgo, pero tampoco del monarca, ni del grupo elegido. «*Los reyes son mortales, mientras los Consejos son eternos*», dirá.

Aún así, no es un objetivismo ingenuo, formalista o idealista. Espinosa sabe muy bien, como venimos diciendo, que la política es un arte prudencial, una actividad o un saber eminentemente práctico. Y ahí es, precisamente, donde vemos su objetivismo como un materialismo político. La política no es cosa de la “voluntad” de los gobernantes, pero las instituciones políticas, objetivas, no funcionan por sí solas: «*las leyes, por sí solas, son ineficaces y fácilmente violadas*» (TP, VIII, 19). Se opone así, al formalismo político de corte voluntarista o subjetivista. Rechaza el formalismo subjetivista –meramente circular–, al dar más importancia al *finis operis* y a la

organización institucional, a la disposición de las cosas; se opone también al mero mecanicismo, ya que la política es una actividad, donde los sujetos operatorios tienen una función central mediante sus obras prudentes o imprudentes; y rechaza el formalismo jurídico y el idealista, ya que, si bien las ideologías o las leyes están ahí, con entidad objetiva, no se hacen cumplir por sí mismas, en tanto entes abstractos, sino que se han de realizar mediante los sujetos operatorios, gobernantes, jueces, policías, militares y ciudadanos que obedecen o desobedecen, y mediante otros cuerpos constituidos como porras, tanques, bombas o cárceles. Si bien es cierto que, aun y todo, prepondera el determinismo, frente al voluntarismo. La tesis objetivista, una vez dicho esto, se podría resumir en la siguiente cita de Espinosa:

como nadie defiende la causa de otro, a menos que crea asegurar con ello la suya propia, hay que organizar de tal forma las cosas, que los funcionarios que velan por los asuntos públicos sirvan mejor a sus intereses cuanto mejor velan por el bien común (TP, VIII, 24)

—y no obedeciendo algo que va contra los fundamentos del Estado.

2. La Idea de Derecho Natural

Ésta es una de las ideas más potentes en la ontología —y antropología— política de Espinosa. La regla del *conatus* nos dice que *el ser tiende a perseverar en el ser* (E, 3, prop. VI). Pero como de la esencia del ser, o sea, de *Dios*, de la *Naturaleza naturante*,

no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar su perseverancia en la misma sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. (TP, II, 2)

Ese poder por el que existen y actúan las cosas naturales es el mismo que el poder de *Dios*. De esa premisa partirá para comprender lo que es el «derecho natural». *Dios* tiene derecho a todo y su derecho es su poder mismo, de donde concluirá que «cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar» (TP, II, 3). El núcleo, por tanto, de la idea de «derecho natural» será el poder. Una vez dicho esto, rápidamente define: «por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las

cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza» (TP, II, 4), a lo que añade la perspectiva antrópica, diciendo que «en el derecho natural de toda naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder». Es decir, que, cada cual tiene derecho a cuanto puede. Cosa que ya vio al escribir su *Tratado Teológico-político*: «el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su capacidad particular» (TTP, XVI, 2). Y que se pueda depende realmente del poder real, y no de la voluntad, de la intención y demás actitudes voluntaristas. Si bien *nadie ha determinado lo que puede un cuerpo*, si hay muchas referencias y experiencias de cuánto o qué no puede. Una persona sin piernas no tiene derecho (natural) a subir las escaleras, al igual que un manco no tiene derecho (natural) a agarrar un vaso de agua, así como un ser humano cualquiera no tiene derecho (natural) a volar, a correr a 300km/h, etc. El derecho a poder hacer ciertas cosas mediante las instituciones *tecnocientíficas* es un derecho agregado al natural, diríamos. Negándose al idealismo y al espiritualismo, Espinosa hace gala de su materialismo de esta forma contundente. Dice:

la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana [...] sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda naturaleza, de la que el hombre es una partícula... (TP, II, 8)

Quien pueda defenderse y hacer frente al resto, y vivir por su cuenta, ése será autónomo desde el puto de vista que aquí nos guía.

Ahora bien, Espinosa se da cuenta de que «si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo» (TP, II, 13) y cuantos más sean, mayor derecho tendrán. La idea de «derecho natural» de Espinosa, recuperada desde nuestro presente, sirve como una perspectiva materialista y crítica de tantas ideologías voluntaristas –“¡Querer es poder!”–, idealistas y espiritualistas. Esa expresión de “tenemos derecho” tan oída estos tiempos, una especie de derecho natural metafísico, heredero de tantos teóricos políticos iusnaturalistas, que no se sabe a qué fundamentos –“por la gracia divina” o “porque sí”– exactamente hace referencia, queda destruida por la *ecualización* materialista de derecho natural como poder. Aún así, hay que decir que el derecho natural espinosiano sirve, como mucho, para poner los fundamentos de la sociedad política y nada más, ya que, al constituirse ésta, segrega el derecho natural en pos del derecho positivo o político, del que se ocupa Espinosa en su siguiente capítulo.

3. La Idea de Estado. ¿Qué es el Estado?

Antes de pasar al derecho político, en la explicación del derecho natural, Espinosa nos da una serie de fundamentos que dan lugar al Estado⁵. Haciendo gala de realismo –por mucho que algunos lo llamen “pesimismo antropológico”–, nos dice que «*los hombres son enemigos por naturaleza*», ya que están «*sometidos por naturaleza a las pasiones*», siendo así presa de afectos tales como la ira, la envidia etc. (TP, II, 14) El máximo enemigo de cada cual será quien más haya de temer, quien más poder tenga. Espinosa habla del «estado natural», a la manera de Hobbes y tantos otros, donde «*cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos*» (TP, II, 15). Cuanto menos poder y, por tanto, menos derecho tenga alguien, más temeroso será. El factor de la «ayuda mutua»⁶ será imprescindible para el sustento.

Pero detengámonos un momento en la idea de «estado natural». Espinosa, en el *Tratado Teológico-político* defendió la idea de «estado de la naturaleza» tal como la había acuñado Tomás Hobbes⁷, cuando éste escribió que

durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (Lev, I, 13),

que sería la causa para promover, racionalmente, un «contrato social», para constituir un *estado civil* en el que en vez de un temor entre todos, y la suprema inseguridad, se renuncie al derecho natural y la libertad y se ceda el poder a un monarca o soberano, al cual temerán todos, pero gracias al cual habrá paz y seguridad. Espinosa acepta, con algunas diferencias, tanto la historia del «Estado de la naturaleza» como el «contrato social» originario, si bien con carácter democrático más que monárquico (TTP, XVI, 5-11).

Ahora bien, en el *Tratado Político*, Espinosa corrige su postura y, si bien habla de un «estado natural», se muestra en contra de lo anterior. El «estado natural» de Espinosa, se parece más bien a lo que los primeros antropólogos o etnólogos llamaron

⁵ El Estado (sociedad política) será el criterio o la unidad de medida política materialista por excelencia. Así «la filosofía política de Espinosa se desarrolla desde la perspectiva del Estado». PEÑA ECHEVERRÍA, 1978, p. 83.

⁶ Idea que pondrá de relieve unos siglos más tarde el teórico ruso del anarco-comunismo Pedro Kropotkin (Cf. KROPOTKIN, 1981).

⁷ Las obras de Hobbes se citarán como sigue: *Leviatán* (Lev), *Del Ciudadano* (De Cive).

«sociedades primitivas», pero en su sentido genético-histórico, es decir, «*sociedades primarias*» que, si bien no estaban constituidas como políticas, ya prefiguraban la «sociedad política», la cual surge por *anamórfosis* de la «natural» o «primitiva», en tanto, que asociación de diferentes sociedades en las que un grupo se impone sobre los demás⁸. Las relaciones dominantes pasarán de ser de parentesco a ser legales, económicas etc. de una forma estructural y jerárquica. Situándonos en las coordenadas del «materialismo filosófico» de Gustavo Bueno⁹, esas sociedades naturales o *protoestatales*, que a su vez son la fase primaria del curso de toda sociedad política, constituyen el *núcleo* de la sociedad política –entendiendo este como un género generador, el cual, por cierto, ha de desestructurarse para dar pie a su reestructuración como cuerpo, como sociedad política en cuanto Estado.

Y eso es lo que interpretamos en la lectura de Espinosa cuando nos dice, por ejemplo, que

puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman alguna sociedad política, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. (TP, I, 7)

O cuando después de hablar de la necesidad de asociación en el «estado natural», nos dice que «*allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente*» y donde no hay más derecho que el que «*le otorga el derecho común*» (TP, II, 16), a ese derecho «*que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado*» (TP, II, 17). Y es ahí donde Espinosa define el *Estado como el poder de la multitud* –ya que el derecho común es el poder de la multitud¹⁰.

Inmersos, por tanto, en el «derecho político» Espinosa nos da una serie de definiciones nada más comenzar: «*La constitución de cualquier Estado se llama política; el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad*» (TP, III, 1). Es decir,

⁸ O como sostiene José Joaquín Jiménez, la propuesta de Espinosa «consiste en metamorfosear el orden natural en el estado político». JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2012, p. 218.

⁹ Utilizamos al respecto varias obras de Gustavo Bueno (BUENO, 1991; 1995; y 2004).

¹⁰ Como comenta M^a Luisa de la Cámara, Espinosa «encuentra en el *ius civile* el modelo de normatividad inmanente que le permite establecer las prerrogativas del estado en asuntos de legislación sin que sean necesario asentar su *imperium* en un terreno metapolítico (sea ético o religioso)». Vid. CÁMARA, 2004, p. 7.

Espinosa identifica Estado con sociedad política. Y esta es una identificación que interpretamos como materialista. La apelación y el uso de la idea de «cuerpo del Estado», es decir, de «cuerpo político» es esencial en este punto¹¹. Desde el materialismo político propuesto en la obra de Bueno, el «cuerpo político» podría tomarse como el entorno, la coraza o las capas del núcleo, de donde, durante los distintos desarrollos de su curso, surgirán diferentes tipos de acción-reacción de los hombres entre sí, con su entorno y con otro tipo de sujetos ligados internamente a la religión o externamente a lo extranjero –lo que en el marxismo se veían como «superestructuras». De donde, a su vez, se reconstituyen en tres capas indisociables entre sí, aunque con ritmos de desarrollo distinto etc., que son la conjuntiva, la basal y la cortical (en el eje semántico), la cual se cruza con tres ramas de poder, la operativa, la estructurativa y la determinativa (en el eje sintáctico), formando nueve tipos de poder que se desdoblan en dieciocho, debido a su sentido vectorial, descendente o ascendente (ver tabla 1).

Ramas del poder (eje sintáctico)	Capas del poder (eje semántico)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	↓ Descendente
	obediencia/ desobediencia civil	contribución/ sabotaje	servicio/ deserción	↑ Ascendente
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	↓ Descendente
	sufragio/ abstención	producción/ huelga, desempleo	comercio/ contrabando	↑ Ascendente
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	↓ Descendente
	cumplimiento/ desacato	tributación/ fraude	alianzas/ inmigración privada	↑ Ascendente

Tabla 1. Organización de la sociedad política en ramas y capas de poder. Fuente: Bueno, 1991 y 2004

Por otra parte, la definición espinosiana de Estado tiene un alcance o unas repercusiones tremendas, ya que destruye el dualismo «sociedad civil»/«sociedad política» tan importante desde la modernidad hasta nuestro presente –si bien tiene su

¹¹ Recordemos, con Étienne Balibar, que para Espinosa la política es «la ciencia (teórica y aplicada) de la conservación de los Estados» (como veremos explícitamente al ver la idea de la «eutaxia»). BALIBAR, 2011, p. 79.

origen en el agustinismo político¹². El uso de Espinosa coincide con la realidad etimológica, para empezar: la *civitas* es la palabra latina para la *polis*, es decir, la ciudad, pero la ciudad como ciudad-Estado, frente a otras ciudades-Estado. Por tanto, etimológicamente, sociedad política y sociedad civil tienen el mismo significado. Al identificar Espinosa el «estado civil» con la sociedad política o el Estado, hace imposible la separación que la metafísica liberal hace sustantificando o hipostasiando una sociedad de la otra. Por lo tanto, la ontología política espinosiana es “anti-liberal” en este aspecto, en tanto que es anti-metafísica, anti-idealista. Lo mismo ocurrirá con la unidad de análisis político, como veremos más adelante, ya que para las teorías *liberales* –y también las *eticistas*– será el individuo o la misma sociedad civil, en tanto que individuos que se asocian, mientras que para Espinosa, desde un punto de vista *socialista filosófico*, será la sociedad política, el Estado.

3.1. La idea de la multitud

En ese aspecto juega un papel central la idea de la *multitudo*. Frente a la idea de «Pueblo» desarrollada por Hobbes, Espinosa plantea la idea de la «multitud». Según Hobbes, «*el pueblo es algo que es uno, con una única voluntad*» (De Cive, XII, 8), capaz de transferir su derecho al gobernante. Nos presenta al Pueblo, el de la «voluntad popular», el Pueblo que «decide» etc. Se trata de la idea hobbesiana y metafísica del Pueblo como sujeto unitario. Es la forma que tradicionalmente ha tenido más fuerza en la historia, y que, curiosamente, pasa de esta posición tan arcaica a las grandes ideologías, fascistas, comunistas o anarquistas, por ejemplo. Hoy día, sigue siendo una «idea fuerza», por muy metafísica que sea. En las democracias homologadas, tal y como nos dicen los políticos profesionales y politólogos, el Pueblo soberano vota y decide cosas¹³.

¹² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, 2009. La separación hipostática entre la «ciudad terrena» y la «ciudad de Dios» es la que, mediante una secularización, deriva en ese orden, en sociedad política y sociedad civil. No es curioso que el origen del liberalismo hipostasiador de la sociedad civil, que reivindica, provenga en parte del protestantismo (sobre todo el calvinismo), en tanto que agustinismo político –tesis que coincide en parte con la de Max Weber.

¹³ Ejemplo: con los resultados del “Brexit” en mano, el primer ministro británico David Cameron dijo cosas como: «*the country has just taken part in a giant democratic exercise*», «*the british people have voted to leave European Union, and their will must be respected*», «*the british people has made a choice*», etc. Otro ejemplo: los periódicos titulaban algo así como “Colombia dice no a la paz”, “El pueblo colombiano vota no”, etc., cuando la abstención fue del 62,57% y, de los que votaron, el 50,21% votó “no” –otros “sí”,

Pero, ¿quién es el Pueblo? Contra ésta idea metafísica, Espinosa propone otra idea dotada de más realidad y, por tanto, de más complejidad: la *multitudo*. Ésta multitud, a la que Hobbes ya hacía referencia, es justamente lo contrario. Como su propio nombre indica, es lo múltiple, contrariamente a lo uno y al estar formada por individuos y grupos de individuos, que por naturaleza son enemigos entre sí (Lev, I, 13; TP, II, 14), tienen intereses divergentes y muchas veces opuestos entre sí. Esta multiplicidad y oposición de intereses entre ese Todo, que son grupos, clases etc., que imposibilita a su vez la idea metafísica rousseauiana de «voluntad general»¹⁴, ya la ve Espinosa cuando dice que «en un Estado democrático (...) todos pactan actuar de común acuerdo, pero no juzgar y razonar con criterio unánime» (TTP, XX, 14). También podemos ver esto en la explicación del propio Espinosa de la aristocracia y la dictadura, cuando dice que

aunque el terror provoque cierta confusión en el Estado, nadie, sin embargo, podrá traicionar las leyes y nombrar, contra derecho, a alguien para detentar el supremo mando militar, sin que, al momento, protesten quienes proponen a otros candidatos. (TP, X, 10)¹⁵

Además, según Espinosa, es imposible la transferencia del derecho, ya que éste se define por la misma potencia o poder de la multitud¹⁶. La multitud, sería como un individuo, pero entendiendo individuo no desde el holismo, ni desde el atomismo, sino desde un punto de vista estructural, tal como lo entiende Espinosa, como «cuerpo» o «individuo compuesto», es decir, como «cuerpos unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los

o en blanco, o nulo— al acuerdo de paz con las FARC. Según estos resultados, habría cinco pueblos colombianos, lo que es absurdo.

¹⁴ Cf. ROUSSEAU, 2012.

¹⁵ Mariano José de Larra llegó a una conclusión idéntica sobre la idea de «Público»: «no existe un público único, invariable, juez imparcial, como se pretende; que cada clase de la sociedad tiene su público particular, de cuyos rasgos y caracteres diversos y aun heterogéneos se compone la fisonomía monstruosa del que llamamos público». Cf. LARRA, 1832.

¹⁶ Como sentencia Francisco José Martínez, «no se puede gobernar de forma duradera contra la mayoría ya que los individuos no ceden su poder y el soberano sólo puede mantenerse en tanto que es capaz de evitar que ese poder de la multitud se vuelva contra él» (Martínez, 2007, p. 191). En ese sentido decía La Boétie que bastaba con dejar de servir al monarca para ser libres. Cf. LA BOÉTIE, 2011.

demás por medio de dicha unión de cuerpos» (E, 2, Def.)¹⁷ –imprescindible también para entender la idea de Patria, de Estado, constituido frente a otros.

La multitud, es el «cuerpo del Estado», que se guía «como por una sola mente», es decir, mediante una constitución y un derecho común. Si el «cuerpo del Estado» es la multitud –o la sociedad–, la mente como por la cual ésta se guía es la constitución del Estado –lo que se ha llamado «política». Ahora bien, Espinosa entiende el alma y el cuerpo no solo como unidos uno al otro, sino como una unión en sí misma, «lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo» (E, 2, prop. XIII, Esc.), es decir, «que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa» (E, 3, p. II, Esc.). Por lo tanto, la distinción entre la constitución o el derecho común, es decir, la «política» y la multitud, es decir, la sociedad, son indisociables. Es una distinción de razón, pero no es una separación ontológica –política. Y ese es el fundamento para hablar de la sociedad política como Estado. Por eso, como nos recuerda Étienne Balibar, «la política tiende a conservar a la vez la “materia” del Estado y la “forma de sus instituciones”», que en realidad se refieren a lo mismo: «la conservación de la individualidad propia del Estado»¹⁸.

3.2. La Patria

Ahora bien, este fundamento, no se puede quedar en el aire o, mejor dicho, en meras relaciones circulares o conjuntivas, entre los hombres. La multitud tiene que tener una base –lo que se constituirá como capa basal– que, en la mayoría de los casos, se identifica con el propio territorio. El papel del territorio será esencial en la constitución del cuerpo de la sociedad política ya que no es solo el espacio físico en el cual operan los sujetos, o como mero material para la rentabilidad económica. El territorio es la Patria. Cuando Espinosa nos habla del «derecho natural», dice que éste derecho sólo puede ser concebido donde haya derechos comunes y, por lo tanto, «no solo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos» (TP, II, 15). Reexponiéndolo desde el materialismo político, que distingue tres capas (y ramas) de la sociedad política y se opone al formalismo de explicar dicha sociedad mediante

¹⁷ Para un análisis imprescindible de ésta cuestión, y en general, por su maestría, vid. PEÑA, 1974.

¹⁸ BALIBAR, 2011, p. 80.

una sola, podemos vislumbrar en esa pequeña sentencia las tres capas de la sociedad política: la conjuntiva («*vivir según el común sentir de todos*»), la basal («*habitar y cultivar*») y la cortical («*fortificarse y repeler toda fuerza*»). Como cuando nos habla de quien está encargado de los «asuntos públicos», es decir, de la República, como quien ha de «*establecer, interpretar y abolir los derechos*» (poder legislativo o judicial de la capa conjuntiva), «*fortificar las ciudades*» (poder planificador de la capa basal), «*decidir sobre la guerra y la paz*» (poder militar, o diplomático, de la capa cortical) (TP, II, 17).

Hemos dicho que el territorio es, pues, la propia Patria. La Patria¹⁹ es el espacio donde se habita, se saca provecho económico y, sobre todo, «tierra donde descansan los muertos», es decir, la tierra en la cual se mantiene una relación histórica con los antepasados («tierra de los padres»). Ese territorio es el espacio para la convivencia de los ciudadanos, sujetos a normas y leyes que procuran la *eutaxia* (duración, en tanto que buen ordenamiento del Estado). Los límites, en tanto que límites de una *polis* –y por lo tanto las murallas o las fronteras– serán los mismos límites de las leyes políticas y marca de la propiedad territorial. Por lo tanto, la idea de «soberanía» es indisociable de la idea de la «Patria». Las leyes que obligan a todos por igual, se establecen y se cumplen en el territorio delimitado, y no en otro. Es necesario también entender esto dialécticamente, ya que son los límites de otras sociedades políticas, en las cuales no se cumplen nuestras normas, las que determinan nuestra soberanía territorial (a no ser que nos sojuzguen). Partiendo de esta idea, la relectura de Espinosa se hace esclarecedora, cuando dice: «*el suelo y cuanto a él va unido de dicha forma son lo primero que pertenece al derecho público de la sociedad*», «*el suelo*», dice, «*y cuanto va a él unido deben ser de tal estima entre los ciudadanos, cual es indispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común a la libertad*» (TP, VII, 19). Por esto «*los ciudadanos son tanto más poderosos, y por tanto más autónomos, cuanto que poseen ciudades mayores y mejor defendidas*» (TP, VII, 16)²⁰.

Y todo ello se hace aún más visible cuando habla sobre un género de Estado democrático, a nuestro parecer, el republicano, es decir,

¹⁹ Tomamos como guía las ideas propuestas por Gustavo Bueno en la obra citada (1991).

²⁰ Sobre la defensa del territorio para su autonomía, es interesante Maurizio Viroli y su republicano «patriotismo de la libertad» (Viroli, 1997), ya que «el amor a la patria sólo puede crecer en el suelo de la libertad», (VIROLI, 2001, p. 12); También son muy relevantes las tesis sobre la «pertenencia» de Walzer, 1997.

aquel en el que 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 desempeñar cargos en el Estado. (TP, XI, 3)

Porque, como él mismo recalca, habla de «los que únicamente están sometidos a las leyes patrias, a fin de excluir a los peregrinos, puesto que se supone que dependen de otro Estado». Es por eso que sin Estado o sociedad política no hay “pecado”, es decir, no hay delitos *per se*. Espinosa muestra que el Estado es una entidad histórica, una construcción, y que por eso sin esa construcción, donde el derecho común determina lo que es justo e injusto, en el estado de naturaleza no hay delito (TP, II, 23). Espinosa recoge –probablemente de Maquiavelo– y re-elabora una idea de Patria que, desde nuestro punto de vista, prefigura lo que surgirá como *Nación política* siglos después en la *Revolución Francesa*.

3.3. Soberanía

Y antes de pasar a la conservación de la Patria, de la sociedad política, de su soberanía, podría ser conveniente hacer un inciso sobre la idea misma de *soberanía*. Acaso es lícito en Espinosa identificar la idea de «soberanía» con la de «autonomía», que es el que usa. Tradicionalmente, a partir de Bodino, la soberanía, en sentido político, cobra el mismo significado de la definición escolástica de «sustancia» –Aristóteles, Sto. Tomás de Aquino, Francisco Suárez, Descartes...–, que el propio Espinosa recoge en la *Ética*: «*aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa*» (E, 1, def. III) (Es inevitable relacionar estas ideas con la famosa idea de la *causa sui*, que es tal como Espinosa define a Dios). Traduciéndolo a la esfera política, la soberanía, o autonomía, se define en base a que no depende de otras soberanías para existir. Esto es, que no esta sojuzgada por otra ni que depende de sus medios para la subsistencia, para lo que es un componente esencial la *potentia*, el poder. Espinosa dirá entonces que, teniendo en cuenta «*dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el derecho natural*» (TP, III, 11), «*una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra*» y, al contrario, «*depende jurídicamente de otra en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita su ayuda para conservarse o acrecentarse*» (TP, III, 12).

3.4. Eutaxia

Por eso, habrá que ligar las ideas de Estado, Patria, Soberanía etc., con la idea de la *eutaxia*. Como se ha hecho visible durante nuestra exposición, el criterio materialista y espinosiano fundamental para el análisis político es tomar al Estado como la unidad central de referencia, ya que es la única manera de dar autonomía a la teoría política. Como diría Aristóteles en la *Política* (1253a) –cuyas reminiscencias son múltiples en Espinosa– «*la ciudad es anterior a la casa, y a cada uno de nosotros*». Partiendo del Estado, de la *polis*, como unidad principal del análisis político, llegamos a la idea de la *eutaxia* (expresada también por Aristóteles). Como explica Gustavo Bueno, en el contexto político, *eutaxia*, como «buen orden», dice, sobre todo, «*buen ordenamiento, en donde “bueno” significa capaz (en potencia o virtud) para mantenerse en el curso del tiempo*»²¹. La idea de *eutaxia* funciona como idea límite o como contra-modelo, pero con funciones positivas, nada utópicas, como pueden ser el

*conjunto de relaciones entre el sistema proléptico (planes y programas) vigente en una sociedad política en un momento dado y el proceso efectivo real según el cual tal sociedad, dentro del sistema funcional correspondiente, se desenvuelve.*²²

La *eutaxia* tiene la norma como fundamento objetivo, desplegado en planes y programas, impuestos en una sociedad, con vistas a la supervivencia de dicha sociedad política. Es la duración en cuanto buen ordenamiento.

Desde este criterio, se identifica fácilmente la idea de eutaxia funcionando en el *Tratado Político* espinosiano, ya que menciona constantemente la «salvación», «mantenimiento», «duración» o «conservación» del Estado. Como él mismo expresa, cuando habla «*Del fin último de la sociedad*» (Cap. V):

Una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la república con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien (TP, V, 1).

²¹ BUENO, 1991, p. 182.

²² *Ibid.*, p. 183.

A lo que, posteriormente, añade: «*Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida*» (TP, V, 2). En otro capítulo, sentencia lo siguiente:

*si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. (TP, X, 9)*²³

Es preciso traer aquí a colación la ley del *conatus*, mediante la cual Espinosa dice que «*cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser*» (E, 3, prop. VI) y, junto con esto, en la siguiente proposición afirma que ese esfuerzo es la propia *esencia actual de la cosa misma*. Es decir, aplicando esto a la política, la esencia del Estado o sociedad política es perseverar en su ser, es decir, su *eutaxia*²⁴ – Gustavo Bueno mantiene la tesis de que la *eutaxia* es un complejo de relaciones esenciales (no fenoménicas) y reales (no utópicas ni ucrónicas)²⁵. El núcleo, el curso y el cuerpo de la sociedad política forman así su estructura, su esencia genérica, la cual podemos rastrear en el análisis espinosiano de la sociedad política. Además, reinterpretado desde esta teoría de la esencia genérica trimembre, se puede identificar con el análisis tanto de la política en general como de los distintos tipos de gobierno que hace el filósofo neerlandés.

3.5. La Idea de Monarquía absoluta

En el *Tratado Político* Espinosa define la monarquía como «*el cuidado de los asuntos públicos*» en tanto que «*el Estado está a cargo de uno*» (TP, II, 17). Ese uno – siguiendo la clasificación de Aristóteles, influenciada por su lógica de cuantificadores (singular, particular, universal) de los *Primeros analíticos*– sería el soberano, el monarca que, idealmente, tendría todo el poder. Llevado al límite, sería esa idea que algunos historiadores y politólogos nos han inculcado como «monarquía absoluta».

²³ Como recuerda Javier Peña, «la “salus” del Estado no estriba, según Espinosa, en sus gobernantes, sino en su estructura, pese a lo que pensaba Platón». PEÑA ECHEVERRÍA, 1978, p. 84.

²⁴ «El carácter “conservador” del *conatus* deriva de su carácter “dinámico” pues sólo conserva su identidad aquello que controla la serie de sus avatares o manifestaciones y tiene poder para mantener cohesionada la multitud que lo constituye frente a las causas externas», dice Ezquerro GÓMEZ, 2003, p. 136.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

Idea que aún hoy se tiene por una idea normal y corriente y coherente con ciertas épocas (Luis XIV, el “Rey Sol”, con el atribuido «L’État c’est moi», el despotismo ilustrado etc.). El absolutismo, en definitiva. Ahora bien, según dice Espinosa en el *Tratado Teológico-político*, «nadie puede transferir todo al poder soberano» (TTP, XVII, 1). Teniendo el soberano, puesto el caso, derecho a utilizar el máximo de violencia y condenar a muerte a la multitud, se autodestruiría *ipso facto*. Por lo tanto, dirá Espinosa que «como no les es posible hacerlo sin un gran peligro para todo el Estado, podemos negar también que tengan poder absoluto y, en consecuencia, un derecho absoluto para llevar a cabo esas acciones u otras similares» y, por consiguiente, «que el derecho del soberano está limitado por su capacidad» (TTP, XX, 3).

Y teniendo en cuenta que el fundamento del Estado es el poder de la multitud, llegamos al *Tratado político*, en el que Espinosa nos ofrece lo que podríamos llamar “argumento ontológico” contra la idea de «monarquía absoluta». Por eso dice Espinosa que «quienes creen que es posible que uno detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados», porque, como demuestra anteriormente, «el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga». Y añade:

de ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente... (TP, VI, 5)

Como se ve, Espinosa nos da un argumento ontológico-político ya que hace ver que, tal y como él define la realidad política, es imposible siquiera pensar que uno solo pueda tener todo el poder del Estado. Como dice Gustavo Bueno,

el concepto: “uno es soberano”, nos remite simplemente a un fenómeno. Como concepto político real, la posibilidad de su definición es utópica y contradictoria con la tesis según la cual el individuo no es parte formal primitiva de la sociedad política.²⁶

Es más, también da Espinosa un argumento ontológico-antropológico, diríamos, cuando más tarde explicita que

²⁶ *Ibid.*, p. 363.

uno solo es incapaz de examinarlo todo y de tener siempre su mente atenta y dispuesta a la reflexión, aparte de que la enfermedad, la vejez u otras causas le impiden a menudo dedicarse a los asuntos públicos,

por lo cual siempre tienen consejeros (TP, VI, 3), y como por sí solos no pueden «controlar a todos por el miedo» tienen soldados, etc. (TP, VI, 12). Es por eso que «la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de controversias y la rapidez de las decisiones» (TP, VI, 5). Concluye Espinosa, diciendo que

la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. (TP, VII, 31)

Es decir, que cualquier Estado, sea con un gobierno monárquico, aristocrático o democrático, mejor o peor, sólo se mantiene con el apoyo de la multitud. El fundamento ontológico-político de una u otra forma de gobierno es la misma multitud, ya sea por una aceptación pasiva o por un apoyo activo. Ningún gobierno se sostendrá, por tanto, sin una multitud que lo permita, acate o acepte.

3.6. La democracia espinosiana

Si no somos «fundamentalistas democráticos»²⁷, tendremos en cuenta la máxima del “materialismo democrático” –si se puede llamar así a la perspectiva materialista de la democracia– que dice que «la democracia se dice de muchas maneras». Así entendemos a Aristóteles cuando en la Política (1289a) dice que

algunos piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, y esto no es verdad; de forma que no deben olvidarse las variedades de los sistemas políticos, cuántas son y cómo se constituyen, y compete a esta misma previsión ver las mejores leyes y las apropiadas para cada régimen.

Así, Espinosa también seguirá la máxima materialista, y por eso dirá que «está claro que podemos concebir varios géneros de Estado democrático» (TP, XI, 3). Ahora bien, él toma partido, necesariamente, y opta por uno, que entendemos como *democracia republicana*, que podría ser el más acorde a su ontología política –sus

²⁷ Cf. BUENO, 2004 y 2010 contra el «fundamentalismo democrático» que parte de una idea pura e incorruptible: irreal.

ideas de Estado, Patria, Libertad, etc.–, que es «*aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente (...)*» etc.

Además, Espinosa es consciente de su época y de su Estado, la República Holandesa. Ésta época y, en particular, en dicha república, es una espiral ascendente del comercio, lo cual es según muchos autores *conditio sine qua non*, no ya sólo para algún tipo de libertad-de o libertades cívicas²⁸, sino para la realización de la propia democracia representativa. Esta última es la tesis más interesante que podemos meramente recoger aquí. Tanto Schumpeter²⁹ como, más filosóficamente Gustavo Bueno³⁰ coinciden en este punto. Bueno hace un análisis histórico y filosófico de la democracia y llega a la conclusión de que se ha llamado mal históricamente a ciertos sistemas, como el ateniense, ya que no era una democracia material. Separando la democracia procedimental, que considera fuera de lugar en política –ejemplificándolo con la “democracia de autobús”– da con lo que llama su «esencia»: *la esencia de la democracia es la libertad objetiva basada en el mercado pletórico de bienes*³¹.

De todos modos, esta es una cuestión que, desde la ontología política, está más en el plano de la *realpolitik* que en el estructural. La sentencia ontológicamente relevante en la concepción espinosiana de la democracia es que considera a este tipo de Estado «*totalmente absoluto*» (TP, XI, 1). ¿Qué significa esto? Espinosa dice, primero, que el Estado aristocrático «*se aproxima más que el monárquico al Estado absoluto*» (TP, VIII, subtítulo). ¿Qué es lo que diferencia al Estado aristocrático o “casi absoluto” del democrático o “absoluto”? Espinosa define el Estado aristocrático como aquel que

lo detentan varios elegidos» de la multitud. Acto seguido nos dice que la diferencia entre ambos regímenes reside en que «en el Estado aristocrático el derecho de gobernar sólo depende de la elección, mientras que en el democrático depende, ante todo, de cierto derecho innato o adquirido por fortuna. (TP, VIII, 1)

²⁸ En el plano histórico de relaciones económicas y políticas del contexto espinosiano, son interesantes también: ISRAEL, 1996 y BLOM, 1995; y WESTSEIJN, 2012, entre otros.

²⁹ Cf. SCHUMPETER, 2015.

³⁰ Cf. BUENO, 2004.

³¹ Vid. BUENO, 2004, 190-201.

Como ya dice en otra parte todos los hombres son esencialmente pasionales y se mueven por intereses (TP, I, 5). Por lo tanto, sabios o indoctos, tienen más en común en ciertos aspectos y, muchas decisiones serán tomadas en base a esos intereses. Además, «en éste, sólo depende de la voluntad y libre elección del Consejo Supremo el que se nombre a este o a aquel patricio», no habiendo derechos hereditarios de ningún tipo (votar u ocupar cargos), pues «todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas» tienen derecho a voto y a ocupar cargos (TP, XI, 1).

Y el argumento ontológico-antropológico-político que Espinosa da a favor de la democracia, por ser, ontológicamente, el más acorde con la realidad humana, es que la estructura democrática combinará mejor los deseos e intereses de la multitud que otras formas de gobierno minoritario. Es por eso que la democracia hace más por la realidad en la que la autoridad política (*potestas*) –el poder reticular, descendente– coincida más con la poder o potencia (*potentia*) –o poder ascendente– de la multitud, superando esa separación –que no disociación– estructural entre ambas. Es así, por lo tanto, el régimen *omnio absolutum*³² –siendo, asimismo, el más «racional» y adecuado a la «libertad política», pues «cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, más acorde está la forma del Estado con el dictamen de la razón (...) y más apto es, por tanto, para conservar la paz y la libertad» (TP, VIII, 7).

4. La idea de libertad (política)

Empecemos hablando claro, haciéndole el honor a nuestro filósofo, ya que en la misma “introducción” del *Tratado Político* el propio Espinosa dice: «la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad» –«*animi enim libertas, seu fortitudo, privata virtus est; at imperii virtus, securitas*»– (TP, I, 6). Dicho esto, es obvio que, teniendo en cuenta la identificación entre Estado y sociedad política, cuyo fundamento es el derecho común, o sea, el poder de la multitud, hay que ser muy cuidadosos con no hacer interpretaciones éticas de la libertad cuando hablamos de política. Son dos planos distintos: el primero, como hemos recordado, se refiere a los individuos –«*privata virtus est*»–; el segundo, no ya

³² Coincidimos con la visión ofrecida por Javier Peña (Cf. PEÑA ECHEVERRÍA 1989; y su “Sarrera”, 2013b).

a los grupos –que sería una moral–, sino a toda la sociedad política –«*imperii virtus*». Tomando la distinción entre «Todo/Partes», se podría tratar la idea de libertad desde el punto de vista *distributivo* (totalidades distributivas), que sería el de la ética, que trata de los individuos, o *atributivo* (totalidad atributiva) que sería el de la política, el de la sociedad política como un todo atributivo. Es decir, respondería, con carácter descriptivo, a la pregunta: ¿qué tiene más peso en la vida real, la ética o la política? Aristóteles al final de la *Ética a Nicómaco* (1181b) escribía:

partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto.

Con este paso del curso sobre ética a la política, Aristóteles demarca el paso de ver a los hombres como *todos distributivos* a verlos como un *todo atributivo*, es decir, como partes de un Todo, que en este caso es la sociedad política o Estado. ¿Qué quiere decir esto? Que, si la ética trata sobre los individuos y sus actos –divididos en virtudes y vicios (por defecto o por exceso)– la política tratará sobre algo supraindividual como es la *polis*, que traducimos por Estado en el sentido dicho. Anteriormente, ya hemos mencionado que, para Aristóteles, *el Todo es anterior a la parte*, es decir, que la sociedad política es anterior a los individuos, si bien surge originariamente de sus asociaciones –entre grupos (1252a). Pero una vez constituida, se hace objetiva y envuelve, por decirlo de alguna manera, a sus “socios”, y es anterior a todos los ciudadanos en potencia que irán naciendo durante su curso, estando el Estado ya establecido. Es así como se entiende, entonces, el sentido de la famosa frase del hombre como *ζῷον πολιτικόν*. En este sentido tienen un fuerte argumento ontológico a favor las tesis republicanas y más aún las comunitaristas, contra el liberalismo³³. Por lo tanto, estas tesis concuerdan con el *materialismo*, tal y como lo hemos presentado –podría decirse *realismo*, en cierto modo–, cuyo análisis da prioridad ontológica a la sociedad o comunidad, frente al individualismo. Y si tenemos en cuenta la sentencia del principio de este apartado, es así como Espinosa entiende también la materia –quien, dicho sea de paso, termina el capítulo cuarto

³³ Vid. “La justicia y el sujeto moral” en SANDEL, 2000, pp. 31-89.

sobre la servidumbre humana haciendo algo semejante, ya que habla sobre alcanzar la libertad en el Estado.

De todas maneras, y partiendo de anteriormente citado, Espinosa diferencia claramente el ámbito de la sociedad política y el ámbito del ciudadano, si bien están intrínsecamente unidos. Una cosa es un Estado libre y otra un ciudadano libre. Podríamos decir que la libertad y la autonomía son casi identificables en Espinosa. Espinosa menciona la autonomía en el contexto del «derecho natural» y en el político. Como veremos, la primera tiene más que ver con la visión distributiva, la segunda, con la atributiva. Como sabemos, Espinosa interrumpió la redacción de la *Ética* por la urgencia práctica y «panfletaria» de redactar su *Tratado Teológico-político*. El mismo, apostaba de una manera radical por los derechos y libertades de los ciudadanos –siendo así que ser ciudadano es también garante de autodeterminación de los individuos, frente al estatismo autoritario. A diferencia de Hobbes, Espinosa deja «incólume el derecho natural» y defiende que «en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito» (Ep, 50)³⁴.

Pero, aún y todo, nos podríamos preguntar, como él hizo, «*hasta qué punto puede y debe concederse a todos dicha libertad sin poner en peligro la paz de la república ni el derecho soberano*» (TTP, XX, 5). Entonces, Espinosa habla de la finalidad de la República, que «*no es dominar o refrenar a la gente amedrentándola, o someterla a un derecho ajeno, sino librarla del miedo para que viva con seguridad en la medida de lo posible*», es decir, «*hacer que su mente y su cuerpo ejerzan sin peligro sus funciones (...)*». De ahí que sentencie «*finis Reipublicae libertas est*» (TTP, XX, 6), es decir: que el fin de la República sea la libertad. Toda opinión y juicio son libres de expresarse. Eso sí, las opiniones y actos sediciosos serán imperdonables, ya que van contra la propia sociedad política y el derecho común (TTP, XX, 9). Y es precisamente por el derecho común por lo que sea “renuncia” a la libertad entendida en el derecho natural, ya que «*no podrán vivir en paz a menos que cada cual renuncie al derecho a actuar exclusivamente según sus propios designios*» (TP, XX, 7). Por lo tanto, la libertad, la paz y la seguridad son ideas con una relación muy estrecha.

Cuando en el TP habla del derecho natural, y adentrándose en el terreno antropológico, Espinosa dice que

³⁴ Según la traducción de Atilano Domínguez en Espinosa, 1988, p. 308.

cada individuo depende jurídicamente de otro [alterius iuris esse] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste; y que es jurídicamente autónomo [sui iuris esse] en tanto en cuanto puede repeler según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio. (TP, II, 9)³⁵

Vemos, por cierto, que la libertad no es sólo una mera «libertad de», sino más bien una «libertad para»³⁶, una capacidad o *potentia* para obrar tal o cual acción –que, sí recordamos la *Ética*, veremos que «éstas cosas, y las otras semejantes que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre, tienen que ver con la fortaleza, esto es, con la firmeza y con la generosidad» (E, 4, prop. LXXIII, esc.)³⁷. Y ahí es donde, dialécticamente, obtiene la clave para dar la definición contraria, es decir, de la *impotentia* (quien no tiene capacidad, quien no puede obrar) y de la *esclavitud*, en sus dos formas: el *miedo* y la *esperanza*. ¿Cómo se entiende la esclavitud –el miedo y la esperanza– a través de la idea de *impotentia*? Pues bien, Espinosa nos da la siguiente lección:

Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma sólo posee su cuerpo, pero no el alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquel, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo. (Espinosa: TP, II, 10)

³⁵ Espinosa ofrece en realidad cuatro clases de dominación, tal como recoge BLANCO ECHAURI, 2000, pp. 131-132.

³⁶ Cf. BUENO, 1996, para la definición de libertad en estos términos, como potencia o poder, concordando y recogiendo la tesis espinosiana. Las ideas de Libertad se suelen entender como divididas en dos: la de los antiguos y la de los modernos (Cf. Constant, 2013); o la negativa y la positiva (Cf. Berlin, 2005). Sin embargo, tanto Espinosa como Bueno nos ofrecen una idea materialista de Libertad mucho más rica, desbordando dichas distinciones. Otros autores, desde un nuevo republicanismo, también han criticado dichas distinciones. Vid., p. ej., SKINNER, 1998 y PETTIT, 1999.

³⁷ Una modo de entender la libertad distinta de la de Hobbes (Lev. XXI) que, como señala Javier Peña, es «típicamente individualista y “negativa”», ya que «radica en la ausencia de interferencia de los movimientos del sujeto», residiendo así en «el silencio de las leyes». PEÑA ECHEVERRÍA, 1992, p.5.

Espinosa tiene una concepción republicana de la libertad, ya que, como vemos, parte de la libertad como poder para vivir y obrar de acuerdo a las leyes de la naturaleza humana y, visto que el hombre no es más que una pequeña parte de la naturaleza, se posiciona en contra de la servidumbre (sobre todo de las pasiones) y la dominación. Pero siendo el hombre un animal social y político, la autonomía del individuo no es más que una ilusión, al contrario que la autonomía de la sociedad política. Ya en la *Ética* lo deja claro: «*el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo*» (E, 4, prop. LXXIII). Podemos identificar a los *ciudadanos* con los *súbditos*, bajo el prisma del conjunto de “derechos/deberes”, como las dos caras de una misma moneda. Así, serán *ciudadanos* en tanto «*gozan en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad*»; y serán *súbditos*, «*en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad*» (TP, III, 1). Siendo esto así, Espinosa deja claro que

cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. (TP, III, 5)³⁸

Los *súbditos* tampoco son autónomos, «*sino que dependen jurídicamente de la sociedad, en la medida en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el Estado*» (TP, III, 8). Y añade más tarde que, «*en la medida, pues, en que quienes nada temen ni esperan son autónomos, son también enemigos del Estado y con derecho se los puede detener*». Por eso dice que

aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra. Tampoco entendemos con ello que los hombres vuelen [...]. Entendemos más bien que hay circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad,

³⁸ O como dice Pierre-François Moreau, «el receptor del discurso posee un cuerpo, y un *ingenium* que corresponde a ese cuerpo». Por eso, además del «*ingenium* propio» reivindicado en el TTP, «cuando el receptor es un pueblo, el marco de comprensión es formado por su *ingenium* nacional». MOREAU, 2009, p. 12.

y por lo tanto, «para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad» (Espinosa: TP, IV, 4).

Así, aunque, como dice Espinosa, «*dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural*» –o sea, que son enemigos por naturaleza (TP, II, 14)³⁹–, si tenemos en cuenta que el Estado es el derecho común definido por el poder de la multitud, la ventaja respecto al individuo en el estado natural se verá enseguida, ya que

una sociedad puede evitar ser sojuzgada por otra, cosa que no puede un hombre en el estado natural, ya que tiene que soportar el sueño diario, frecuentes enfermedades del cuerpo o del alma y, finalmente, la vejez, aparte de otras incomodidades de las que se puede librar la sociedad. (TP, III, 11)

Por eso, Espinosa recupera aquí la anterior definición de «autonomía» para aplicarla a las sociedades políticas:

una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra y depende jurídicamente de otra en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita de su ayuda para conservarse o acrecentarse,

a lo que añade que «*si dos sociedades quieren prestarse ayuda mutua, tienen más poder y, por tanto, más derecho las dos unidas, que cada una por sí sola*» (TP, III, 12). La libertad es, así, la dialéctica de la fuerza o el poder, de la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos y en las personas y la unión de fuerzas –frente a otras. Es decir, la libertad es la dialéctica entre la co-determinación y la co-operación.

³⁹ Aquí Espinosa coincide con uno de sus maestros, Hobbes (Cf. HOBBS, 2009) y con uno de sus “discípulos” –aunque muy heterodoxo–, Hegel (Cf. Hegel, 2000), ya que todos concuerdan en lo que se ha denominado «dialéctica de Estados» que, como tratamiento materialista, dista mucho de visiones idealistas o formalistas como las que han ofrecido, por ejemplo, la kantiana «paz perpetua» (Cf. KANT, 2016) o ideas de europeísmo y «patriotismo constitucional», herederas de la anterior (Cf. HABERMAS, 1989 y 1999).

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza, 2015.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- BERLIN, Isaiah: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2005.
- BLANCO ECHAURI, Jesús. «La obligación contractual en la filosofía política de Espinosa», en *Laguna, Revista de Filosofía*, N° 7 (2000): 111–133.
- BLOM, Hans W. *Causality and Morality. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Rotterdam: Erasmus University, 1995.
- BODINO, Juan. *Los seis libros de La República*. Madrid: Tecnos, 1993.
- BOÉTIE, Étienne de La: *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Tecnos, 2010.
- BUENO, Gustavo. *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Logroño: Biblioteca Riojana, 1991.
- BUENO, Gustavo. «Principios de una teoría filosófico política materialista», en *Anuario Hispano Cubano de Filosofía*: Oviedo, 1995: <http://filosofia.org/mon/cub/dt001.htm> (Consultado el 13-11-2016).
- BUENO, Gustavo. *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa, 1996.
- BUENO, Gustavo. *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Madrid: Esfera de los libros, 2004.
- BUENO, Gustavo. *El fundamentalismo democrático*. Madrid: Ediciones Planeta, 2010.
- CÁMARA, María Luisa de la. «La doctrina jurídica de las obligaciones en el *Tratado Político* de Spinoza», en *Cuadernos del Seminario Spinoza* N° 20 (2004).

-
- CAMERON, David. «Text of David Cameron's Speech After 'Brexit' Vote», en The New York Times: http://www.nytimes.com/2016/06/25/world/europe/david-cameron-speech-transcript.html?_r=0 (Consultado el 21-11-2016).
 - CONSTANT, Benjamin. «Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos», en *Libertades* 3 (2013): 83–95.
 - ESPINOSA, Baruch. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988.
 - ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Pamplona: Laetoli, 2013a.
 - ESPINOSA, Baruch. *Tratatu politikoa*. Bilbao: UPV-EHU, 2013b.
 - ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2015.
 - ESPINOSA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2016.
 - EZQUERRA GÓMEZ, Jesús. «La Laetitia en Spinoza», en *Revista de Filosofía*, Vol. 28, Nº 1 (2003): 129–155.
 - JIMÉNEZ SÁNCHEZ, José Joaquín. «Los fundamentos del estado político en Spinoza», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 46 (2012): 211–236.
 - HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.
 - HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - HEGEL, G. W. F. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
 - HOBBS, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza, 2010.
 - HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 2009.
 - ISRAEL, Jonathan I. *La República Holandesa y el mundo hispánico, 1606-1661*. San Sebastián: Nerea, 1996.
 - KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2014.
 - KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid: Alianza, 2016.

-
- KROPOTKIN, Piotr. *El apoyo mutuo. Un factor en la evolución*. Colombia: Madre Tierra, 1989.
 - LARRA, Mariano José de. «¿Quién es el público y dónde se le encuentra?», en *El Pobrecito Hablador. Revista Satírica de Costumbres* N°1 (1832).
 - LOCKE, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2000.
 - MARTÍNEZ, Franciso José. *Autoconstitución y Libertad. Ontología y política en Espinosa*. Barcelona: Anthropos, 2007.
 - MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Madrid: Alianza, 2011.
 - MOREAU, Pierre-François. «El concepto de ingenium en la obra de Spinoza», en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, N° 1 (2009): 3–12.
 - PEÑA, Vidal. «La ontología materialista de Espinosa», en *Archivum* vol. 22 (1972): 367–394.
 - PEÑA, Vidal. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Espinosa: Proyecto filosófico y mediación política», en *El Basilisco* N°1 (1978): 80–87.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1989.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Libertad y comunidad en Espinosa», en *Cuadernos del Seminario Spinoza* N° 1 (1992).
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Cómo se ordena la potencia de la multitud: Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza», en *Laguna* N° 31 (2012): 45–68.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Sarrera», en *Espinosa*, 2013b.
 - PETTIT, Philip. *Republicanism*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza, 2013.
 - ROUSSEAU, Jean-Jaques: *El contrato social*. Madrid: Taurus, 2012.
 - SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.

- SCHUMPTER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Página Indómita, 2015.
- SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza, 2004.
- VIROLI, Mauricio. *Por amor a la Patria*. Madrid: Acento Ediciones, 1997.
- VIROLI, Mauricio. «El sentido olvidado del patriotismo republicano», en *Isegoría*, vol. 24 (2001): 5–14.
- WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. México: FCE, 1997.
- WESTEIJN, Arthur. *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age*. Leiden: Brill NV, 2012.