

La noción de individuo desde el realismo político de Spinoza

JUAN MORRO

Trabajo de Máster: Filosofía Práctica (UNED), 2012

Tutor: Francisco J. Martínez

LA NOCIÓN DE INDIVIDUO DESDE EL REALISMO POLÍTICO DE SPINOZA

0. Objetivo y estructura de la investigación	3
1. Introducción general	
1.1. Alexandre Matheron y la lectura anti-individualista de Spinoza	5
1.2. Lecturas actuales de Spinoza contrapuestas a la de Matheron	8
1.3. Otras lecturas anti-individualistas de Spinoza	10
1.4. Spinoza como filósofo del realismo político	14
2. El realismo político y Spinoza	
2.1. La preconcepción académica sobre el realismo político	18
2.2. El realismo político como filosofía	22
2.3. Spinoza en la tradición del realismo político	30
2.4. “Salus populi versus tolerantia”	38
3. El individuo y lo imaginario	
3.1. El individuo entre el entendimiento y la actividad	41
3.2. Efectos de la eficiencia	49
3.3. Lo imaginario y la esencia del hombre	53
3.4. Spinoza, ¿filósofo del lenguaje?	60
4. La conformación del Estado	
4.1. “Multitudo et Imperium”	65
4.2. Dos modelos en la tradición del realismo político: Hobbes y Spinoza	71
4.3. La individualización política	78
4.4. Lo profético en lo político	84
5. Conclusiones	90
6. Referencias bibliográficas	92

0. OBJETIVO Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Nuestra finalidad general es subrayar que la ontología de Spinoza concuerda con la idea de que *lo político*, que supone un poder vertical y excluyente, *es conditio sine qua non de la afirmación y la negación subjetivas*. Con esto su reflexión filosófica aparece vinculada con el llamado realismo político. Nos interesa justificar, con Spinoza, una crítica de la concepción según la cual somos “causas libres y éticas” y no “efectos determinados e interesados”. Tomar esta concepción como principio le convierte a “uno” en “un medio” de “unos fines” que aprehende con un lenguaje despolitizado. Pero esto no sólo no despolitiza la realidad sino que de ello resulta lo que Marx atribuía a la religión: un opiáceo espiritual con el que uno está inerme y felizmente coaccionado. El rechazo de la libre voluntad le ha costado a nuestro filósofo ser tachado de “fatalista”, cuando lo cierto es que a ello le subyace una motivación práctica contra los dictados teológicos de su época. En todo caso, nuestra investigación no sólo aspira a engrosar alguna de las líneas de interpretación de Spinoza sino a aportar sus planteamientos al terreno actual de la filosofía práctica, sin olvidar que la singularidad de ésta radica en lo que de *filosófico* contiene.

Este estudio se centra en la noción de individuo en Spinoza, clave para comprender su ontología y, por tanto, su pensamiento político. Optamos por la expresión “noción” porque, sin que ello le prive de ser considerado racionalista, nuestro autor usa diversos términos de forma intercambiable y entre los cuales está *individuum*. El carácter acríptico hacia esta noción ha valido para generar una bibliografía por la que se le presenta como un espiritualista fanático o como un ácrata panfilista, por poner dos ejemplos sorprendentes. No obstante, Spinoza es más hijo de su tiempo de lo que se suele creer: un convencido republicano comprometido con la Revolución Científica. Asimismo, su perspectiva sobre el individuo se diferencia de la de los cartesianos, que suponen diferencias cualitativas entre las cosas, y de los empiristas, que mediante el mecanicismo subsumen el mundo a unas mismas leyes universales.

Primeramente presentaremos y contextualizaremos nuestros puntos de partida a fin de concretar razonadamente nuestra hipótesis. Acto seguido trataremos de exponer en qué consiste el realismo político, en tanto concepción filosófica clara y distinta, con especial atención a sus teóricos actuales. Además de su consistencia conceptual nos

interesa remarcar que implica una postura que puede ser entendida como “tradicional”, de carácter esencialmente occidental, y que en absoluto compromete con alguna ideología concreta (aunque no por ello puede considerarse neutral). Así mismo, trataremos de establecer cómo se vincula Spinoza con esta tradición. Posteriormente analizaremos y comentaremos pormenorizadamente las tesis y consecuencias de la noción de individuo de acuerdo a la investigación spinoziana contemporánea. Desarrollada nuestra lectura del individuo spinoziano nos centraremos en mostrar cómo dicha noción se enmarca en la tradición filosófica del realismo político. En lo cual son de suma relevancia la tríada *potentia-multitudo*, *imaginatio-imperium* y *potestas* y la idea del Individuo-Estado.

A la tradición del realismo político, al menos la que suele partir de los planteamientos hobbesianos, se la ha considerado afín al liberalismo y defensora de la fijación de ciertas relaciones humanas existentes. No obstante, dicha tradición puede entenderse parcialmente como la propia de los liberales más conservadores. Desde los postulados realistas, los liberales clásicos suelen reafirmarse en la conservación de ciertas relaciones intraestatales así como los liberales contemporáneos, mientras se consideran realistas, hacen lo mismo pero respecto a ciertas relaciones interestatales; ambas optan por el equilibrio en detrimento de “idealismos”. Por su parte, Spinoza elabora una ontología de la relación, o relacional, por la que no sólo se aleja del liberalismo, pese a algunas interpretaciones vigentes, sino que permite una defensa del realismo político que le individualiza en dicha tradición y que al mismo tiempo enriquece.

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

1.1. *Alexandre Matheron y la lectura anti-individualista de Spinoza*

El tema principal de este estudio es la noción de individuo en el pensamiento de Spinoza. Si atendemos al estado actual de esta cuestión tenemos que retrotraernos a finales de los años 60 y principios de los 70 del siglo pasado, lo que ya resulta sintomático para nuestra investigación. Y es que en dicha época no sólo se asientan las bases para un reciclaje de Spinoza que se perpetúa en nuestros días sino también ciertos acontecimientos sociopolíticos y académicos de suma relevancia para la actualidad.

Entre las fechas señaladas destacan los diversos procesos de descolonización, los asesinatos premeditados de líderes políticos determinantes en Europa, Norteamérica, Latinoamérica y África, los efectos mediáticos de los conflictos en Indochina, el hipismo y el Mayo del 68 en las zonas prósperas de Occidente, la crisis del marxismo, la fundamentación general del neoliberalismo, la acuñación y consiguiente uso del término estanflación, la crisis del petróleo de 1973, la reconstrucción de Alemania y Japón, el advenimiento de las sociedades postindustriales o la expansión del consumismo.

En cuanto al campo filosófico, en esas fechas se produce el tránsito hacia la revalorización del pragmatismo, la crítica profunda de la “concepción heredada” en epistemología, el “giro moralista” en la reflexión política y el resurgir de filosofías contractualistas, la aplicación de teorías generales de la sociedad inspiradas en modelos formalistas y naturalistas, la reconceptualización radical en torno al lenguaje, el florecimiento de estudios culturales, la teorización de la hermenéutica filosófica, la efervescencia de escuelas psicoanalíticas, la institucionalización de la moderna investigación para la paz, la crisis del humanismo o el revisionismo sistemático de la Modernidad.

En este contexto aparece el marco general de la investigación spinozista actual. Siguiendo a Pierre-François Moureau¹, este marco tendría como pilares las obras seminales de Sylvain Zac (*L'idée de vie dans l'oeuvre de Spinoza* de 1963, *Spinoza et l'Écriture Sainte* de 1965), Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression* de 1968),

¹ Moureau, 2012 (2009): 164, 165

Martial Gueroult (dos tomos de *Spinoza*, publicados entre 1968 y 1974) y Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza* de 1969, *Le Christ et le salut des ignorants* de 1971). De acuerdo al objeto de nuestro estudio, en lo que sigue tomaremos *Individu et communauté chez Spinoza* de Matheron como referencia de partida.

La radicalidad de la interpretación de Matheron se deriva de una aparente paradoja: *la defensa de una postura epistemológica y moralmente anti-individualista fundamentada en la noción de individuo*. Para Matheron² la individualidad no sólo es irreductible en el pensamiento de Spinoza sino que el leitmotiv de la *Ethica* es la convicción de que todo es entendible en tanto que es individual. Y en su caso la inteligibilidad de todo lo individual compromete con una causalidad estricta, opuesta tanto a una metafísica creacionista como a una gnoseología legitimadora de la revelación o la trascendencia. Asimismo, sostiene que la concepción de la inmanencia es tal en el planteamiento spinoziano que, para el de Ámsterdam, las series causales que determinan a cada individuo son alterables en virtud de la definición de cada individuo en cuestión.

A no ser que señalemos lo contrario, en nuestra investigación comprendemos el ‘individualismo’ como aquella filosofía que postula la independencia ontológica de la «res cogitans» o como aquella que defiende la supremacía de la libertad negativa, según nuestra exposición se centre, respectivamente, en cuestiones teóricas o prácticas. Dicho esto, la lectura anti-individualista de Matheron es radical, pues sostiene que

«Un individu n’est rien d’autre que l’activité divine en tant qu’elle se donne à elle-même une structure déterminée. Mais l’activité productrice, en tant qu’elle se donne telle structure, produit nécessairement quelque chose dans le cadre de cette structure. Lorsqu’une essence individuelle existe en acte, ses conséquences logiques deviennent donc ses effets réels. Et, comme ses conséquences ne sauraient la contredire, ses effets ont pour résultat de la maintenir dans l’existence. Bien plus: puisque l’essence de la chose est logiquement incompatible avec celle des choses qui peuvent la détruire, ses effets réels sont réellement incompatibles avec ceux qui naissent de ces choses; elle *s’oppose* à ces choses, physiquement et non plus seulement conceptuellement. La question est donc résolue: l’individu *s’efforce* de perséverer dans son être. Et son effort pour se conserver, loin de lui être surajouté, ne se distingue pas de son essence actuelle: son essence, du seul fait qu’elle était concevable, tendait nécessairement à s’actualiser depuis toujours: dès lors qu’elle s’actualise, elle tend donc, de la même façon, à se réactualiser à chaque instant; le *conatus* d’une chose est le prolongement, dans la durée, de sa *vis existendi* éternelle»³

² Matheron, 1988 (1969): 9, 10

³ *Ibid*: 22

La conservación a la que tiende todo individuo supone, por un lado, regularidad en tanto que se conserva, y, por otro, actividad, causalidad y complejidad, ya que no es una mera replicación de algo preexistente, depende de una necesidad envolvente y se conserva –y se destruye– en un medioambiente complejo. Al margen de supuestos aspectos cualitativos, todo individuo es una *actualidad esforzada*. No hay individuo puro ni libre, sino efectuado y resultante. Con esto Matheron sostiene que la individualidad es aplicable a cosas que de entrada resultan diferentes, tales como el universo, las piedras, los organismos, los Estados⁴. Sin rectificar esta su interpretación, tres décadas después de la publicación de *Individu et communauté chez Spinoza* sintetizará su tesis diciendo que «un individu est un ensemble de corps que sont en interaction les uns avec les autres suivant un certain système de lois différent des autres systemes»⁵.

Las tesis de Matheron no sólo abren una línea de interpretación spinozista sino que repercuten en el debate filosófico contemporáneo y en la concepción de la historia del pensamiento, en gran medida de cuño hegeliano. Por un lado, la concepción del Estado que atribuye al spinozismo desde su noción de individuo desborda las imágenes clásicas que ha tenido en la Modernidad por las que se presenta como un útil artificio o como una entidad absolutizada, relacionadas respectivamente con los ideales de libertad negativa y libertad positiva. Así mismo, desde la epistemología y la política spinozistas, las nociones heredadas de lo privado y lo público aparecen como claramente relativas, cuando no como contrasentidos. Por otro lado, estos aspectos radicales del pensamiento de Spinoza no serían tanto una anomalía *tout court* sino una radicalización de los postulados elementales de la Revolución Científica. A diferencia del cartesianismo o el empirismo clásicos, Spinoza habría llevado hasta sus últimas consecuencias las ideas de cuantificación y del *causa sive ratio*. No obstante, la filosofía de Spinoza ha sido tachada de «galileísmo moral»⁶.

Otros aspectos a tener en cuenta sobre la aportación de Matheron están en su motivación originaria, a saber, el intento de cubrir el vacío de estudios spinozistas en Francia y su reacción ante el estalinismo entonces imperante entre pensadores y militantes franceses. Según sus palabras autobiográficas, «je cherchais un philosophe que l'on

⁴ *Ibid.*: 42

⁵ Matheron, 2000

⁶ Martínez, 2007: 172

puisse considérer comme un précurseur de Marx. J'aurais voulu le traiter à la façon de marxistes dogmatiques»⁷. Tampoco parece casual que su interpretación tomara un léxico de la cibernética y la teoría de sistemas, como él mismo ha reconocido. Ligando esto con el tema que nos ocupa subrayamos que «les systèmes politiques sont bien pour lui systèmes autorégles»⁸. En fin, baste recordar las palabras asociadas a Sylvain Zac: «Matheron a fait pour Spinoza ce que Lévi-Strauss a fait pour les systèmes de parenté»⁹.

1.2. Lecturas actuales de Spinoza contrapuestas a la de Matheron

El reciclaje de Spinoza no ha tenido los mismos efectos en los países angloamericanos que en el continente europeo. Ni tampoco han merecido la misma atención en las regiones de lengua germánica que en las de lengua latina. Pero lo que a día de hoy parece haber perdido toda consistencia relevante es la idea de un Spinoza “cartesiano” más allá de lo meramente circunstancial. Como ha dicho Pedro Lomba,

«Inequívocamente, los grandes filósofos del siglo XVII se inspiran en Descartes; pueden aceptar algunos de sus principios pero rechazar otros, o combinarlos de forma que el resultado, la doctrina que nace de dicha combinación, o de las elecciones y rechazos hechos, se aleje o incluso contradiga al cartesianismo; para ser ‘anticartesiano’, o meramente crítico con el cartesianismo, hace falta haber pasado por la filosofía de Descartes»¹⁰

Por eso podemos decir que «Spinoza *tras* Descartes, sí. Pero sobre todo *contra* Descartes, y ello hasta el punto de situarse *más allá*, en el exterior del horizonte en que se inscribe –y al que dota de fundamentación nueva– la metafísica cartesiana»¹¹.

Curiosamente la demarcación entre Descartes y Spinoza no ha implicado de por sí un spinozismo opuesto al individualismo. La razón general de esto es el rechazo a la radicalidad de asumir que un Estado político sea un individuo en el sentido sostenido por Matheron. Un ejemplo lo encontramos en Steve Barbone, quien, pese a reconocer explícita y públicamente el fuerte impacto del autor francés en el spinozismo contempo-

⁷ Matheron, 2000

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Lomba, 2012: 143

¹¹ *Ibid.*: 145

ráneo, ha reivindicado una lectura del pensamiento político de Spinoza que «se atiene a la idea de que el Estado político es un “quasi-individuo” y no tiene el status ontológico del individuo»¹². Esta lectura (de inevitable reminiscencia hobbesiana) tiene representantes como R. McShea, D. Den Uyl y L. Rice, «pero es escasa su aceptación»¹³.

En una línea similar a ésta encontramos a María José Villaverde. Esta intérprete no se opone expresamente a la lectura de Matheron sino a la concepción «organicista» de Spinoza presentada por Madéleine Francès, con la que nuestro filósofo se enmarcaría en un republicanismo antecedente al de Rousseau¹⁴. Villaverde sostiene que Spinoza no sólo fundamenta una teoría de la democracia diferente a la roussoniana sino que su pensamiento político se contrapone a los del ginebrino y Maquiavelo, a quienes tacha de «portavoces del republicanismo»¹⁵ y, en consecuencia, de críticos radicales del liberalismo. Siguiendo con esta contraposición espeta que Spinoza es «un firme partidario del pacifismo» desde una «perspectiva individualista», por la que «ve la sociedad política de manera instrumental» y «la democracia como un simple medio, aunque el mejor, para garantizar la libertad individual y para crear el marco de seguridad necesario para alcanzar la plenitud personal»¹⁶. En clara oposición a las tesis de Matheron, esta intérprete señala que para Spinoza «Ningún estado puede, en efecto, pretender situarse por encima del individuo y ahogar sus derechos básicos»¹⁷. La lectura liberal es evidente.

Pero la interpretación individualista más llamativa de los últimos años es la de Steven B. Smith. Para este politólogo de la Universidad de Yale la *Ethica* no sólo «es una de las piedras de toque de la idea moderna de individualidad» sino «una obra profundamente personal», con un carácter «extremadamente privado, profundamente introspectivo», y cuyo «especial interés» a día de hoy está en que «sigue siendo uno de los documentos fundadores del moderno individualismo democrático»¹⁸. «Se trata de una obra dedicada a la celebración del yo» que prima entender como «un tributo al deleite del individuo» y «un manifiesto democrático»¹⁹. A esto agrega que es «un libro profundamente judío» y que «Spinoza no es un demócrata sentimental» sino un de-

¹² Barbone, 1999: 423

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Villaverde, 2002: 85 y ss.

¹⁵ *Ibíd.*: 89, 90

¹⁶ *Ibíd.*: 96, 97

¹⁷ *Ibíd.*: 99

¹⁸ Smith, 2007 (2007): 19, 39, 18, 244

¹⁹ *Ibíd.*: 192, 193

fensor del contrato social cuya opción por el sistema democrático «viene dictada por consideraciones de pura *Realpolitik*»²⁰.

Para el profesor de Yale, además, la vida «como imperativo moral» y al margen de la psicología y la biología no sólo es «la piedra angular de la teoría ética de Spinoza» sino que su postura «nos provee de nuevas razones para resistirnos a las reivindicaciones sobre el valor de la eutanasia, el suicidio asistido y todas las formas de destrucción de la vida»²¹. El individualismo de Spinoza no sólo supone un realismo moral sino una idea de libertad que «equivale a la autolegislación» en su sentido rousseauiano²². De forma culminante, Smith indica que el marxismo y el feminismo poco tienen que decir sobre Spinoza, pero señala conexiones entre nuestro filósofo y Abraham Lincoln²³.

Las interpretaciones de Barbone, Villaverde y Smith no sólo son, de una u otra manera, incompatibles con la línea de investigación marcada por Matheron sino que ofrecen presentaciones de Spinoza a las que nos oponemos por postularle nociones antispinozistas de individuo. Además de lo que ya hemos advertido de la idea de un Spinoza “cartesiano”, tachamos de reduccionistas, cuando no de oportunismo, todas aquellas consideraciones por las que éste se presenta como un referente o precursor del pensamiento liberal, aunque sea en su versión hobbesiana. Que interpretaciones de Spinoza hayan inspirado a ideólogos del liberalismo es un tema que no interesa en la presente investigación.

1.3. Otras lecturas anti-individualistas de Spinoza

A continuación comentamos algunas de las lecturas (no necesariamente excluyentes entre sí) desde las que, siguiendo directa o indirectamente la lectura de Matheron, se ha defendido de forma fundamentada una concepción anti-individualista de Spinoza. La exposición no intenta ser totalmente exhaustiva ni ofrecer una jerarquía de ningún tipo sino que, sin ahorrar en rigor, está intencionalmente seleccionada para lo

²⁰ *Ibíd.*: 66, 175,176

²¹ *Ibíd.*: 180, 181

²² *Ibíd.*: 188, 189

²³ *Ibíd.*: 196-200

que será nuestra propia argumentación. Estas lecturas toman los siguientes criterios: la influencia hebrea de Spinoza, nuestros prejuicios individualistas, el particular materialismo spinozista, y la concepción de la política del de Ámsterdam.

Dejando de lado la exégesis pre-crítica del spinozismo, intérpretes distinguidos como Carl Gebhardt o Richard H. Popkin han remarcado la herencia hebrea de Spinoza, con la que lo que lo comunitario sería esencial. Pero la lectura clásica en esta línea se debe a las investigaciones de Harry A. Wolfson, cuyas conclusiones han sido radicalizadas por autores como Miquel Beltrán, para quien «no hay escepticismo religioso en Spinoza, sino racionalización extrema de la teología especulativa propia de la tradición medieval judía. Su religiosidad es, por lo demás, universalista y difícilmente calificable de espiritual»²⁴. Según Beltrán, el Dios-Substancia de la *Ethica* retoma a *Yhwh* en clave racionalista y es incompatible con el materialismo. Este intérprete sostiene que el *Deus* de la *Ethica* es el Dios de Maimónides y que las ideas clave del spinozismo son los dogmas básicos del pensamiento judío tradicional, a saber, «La unidad del universo y las interrelaciones entre todas las cosas existentes»²⁵. Más directamente arguye que «la diferencia fundamental entre el de Amsterdam y los grandes teólogos hebreos que le precedieron es que éstos escribieron en el interior de su comunidad y para sus correligionarios»²⁶.

Otra lectura favorable para el anti-individualismo spinozista no se centraría tanto en las influencias que pudiera haber tenido Spinoza sino en la nuestra, sus lectores. En este punto habría que reconsiderar la notoria aceptación previa de “las interpretaciones alemanas” de la Modernidad, entendida como una época lineal o de meras contraposiciones dialécticas, al menos las llevadas a cabo desde Hegel hasta Habermas. Sobre este punto, Eugenio Fernández²⁷ ya advertía que el cartesianismo no aparece en un contexto tan monolítico como se ha venido presentando desde las difundidas lecturas de Heidegger. Y, no sin ironía, presentaba tres hipótesis por las que supuestamente éste no analizó rigurosamente el pensamiento de Spinoza, a saber: porque le resultaba insignificante, porque no encajaba en su visión de la Modernidad, o porque se aproximaba

²⁴ Beltrán, 1998b: 202

²⁵ Beltrán, 1998a: 255, 256, 63-65

²⁶ *Ibid.*: 105

²⁷ Fernández García, 1985: 127, 128

mucho a su propia filosofía. Esta sospecha también se ha hecho notar desde las clásicas interpretaciones angloamericanas. Por ejemplo, Margaret Wilson ha escrito:

«It strikes me that the interpretation of early modern philosophy has generally suffered (if that is the right word) much more from a felt need to bring its subjects into line with outlooks and assumptions prevalent today than has the interpretation of ancient and medieval philosophy»²⁸.

Desde otro ángulo Luís Rodríguez Camarero ha puesto de relieve que entre el Renacimiento y la Ilustración hay un creciente predominio del materialismo y que es allí donde hay que contextualizar la filosofía de Spinoza²⁹. El materialismo no sólo debiera ser entendido como una postura enfrentada al dualismo, entendiendo por éste aquella postura que sublima las escisiones provocadas por la dominación, sino que señala que es el mismo Descartes quien inicia la crisis del dualismo al plantear el problema de la conexión entre sustancias³⁰. No obstante, Rodríguez Camarero sostiene que entre los dos periodos indicados se produce una secularización en la moral ligada a una concepción materialista que será violentamente interrumpida por Kant, quien vendría a reintroducir lo sobrenatural y el dualismo en la reflexión filosófica³¹. Por su parte, en una célebre conferencia para el spinozismo, Etienne Balibar remarcará que

«Las discusiones de los siglos XIX y XX nos han preparado para imaginar que un concepto fuerte de individualidad debe surgir de un marco de doctrinas “individualistas”. Pero históricamente esto sucedió al revés: ese concepto fue elaborado sobre bases teóricas que, para nuestros estándares, pueden aparecer como holísticas o profundamente *anti-individualistas*»³²

En tercer lugar están las lecturas que toman a Spinoza como modelo de materialismo moderno, cuya filosofía sería consecuente con la primacía de la cuestión ontológica. Aunque haya sido defendida con diferentes incidencias por autores adscritos al materialismo en general y al marxismo en particular, esta lectura ha sido enfatizada desde la publicación de *L'anomalia selvaggia* de Antonio Negri, para quien el spinozismo es, ante todo, una filosofía postbuguesa, incompatible con el pensamiento dialéctico y que bien puede entenderse como «una fenomenología de la praxis colectiva»³³. El

²⁸ Wilson 1997 (1996): 135n

²⁹ Rodríguez Camarero, 1992: 153

³⁰ *Ibid.*: 155-157

³¹ *Ibid.*: 159

³² Balibar, 2009 (1993): 61, 62

³³ Negri, 1993 (1981): 254

carácter extraordinario que Negri le reconoce es tal que ha llegado a sostener que «Después de Spinoza, la historia de la filosofía es historia de la ideología dialéctica» y que «Es Spinoza quien da su espíritu al realismo maquiavélico y a la crítica marxista»³⁴.

Lo que tiene de específico la perspectiva de Negri es que sostiene que, en el spinozismo, «El método está dentro de la ontología, en ningún caso es formal», «la verdadera política de Spinoza es su metafísica» y, consecuente, «Ningún problema, y mucho menos el de la liberación, puede encontrar espacio de soluciones fuera de la ontología»³⁵. De acuerdo a la primacía ontológica en el pensamiento de Spinoza, Francisco J. Martínez ha diferenciado con carácter excluyente entre «filosofías de la libertad» y «filosofías de la liberación», por un lado, y, por otro, entre «los filósofos del método, que parten del punto de vista del hombre» y «los filósofos del sistema [que] parten de la totalidad»³⁶. Según Martínez, Spinoza sería un claro ejemplo de “filósofo de sistema” que teoriza sobre “la liberación”, por lo que, para la perspectiva spinozista,

«La ética necesita de la política para realizarse, pero necesita también de la ontología para fundamentarse, especialmente de la parte de la ontología centrada en el análisis del hombre, es decir, de la antropología. Frente a las éticas dominantes en la modernidad, fundamentalmente la kantiana y sus avatares neokantianos y poskantianos [...], la ética espinosista es una ética naturalista y racionalista, basada en una teoría del hombre y de la realidad global, y abierta a la dimensión política, elemento esencial en la liberación individual»³⁷

También pueden indicarse otras lecturas anti-individualistas que, aun comprometidas con el materialismo, han tendido a relativizar la cuestión ontológica, bien sea equiparándola directamente a la cuestión política o subsumiéndola a ésta. Según Eugenio Fernández, si no se comprende la política de Spinoza no pueden comprenderse su ontología y su ética. Y, arguye, defender la independencia entre metafísica y política implica la neutralización de lo ontológico y la tecnificación del poder³⁸. Por otro lado, inspirado por estudios de R. McShea, C. G. Calvetti y S. Rosen, Edwin Curley ha sostenido que «Spinoza is arguably the most Machiavellian of the great modern political philosophers» pero que los filósofos angloamericanos no lo conciben como un pensador

³⁴ Negri, 2000 (1992): 30; Negri, 2011 (2010): 12

³⁵ Negri, 1993 (1981): 181, 202, 209

³⁶ Martínez, 2007: 16, 168

³⁷ *Ibid.*:103-104

³⁸ Fernández García, 1996: 98-100

político, razón por la que lo desconocen³⁹. También ha remarcado que, como Maquiavelo, Spinoza repudia los filósofos que construyen utopías y que debido a la voluntad de potencia que le reserva a todo individuo (tanto humano como no humano, tanto bajo el derecho civil como no) ha resultado incómodo tanto a los especialistas en su filosofía como a los historiadores del pensamiento político⁴⁰.

1.4. Spinoza como filósofo del realismo político

Una vez expuesta la lectura abierta por Matheron y comentadas diversas conceptualizaciones del anti-individualismo de Spinoza, sostenemos que Spinoza es, básicamente, un continuador de Maquiavelo, negando que los puntos comunes se deban sólo a coincidencias. Quienes han desarrollado con más profundidad esta línea de investigación han insistido (acertadamente) en la influencia de los clásicos latinos y de políticos republicanos en la obra de Spinoza, pero han tendido a reservarle un lugar secundario a sus reflexiones sobre ontología y epistemología. Por su parte, quienes se han centrado en estos temas, y acaso siendo más leales a la pluma de Matheron, han posibilitado una pormenorizada renovación de los enfoques materialistas pero han mostrado menos preocupación por la cuestión del realismo político.

Lo que nos proponemos en este estudio es defender que Spinoza contribuye a fundamentar el realismo político y que dicha labor debe entenderse como una reconstrucción a partir de ciertas herencias y voluntades y en la que su noción de individuo es determinante. Aparte de pretender contribuir a una conceptualización anti-individualista de Spinoza, quisiéramos poder aportar argumentos contra algunas nociones intuitivas que de “materialismo” y “realismo político” siguen imperando. Puede ser frecuente toparse con científicos y pensadores que se vanaglorian de su presunta actitud materialista al tiempo que profieren como si las *Tesis sobre Feuerbach* nunca hubieran sido siquiera pensadas. Y es consabido que todo lo “realista” sirve nominalmente cual comodín orientado a valorar o clasificar según el capricho. Por lo demás, en tiempos de adanismo y moralismo, a menudo obsesivos, consideramos una declaración de

³⁹ Curley 1997 (1996): 315, 335

⁴⁰ *Ibíd.*: 328, 318, 319

principios el centrar una investigación académica de filosofía práctica en un pensador del siglo XVII, época en que un panteón sagrado reemplaza a un panteón pagano.

Entre aspectos a tener en cuenta como trasfondo de nuestra hipótesis nos atenemos, en primer lugar, al entorno sociopolítico de Spinoza y su postura en el mismo. En la Holanda de entonces, nos recuerda Moureau, las reflexiones sobre el status y las condiciones de las repúblicas se establecen a partir de la cuestión del *jus circa sacra*⁴¹. Fue nuestro filósofo quien buscó intencionadamente su propio *herem* en aquella Holanda que distaba de ser homogénea y que estaba internamente dividida entre republicanos y calvinistas, asociándose a éstos últimos y a Cromwell la idea de “revolución política”, y así durante todo el siglo XVII⁴². Asimismo en este contexto Spinoza no sólo defiende y discute al mismo tiempo a los realistas sino que desde 1660 los republicanos holandeses toman como modelo los planteamientos de Hobbes⁴³.

Spinoza dista de ser un judío corriente, un realista monolítico o un republicano acrítico. A decir de Javier Peña, la fundamentación ontológica y su aparato conceptual le permiten ir «mucho más allá» del republicanismo holandés⁴⁴; es más,

«la teoría política del filósofo se sitúa por encima de las controversias en torno al papel del “stadhouder” que dominan el debate político del momento: su transformación de la concepción republicana del autogobierno convierte en secundaria la cuestión de los regímenes políticos»⁴⁵.

Francisco J. Martínez ha señalado que en los orígenes de la Modernidad la filosofía republicana será desarrollada por el aristotelismo político y llega a Spinoza en dos vertientes diferenciadas: una que hace hincapié en una pedagogía de acuerdo a las virtudes cívicas y otra que advierte de la necesidad de instituciones que fuercen a la virtud⁴⁶. Asimismo, los holandeses de los siglos XVI y XVII apelan a dos recursos diferentes para fundamentar su naciente república: una historia mítica y su consiguiente identidad nacional o los mecanismos institucionales realmente existentes⁴⁷. Tanto en el caso

⁴¹ Moureau, 2005: 22

⁴² Deleuze, 2009 (1981): 13, 14, 17, 18

⁴³ Balibar, 2005 (1985): 67, 69

⁴⁴ Peña, 1999: 465

⁴⁵ *Ibíd.*: 466

⁴⁶ Martínez, 2012: 32, 33

⁴⁷ Martínez, 2005: 219 y ss.

expuesto del republicanismo moderno en general como del holandés en particular, nuestro filósofo se vinculará con la segunda opción.

En segundo lugar, merece una atención especial el epistolario de Spinoza. «Es en las cartas, mejor que en los libros publicados, donde vemos a Spinoza inmerso en la cultura de su tiempo; y, siendo esta neerlandesa, solo puede ser internacional, pues los Países Bajos ocupan entonces el centro de la República de las letras»⁴⁸. En tercer lugar, cabe suponer una cierta maduración en el pensamiento político de Spinoza. Así, diferenciándose del *TTP*, según Laurent Bové

«el verdadero problema político, en su radical novedad, que plantea Spinoza en el *Tratado Político*, no es sólo el problema tradicional del mejor régimen (el mejor por ser el más estable y eficaz para asegurar la seguridad y la paz), sino el de las condiciones reales (e históricas) de posibilidades para el advenimiento de una organización por la cual el cuerpo social en su total accedería a una autonomía real, correlativa a una estrategia adecuada»⁴⁹

La supuesta renuncia al “ideal” y la relativización de la *Civitas Maxima* en las últimas reflexiones políticas de Spinoza han sido remarcadas por casi todos los especialistas en el tema, aunque no todos coinciden en su diagnóstico. Moureau dice que lo que se pretende en el *TP* es una ciencia política práctica; para Negri el *TP* marca la fundación de la democracia moderna; otros, como Francisco J. Ansuategui, advierten que *TTP* y *TP* deben leerse de manera conjunta⁵⁰. Hay también unanimidad al sostener que Spinoza defiende una postura contractualista en *TTP* que después será abandonada en el *TP*⁵¹. Para algunos, esta ruptura (sin ser radical) se debe básicamente a su trágica experiencia con el desmorone de la república⁵². Pero también se ha defendido que la susodicha ruptura no es un simple efecto de los *ultimi barbarorum* sino, especialmente, una consecuencia de su propia labor filosófica, ya que no será hasta la redacción de la *Ethica* cuando elabore un pensamiento que le aparte totalmente de la ideología burguesa⁵³.

En cuarto lugar, sostenemos con Matheron que las resonancias cabalísticas en el pensamiento de Spinoza se deben únicamente a la inmersión de nuestro filósofo en un

⁴⁸ Moureau 2012 (2009): 25

⁴⁹ Bove 2009 (1996): 262

⁵⁰ Moureau, 2005: 36; Negri, 2000 (1992): 37; Ansuategui Roig, 1998: 135

⁵¹ Curley, 1997 (1996): 324; Fernández García, 1996: 121; Martínez, 2012: 50, 51

⁵² Allendesalazar, 1988; Prokhovnic, 1997; Prokhovnic, 2001

⁵³ Fernández García, 1996: 103; Martínez, 2012: 50, 51

ambiente hebreo. Cuanto de cábala hay en su obra –que, sin duda, lo hay– es por su educación, no por sus objetivos⁵⁴. A pesar de la solidez de algunos estudios que tratan de defender el omnipresente carácter judío del spinozismo, consideramos que estos impiden una lectura integral de la vida y obra de Spinoza, quien, incluso antes de redactar su *TTP*, escribía a Henry Oldenburg (miembro fundador de la Royal Society), diciendo cosas como lo siguiente:

«Me alegra que los Filósofos de vuestro país permanezcan fieles a ellos mismos y a su patria. Esperaré para conocer sus últimas obras a que los Estados que ahora están en guerra se hayan saciado de sangre y se calmen para reponer fuerzas. Si aquel célebre personaje que se reía de todo viviera en nuestra época, sin duda moriría de risa. A mí, sin embargo, estos desórdenes no me llevan a reír ni a derramar lágrimas, sino más bien a filosofar y observar mejor la naturaleza humana»⁵⁵

Una «naturaleza humana» que, por sus condiciones y motivos que llevan a observarla, en Spinoza no dista mucho de los escritos y actitud de Maquiavelo. Y, a pesar de que aquél la enmarque con más consistencia y radicalidad en la totalidad de la Naturaleza que el florentino, es insuficiente sentenciar que ello delata su judaísmo. Al fin y al cabo esto expresa un carácter estrictamente consecuente con los postulados de la Revolución Científica, ante la que Spinoza no sólo no fue ajeno sino que trató activamente de involucrarse.

⁵⁴ Matheron, 1988 (1969): IV

⁵⁵ CC: 100

2. EL REALISMO POLÍTICO Y SPINOZA

2.1. La preconcepción académica sobre el realismo político

Si buscamos bibliografía sobre el realismo político contemporáneo nos encontraremos con referencias a M. Weber, V. Pareto, R. Michels, G. Mosca, J. A. Schumpeter, C. Schmitt, E. H. Carr, R. Aron, H. Morgenthau, M. Oakeshott, A. Rapoport, J. Freund. Advertiremos que plantea más cuestiones sobre los equilibrios políticos que sobre los ideales éticos y morales y que es la perspectiva clásica en el estudio de las Relaciones Internacionales, consagrada como disciplina durante la Guerra Fría, y no por casualidad. Los representantes realistas de esta disciplina particular

«consideran al Estado como actor principal [de la política] y creen que el poder y la lucha por él determinan los acontecimientos internacionales [...] Reconocen que las preocupaciones morales tienen sentido en la política interna pero comparten la idea de que los principios universales de carácter moral no son aplicables a la acción de los Estados»⁵⁶

Las figuras de R. Nixon o H. Kissinger, o actualmente V. Putin con su idea de “democracia soberana”, aparecen frecuentemente como iconos de esta perspectiva, por lo que se tiende a la ligarla con aquello de que «el fin justifica los medios» o que «la política es guerra por otros medios» y se intuye que Maquiavelo es cuanto menos “el emisario del demonio”, como prueban las connotaciones del adjetivo “maquiavélico”. Así y todo, como ha dicho un teórico actual, «el realismo también ha sido una gran escuela para los revolucionarios, porque les ha enseñado a reconocer la naturaleza conflictiva de las relaciones sociales y el rol de la violencia como fermento de lo nuevo en la historia»⁵⁷. Pero es por la especial atención hacia el conflicto y la violencia por lo que, a día de hoy, no sólo muchos acaban por identificarlo con talentos reaccionarios y ultraconservadores sino desaprobándolo totalmente.

En 1977 Michael Walzer publicó un libro, *Just and Unjust Wars*, cuyo deliberado punto de partida fue una crítica al realismo político, entendiéndolo como una actitud ante la guerra. El texto ha tenido tanta fortuna que sus ideas han contribuido a nutrir la ideología y la propaganda de la Política Exterior de EEUU en las últimas décadas. De forma especialmente relevante, la célebre *Carta de América* (que trataba de

⁵⁶ Maghroori y Ramberg, citado en Barbé, 1987: 152n

⁵⁷ Portinaro, 2007 (1999): 54

fundamentar filosóficamente la invasión de Irak y la llamada “guerra contra el terror”) no sólo fue avalada por el propio Walzer sino que en ésta se retoman sintéticamente las tesis de dicho autor contra el realismo, señalando que supone «la creencia en que la guerra es fundamentalmente una cuestión de poder, de interés, de necesidad, de supervivencia, y que por tanto no tiene nada que ver con un análisis moral abstracto»⁵⁸. Esto, sin ser totalmente errado, supone el error de reducir el realismo a una mera postura sobre y defensora acrítica de los estallidos bélicos y prebélicos.

En su libro seminal Walzer toma a Tucídides y Hobbes, célebres pensadores de tiempos convulsos, como referentes del realismo político y analiza las reflexiones comunes a ambos respecto a la guerra para posteriormente someterlos a examen filosófico apoyado en ejemplos históricos. Según sus palabras, «Deseo únicamente sugerir [...] que la tarea de juzgar la guerra y la conducta de los períodos bélicos es una empresa que no se puede tomar a la ligera»⁵⁹, lo cual significaba en su momento un reto para los estudiosos de las Relaciones Internacionales y para las concepciones “clásicas” de la política. Para ello retoma la conclusión de un estudio de Werner Jaeger y defiende que estos adalides del realismo sostienen que «el principio de la fuerza constituye una esfera propia, regida por sus propias leyes», y agrega: «unas leyes distintas y separadas de las leyes que gobiernan la vida moral»⁶⁰. Fuerza y moral. Así no hace sino repetir una tesis elemental de *Il Principe* a fin de mostrar la ingenua perversidad que ésta contiene.

Walzer opone el realismo moral al realismo político en un sentido radical. A su juicio «la moral tiene su propia forma de referirse al mundo real» y, además, es coercitiva y su lenguaje es capaz de justificar actos por sí mismo. De esto deduce que las guerras y sus leyes no sólo no son autónomas respecto a la moral sino que hay guerras unívocamente morales e inmorales y que *cualquiera* es capaz de reconocerlas como tales⁶¹. Una guerra actual, pues, puede ser aprobada o desaprobada y, por este mismo planteamiento, puede legitimarse una injerencia armada de acuerdo a la moralidad. Walzer acaba utilizando argumentos próximos al realismo político para defender su propio moralismo. Según sus palabras, «los soldados y los hombres públicos deben

⁵⁸ VVAA, 2003: 255

⁵⁹ Walzer, 2001 (1977): 30

⁶⁰ *Ibíd.*: 34

⁶¹ *Ibíd.*: 40 y ss.

conocer los peligros derivados de la crueldad y de la injusticia, tienen que preocuparse por ellos y están obligados a tomar medidas para evitarlos»⁶².

La conclusión de Walzer respecto al realismo reza que

«si nosotros mismos nos consideramos hombres y mujeres morales, hemos de hacer ese esfuerzo y la evidencia muestra que solemos hacerlo. Si todos nos hubiéramos vuelto realistas como los generales atenienses o los seguidores de Hobbes en una situación de guerra, habríamos acabado al mismo tiempo con la moralidad y con la hipocresía. Nos limitaríamos a decirnos mutuamente lo que nos disponemos a hacer o lo que ya hemos hecho de forma directa y brutal. Sin embargo, lo cierto es que una de las cosas que la mayoría de nosotros queremos, incluso en la eventualidad de una guerra, es actuar, o dar la impresión de actuar, moralmente. Y queremos eso, simplemente, porque sabemos lo que significa la moralidad (o, al menos, sabemos lo que se suele pensar que significa)»⁶³

Este “soler pensar” se postula como “propiamente humano”, asumiendo «que nuestra comprensión del vocabulario moral es suficientemente estable y común como para hacer posible la existencia de juicios compartidos», de tal modo que cree razonable «aprehender y exponer nuestra común moralidad»⁶⁴. Estas palabras tienen un gran valor para entender el realismo político porque corroboran uno de sus postulados fundamentales y porque muestran unos estereotipos consagrados ya en tiempos de Spinoza, cuando los incipientes monarcas absolutistas y sus consejeros tomaban al republicanismismo y al ateísmo como algo no muy distante de lo que Walzer entiende por lo que es el realismo. Retomaremos esta cuestión.

Walzer establece un claro posicionamiento («nosotros mismos») reconociéndole una legitimidad apriorística contra el posicionamiento excluyente con el mismo, que identifica con los «realistas». Dicho apriorismo es tanto ético como gnoseológico, pues «la mayoría de nosotros queremos», al menos, parecer morales y, no obstante, «sabemos lo que se suele pensar que significa» la moralidad. Pues bien, este planteamiento constata la existencia latente de las desavenencias vitales e incita a una polarización mediante el cual “el otro” está privado de moral: *nosotros* y *ellos*. Esto podría haber sido firmado por el mismo Maquiavelo si no fuera por la retórica teológica de Walzer. Y es que no era al florentino sino (llegado el caso) al “príncipe” a quien correspondía justificar la polarización según apriorismos: “el bien contra el mal”, la moralidad que *todos*

⁶² *Ibíd.*: 44

⁶³ *Ibíd.*: 50

⁶⁴ *Ibíd.*

sabemos contra los que no pueden sino extinguirla. No en balde, uno de los grandes teóricos actuales del realismo político ha dicho irónicamente que «Walzer es un perfecto consejero del príncipe»⁶⁵. Y es que las “guerras morales” requieren de fuerzas políticamente organizadas y de la asunción paroxística y dogmática de la confrontación.

Nos interesa este punto para remarcar la imagen tergiversada del realismo político y cómo sus adversarios intelectuales a menudo son auténticos “maquiavélicos”. Así mismo, sorprende que sea planteado como postura belicista y equiparada al conformismo más cínico, a la mera aceptación pasiva de los hechos («Si todos nos hubiéramos vuelto realistas [...] Nos limitaríamos a decirnos mutuamente lo que nos disponemos a hacer o lo que ya hemos hecho de forma directa y brutal»). Esta idea ha tenido mucho impacto. En 1987, en las postrimerías de la Guerra Fría, Vicenç Fisas sostendría en un clásico manual de resolución de conflictos que el realismo político es la filosofía de los militantes del *statu quo*⁶⁶. Con el fin oficial del bipolarismo Martha C. Nussbaum inició un debate público en el que defendía una versión moderada de “el bien contra el mal” mediante una crítica a los presupuestos realistas desde una perspectiva cosmopolita e historicista⁶⁷. Tras los atentados del 11-S, Jürgen Habermas sacaría a colación la problemática filosófica del realismo político asociándola a Carl Schmitt y contraponiéndolo al proyecto filosófico-político kantiano⁶⁸.

Lo que tienen en común estos ejemplos es una aproximación ética, y no ontológica, a la política así como una simplificación conceptual que dificulta el debate y la reconsideración de enfoques. Sin embargo, algunos pensadores actuales⁶⁹ desmarcados del realismo político parecen reconocer que éste supone una postura que desborda el conformismo y el cinismo y que no es una simple actitud ante la guerra. Valga decir que desde el desmorone del «socialismo realmente existente» y el consiguiente desnorte de “la izquierda” las posturas realistas a menudo han sido el foco desde donde se han presentado críticas más sistemáticas y contrapuestas respecto a “lo establecido” y a las injerencias armadas de los últimos años⁷⁰.

⁶⁵ Zolo, 2006: 200

⁶⁶ Fisas, 1987

⁶⁷ Nussbaum, 1999 (1996)

⁶⁸ Habermas, 2006 (2004)

⁶⁹ Archibugui, 2004; Peña, 2010

⁷⁰ Entre los textos post-Guerra Fría que son vinculables con la tradición realista de la política y que, a su vez, desacreditan la imagen del Realismo Político como una simple justificación de los poderes preesta-

2.2. *El realismo político como filosofía*

Sostenemos que el realismo político es *una* filosofía, por lo que cuando la tachamos de “perspectiva” o “postura” presuponemos que implica una serie de postulados a partir de los cuales pueden establecerse conceptualizaciones que permiten comprender y explicar acontecimientos mientras se conserva el rigor lógico y se posibilita, desde los mismos, la plurivocidad epistémica y estética. El realismo político es ante todo una manera de racionalizar el mundo, en absoluto una voluntad de aceptarlo intuitivamente o de someterlo impunemente. Siguiendo a Pier Paolo Portinaro,

«no se debe ver en el realismo una familia de doctrinas, sino más bien una orientación de fondo volcada a privilegiar la descripción con respecto a la posición de ideales y finalidades éticas. Pero en la base de esta actitud que se pretende objetiva o científica, en esta ideología de la antiideología, se ocultan motivaciones psicológicas e hipótesis de valor; al descubrir a la que desenmascara como verdadera realidad, en contra de los embellecimientos “ingenuos”, el realista o se complace o se resigna o se indigna»⁷¹.

Tal orientación no está libre de mínimas acepciones teóricas que determinan la descripción. Asimismo, consideramos que toda filosofía es producto y ámbito del filosofar, o, dicho con Hegel, “el esfuerzo del concepto”, de lo que nada es inmune y por lo cual resulta falaz presuponer filosofías monolíticas o imposibles de converger con otras. Huelga decir que el realismo político no está comprometido de entrada ni con el realismo metafísico, ni con el realismo gnoseológico, ni con el realismo moral, pese a que sea de forma simultánea, como dice Luis R. Oro Tapia, «un dispositivo conceptual, una

blecidos, destacamos los siguientes (citamos su publicación original): Danilo **ZOLO** (*Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*. Milano: Feltrinelli, 1992; *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Milano: Feltrinelli, 1995; *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carozzi, 1998; *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*. Torino: Einaudi, 2000; *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*. Roma-Bari: Laterza, 2006), Chantal **MOUFFE** (*The Return of Politics*, London-New York: Verso, 1993; *The Democratic Paradox*, London-New York: Verso, 2000; *On The Political*, Abignon-New York: Routledge, 2005), Humberto **SCHETTINO** («Rawls y la política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14 (1999) 89-109; «El giro normativo en el debate sobre lo político» en G. Ávalos Tenorio (coord.), *Redefinir lo político*, México DF: UAM, 2002, pp. 129-158), Pier Paolo **PORTINARO** (*Il realismo político*, Roma-Bari: Gius. Laterza & Fligli, 1999), Luciano **CANFORA** (*Critica della retorica democratica*, Roma-Bari: Laterza, 2002; *La natura del potere*, Roma-Bari: Laterza, 2009), David **RIEFF** (*At the Point of a Gun*, New York: Simon & Schuster, 2005), Luis **ORO TAPIA** (*El poder: adición y dependencia*, Santiago: Brickle, 2006), Raymond **GEUSS** (*Philosophy and Real Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2008), Jacques **SAPIR** (*Le nouveau XXIe siècle. Du siècle «américain» au retour des nations*, Editions du Seuil, 2008), Domenico **LOSURDO** (*Stalin, Storia e critica di una leggenda nera*, Roma: Carocci, 2008; *La non-violenza*, Gius: Laterza & Figli), Juan Miguel **PIQUER** (*Contra la mayoría. Libertad, democracia y razón de Estado*, Palma: La Lucerna, 2009), Enrique **VEGA FERNÁNDEZ** (*Los conflictos armados del neoliberalismo*, Madrid: UNED, 2010)

⁷¹ Portinaro, 2007 (1999): 20

manera de interpretar los hechos y un tipo de praxis política»⁷². Y, pese a las críticas comunes, no es una mera postura belicista.

Hay dos postulados generales en el realismo político, necesariamente interrelacionados⁷³. El primero es que *la política es autónoma e irreductible en el ser humano en tanto que éste se expone a la diferenciación social*. En efecto, donde hay comunidad mínimamente heterogénea hay comunidad política, sea cual sea su forma concreta. Así y todo la comunidad política, o Estado⁷⁴, tiene un medio y un fin específicos, que son, respectivamente, la violencia legítima y la propia seguridad estatal⁷⁵. Para el realismo político es errado pensar que haya política al margen del Estado, puesto que aquélla lo supone, y que todo lo humano sea político, ya que lo estatal tiene unas características que no se confunden con cualquier acto humano. La comunidad política nunca es creación de un particular, ni de la encarnación de la tiranía ni de la sabiduría, pues «no hay nadie naturalmente tan poderoso que pueda, por sí mismo, imponer su voluntad sobre la de los demás»⁷⁶. Esto no significa que los Estados respondan a meros automatismos, sino al contrario. Toda comunidad supone y genera intereses que no son obra de ningún dictado ni de opciones reveladas. Por otro lado, la estricta vinculación que el realismo político presenta entre el ser humano y el Estado denota que, para tal filosofía, “hombre” no es una categoría meramente biológica, ni siquiera tomada de otras ciencias, aunque sin perjuicio de éstas.

La autonomía de la política se aprecia en la aceptación fáctica de aquel acto que, en una situación irregular, está orientado al establecimiento de determinadas relaciones humanas, aunque ello conlleve a la redefinición del Estado que suponen. Todo acto que en tales circunstancias toma esta orientación es un acto político, o acción política, aun con independencia de quién sea el sujeto, aparece como una *decisión* y su autonomía se reconoce en su consiguiente aprobación colectiva. Es importante comprender esto. La acción política puede acompañarse, por ejemplo, de ciencia o religión, pero si se da se trata sólo de política. De ahí la escasa atención de los realistas hacia el iusnaturalismo.

⁷² Oro Tapia, 2009: 42

⁷³ Hans Morgenthau presentó los “seis principios del realismo político” y hasta la fecha han gozado de aceptación. Sin embargo, estos principios son ante todo de tipo metodológico y no tanto filosófico.

⁷⁴ Cuando el realista habla “filosóficamente” del Estado no se refiere a ningún modelo en concreto, a diferencia de lo que ocurre cuando lo hace ciñéndose a las categorías de disciplinas particulares.

⁷⁵ Schettino, 2002a: 152, 153

⁷⁶ *Ibid*: 153

Es política porque su aplicación comporta aceptación común (no universal) y protección pública, aunque sea en detrimento de otros o marcando una confrontación entre formas de vida. Sin estas aceptación y protección particulares, la presunta conservación que debiera seguirse de una aplicación sería una simple petición de principio y sus efectos serían conflictivos hasta darse el siempre latente “todos contra todos” al que aludía Hobbes. No obstante, la aceptación y la protección en cuestión se reconocen en la actitud positiva que una comunidad muestra respecto a movimientos visibles, extraordinarios e identificados con su propia persistencia bajo condiciones estatales. Si se explicita una comunidad tras el acto político no es porque se hayan aplicado medidas científicas o religiosas sino por cierta *conformidad*, sea cual sea su origen o cimiento. No hay más. Para Spinoza suponer otra cosa implica exceder las causas eficientes (las únicas que reconoce) y, por tanto, asumir misterios. Esta idea de conformidad, opuesta a lo contrafactual, ha dado pie a tachar al realismo político de ser conservador.

La ciencia o la religión pueden ser recursos, más o menos útiles, de la política. Pero los recursos cualesquiera nunca pueden superar un marco estratégico sin asumir un radical despropósito. Lo científico y lo religioso no sólo no son válidos en sí mismos cuando se aplican a asuntos públicos sino que este uso, en caso de darse, los convierte en actos políticos. Y es que si dicho uso es eficiente lo es necesariamente por cuestiones immanentes al Estado en cuestión, y así por atender a intereses particulares, no por responder al *verum* o al *bonum*. Como ha dicho Danilo Zolo,

«los criterios de toma de decisiones políticas son esencialmente incompatibles con los de un sistema de ética pública. Más precisamente, puede ser expuesta de esta forma: la toma de decisiones políticas está tipificada por una carencia inerradicable de imparcialidad y universalidad, y uno de los aspectos más destacados del poder político es, precisamente, su falta de fundamento moral»⁷⁷.

La irreductibilidad de la política se debe a la misma existencia del hombre en tanto que a éste se le supone inmerso en una serie de relaciones susceptibles de la acción política, a saber, la comunidad. Ser humano requiere de un Estado más o menos estable, de un ambiente de violencia más o menos organizada de acuerdo a ciertos fines, sin el cual el hombre se difumina. Y estos fines en cuestión definen cada Estado y son el objeto del acto político. Ahora bien, si el Estado es tan fundamental y el acto político

⁷⁷ Zolo, 1994 (1992): 59, 60

presupone un acto ambivalente respecto al mismo, pues tanto lo define como lo redefine, ¿qué es la política para el realismo político?

Según Portinaro, «*la política es lucha que tiene como fin el poder y como medio la fuerza*»⁷⁸, lo cual es el segundo postulado del realismo. Para este teórico el *poder* es «el recurso fundamental al que se debe recurrir para contener y someter la voluntad de los demás, que es voluntad hostil. La implicación recíproca de poder y hostilidad es el fundamento sobre el que se apoya todo el edificio del realismo político»⁷⁹. No es casual que la política y el Estado resulten equivalentes, pues incluso tienen el mismo medio, pero es preciso diferenciarlos. La política tiene como fin el poder, el imponerse ante las hostilidades, ya que es *defensa* expresa e intencionada de una forma de vida y de sus respectivos intereses respecto a un Estado, sea favorable o desfavorable al mismo. Por su parte, el Estado es aquella estructura de poder que, de acuerdo a unos intereses establecidos, *regula* selectivamente la hostilidad o riesgos existentes⁸⁰. Para la mayoría de realistas modernos, en la línea de Hobbes, el Estado es similar a una “segunda naturaleza” o “persona artificial”, calificadas a menudo de “mal menor” o “necesidad del mal”, contrapuesta a lo privado. Sin embargo, para los realistas “antiguos” el Estado es algo natural. Pero en ningún caso ni la política ni el Estado son extraños al acto político, ya que éste es la explicitación de ambos pese a que se diferencien entre sí. No en balde, para la postura realista, la política y el Estado son dos expresiones de “lo político”.

De acuerdo a Portinaro, «el punto de vista realista no debe confundirse con una forma ingenua de darwinismo social»⁸¹. Asimismo desde el realismo se replica a quienes buscan el núcleo de esta filosofía en la célebre postura de Trasímaco⁸² y que, no obstante, Portinaro identifica al “híperrealismo”. Contra esta confusión, Zolo concreta que «la acción política incluye esencialmente funciones y patrones de comportamiento de tipo adaptativo que tienden al alivio colectivo de la inseguridad y que están basados en una lógica de la evitación del riesgo»⁸³. Por eso el Estado es el tendencial objetivo de la política. Asimismo, «la estructura del poder político [el Estado] prohíbe, impone, promueve o autoriza cierto comportamiento social, castigando el comportamiento

⁷⁸ Portinaro, 2007 (1999): 23

⁷⁹ *Ibíd.*: 30

⁸⁰ Zolo, 1994 (1992): 62

⁸¹ Portinaro, 2007 (1999): 84

⁸² *Ibíd.*: 57; Zolo, 1994 (1992): 56

⁸³ Zolo, 1994 (1992): 60

contrario con consecuencias que no son bienvenidas por los individuos responsables del mismo»⁸⁴. Lo político, inevitablemente, remite a *la cosa pública* e implica tanto gobernantes y gobernados como incluidos y excluidos, binomios que de alguna manera son análogos a los actos de proponer y aceptar y la compatibilidad e incompatibilidad entre actores. En cambio, el hiperrealismo parece suponer una situación pre-política.

La “fuerza”, pues, no siempre denota lo político y de entrada es plurívoca, siendo unívoca sólo para autores que, como Hobbes, consideran que los humanos se relacionan en un marco ontológico de exclusivo carácter corporeísta, en cuyo caso la fuerza es necesariamente violencia física. Volveremos sobre esto. Ahora bien, la fuerza deja de ser pre-política en la medida en que acompaña al acto político. En ese caso se manifiesta una *lucha*, concretada y reconocible, por la realización pública de los intereses de un colectivo existente que no es internamente homogéneo (al menos no lo es necesariamente) pero que es diferenciado de otros colectivos, ya que significa unas relaciones delimitadas en virtud de la aceptación de las mismas. La colectividad en cuestión es inherente a lo político, mientras que la “lucha” es el término que trata de connotar el carácter extraordinario del *acto* en cuestión así como su aptitud violenta⁸⁵. Así, en el terreno de la política no es tanto donde se convoca a la hostilidad ni a la gratuita asunción de la fuerza sino donde se aprecia *la generalizada aprobación del conflicto, un posicionamiento estructural contra otros, de acuerdo a efectuar la existencia de unas relaciones humanas concretas*. Para el realista esto sirve de patrón explicativo y justificativo, aunque no necesariamente como principio ideológico.

Este esquema general es indistintamente aplicable a un escenario extraordinario entre dos soberanías, entre una metrópolis y sus colonias, o entre diferentes clases sociales. O, dicho de otra manera: la lucha entre soberanías, la lucha entre una metrópolis y sus colonias, la lucha de clases sociales, son ejemplos genuinos de actos políticos desde la perspectiva del realismo político. Tales luchas son irreductibles y autónomas, aunque de ahí no se sigue necesariamente que la paz entre ellas sea imposible sino que *es imposible posibilitar la garantía de paz*, al menos mientras las respectivas diferenciaciones se perpetúen. ¿Por qué? Porque para el realismo político no sólo el orden social

⁸⁴ *Ibíd.*: 61

⁸⁵ Portinaro, 2007 (1999): 23; Schettino, 2002b: 40, 48

es deseable y ha de imponerse, sino que la hostilidad es un *universal antropológico*⁸⁶. Siguiendo la metáfora maquiaveliana, «los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella»⁸⁷.

El realismo político supone dos ideas contradictorias con las preconcepciones al uso sobre el mismo, a saber: no es identificable con la tecnocracia y requiere necesariamente de una ética⁸⁸. Tanto despropósito hay en tratar de reducir las decisiones públicas a una suerte de código deontológico o “práctica científica” como eludir cualquier criterio valorativo a la hora de tomar decisiones. Por ello algunos como Portinaro retoman la distinción weberiana entre la ética de la intención y de la responsabilidad. En este mismo sentido, Raymond Geuss ha subrayado que «politics is more like the exercise of a craft or art, tan like traditional conceptions of what happens when a theory is applied»⁸⁹.

Para el realismo político, pues, la política no sólo no puede ser ni codificada ni sustituida sino que implica la fuerza organizada para la normalización pública de ciertos intereses, lo cual requiere asegurar lógicas de admisión y punición pero no por ello la arbitrariedad, y dicha fuerza puede significar la definición o redefinición de una comunidad. El adagio *Autorictas, non veritas, facit legem* recoge esta postura. En consecuencia, el objetivo de la reflexión moral no es tanto la ideación del mejor Gobierno sino cómo establecer el orden, puesto que las cuestiones relativas a la sociedad se derivan de esto y no a la inversa⁹⁰. Así, se ha dicho que esta filosofía no se rige por la justicia sino por la utilidad o la prudencia⁹¹: «El realismo es una filosofía del *gubernaculum* más que de la *iurisdictio*»⁹².

⁸⁶ Esta tesis está asociada al “pesimismo antropológico” y sintetizada en la máxima *homo homini lupus*. No obstante, esta asociación depende en parte de los prejuicios por los que el realismo político es entendido como hiperrealismo o como una mera actitud que siempre favorece lo existente, por más injusto que resulte. Por su parte, Danilo Zolo ha señalado que «es necesario liberar a la posición realista de su tradicional visión pesimista del hombre» (1994 (1992): 58). Y es que asumir la hostilidad como universal antropológico no compromete con un absoluto espaciotemporal. Así y todo, en su intento por relacionar las posturas realistas de Maquiavelo y Spinoza con sus propios valores republicanos, Juan Manuel Forte ha indicado que «presuponer al hombre malo abre la vía de la seguridad republicana, en la medida en que obliga a los ciudadanos a la vigilancia permanente del poder político» (2009: 91). El debate está abierto.

⁸⁷ Maquiavelo, 2009: 292

⁸⁸ Portinaro, 2007 (1999): 66

⁸⁹ Geuss, 2008: 15

⁹⁰ Forte, 2009: 90

⁹¹ Zolo, 1994 (1992): 57; Portinaro, 2007 (1999): 55

⁹² Portinaro, 2007 (1999): 113

Al hilo de esta dicotomía Schettino ha señalado que la filosofía práctica comprende genérica e irreconciliablemente entre quienes parten de imperativos categóricos y quienes parten de imperativos hipotéticos⁹³. Y, según sendos imperativos, son advertibles dos modelos básicos de pensamiento político acordes con los mismos: normativismo y realismo⁹⁴. Tras el tratamiento conceptual de tal dicotomía, Schettino sostiene que son modelos básicos tradicionales, dos formas de plantear el *ethos* que de una manera u otra han estado presentes en el pensamiento occidental. Según sus palabras,

«en el intento de repensar la política, más que con novedades nos encontramos con argumentos reciclados que siempre se refieren a algunas concepciones clásicas sobre lo que debe ser la política, sobre las características básicas de los actores de la política y sobre los fines de la misma»⁹⁵.

Presuponiendo la susodicha dicotomía, Oro Tapia⁹⁶ ha señalado que «La genealogía del realismo político remite a la antigüedad clásica» y, pese al drástico menguamiento de pensadores realistas en el Medioevo,

«en la época moderna irrumpe con vigor especialmente en los planteamientos de autores como Nicolás Maquiavelo, Baruch Spinoza y Thomas Hobbes, y también en algunos teóricos de la *razón de estado* en Francia y España, aunque en ellas no sobresale de manera notable ningún pensador en particular».

Asimismo, Portinaro indica que

«no hay duda de que el realismo estuvo en una relación particularmente estrecha con el nacimiento de la filosofía política. El programa de la filosofía política es, en efecto, una respuesta normativa al desencanto que produce la investigación histórica de la realidad. Si bien Tucídides define el paradigma del realismo político, Platón es quien elabora el modelo de la alternativa filosófica, o de la respuesta filosófica, al realismo»⁹⁷.

Sin embargo, no todos los que asumen estos dos posicionamientos coinciden al concretar sus respectivos pensadores paradigmáticos. Francisco J. Ansuategui, remitiéndose a unas investigaciones de Adolfo Ravà, ha escrito que

⁹³ Schettino, 2002a: 131 y ss.

⁹⁴ *Ibíd.*: 141 y ss. De la diferenciación entre estos dos posicionamientos de reflexión política no se sigue que podamos hablar con rigor del normativismo como de una “filosofía”. Parece que lo más razonable es sostener que hay múltiples filosofías normativistas y que algunas son radicalmente contradictorias entre sí. En cambio, pese a contrariarse, los diferentes filósofos del realismo político no se contradicen necesariamente entre sí.

⁹⁵ *Ibíd.*: 141

⁹⁶ Oro Tapia, 2009: 18 y ss.

⁹⁷ Portinaro, 2007 (1999): 38

«en la historia de la filosofía política pueden identificarse dos grandes corrientes. Por una parte, la reflexión sobre la correcta ordenación de la vida colectiva, que pretende llevar a cabo una articulación del Estado ideal de acuerdo con principios universales y racionales de justicia: por otra, la reflexión empírica que intenta extraer conclusiones a partir de la observación de las fuerzas psicológicas y sociales que actúan de un modo real y eficaz en el ámbito de las comunidades humanas. Mientras que la primera corriente tiene a su máximo representante en Platón (*La República*), Maquiavelo sería el principal exponente de la segunda»⁹⁸.

Schettino conviene en que el principal representante del realismo político es Maquiavelo, pero arguye que el del normativismo es Cicerón. Ciñéndose a lo historiográfico no menos que a lo filosófico, argumenta que «los niños de Europa estuvieron expuestos, por 1500 años (del siglo IV al XIX), a dos grupos de textos como base de su educación: la Biblia y la obra de Cicerón» y que «es posible leer los textos de Maquiavelo como respuestas puntuales a muchos de los argumentos centrales de Cicerón»⁹⁹. Por su parte, José Manuel Forte no sólo parece asentir que Maquiavelo es el primer pensador del realismo político sino que lo entiende como un referente que condicionará históricamente a realistas y normativistas. Según sus palabras, «a partir de *El Príncipe*, el discurso político por definición (incluso el de aquéllos que siguen apelando en primer término a cualquier trascendencia jurídica o moral) queda pendiente de ratificación por el tribunal de la eficacia, de la funcionalidad y la viabilidad»¹⁰⁰.

Los criterios en la selección de fuentes y la unanimidad en tomarlas del ámbito occidental permiten entender al realismo político como una filosofía con su propia tradición particular. No negamos que el realismo político se exprese ampliamente en el espacio y el tiempo sino que su teorización estricta se dé allí donde se expresan sus postulados. En tanto que es *una* filosofía parece complicado pensarlo como una perspectiva independiente de alguna civilización, lo cual no niega que se haya extendido. Negar tal “localización” compromete con la hipótesis de que *ideas* como ‘la política es autónoma e irreductible’ o ‘la hostilidad es un universal antropológico’ puedan tener un contenido a priori. Asimismo, los postulados del realismo político no deben ser confundidos con meras impresiones circunstanciales sino vistas como las bases ideadas de elaborados razonamientos ulteriores. En todo caso, resulta inverosímil que la concepción según la cual el hombre está inmerso en coordenadas concretas a las que le subyace lo

⁹⁸ Ansuategui Roig, 1998: 127n

⁹⁹ Schettino, 2002a: 141

¹⁰⁰ Forte, 2009: 90

agonístico y que genera “pluriversalismo”, imposibilitando la armonización sociopolítica, no dependa de algún determinado planteamiento especial.

2.3. Spinoza en la tradición del realismo político

Antes de entrar de lleno con la argumentación de nuestra hipótesis trataremos de indicar cómo es que Spinoza se vincula con la tradición del realismo político. A decir de Portinaro, la Modernidad supone una ofensiva contra el legado realista de Tucídides, ya que en los orígenes de este período nos encontramos con que se redimensionan las nociones de “necesidad” y “fortuna” de acuerdo a una primacía filosófica de la voluntad humana. Ésta pasaría a ser un motor clave en el curso de una historia progresiva, teleológica, en la que la civilización se presenta vaciada de contenido político, al que se neutraliza, siendo la economía y el derecho las lógicas que toman preeminencia frente a la presumible autonomía e irreductibilidad de la política¹⁰¹.

Ante esta transición, con la que el normativismo pasa a ser la postura político-moral hegemónica (aunque no por ello uniforme y armónica), y «Retomando al mismo tiempo a Maquiavelo y a Hobbes, Spinoza polemiza contra los filósofos que “consideran a los hombres no como son, sino como querrían que fueran” y consideran las pasiones “no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades”»¹⁰². A su parecer esta actitud es vulgar y tendencialmente peligrosa. Ya en su *TIE* advierte que «todas aquellas cosas que persigue el vulgo no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas»¹⁰³. Spinoza entiende por “vulgo” (*vulgus*) un aspecto humano, no un estamento, pues considera que al hombre le es inherente la vulgaridad, la animalidad, la brutalidad, así como no está libre de fatales irregularidades. *La barbarie es condición humana*. A esto se añade la radical determinación y parcialidad de los intereses particulares, que nuestro filósofo advierte ampliamente en su tiempo. Significativamente, en el *TP* escribirá que

¹⁰¹ Portinaro, 2007 (1999): 48 y ss.

¹⁰² *Ibíd.*: 49

¹⁰³ *TIE*: 80

«la naturaleza humana es de tal índole, que cada uno busca con sumo ardor su utilidad personal y estima que los derechos más equitativos son los necesarios para conservar y aumentar sus intereses, mientras que sólo defiende la causa ajena en la medida en que, de esa forma, afianza su propio bien»¹⁰⁴

Esta intuición la mantendrá y conceptualizará a lo largo de su obra¹⁰⁵, razón por la que no sólo presentará una concepción disonante con el optimismo antropológico expuesto desde los retóricos renacentistas hasta Rousseau y Kant, y aún en nuestros días, sino que se desmarca del republicanismo cívico, tan influyente en los siglos XVI y XVII incluso en las Provincias Unidas. Pero, como veremos, de esto no hay que deducir que Spinoza exponga una suerte de elitismo caballeresco ni un derrotismo moral.

Esta aproximación a las coordenadas de Maquiavelo y Hobbes está condicionada en buena parte por su rechazo a la autoridad por la que entonces, entre otros actores, lucha la Iglesia. En 1670, Spinoza publica lo siguiente:

«tanto han podido la ambición y el crimen, que se ha puesto la religión, no tanto en seguir las enseñanzas del Espíritu Santo, cuando en defender las invenciones de los hombres; más aún, la religión no se reduce a la caridad, sino a difundir discordias entre los hombres y a propagar el odio más funesto, que disimulan con el falso nombre de celo divino y de fervor ardiente. A estos males se añade la superstición, que enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a admirar y venerar únicamente lo que contradice a ambas»¹⁰⁶

Esta ambición y crimen se extienden a las diferentes esferas de la sociedad, incluso entre filósofos, y Spinoza lo tiene siempre muy presente. Uno de sus discípulos, Albert Burgh, acabará no sólo convirtiéndose al catolicismo sino pidiéndole a su antiguo maestro que se arrepienta y que abrace a Cristo, a lo que, en una virulenta carta, Spinoza le responderá cosas como «yo no presumo de haber descubierto la mejor filosofía: sé que conozco la verdadera» o que «todo cuanto distingue a la Iglesia Romana de las demás es meramente superfluo y, por consiguiente, fue instituido por mera superstición»¹⁰⁷.

Para Spinoza la fe no siempre es inocente y la postura racional no puede estar al margen de los asuntos públicos. Quizás por ello se ha dicho que hay diversos Spinoza:

¹⁰⁴ *TP*: 154

¹⁰⁵ *TIE*: 80; *TTP*: 61-64, 72, 73, 161, 166, 171; *E*: 130, 163, 222; *TP*: 154, 238

¹⁰⁶ *TTP*: 194

¹⁰⁷ *CC*: 188, 187

desde el demócrata al hobbesiano¹⁰⁸. Pero, de ser así, en cualquiera de sus versiones mantiene la concepción de una «naturaleza humana», mas no con una simple finalidad descriptiva, teórica o justificadora, puesto que, como sugiere Moureau, la defensa de una tal naturaleza en su momento histórico es un principio para combatir la idea de presuntos pueblos privilegiados¹⁰⁹.

A pesar de que teóricos como Portinaro y críticos como Walzer hayan subrayado la preeminencia de Tucídides en la tradición del realismo político, el historiador y general ateniense no parece haber sido atendido por Spinoza. Es más, al contrario que Hobbes, no sólo ignora la lengua griega sino que sus lecturas de los griegos parecen haberle llegado de segunda mano¹¹⁰. Ahora bien, Spinoza da muestras de una considerable influencia y un notable conocimiento de la cultura latina¹¹¹. A propósito se ha señalado que Hobbes y Spinoza no sólo difieren en cuestiones filosóficas y en experiencias sino también en sus lecturas históricas, remarcándose que, así como Hobbes tiene a Tucídides como historiador de referencia, las reflexiones de Spinoza parten muy a menudo de Tácito, a quien «lee con una fuerte inclinación a favor de la libertad»¹¹².

En este punto hay que tener presente un par de cuestiones. Spinoza no sólo se inspira en Tácito sino también, aunque con menor intensidad, en otros historiadores romanos como Quinto Curcio, Salustio o Tito Livio, siéndole Roma un modelo teórico insoslayable, ya que, como dice Warren Montag, «en cierto sentido, Roma es la política sin ilusión»¹¹³. No obstante, según este intérprete, si se vuelve hacia escritores romanos no es tanto para fundamentar «las “ilusiones constitucionales”», como harán muchos filósofos políticos durante la Modernidad, sino atraído tanto por su «“escepticismo moral”», lo cual caracteriza a la tradición realista de la política, como por sus consideraciones sobre la convivencia y la sociedad. Según sus palabras, «De estos escritores extrajo Spinoza los cinco términos que utiliza para designar las formas de vida colectiva: *populus*, *plebs*, *vulgus*, *turba*, *multitudo*»¹¹⁴. Los que presumiblemente son los más destacables de estos términos son *populus* y *multitudo*, que, de acuerdo a los plantea-

¹⁰⁸ Ansuategui Roig, 1998: 126, 127

¹⁰⁹ Moureau, 2005: 26 y ss.

¹¹⁰ Moureau 2012 (2009): 52

¹¹¹ Moureau, 2010: 92

¹¹² Smith 2007 (2007): 172, 173

¹¹³ Montag, 2005 (1999): 95

¹¹⁴ *Ibid.*: 99

mientos spinozianos, entendemos respectivamente como ‘hombres que están políticamente constituidos’ y ‘hombres que se constituyen políticamente’.

Lo otro a considerar es que, en la Holanda de Spinoza, Séneca y Tácito pasan a ser la alegoría de la filosofía y la política, respectivamente, en detrimento de Cicerón y Tito Livio¹¹⁵. No habría que pensar, pues, que las referencias básicas de Spinoza estén delimitadas tan sólo por sus conocimientos lingüísticos y por oposición a sus adversarios filosóficos ya que también se deben a la determinación de su entorno. Sin embargo, con Antonio Negri y siguiendo lo comentado, nos interesa subrayar que no sólo hace un uso histórico de Tácito sino también teórico¹¹⁶. Y es que, de acuerdo a Moureau,

«Cuando Tácito aplica a Roma la idea de que el Estado estuvo más amenazado por sus ciudadanos que por sus enemigos, Spinoza la extrae de su contexto y la aplica a toda Estado; cuando Tácito describe la superstición de los judíos, Spinoza retoma sus fórmulas para invertirlas y, parcialmente, para hacer de ellas una característica general del comportamiento humano. También es de Tácito de quien procede la frase «mientras haya hombres habrá vicios», al igual que el ejemplo de los dos soldados que intentaron que el imperio cambiara de manos y lo consiguieron»¹¹⁷.

Este mismo autor ha advertido que, en tiempos de Spinoza, el tacitismo era considerado un “cripto-maquiavelismo”¹¹⁸. Por su parte, Montag no sólo se ha referido al «“tacitismo” de Spinoza» sino que además ha supuesto la posibilidad de que «leyó a Tácito a través de Maquiavelo»¹¹⁹. Así, nuestra consideración sobre la vinculación de Spinoza con el realismo político nos conduce a su vinculación con Maquiavelo.

En su reflexión política madura encontramos expresas menciones al «sutilísimo florentino», del que dice que «ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve el deseo de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado» y que «consta que estuvo a favor de la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla»¹²⁰.

¹¹⁵ Martínez, 2007: 12, 224

¹¹⁶ Negri 1993 (1981): 206n

¹¹⁷ Moureau 2012 (2009): 127

¹¹⁸ Moureau 2005: 36, 37

¹¹⁹ Montag, 2005 (1999): 97

¹²⁰ TP: 233, 129, 130

Es posible encontrar una relevante conexión entre ambos autores en el uso que hacen del término «Fortuna». Desde luego, como ha expuesto Martínez¹²¹, este término es muy común en tiempos de Spinoza, e incluso fue un tema tratado por autores tan opuestos a Maquiavelo como Juan de Mena, Marqués de Santillana, Martín de Córdoba y Francisco de Quevedo, con los que Spinoza estaba familiarizado. Para estos autores la Fortuna se opone a la Providencia, que siempre es triunfante, con lo que la actitud republicana y clásica es absorbida por la filosofía cristiana de la historia. A diferencia de esta postura teleologista, suponer que «Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca cambiaría la fortuna»¹²² o que «la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombre sabios y vigilantes»¹²³ no sólo son compatibles con Tucídides, Tácito y Hobbes sino que, por su contexto y lenguaje, muestran consistentes puntos de conexión entre Maquiavelo y Spinoza.

Maquiavelo no debe leerse como un mero teórico de la «técnica del poder», «ni Espinosa lo interpreta así»¹²⁴. Asimismo, en evidente contraposición con Hobbes, Maquiavelo y Spinoza tienen en común la simpatía por una república, o un gobierno popular, y convienen en que es peligroso concentrar todo el poder en pocas manos¹²⁵. Siguiendo cuestiones de este tipo, Schettino ha denunciado convincentemente la falta de investigaciones sólidas sobre las relaciones filosóficas entre Maquiavelo y Spinoza. Este teórico del realismo político ha tratado de contribuir a tal estudio exponiendo razonadamente las tesis compartidas por ambos, a saber: una concepción de la realidad derivada radicalmente del principio de inmanencia; una antropología dependiente de la naturaleza y determinada por las pasiones; la política concebida como una actividad autónoma basada en la dominación legítima; y, la defensa de un régimen popular como el más eficiente para ejercer la autoridad, sin la que no es posible la libertad¹²⁶.

Forte¹²⁷ ha argumentado que Maquiavelo y Spinoza se basan en la libertad entendida como «no dominación», de origen romano y opuesta a la libertad liberal, de raíz

¹²¹ Martínez, 2007: 153 y ss., 143, 144

¹²² Maquiavelo, 2010: 136

¹²³ *TTP*: 121

¹²⁴ Sánchez Estop, 2008: 208

¹²⁵ Curley, 1997 (1996): 332

¹²⁶ Schettino, 2002b: 38 y ss.

¹²⁷ Forte, 2009: 85 y ss.

hobbesiana. La postura maquiaveliana, de carácter republicano e inspiración clásica, tiende dos ejes: la pretensión de libertad y la asunción de la poliarquía conflictiva. En virtud de esto se sostendría que «una república bien ordenada debe siempre contrarrestar el poder arbitrario con instituciones que funcionen a modo de freno, y haciendo que los intereses de la “parte popular” estén de algún modo defendidos por estas instituciones»¹²⁸. Pero la concepción hacia las instituciones no es dogmática. Por un lado, el conflicto es supuesto como una posible fuente de libertad mientras que, por otro, se acepta que la libertad puede conseguirse por medios extraordinarios cuando las instituciones existentes son ineficaces. Por lo demás, los gobiernos aristocráticos y monárquicos pueden ser republicanos en tanto que las leyes no se dejan al arbitrio de la potestad.

Forte dice que estas ideas están en Spinoza con un carácter más democrático de lo que están en Maquiavelo¹²⁹. Pero hay muchas cuestiones propiamente prácticas que ambos autores defienden con la misma letra, como la existencia de una naturaleza humana y la crítica de las diferencias cualitativas entre los hombres, la defensa de la relativa igualdad material entre ciudadanos, la oposición a ejércitos mercenarios¹³⁰. Así y todo, según Viriato Soromenho-Marques,

«O realismo político de Espinosa na medida em que repousa numa antropologia mergulhada numa ontologia do todo, recusa, em síntese, a figura do maquiavelismo, na sua recepção, que rebaixa as possibilidades do humano, ou seja que escamoteia os frutos positivos da procura de uma articulação mais harmoniosa dos interesses de todos e cada um, que, mesmo na sua divergência são comuns, e nessa medida, com avanços e recuos, mistura de violência e de argumentos, acaba por convidar à procura de um “consenso comum” (*communis consensus*), base indispensável para a fundação de sociedades politicamente democráticas»¹³¹

Pero no todos los intérpretes ven en Spinoza un talante democrático “tan moderno”. Según Francisco Vega, Spinoza no sólo se encuentra en la tradición de Maquiavelo sino que bien podría servir las bases filosóficas de autores como E. H. Carr, H. Morgenthau o R. Niebuhr¹³². Por su parte, Edwin Curley ha señalado que Spinoza, aparentemente, es más un hobbesiano excéntrico que un maquiaveliano, y que esta comparación no debe tomarse de cualquier manera¹³³. En efecto, el punto de partida de Maquiavelo difiere del de Hobbes y Spinoza en tanto que aquél establece su postura de acuerdo a especula-

¹²⁸ *Ibíd.*: 86

¹²⁹ *Ibíd.*: 87

¹³⁰ *Ibíd.*: 88, 89

¹³¹ Soromenho-Marques, 1999:416

¹³² Vega Méndez, 2009: 92

¹³³ Curley, 1997 (1996): 315

ciones sobre la historia, en la línea de los retóricos renacentistas. En cambio, Hobbes y Spinoza argumentan el establecimiento de la sociedad recurriendo a experimentos mentales, con una mayor pretensión analítica. Asimismo, Curley advierte como curiosidad que Hobbes nunca menciona a Maquiavelo¹³⁴.

Aparte de Tácito, Maquiavelo o Hobbes también hay que tener en cuenta la historia de los judíos en la formación del realismo político de Spinoza. Moureau ha anotado que en su época era común analizar la estructura del Estado hebreo, aunque en el caso del *TTP* éste es tomado como modelo en tanto que los hebreos parecen rechazar la existencia de una naturaleza humana al considerarse únicos y homogéneos¹³⁵. Sin embargo, Pedro Lomba ha sostenido que Spinoza toma la historia del Estado hebreo como modelo para analizar la constitución y construcción de cualquier Estado¹³⁶. Puesto que, según Lomba, la política para Spinoza no tiene que ver con una concordia universal del género humano sino con la relación entre los Estados, cuyas esencias radican en lo que les mantienen diferenciados entre sí y por lo cual es imposible un proyecto de paz perpetua¹³⁷, esta lectura no sólo vincula a Spinoza en la tradición del realismo político sino que en cierto modo contribuye a su originalidad en la misma en tanto que su postura no dependería directamente de la influencia de historiadores griegos y romanos.

Las diversas influencias de Spinoza no debieran hacernos creer que es un mero comentador de la tradición realista, ya que polemizó con normativistas a lo largo de su vida y obra. En todos sus textos podemos encontrar críticas directas al realismo moral así como defensas explícitas de la relatividad del bien y el mal¹³⁸. Será básicamente por esto, junto a su relativización de la mente humana (*mens*), por la que será tachado de ateo. El que pasa por ser el primer estudioso sistemático de su obra sin ser discípulo suyo, Pierre Bayle, indica que es en el *TTP* donde «deslizó todas las semillas de [ese] ateísmo que se ve a las claras en sus *Opera Posthuma*»¹³⁹.

¹³⁴ *Ibid.*: 340, 341

¹³⁵ Moureau, 2005: 21, 26, 27

¹³⁶ Lomba, 2008: 390

¹³⁷ *Ibid.*: 383, 390, 393, 394

¹³⁸ *TIE*: 81; *CM*: 259-261; *TTP*: 70, 139, 337; *E*: 118, 134, 152, 185, 191, 210, 227; *TP*: 81-83, 95; *CC*:

82

¹³⁹ Bayle, 2010: 37

Los pensamientos de Spinoza no surgen al margen de los asuntos públicos, ni tampoco sin pretensión de influir en los mismos. Aquí su similitud con Hobbes se debe tanto por asumir los postulados del realismo político como por las circunstancias vividas. De acuerdo a Warren Montag, «Hobbes y Spinoza compartían ciertos objetivos: ambos buscaban describir la Escritura de tal manera que los agitadores teológico-políticos no pudieran seguir apelando a ella para respaldar su rebelión contra la autoridad legítima»¹⁴⁰. Según Juan D. Sánchez Estop, para ambos «el poder eclesiástico es un poder que puede enfrentarse al poder soberano y romper la unidad política» y es para evitar esto que remarcan que el soberano debe impedir que tales prácticas religiosas se ejerzan, pues con ellas peligrarían la libertad y seguridad de todos¹⁴¹.

En su correspondencia encontramos que esta su postura equivalente a la de Hobbes es confrontada con diferentes personajes. Una carta firmada por Nicolás Stensen (Steno), médico oficial del Gran Duque Fernando II, nos llama especialmente la atención porque, además de que su postura es típicamente normativista, su reproche a Spinoza no es conceptualmente muy distante del que Walzer dirigirá contra “los realistas” tres siglos después. Stensen no sólo cuestiona a Spinoza por «reducir todo el bien del hombre a los bienes del gobierno civil, esto es, a los bienes corporales», y sumirlo todo a «una religión de cuerpos», sino que le presenta el Estado ideal («un régimen cristiano») caracterizado por una única «autoridad» encargada de «que las cosas que son de derecho divino o necesarias permanezcan siempre sin cambio y que las cosas de derecho humano o indiferentes varíen [...], por ejemplo si viere que hay malvados que abusan de lo que es indiferente con el fin de destruir lo necesario»¹⁴². La identificación de la política con la facticidad y la sumisión teórica y práctica de ambas a la trascendencia, en presunta crítica “al mal”, es evidente.

Apelar a la trascendencia (o conocimiento revelado), entendida como aquello opuesto a las cosas naturales y “los cuerpos” y con la que los normativistas tratan de modelar los asuntos humanos, para Spinoza no tiene más finalidad que la obediencia¹⁴³. Tal postura es la que por entonces caracteriza a los teólogos, que no se moderarán en difamar a Maquiavelo, Hobbes y, por supuesto, a Spinoza. No obstante, nuestro filósofo

¹⁴⁰ Montag, 2005 (1999): 40

¹⁴¹ Sánchez Estop, 2008: 215

¹⁴² CC: 172, 176, 175

¹⁴³ TTP: 70

escribirá a Henry Oldenburg para informarle de que «los prejuicios de los teólogos», las opiniones que de nuestro autor tiene «el vulgo» y «la libertad de filosofar y de decir lo que opinamos» son sus motivaciones para redactar el *TTP*¹⁴⁴. Pero ya veremos que las supuestas trascendencias también pueden resultar útiles según Spinoza.

2.4. *Salus populi versus tolerantia*

Una de las ideas más estereotipadas de Spinoza es la que lo presenta como defensor de la libertad de expresión y, por tanto, como un referente de la tolerancia. Sin embargo, Spinoza ni identifica ni asocia la tolerancia con la libertad de expresión sino que, como ha dicho Filippo Mignini¹⁴⁵, la entiende en su sentido etimológico, esto es, como «soportar». Asimismo quienes reivindicaban la tolerancia en su época eran los calvinistas y los católicos, es decir, aquellos a quienes se oponía filosófica y políticamente dentro y fuera de las Provincias Unidas. No obstante, la tolerancia y el realismo político resultan difícilmente compatibles, pero no así éste con la libertad de expresión.

La tolerancia en el contexto de Spinoza tiene que ver con la aceptación de lo que es en apariencia inaceptable mas presuntamente necesario para la paz según cierta verdad revelada. Pero para el de Ámsterdam no sólo no tiene sentido, por ejemplo, plantear la tolerancia entre religiones sino que para garantizar la paz social es preciso diferenciar religión y filosofía¹⁴⁶, lo que le supone cuestionar al tolerante. Así mismo, la religión parte de la existencia del *bien* y la filosofía parte de la existencia de la *verdad* y es por eso que el discurso de la tolerancia puede ser bueno pese a ser falso pero no por ello lo que se dice que es bueno es necesariamente bueno. No obstante el tolerante acota la libertad de expresión según principios que a menudo son peligrosamente contrafácticos y los justifica presuponiendo que quien “soporta” es virtuoso.

Mignini sostiene que para Spinoza la tolerancia nace de la imperfección y que de ella sólo puede derivarse una ética imperfecta¹⁴⁷. Además, contra sedicentes autoridades religiosas de su época, piensa que el hombre religioso no es tolerante, no soporta, sino

¹⁴⁴ CC: 100

¹⁴⁵ Mignini, 2009: 12 y ss.

¹⁴⁶ *Ibid.*: 24, 36

¹⁴⁷ *Ibid.*: 55, 56

que es «aquel que vive según justicia y caridad, porque es impulsado por la potencia de un conocimiento enmendado»¹⁴⁸. Dicho con términos weberianos, se es religioso exclusivamente cuando se actúa por convicciones. Por eso «la crítica hecha por Spinoza a las filosofías de la tolerancia es el juicio de la filosofía sobre la “no filosofía”»¹⁴⁹, pues los teóricos de la tolerancia pretenden fundar con pretensiones de verdad qué es lo que debe hacerse y decirse. Esto es lo que se critica en el *TTP*, donde Spinoza sostiene que

«entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación [*commercium*] ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe [...] no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solo de la Escritura y la revelación»¹⁵⁰.

La ausencia de *commercium* entre la fe y lo filosófico es una idea que aclarar, ya que los que defienden la imagen liberal de Spinoza tienden a equiparar *commercium* con las relaciones económicas, con lo que argumentan que para nuestro filósofo el mercado es la base de toda sociedad. Pero esto no sólo es fútil si hacemos una lectura integral de su vida y obra sino que trivializa el núcleo de su ontología. En una aclaración a pie de página del *TIE* se dice del *commercium* que refiere a una producción natural localizada, no abstracta, es decir, lo que en términos epistémicos supone el objeto de toda causalidad eficiente¹⁵¹. Al negar el *commercium* entre fe y filosofía está afirmando que la una no explica las cosas naturales ni puede pretender un discurso verdadero, mientras que de los filósofos niega que puedan dilucidar qué es la bondad o predicar una recta conducta, al menos desde la filosofía. De lo contrario teólogos o filósofos podrían ser “príncipes”, lo cual Spinoza rechaza porque el *bonum* y el *verum* no son la esencia de esta empresa.

Según Spinoza, «el Estado [*imperium*] no puede subsistir más que con leyes que obliguen a todo el mundo; pues si todos los miembros de una sociedad quieren eximirse

¹⁴⁸ *Ibíd.*: 56

¹⁴⁹ *Ibíd.*: 55

¹⁵⁰ *TTP*: 318 (*SO*, III: 179)

¹⁵¹ *TIE*: 94n (*OP*: 408n): «*Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere*». No es baladí que esta aclaración se encuentre entre sus primeros escritos, con los cuales procuraba, de acuerdo a la Nueva Ciencia, «*de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*». Spinoza utiliza este término en muy diferentes contextos: para referir que todo lo que está en la Naturaleza está conectado (*TIE*: 93, 94; *OP*: 408) y para justificar la disyunción entre la obediencia y el conocimiento (*TTP*: 318; *SO*, vol. III: 179) pero también, entre otros, para significar su relación científico-epistolar (*OP*: 469) y las interacciones que se dan en el mismo seno del Estado (*E*: 197; *SO*, Vol. II: 222, 223). No obstante, a veces utilizará la expresión *connexionem* como sinónimo.

de las leyes, disolverán *ipso facto* la sociedad y destruirán el Estado»¹⁵². Sin embargo considera que negar la libertad de expresión es un riesgo político y que sólo puede darse supeditada a la *salus populi*, porque si no supondría una amenaza por la que el Estado reaccionaría y los efectos podrían ser fatales para el mismo. Esto puede resultar dificultoso e incluso ambiguo, pero a lo que se opone Spinoza en este punto es a que un particular, sea cual sea su condición, pueda monopolizar el Estado. Desde su *TTP* advierte que

«si alguien ha decidido por sí solo, sin conocimiento del consejo supremo, resolver un asunto público, aunque de ahí se derivara, como hemos dicho, un beneficio seguro para la ciudad, ha violado el derecho de la suprema potestad y ha lesionado la majestad, y es con derecho condenado»¹⁵³

Tanto la irresponsabilidad del gobierno como tratar al pueblo cual imbécil son riesgos inaceptables para Spinoza. No duda que los «vicios ordinarios de la paz», que son los derivados del deseo, «nunca deben ser directa, sino indirectamente prohibidos»¹⁵⁴, mostrando la prudencia como un criterio fundamental para gobernar. Pero ésta no tiene más fin que el de conseguir la estabilidad política.

Pese a caracterizar al gobierno, la prudencia no implica dogmatismo, sumisión o sapiencia ni tampoco supone instrumentalismo ni actitudes sobrenaturales sino que es la esencia de una ética que, como tal, pretende la realización de unos ideales pero asumiendo que esto no es un fin *en sí*, sino *para*, y que requiere cuanto menos de ciertas condiciones. «Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él. En cambio, confiar a alguien el Estado sin condición alguna y, al mismo tiempo, conseguir la libertad es totalmente imposible»¹⁵⁵. La misma prudencia política supone permitir la libertad de expresión, pues de lo contrario el gobernador no podrá mantenerse siendo solamente prudente.

¹⁵² *TTP*: 123 (*SO*, III: 58)

¹⁵³ *Ibíd.*: 347

¹⁵⁴ *TP*: 238

¹⁵⁵ *Ibíd.*: 173, 174

3. EL INDIVIDUO Y LO IMAGINARIO

3.1. *El individuo entre el entendimiento y la actividad*

Spinoza indica desde sus primeros escritos que las mejores conclusiones se extraen de las esencias particulares afirmativas, que suponen lo individual y no pueden sino remitirnos a Dios o la Naturaleza¹⁵⁶, que no requiere de demostraciones. Su epistemología, pues, supone una ontología. Asimismo, siguiendo a Matheron¹⁵⁷, dejando de lado el *Korte Verhandeling* se aprecia que los puntos de partida de Spinoza son tesis ontológicas: *hay individuos y hay entendimiento*. Pero sugiere que la relación entre ambas es necesaria; no se afirma que haya cosas individuales y que puedan ser entendidas sino que la existencia de individuos confirma que entendemos y la existencia del entendimiento confirma al individuo referente. De aquí no se deduce que los individuos y el entendimiento sean dados sino que son correlativos y están sujetos a cierta construcción, pues la existencia de ambos supone una aparición pero no su preexistencia. Esto no niega su realidad. No obstante, Matheron indicia que atendiendo a la *Ethica* debemos pensar que lo real y lo entendible se identifican.

Hay razones para concebir la obra de Spinoza como una defensa del nominalismo, pero dista de ser un nominalismo al uso. En su *Ethica*, por ejemplo, leemos:

«Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular»¹⁵⁸

Pierre Bayle dijo de Spinoza que «nunca dos sistemas han sido más opuestos que el suyo y el de los atomistas»¹⁵⁹, y el que pasa por ser su primer intérprete crítico, Carl Gebhardt, avisaba que «Su concepto de la individualidad, es orgánico»¹⁶⁰. Para Spinoza, «la existencia singular de una cosa no es conocida sin que se conozca también su esen-

¹⁵⁶ *TIE*: 122 (*OP*: 428): «optima conclusio erit depromenda ab essentiâ aliquâ particulari affirmativâ: Quò enim specialior est idea, eò didinctior, ac proinde claior est. Unde cognitio particularium quàm maximè nobis quærenda est»; *CM*: 278

¹⁵⁷ Matheron 1988 (1969): 9, 10

¹⁵⁸ *E*: 78 (*OP*: 81): «Per res singulares intelligo res, quæ finitæ sunt, & determinatam habent existentiam. Quòd si plura Individua in una actione ità concurrant, ut omnia filum unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, confidero».

¹⁵⁹ Bayle, 2010: 42

¹⁶⁰ Gebhardt, 2008 (1932): 144

cia» y ésta, en tanto que objetiva, es, indistintamente, «*la certeza*» y «el modo como sentimos la esencia formal»¹⁶¹. ‘Existencia’, ‘esencia’, ‘certeza’ y ‘modo’ distan de su concepción tradicional, pero probablemente sea ésta última la más determinante en el spinozismo. Bayle ya decía que «Si hay algún término que él [Spinoza] haya tomado en un sentido nuevo y desconocido para los filósofos, ése es, aparentemente, el de *modificación*»¹⁶². Pero éste y el resto de nociones señaladas sólo cobran sentido estricto si concretamos la noción spinoziana de individuo y, por ende, la de *commercium*.

Exponiendo ya su radical postura naturalista, Spinoza sostiene en su *TIE* que

«si existiera en la Naturaleza algo que no tuviera comunicación [*commercii*] alguna con otras cosas, su esencia objetiva (aun cuando se diera) como debería convenir exactamente con la esencia formal tampoco tendría comunicación [*commercii*] alguna con otras ideas, es decir, que no podríamos sacar ninguna conclusión de ella. Por el contrario, aquellas cosas que tienen conexión [*commercium*] con otras, como sucede con todas las que existen en la Naturaleza, serán entendidas, y sus esencias objetivas tendrán esa misma conexión [*commercium*] unas con otras; es decir, que de ellas serán deducidas otras ideas que tendrán, a su vez, conexión [*commercium*] con otras, con lo que aumentarán progresivamente los instrumentos para adelantar en el conocimiento»¹⁶³.

Si se entiende algo es porque está en la Naturaleza, es decir, porque es una cosa natural en conexión con otras cosas naturales, y por lo que el entendimiento puede optimizarse acordando con lo existente. Esta conexión no es estática sino dinámica, puesto que, como ya advertimos, tal conexión implica la producción: «*produci ab aliis, aut alia producere*». Asimismo, este dinamismo es condición del entendimiento, por el cual aquél se expresa. Con esto Etienne Balibar ha remarcado que la de Spinoza es una «ontología *relacional*», la cual no se entiende sin su noción de individuo¹⁶⁴. En el texto referido Spinoza no usa todavía el término individuo, pero en su *TTP* señala que

«como el poder [*potentia*] universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder [*potentiam*] de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado [*determinata potentia*] [...] En esto, no reconozco

¹⁶¹ *TIE*: 87, 88; *TIE*: 91 (*OP*: 407): «quòd certitudo nihil sit præter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo»

¹⁶² Bayle, 2010: 41, 42

¹⁶³ *TIE*: 93,94 (*OP*: 408, 409): «Si ergo daretur aliquid in Naturâ, nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si datur essentia objectiva, quæ convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsâ poterimus concludere; & contrâ, quæ habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia, quæ in natura existunt, intelligentur, & ipsorum etiam essentiæ objectivæ idem habebunt commercium, id est, aliæ ideæ ex eis deducuntur, quæ iterum habebunt commercium cum aliis, & sic instrumenta, ad procedendum ulteriùs, crescent»

¹⁶⁴ Balibar 2009 (1993): 16 y ss.

ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos, los locos y los sensatos»¹⁶⁵

No sólo todo cuanto entendemos es natural y está conexasionado con otras cosas naturales sino que el entendimiento en cuestión no implica la trascendencia, ya que remite a relaciones dependientes de la potencia individual e irreductible a lo trascendental¹⁶⁶. Dicha potencia caracteriza el dinamismo productor que hemos señalado, es la *actividad* misma, y pese a implicar esencia no implica existencia¹⁶⁷. Lo entendido existe, está en relación, es activo y tiene esencia, pero no es substancial. Esto es fundamental en el nominalismo spinoziano. También es preciso remarcar que para nuestro filósofo el hombre no sólo puede ser entendido, e incluso puede optimizarse el entendimiento sobre el mismo, sino que todos los hombres son esencialmente iguales y son tan naturales como el resto de cosas que hay en la Naturaleza¹⁶⁸.

De acuerdo a este carácter dinámico, Balibar ha señalado que allí donde hay un individuo realmente hay «individuación *como* individualización»¹⁶⁹. Este mismo carácter consecuente con el principio de inmanencia conduce a que Spinoza distinga entre las verdades y la forma como las individualizamos, de tal modo que nuestro *entendimiento* de las cosas naturales no pueda agotar nunca la Naturaleza puesto que está limitada por el *entendedor*¹⁷⁰. Con esto damos no sólo con que todos los individuos son formalmente iguales sino que de la suma de todos ellos no puede resultar la Naturaleza, ya que, aunque ésta no sea más que la potencia de todos los individuos, las cosas naturales son

¹⁶⁵ *TTP*: 335 (*SO*, III: 189): «quia universalis potentia totius naturæ nihil est præter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit [...] Nec hinc ullam agnoscimus differentiam inter homines & reliquæ naturæ individua, neque inter homines ratione præditos & inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes, & sanos»

¹⁶⁶ *TIE*: 120 (*OP*: 426): «Nam ab axiomatis folis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quandoquidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum quam ad aliud singulare contemplandum, determinant». El rechazo crítico a las nociones con pretensiones universalistas (*Universales*) o trascendentales (*Trascendentales*), que Spinoza entiende como objeto de los metafísicos de los que se distancia conscientemente, está presente en toda su obra. No obstante él mismo las explica desde una perspectiva naturalista. *E*: 107 (*OP*: 117): «has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, à quâ corpus affectum sæpius fuit, quamque facilius Mens imaginatur, vel recordatur»

¹⁶⁷ *E*: 58 (*OP*: 63): «*Rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam*»

¹⁶⁸ En la *Ethica* no dejará de defenderse esta idea, especialmente contra Descartes y contra quienes suponen la libertad de la voluntad: 84, 92, 114, 125, 189.

¹⁶⁹ Balibar 2009 (1993): 17

¹⁷⁰ *CC*: 43, 114; *TIE*: 90 (*OP*: 406): «Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid à suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli»

dependientes del entendimiento y por eso no puede entenderse la Naturaleza en su totalidad. Toda representación de la misma será vana. En palabras de Balibar,

«la nature n'est pas un monde, en tout cas elle n'est pas un *tout* donné, un horizon ou une demeure, dans la mesure même où elle est pensée comme absolue causalité. C'est la causalité qui, pour Spinoza, n'est pas représentable, ou plutôt n'est jamais réductible à la représentation. C'est elle, par conséquent, qui sous-tend une remise en question des ontologies de la représentation que, de ce point de vue, on serait tenté d'appeler plutôt des onto-cosmologies. La "cause" spinoziste, autre nom de la substance, qu'elle soit exposée comme différence de l'activité et de la passivité dans l'individuation, ou comme immanence de la *Natura naturans* à la *Natura naturata*, est bien à sa façon une "différence ontologique": non pas toutefois au sens d'un retrait ou d'une finalité "absente", mais au sens d'un constant excès de la production des singularités sur la fixation des régularités, qui serait pourtant la condition même de leur nécessité»¹⁷¹

En este fragmento aparecen nociones como *natura naturans* y *natura naturata* así como se sugiere el carácter fundamental que tiene la noción de causa en Spinoza, todo lo cual será comentado a continuación. Pero, ¿es la Naturaleza un individuo? A propósito del carácter dinámico del individuo, Alexandre Matheron no sólo responde afirmativamente a esta cuestión sino que la toma para distinguir entre individuo infinito (o total) e individuo finito (o relacional). En su *Individu et communauté chez Spinoza* leemos:

«Tout individu, qu'il soit fini ou infini, apparaît ainsi comme la résultante de ses propres effets: comme une totalité fermée sur soi, qui se produit et se reproduit elle-même en permanence. Au niveau de l'Individu infini, qui n'a pas d'environnement extérieur, cette auto-reproduction ne rencontre aucun obstacle: le Mode infini immédiat produit éternellement le Mode infini médiat, qui reproduit éternellement le Mode infini immédiat; c'est là vie même de l'Univers. Dans le cas d'un individu fini, para contre, des obstacles peuvent et doivent surgir: une chose singulière n'existe que si les autres choses singulières lui procurent un contexte favorable, si son *conatus* est soutenu par tous les autres *conatus*; et un moment arrive toujours où la coopération se transforme en antagonisme»¹⁷²

Todo lo que existe es resultado de efectos y, por tanto, está sometido a causalidad. Spinoza distingue entre lo que es causado por sí mismo y lo que es causado por otro¹⁷³. No puede admitirse ninguna duda sobre lo que es causado por sí mismo: es la existencia

¹⁷¹ Balibar, 1993: 342-343

¹⁷² Matheron 1988 (1969): 22, 23. Spinoza señala en sus primeros escritos que propiamente Dios no puede ser ni uno ni único, pero no niega que entenderlo de esta manera tenga un valor operacional: *CM*: 257, 258 (*SO*, I: 246). No obstante, en la *Ethica* sentencia lo siguiente: «totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione» *E*: 92 (*OP*: 98). Spinoza puede hablar tanto del poder divino como del poder humano o el poder de un gusano, pero, en rigor, sólo el poder divino no es cuantificable.

¹⁷³ *CC*: 103 (*OP*: 408); *E*: 43 (*OP*: 45, 46)

tout court, lo que Spinoza comprende en la expresión *Deus sive Natura*¹⁷⁴. Vacilar sobre su infinitud es un contrasentido por la simple razón de que la existencia no puede ser cuantificada. Dicha existencia es lo que Spinoza entiende por *natura naturans*. En cambio, lo que es causado por otro son las cosas naturales, las cuales requieren de su medioambiente, de un determinado orden (*ordinem*). Sólo si un existente implica un orden puede ser un individuo relacional y cuantificable, de lo contrario no es más que una abstracción y, por tanto, no contribuye directamente al entendimiento. Aun así, por la misma razón que las cosas naturales no agotan la Naturaleza, está de más postular que el medioambiente siempre vaya a ser favorable para el individuo en cuestión. Por lo demás, los individuos relacionales remiten directamente a la *natura naturata*, fuente exclusiva de la razón y siempre dependiente de un individuo racional localizado, de un entendedor que no es trascendental. Por eso el hipotético entendimiento de todos los individuos finitos no conduciría al entendimiento del infinito *Deus sive Natura*.

En una ilustrativa carta a Tschirnhaus, aclarando una proposición de la *Ethica*, Spinoza explica que

«aunque cada cosa esté expresada de infinitos modos en el infinito entendimiento de Dios, las infinitas ideas por las que se expresa no pueden constituir una sola Mente de una cosa singular. Constituyen infinitas mentes puesto que estas infinitas ideas no tienen conexión alguna entre sí»¹⁷⁵

Hay que aclarar que para Spinoza todos los individuos relacionales (en tanto que nominales) son modos, o modificaciones, pero no necesariamente a la inversa. Aquí está la raíz para diferenciar su ontología y su epistemología. No hay nada que sea existente y que a su vez no esté en la Naturaleza y no se pueda entender, pero la Naturaleza misma no puede entenderse. La *natura naturans*, el individuo total y la Naturaleza son

¹⁷⁴ A modo de aclaración, Spinoza explica en una carta a Henry Oldeburg que su idea de Dios no es original y que, pese a mantener una postura naturalista, no lo identifica estrictamente con el mundo al que remite nuestro entendimiento de las cosas naturales: «Afirmo que Dios es, como se dice, causa inmanente y no transitiva de todas las cosas. Con Pablo digo que todas las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello coincido también con todos los Filósofos antiguos aunque expresándome de un modo distinto, y me atrevería a decir que con todos los antiguos Hebreos, como se puede conjeturar a partir de algunas tradiciones a pesar de las tergiversaciones que éstas han sufrido. Pero los que piensan que el *Tratado Teológico-Político* se fundamenta en la afirmación de que Dios y la Naturaleza (por la cual entienden una masa o una materia corpórea) son una y la misma cosa, yerran por completo», *CC*: 182, 183

¹⁷⁵ *CC*: 164 (*OP*: 634, 635): «quàmvis unamquæ res infinitis modis exprellà fit in infinito Dei intellectu, illæ tamen infinitæ ideæ, quibus exprimitur, unam eandemque rei fingularis Mentem constituere nequeunt; sed infinitas: quandoquidem unaquæque harum infinitarum idearum nullam connexionem cum invicem habent»

sinónimos, así como lo son la *natura naturata* y la totalidad del entendimiento y de los individuos relacionales. Ahora bien, la totalidad de los modos sirve de sinónimo tanto de la Naturaleza como de la totalidad del entendimiento, según tomemos ‘modo’ (*motus*) en sentido ontológico o epistemológico. Spinoza no siempre matiza cómo usa este término y ello ha provocado lecturas de todo tipo. Sin embargo, estas dos acepciones no se deben ni al capricho ni al descuido, ya que *todo lo que es real es racional pero lo racional no agota lo real*. Se trata, pues, de un principio de identidad no idealista. La realidad, o existencia, desborda toda conceptualización; sabemos que se modifica, y que puede entenderse, pero las modificaciones se entienden sólo desde un orden que también se modifica. Por eso el presunto entendimiento absoluto implica reducir la realidad, no identificarla. Tal reducción es una opción entre otras y no deja de ser una opción *humana*.

La *natura naturata* está en la *natura naturans* pero de ahí no se sigue que los individuos finitos tengan un carácter sustancial, pues «no son nada más que afecciones de los atributos de Dios», entendiéndose por atributo «aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia»¹⁷⁶. De ahí que, a diferencia de la mayoría de racionalistas modernos, para Spinoza las teodiceas y las búsquedas del sentido de la existencia sean despropósitos.

¿Qué entender cuando Spinoza dice que «Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios»¹⁷⁷? Pues que la realidad es tanto más explícita cuanto más explícito es el *commercium* natural. La explicitación es fundamental para Spinoza. Las esencias no muestran sino la actividad de cada individuo, es decir, su actualidad esforzada, su *dinámica facticidad*, y, así, justifican su diferenciación frente al resto¹⁷⁸. Asimismo, además de ser necesariamente individualizadora, la actividad es cuantificable, por eso no extraña que en su *TTP*, que trata sobre relaciones sociopolíticas y no meramente epistemológicas, se insista en que uno sólo puede ser conocido por sus actos¹⁷⁹. Dicho con terminología barroca: la *dinámica facticidad*, que se explicita mediante conexiones concretas, es lo que permite demostrar la diferencia entre “la verdad y

¹⁷⁶ E: 59 (OP: 64), E: 39 (OP: 41): «Per attributum intelligo id, quod intellectud de substantiã percipit, tanquam ejuſdem effentiam constituens»

¹⁷⁷ E: 258 (OP: 292): «Quò magis res ſingulares intelligimus, eò magis Deum intelligimus»

¹⁷⁸ TIE: 100 (OP: 412): «illa differentia, quæ eſt inter effentiam unius rei, & effentiam alterius, ea ipſa fit inter actualitatem, aut exiſtentiam alterius rei»

¹⁷⁹ TTP: 169, 313, 334

la imaginación”. En efecto, como comentaremos después, el ser humano no puede sobreponerse a *lo imaginario* pero ello no impide que deba aceptarlo pasivamente¹⁸⁰.

Por ser susceptible de cuantificación, todo individuo finito, o relacional, puede ser tomado como todo y parte. Siguiendo a Jesús Ezquerra,

«todo individuo está compuesto de otros individuos (es decir, es una *multitudo*) y, al mismo tiempo, es *componente* de otro individuo de orden superior. La operación de *composición* entre individuos para formar un *metaindividuo* tiene un carácter análogo a la que define una *estructura algebraica*. Los niveles de composición por debajo limitan con «los cuerpos más simples» (*corpora simplicissima*. Es decir, aquellos «que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud»), y por arriba con la *Naturaleza como una totalidad de totalidades* (la *facies totius universi* en el atributo *extensión* y el *intellectus absolute infinitus* en el atributo *pensamiento*)»¹⁸¹.

La extensión y el pensamiento son dos de los infinitos atributos de la Naturaleza pero presumiblemente son los únicos por lo que los hombres pueden entender las cosas naturales. De ahí que podamos concebir un individuo como cosa física o pensada, pero la referencia ontológica es la misma en ambos casos. La explicación de un individuo permite un lenguaje materialista o idealista pero sólo tendrá valor epistémico si procede de acuerdo a la causalidad eficiente, que para Spinoza es la única que expresa genuinamente cuanto existe. Las explicaciones según sendos lenguajes deben coincidir o complementarse, pero, tanto desde una ontología basada en la inmanencia como de una epistemología basada en la eficiencia, es absurdo pensar que pudieran contraponerse¹⁸². Por ello algunos intérpretes actuales señalan que la distinción entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias de la cultura” no tiene ningún sentido para el spinozismo¹⁸³.

Esta opción por la eficiencia caracteriza el pensamiento de Spinoza del principio al final de su obra¹⁸⁴, lo cual le posiciona en un frente muy comprometido incluso en plena Revolución Científica. De acuerdo a la eficiencia rechazará toda causa final, tachándola de simple ficción humana, y también reprochará ciertos razonamientos carte-

¹⁸⁰ Para Louis Althusser esta contribución de Spinoza es la primera teoría de la ideología de la historia del pensamiento, e incluso arguye que su noción de imaginario es equivalente a la noción marxiana de ideología: Althusser, 1975 (1974): 48 y ss.

¹⁸¹ Ezquerra Gómez, 2007: 223

¹⁸² *E*: 128 (*OP*: 137)

¹⁸³ Balibar, 2009 (1993): 47; Moureau, 2012 (2009): 78

¹⁸⁴ *CM*: 285 (*SO*, I:): «in creatione nullas alias causas concurrere præter efficientem»; *E*: 52 (*OP*: 56): «Deum omnium rerum, quæ sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem».

sianos por ser inútiles y absurdos¹⁸⁵. No obstante, será plenamente consciente de que dicha opción tiene evidentes consecuencias morales y políticas. Baste señalar que denunciará públicamente que las historias de la Biblia no respetan la eficiencia pero que ello no priva que este texto pueda ser explicado según la causalidad eficiente¹⁸⁶. Su posición resulta del todo radical. Como ha dicho Pedro Lomba,

«La teoría spinoziana de la causalidad es total; y lo es sin la necesidad de abandonar la eficiencia. [...] Las cosas, la naturaleza, la razón, no pueden ser ya pensadas ni como imperfectas, ni como contingentes, ni como capaces de sustraerse a esa causalidad que todo lo atraviesa»¹⁸⁷.

Falta por precisar que para Spinoza hay una prioridad de lo corpóreo frente a lo conceptual. En 1665, que será el año en que interrumpa su redacción de la *Ethica* para iniciar el *TTP*, Spinoza escribe a Henry Oldenburg diciendo: «me he esforzado por demostrar que, como a la naturaleza de la substancia le pertenece ser infinita, cada una de las partes pertenece a la naturaleza de la substancia corpórea y no puede ser ni concebirse sin ésta»¹⁸⁸. Los individuos relacionales sólo pueden entenderse por conceptos, ya que conforman la *natura naturata*, pero la dinámica facticidad muestra tanto la limitación del pensamiento como la cuestión fáctica del pensar. Si algo es pensado entonces también es particular y tiene esencia, pero ello también implica su carácter afirmativo, su potencia, por lo que ya es fáctico. Y es que de lo contrario todo pensamiento no sólo expresaría entendimiento natural sino que la *natura naturans* sería, cual planteamiento antropocéntrico, subsumida a las certezas humanas. Esto desborda tanto la inmanencia como la eficiencia. No en balde Spinoza insiste en sus reflexiones de madurez que, a pesar de que la mente y el cuerpo sean dos expresiones de lo mismo, la producción mental depende de la actividad corporal¹⁸⁹.

¹⁸⁵ *E*: 69 (*OP*: 36); *CC*: 194

¹⁸⁶ *TTP*: 184, 185, 195, 197. Richard Simon adoptó la metodología spinoziana para estudiar la Biblia y, según Richard H. Popkin, no sólo superó en erudición bíblica al mismo Spinoza sino que acabó siendo el más grande de los estudiosos del siglo XVII. Curiosamente, Simon fue acusado de spinozista y, al respecto, alegó que aprobaba el método propuesto por Spinoza pero no sus conclusiones: Popkin, 1983 (1979): 250, 351

¹⁸⁷ Lomba, 2012: 158

¹⁸⁸ *CC*: 104

¹⁸⁹ *E*: 87, 93, 97, 98, 101, 102

3.2. Efectos de la eficiencia

Las cosas son básicamente fácticas y dinámicas y podemos entenderlas. Ahora bien, según Matheron,

«Toutes choses n'ont pas la même force pour persévérer dans leur être. Les individus se hiérarchisent selon leur puissance d'agir; ou, ce qui revient au même, selon leur degré de perfection: ces deux notions s'équivalent, puisque perfection est synonyme de réalité, et réalité d'activité.

La puissance d'agir naturelle d'un individu, ce point est maintenant clair, dépend en tout premier lieu de son *degré de composition*.

Mais elle dépend aussi, en second lieu, de son *degré d'intégration*. Car, si un individu peut être sujet à beaucoup de variations, encore faut-il que ces variations se passent vraiment *en lui*, qu'elles lui arrivent vraiment *à lui*. Or il n'en est pas toujours ainsi»¹⁹⁰

Las cosas son tanto más reales cuanto más activas. El individuo total es perfecto porque su actividad, o potencia, es absoluta, mientras que los individuos relacionales son más o menos reales. La actividad no es abstracta; no es suficiente decir que hay cosas y que éstas son reales y activas. De quedarnos aquí la idea de dinámica facticidad no pasaría de ser una idea trascendental. La actividad depende de la composición e integración del individuo en cuestión y, por tanto, del conjunto de las relaciones en las que está implicado. No hay lugar para el esencialismo. Como es habitual en Spinoza, esto es primero formulado en términos epistemológicos, posteriormente será aplicado a cuestiones prácticas y finalmente se aclarará desde una perspectiva ontológica. En el *TIE* se dice:

«por *serie* de causas y seres reales no entiendo aquí la serie de las cosas singulares y mudables, sino únicamente la serie de las cosas fijas y eternas. Pues a la debilidad humana le sería imposible abarcar la serie de las cosas singulares y cambiantes, tanto por su multitud, que supera todo número, como por las infinitas circunstancias que concurren en una y la misma cosa, cada una de las cuales podría ser causa de la existencia o inexistencia de la misma. Pues su existencia no tiene conexión alguna con su esencia o [...] no es una verdad eterna»¹⁹¹

Entender las cosas naturales no implica mera facticidad porque el concepto por el que se las concibe es ideado activamente. La facticidad condiciona los conceptos existentes pero aquélla no podría ser entendida si no fuera porque estos no se le subordinan por

¹⁹⁰ Matheron, 1988 (1969): 57

¹⁹¹ *TIE*: 123 (*OP*: 428): «per feriem causarum, & realium entium non intelligere feriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodò feriem rerum fixarum, æternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanæ imbecillitati allequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in unâ & eâdem re, quarum unaquæque potest esse causa, ut res existat, aut non existat. Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive (ut jam diximus) non est æterna veritas»

completo. En cierto modo se independizan, pues rebasan lo *meramente fáctico*, que es la actualidad abstracta, inactiva. Por eso Spinoza dirá en la *Ethica* que «El alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes»¹⁹². Esta idea permite diferenciar la mera facticidad y la dinámica facticidad.

Esta “independencia” señalada no comporta dualismo alguno, ni un epifenomenismo, sino un elaborado materialismo que contempla dos tipos de afectos. Siguiendo a Mignini¹⁹³, hay afectos ejercidos directamente sobre el cuerpo y afectos debidos a la memoria y las imágenes. Los primeros siempre van acompañados de modificaciones internas, que generan imágenes, mientras que los segundos, que son modificaciones internas, se dan en un momento dado sin los afectos que los originaron. Este segundo tipo de afectos es el propio de la memoria, la cual se construye desde afecciones concretas exclusivas pero puede mantenerse al margen de éstas. Ambos tipos de afectos están siempre sometidos a estricta causalidad, lo pensado siempre está determinado por un estado corporal actual y todo juicio implica afecto pero no todo afecto implica un juicio¹⁹⁴. El cuerpo siempre es objeto y sujeto, pero puede ser afectado de las dos maneras señaladas. Ahora bien, el que lo ontológico (lo real) no se reduzca a lo epistemológico (lo conceptual), por más que puedan identificarse, es verdad por cuestiones teóricas y prácticas, ya que no sólo la *natura naturans* desborda a la *natura naturata* sino que ello incluso es lo más conveniente. Ya veremos que al aplicar este planteamiento a las relaciones sociales se nos muestra el original realismo político de Spinoza.

Los grados de composición e integración del individuo no muestran una graduación totalmente real sino una realidad relativa. En primer lugar, porque la graduación es resultado de una cuantificación y por tanto, además de ser una cosa natural, no agota su presunto objeto. Y, en segundo lugar, porque la realidad es tan irregular que tratar de explicitarla con todo detalle, en todas sus manifestaciones, no sólo excede nuestros límites de entendedores sino que de ello sólo podría resultar el absurdo. No obstante, si

¹⁹² *E*: 94 (*OP*: 101): «Mens corpora externa, à quibus Corpus humanum femel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent»

¹⁹³ Mignini, 1992: 270 y ss.

¹⁹⁴ No por casualidad para Spinoza la perfección del entendimiento requiere esencialmente de una buena salud (medicina) y de rigor discursivo (lógica): *E*: 243

todas las teodiceas son absurdas es porque pretenden dar cuenta de dicha totalidad. En referencia a los individuos relacionales, Spinoza arguye que

«estas cosas singulares y mudables dependen tan íntimamente y esencialmente (por así decirlo) que aquellas que son fijas, que sin éstas no pueden ni existir ni ser concebidas. De ahí que estas cosas fijas y eternas, aunque son singulares, debido a su presencia universal y a su vastísimo poder, serán para nosotros como universales o géneros de las definiciones de las cosas singulares y cambiantes, y causas próximas de todas las cosas»¹⁹⁵

Esta explicación nos permite mostrar tres ideas importantes para nuestra investigación. La primera es que los escritos teóricos y prácticos son, en Spinoza, dos caras de una misma moneda. La segunda es que utiliza diferentes expresiones para remitir a lo mismo, como ya habíamos sugerido al equiparar, por ejemplo, *commercium* y *connexionem* o *effentiam* y *certitudo*. En este caso convenimos con Margaret Wilson en que las “cosas fijas y eternas” del *TIE* son las “nociones comunes” de la *Ethica*¹⁹⁶. Asimismo, puesto que el único principio epistemológico que acepta Spinoza es el de eficiencia, y es por ello mismo que infiere que es absurdo tratar de entender totalmente las cosas naturales, las “causas próximas” no son sino “las causas eficientes”. Así, según el mismo principio de eficiencia debemos explicar las cosas naturales por nociones comunes.

En tercer lugar, empero, obsérvese que los diferentes nombres usados no implican que Spinoza renuncie a su postura naturalista. Y es que no ahorra en señalar que las nociones comunes «son singulares» y caracterizadas ante todo por una potencia especialmente constante y regular. Según Deleuze, las nociones comunes

«no son denominadas de este modo porque sean comunes a todos los espíritus, sino ante todo porque representan algo que es común a los cuerpos, bien a todos los cuerpos (la extensión, el movimiento y el reposo), bien a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro distinto). En este sentido, las nociones comunes no son en absoluto ideas *abstractas*, sino ideas *generales* [...], y conforme a su extensión, según se apliquen a todos los cuerpos o solamente a algunos, son *más o menos generales*»¹⁹⁷

Las nociones comunes son individuos relacionales (*IRa*) por los que se representa a otros individuos relacionales (*IRn*). Los *IRa* tienen un carácter genérico que explican

¹⁹⁵ *TIE*: 124 (*OP*: 429): «hæc mutabilia singularia adeò intimè, atque effentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse, nec concipi possint. Unde hæc fixa, & æterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique præsentiam, ac latissimam potentiam erunt nobis, tanquam univèrsalia, five genera definitionum rerum singularium mutabilium, & causæ proximæ omnium rerum»

¹⁹⁶ Wilson, 1997 (1996): 115

¹⁹⁷ Deleuze, 2009 (1981): 113, 114

a *IRn*, aunque no los agoten. Pero, ¿por qué *IRa* representa a *IRn*? Primeramente porque existe el entendimiento de las cosas naturales y éste sólo es posible por los *IRa*. La pregunta planteada es respondida por una cuestión de hecho: *IRa* representa a *IRn* porque así sucede. No obstante las nociones comunes pertenecen a lo que Spinoza llama “segundo género de conocimiento”, equivalente a la razón escolástica con el importante matiz de que no expresa una verdad sustancial. En segundo lugar, los *IRa* representan a *IRn* porque tienen “mayor actividad”, o carácter afirmativo, (más «puissance d’agir naturelle», que dice Matheron), lo que puede traducirse por “mayor alcance epistémico”. Con algunos individuos se explican a otros individuos, pero no a la inversa. Si explicamos *IRn* mediante *IRa* es porque existe una jerarquía establecida, no meramente ficticia, según la composición e integración existente. Al ser una cuestión de hecho, no tiene por qué darse siempre.

Para Spinoza entender las cosas naturales tiene que ver más con la ordenación de la complejidad realmente existente según ideas más o menos generales que con ciertas experiencias místicas que algunos intérpretes han considerado. Sin embargo podría replicarse que aquí nos topamos con un círculo vicioso. Si las explicaciones, en última instancia, son sobre y desde nociones comunes, y éstas se jerarquizan en virtud de su alcance epistémico, el cual no sólo no es trascendental sino prácticamente indefinido según el principio de eficiencia, y, por el cual, todas las relaciones establecidas causalmente son igualmente válidas, ¿por qué no tratar que lo que de hecho es *IRn* represente a lo que de hecho es *IRa*? Esta es otra cuestión clave en el nominalismo de Spinoza, el cual es tajante al señalar que no compete a la filosofía, sino más bien a lo meta-racional. En efecto,

«el *orden* para que una cosa sea entendida antes que otra no hay que derivarlo, como hemos dicho, ni de la serie en que existen ni tampoco de las cosas eternas, porque en éstas todo ello es simultáneo por naturaleza.

Hay que buscar, pues, *otros auxilios*, además de aquellos de que nos servimos para comprender las cosas eternas y sus leyes»¹⁹⁸

Así como la *natura naturata* está en la *natura naturans* y no a la inversa, nuestra «debilidad humana» no impide, aunque lo simule, que estemos necesariamente sometidos a la

¹⁹⁸ *TIE*: 124 (*OP*: 429): «Ordo autem, uti num ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus ab eorum existendi ferie, neque etiam à rebus æternis. Ibi enim omnia hæc sunt simul natura. Unde alia auxilia necessariò sunt quærenda præter illa, quibus utimur ad res æternas, earumque leges intelligendum»

dinámica facticidad, con todas sus consecuencias. No hay teoría sin práctica, ni práctica que no pueda ser teorizada, pero sólo las prácticas existentes, incluyendo la teórica, son totalmente reales y en tanto teorizadas, y por tanto nominadas, son relativamente reales. En todo caso, para Spinoza esto no compromete con axiología alguna.

3.3. *Lo imaginario y la esencia del hombre*

Hay una naturaleza humana, por lo que podemos hablar del «hombre» (*homo*) sin necesidad filosófica de divergirlo en «hombres», «varones y mujeres», «civilizados y bárbaros», «razas humanas», «buenos y malos». Así y todo, el hombre implica una noción común, una idea más o menos general de origen fáctico, sin carácter absoluto ni trascendental. Y ha de poder ser explicado por causas eficientes. Retomando una aclaración anterior, el “hombre” es un buen ejemplo de *IRa*. La naturaleza humana es una racionalización de un estado de cosas cuyas realidad y concepción no dependen en ningún caso de simple arbitrariedad.

En la obra de Spinoza hay una tendencia según la cual sus originarios planteamientos epistemológicos (en la línea de la Revolución Científica) se aplican a cuestiones sociopolíticas (en confrontación con los posicionamientos teológicos de la época) y acaban por formularse en términos ontológicos (configurándose así una filosofía individualada). Su idea de hombre responde también a esta tendencia, razón por la que pensamos que la *Ethica* puede ser entendida como una “etología” o una “física especial”¹⁹⁹, pese a que el mismo título nos predisponga a atender razonamientos sobre la libertad y lo justo. Así mismo, desde su concepción de la vida (*anima*) cual automatismo espiritual (*automa spirituale*) hasta su explícita defensa del hombre (*homo*) como partícula de la Naturaleza (*naturæ pars*)²⁰⁰, en Spinoza resulta evidente la defensa de una antropología naturalista, en tanto que incluye al hombre en la totalidad y no al revés.

¹⁹⁹ Deleuze, 2009 (1981): 38, 152; Klever, 1992: 31 y ss.

²⁰⁰ *TIE*, 117 (*OP*: 424); *TTP*: 335, 337; *E*: 86; *TP*: 91

Balibar²⁰¹ ha puesto de relieve que las críticas tradicionales a la antropología de Spinoza tienden a ser simplistas cuanto ignorantes de su planteamiento. Entre éstas destaca las que se han ceñido a denunciar la incapacidad de dar cuenta razonable de la *subjetividad*, equiparando el spinozismo con conductismos y reduccionismos, y las que remarcan que desde la postura de Spinoza no es posible explicar la *autonomía* individual. Estas críticas parten de dicotomías tradicionales en filosofía y ciencias sociales tales como individualismo *vs* organicismo, intersubjetividad *vs* sociedad civil, interioridad *vs* exterioridad, *Gemeinschaft vs Gesellschaft*, entre otras, que en rigor son inaplicables al spinozismo. No obstante, las interpretaciones de Spinoza en la mayoría de manuales de historia de la filosofía no hacen más que categorizar su pensamiento según esquemas cuyos postulados fueron expresamente criticados por nuestro filósofo.

Según lo comentado, el hombre es una cosa natural, pero esto no quita que, en la medida en que los hombres no son, por ejemplo, abecedarios o minerales, pueda hablarse de una esencia humana. Y ésta sólo puede ser justificada en virtud de la actividad, la esencia particular afirmativa, su potencia realmente existente. Así pues, ¿qué individualiza al hombre en la totalidad de la Naturaleza? En la *Ethica* leemos: «El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afectión suya a hacer algo»²⁰². Este «hacer algo» comporta su potencialidad y *commercium* y se entiende como *actividad regulada* (que no reglada, pues propiamente no responde a reglamentación sino a regularidad) que es tanto inmanente como connatural y conveniente para la vida humana. Este deseo no es ni identificable a la pura reacción biológica hobbesiana, ni susceptible de legitimización trascendental *à la* Kant, ni homologable a una nietzscheana transmutación de valores, ni configura un “*lebenswelt*” habermasiano. De acuerdo a lo que sugiere Balibar²⁰³, este deseo (*cupiditas*) puede entenderse indistintamente como *conscientia* moral y como *conscientia* psicológica. Así, hombre es el individuo que actúa según una conciencia psicomoral.

Antes de examinar detalladamente la noción de deseo conviene centrarnos en una serie de cuestiones. En primer lugar, Spinoza cree que los hombres responden a pautas innatas. Además de su consabida defensa de la universalidad de ciertas pasio-

²⁰¹ Balibar 2009 (1993): 13, 14

²⁰² *E*: 169 (*OP*: 186): «Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunq[ue] ejus affectione determinata conquiretur ad aliquid agendum»

²⁰³ Balibar 2009 (1993): 10, 11

nes²⁰⁴, le supone a los hombres habilidades innatas (*innatis instrumentis*), leyes mentales innatas, e incluso el miedo a la soledad como una respuesta característica²⁰⁵. Aun así, la condición social no depende de meras reacciones prefijadas²⁰⁶. Aquí se hace insoslayable lo que llama «*affectuum imitatio*»²⁰⁷ que, traducido indistintamente por “principio de imitación”, “proceso mimético”, “lógica mimética”, “instinto de imitación”²⁰⁸, ha sido ampliamente interpretado vinculándolo con lo imaginario e incluso como el aspecto más determinante de la naturaleza humana. De esta manera el hombre spinoziano es un individuo relacional cuya esencia consiste en imitar según concretos marcos acotados. El deseo y la conciencia en Spinoza no se entienden al margen de esto.

Según Ali Chenoufi²⁰⁹, el hombre es una *potencia limitada* que por su particular dependencia resulta gratuito pensar que responda necesariamente a una lucha de “todos contra todos”, pues por su propia naturaleza *ya* está posicionado *con* otros. A decir de Balibar²¹⁰, tal como Spinoza plantea la naturaleza humana lo correcto no es suponer que el hombre sea social sino *socializado*. No obstante, suponer que “el hombre *es* social” supone una idea trascendental. Ezquerria sostiene que para Spinoza el hombre responde a estructuras, por lo que cuanto diga o haga no sólo está determinado sino que son esas determinaciones en cuestión las que nos permiten individualarlo. Dicho con sus palabras:

«La identidad del individuo compuesto spinoziano es de carácter estructural. Reside, como en la nave Argo, en la identidad de relaciones, de posiciones respectivas de los componentes. Mientras éstas permanezcan estables, con la misma cantidad total de movimiento y reposo, las partes componentes pueden ser sustituidas por otras, o variar de infinitas maneras, sin modificar el todo. [...] Quién ocupe y cómo una determinada posición estructural en el todo es indiferente, lo decisivo es la necesidad de ese lugar en virtud de la red total de relaciones que lo define.»²¹¹

²⁰⁴ TP: 127 (OS, III: 295): «Hominum præterea naturales affectûs ubique iidem funt». Esto, dicho sea de paso, por suponer un razonamiento antidualista sirve de punto de partida para algunos neurobiólogos contemporáneos. Véase: António DAMÁSIO, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando: Harcourt, 2003

²⁰⁵ TIE: 89, 126 (OP: 405, 430); TTP: 152 (OS, III: 69): «legem divinam, quæ homines vere beatos reddit, & veram vitam docet, omnibus esse hominibus univerſalem; imo eam ex humana natura ita deduximus, ut ipsa humanæ menti innata, & qualî inſcripta exiſtimanda fit»; TP: 131 (OS, III: 297): «ſolitudinis metus omnibus hominibus inſit»

²⁰⁶ TP: 127 (OS, III: 295): «Homines enim civiles non nafcuntur, ſed fiunt»

²⁰⁷ E: 144 (OP: 156)

²⁰⁸ Chenoufi, 1991: 208; Balibar 2009 (1993): 51; Bove 2009 (1996): 102; Martínez, 2007: 146

²⁰⁹ Chenoufi, 1991:20, 208

²¹⁰ Balibar, 2005 (1985): 105

²¹¹ Ezquerria Gómez, 2007: 225, 226

De acuerdo a estas matizaciones y asumiendo la vinculación de Spinoza con la tradición filosófica del realismo político, tan preconcebida según el enfoque hobbesiano, argüimos que, retomando la clásica metáfora, *el hombre es un lobo para el hombre si, y sólo si, es miembro de una jauría realmente existente*. Por lo demás, la noción tradicional de persona, o personalidad, carece de sentido para el spinozismo excepto desde una perspectiva religiosa o política, pues el ser falsa no le exime de estar presente entre los hombres. A raíz de esto, Warren Montag entiende el discurso en torno a esta noción como «metafísica del vulgo»²¹², ya que desde la misma se pretende explicar el mundo al tiempo en que se disimulan, cuando no se ocultan, las relaciones a las que está sometido el entendedor, lo que le conlleva a amoldarse felizmente a un elaborado marco de obediencia. De aquí no se sigue que para Spinoza un hombre particular no pueda ser un individuo, ni mucho menos, sino que esta condición, en vez de ser dada, se debe a un proceso respecto a determinadas relaciones que son tanto físicas como simbólicas.

Identificamos estos «marcos acotados», o estructuras, con «lo imaginario» que hemos venido señalando. Pero conviene dedicarle un análisis detallado, tanto por su plurivocidad en la bibliografía psicoanalítica y sociológica contemporánea como por su contextualización en el spinozismo. Pasemos, pues, a lo que escribe Spinoza, para quien lo imaginario (*imaginatio*) pertenece al “primer género de conocimiento”. Desde sus escritos de juventud lo imaginario es relacionado con la memoria y el lenguaje, los cuales entiende como concatenaciones de imágenes y de signos, respectivamente, que de una manera u otra expresan ficciones y prejuicios²¹³. Ambas series pueden tomarse desde la causalidad eficiente, puesto que la memoria y el lenguaje sólo son afectados por cosas singulares y corpóreas, por lo que lo imaginario es vago e inconstante²¹⁴. Esto confirma su naturalismo y prueba que lo imaginario es una cosa natural y explicable en virtud del *commercium*. Así mismo, en la *Ethica* se dice que lo imaginario es más una expresión fáctica del que es afectado que de aquello que lo causa y que cuantos más afectos tanto más apto se es para pensar²¹⁵.

²¹² Montag, 2005 (1999): 59 y ss.

²¹³ *TIE*: 115-119 (*OP*: 422-425); *TTP*: 85 (*SO*, III: 21): «Afferimus itaque præter Christum, neminem nisi imaginationis ope, videlicet ope verborum, aut imaginum, Dei revelata accepisse»

²¹⁴ *TIE*: 115, 116 (*OP*: 423); *CM*: 117 (*SO*, I: 234, 235); *TP*: 95 (*SO*, III: 29): «imaginatio vaga est, & inconstans»

²¹⁵ *E*: 187 (*OP*: 207): «imaginatio idea est, quæ magis Corporis humani præsentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distinctè; sed confusè; unde fit, ut Mens errare dicatur»; *E*: 237 (*OP*: 270): «Corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, & corpora externa pluribus modis afficere, eò Mens ad cogitandum est aptior»

Lo imaginario se nos presenta como el fundamento de la conciencia psicomoral que antes mencionábamos. Y es que éste comprende la memoria y el lenguaje, sin las cuales las relaciones con las cosas naturales, incluyendo otros hombres, serían imposibles. Así mismo, su determinación en el hombre y su caracterización a base de singularidades, corporeidad, vaguedad e inconstancia lo muestran como la misma esencia del deseo (*cupidas*). De ahí que al decir que el deseo es la esencia del hombre concluyamos que el hombre es en virtud del imaginario y, por tanto, una especie resultante. Si bien el hombre es un individuo relacional, dichas relaciones implican necesariamente una serie causal imaginaria que es básicamente corpórea e inagotable conceptualmente y sometida ella misma a causalidad.

El tema de lo imaginario en Spinoza ha sido muy atendido a partir de las lecturas anti-individualistas de nuestro filósofo. A modo general, según Gregorio Kaminsky,

«Lo imaginario no es un mero subproducto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo: es la argamasa o cemento de lo social. Para Spinoza [...] la imaginación no es excrescencia de la razón, sino la modalidad propia de esa singularidad existente denominada *hombre*. No es tan sólo una actividad psicológica; tampoco es una pura manifestación social. Es, si se desea, un “fenómeno” psicosocial que no reconoce polaridades ni antinomias»²¹⁶

Tras una reconsideración del planteamiento spinoziano a la luz del concepto de “transindividualidad” de Gilbert Simondon y retomando ideas de Michèle Bertrand, Etienne Balibar²¹⁷ parece convenir en esta idea de lo imaginario como “cemento de lo social” señalando que éste es equivalente a una secularización y generalización del “Ama a tu prójimo como a ti mismo” y que la sociabilidad «siempre es, al menos parcialmente, el resultado de la imaginación». Asimismo, entiende la teoría spinoziana de lo imaginario como una teoría sobre las estructuras según la cual todo hombre responde a una naturaleza estructural o relacional y, por tanto, un individuo humano es originariamente transindividual: no es necesario que quien es hombre vaya a seguir siendo individuo relacional, pues esto requiere de un proceso. Diferenciándolo expresamente de la postura kantiana, Balibar remarca que para Spinoza «la “complejidad” no es derivada, es

²¹⁶ Kaminsky 1998 (1990): 101, 102

²¹⁷ Balibar, 2009 (1993): 49 y ss.

originaria, está ya implicada en el patrón elemental de toda acción causal»²¹⁸. En esta línea de Kaminsky y Balibar, Eugenio Fernández señala que

«Spinoza parte de la convicción, propia de un racionalista crítico, de que no por falsos los prejuicios son inconsistentes. Al contrario, forman una red tan densa y eficaz, que tiende a convertirse en el tejido sobre el que se configura la realidad y su representación, y que es capaz de envolvernos, aprisionarnos, hacernos a su imagen. Los prejuicios configuran un mundo. Imaginario, metafísico, pero real. El mundo en que vivimos. Universo redondo, perfecto, lleno de ideales, fines, juicios y poderes, en definitiva, salvador; aunque vaciado de causas y de potencias. Un constructo perfecto, sin constitución de ser ni de sujetos. Los prejuicios son para nosotros la brillante tela de araña que atrae y sujeta. Es preciso, por tanto, analizarlos como se analiza un sistema y deshacerlos como se deshace un lazo»²¹⁹.

Las reflexiones sobre la imaginación contrapuesta a la razón fueron muy corrientes en el siglo XVII. Éstas solían partir de supuestos dualistas o clasistas, identificando lo imaginario con pasiones corruptas de las que uno debía desprenderse para alcanzar la virtud o como la característica consubstancial del vulgo y de la que están exentas agraciadas elites. Pero para Spinoza no hay hombre que pueda dejar de estar afectado por lo imaginario, al menos en la medida en que es hombre. Por nuestra parte, discrepamos de Kaminsky en su idea de que lo imaginario «no reconoce polaridades ni antinomias». Las polaridades y antinomias existen y, por tanto, deben poder comprenderse en alguno de los tres géneros de conocimiento. No pertenecen al “tercero” porque desde éste, que remite propiamente al *Deus sive Natura*, es absurdo suponer divisiones. Una división que implica, por ejemplo, “el bien y el mal” (que no por falsa es irreal) no puede pertenecer al “segundo” porque en tal caso Spinoza debería sostener un realismo moral y su naturalismo no sería radical. Pero no es el caso. Lo imaginario, pues, incluye principios divergentes. Y, como veremos, de allí derivan determinantes ineludibles del hombre.

Hay que advertir que el entendimiento no puede reducirse al imaginario²²⁰. Esto aproxima Spinoza a sus contemporáneos, porque relaciona lo imaginario con las ideas

²¹⁸ *Ibíd.*: 25

²¹⁹ Fernández García, 1996: 106

²²⁰ *TIE*: 116 (*OP*: 424): «Sic itaque distinximus inter ideam veram, & cæteras perceptiones, ostendimusque, quòd ideæ fictæ, falsæ, & cæterae habeant suam originem ab imaginationem hoc est, à quibusdam sensationibus fortuitis, (ut sic loquar) atque solutis, quæ non oriuntur ab ipsâ mentis potentiâ; sed à caulis externis, prout corpus, sive somniando, sive vigilando varios accipiunt motus. Vel si placet, hinc per imaginationem, quicquid velis, cape, modò sit quid diversum ab intellectu, & unde anima habeat rationem patientis»; *E*: 71 (*OP*: 77, 78): «qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant; sed res tantummodò imaginantur, & imaginationem pro intellectu capiunt, ideò ordinem in rebus esse firmiter credunt rerum, suæque naturæ ignari»

falsas y la pasividad mientras que al entendimiento lo relaciona con las ideas verdaderas y la actividad, esto es, aquello que los cartesianos identifican como cualidades del sujeto. Pero volverá a distinguirse del grueso de los filósofos de su tiempo en tanto que supone que las ideas verdaderas no agotan la realidad, ni siquiera su objeto, y que dependen del imaginario, que está implícito en cualquier orden (*ordinem*), así como advierte que las ideas falsas pueden llegar a ser más útiles y convenientes para la vida que el entendimiento, es decir: la imaginación puede ser preferible a la razón. Baste pensar que la noción tradicional de persona y las teodiceas no sólo son falsas y dependen de imaginarios determinados sino que han podido llegar a legitimar actos de todo tipo, incluso para establecer la paz, por lo que el mismo Spinoza reconoce que la religión que defienden los teólogos (*externos cultûs*), aunque él diga discrepar naturalmente (*Jure naturæ*) de sus presupuestos y prácticas concretas, puede llegar a ser un recurso necesario para evitar problemas de gravedad²²¹. Así y todo, espeta que «la tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o a las supremas potestades [*summ̄is potest̄atibus*], que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos [*Reipublicæ habere*]»²²².

Un aspecto paradójico del imaginario spinoziano es que es defendido, por un lado, como la fuente exclusiva de la potencia de los profetas, quienes con sus profecías ejercen como antítesis de los filósofos²²³, y, por otro, que sólo por lo imaginario pueden llegar a advertirse individuos y, así, el entendimiento mismo.

«La simple imaginación [*imaginatio*] no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, *para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio*. De ahí que la profecía no pueda llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, sólo dependía de la imaginación [*imaginatione*]»²²⁴

Ahora bien, «sólo de la imaginación depende que contemplemos las cosas como continentes, tanto respecto al pasado como respecto al futuro», y se identifica a los contin-

²²¹ TP: 114, 115 (SO, III: 288, 289): «Ad externos cultûs quod attinet, certum est, illus ad veram Dei cognitionem, & amorem, qui ex eâ necessario sequitur, nihil profus juvare, nec nocere posse; atque adeò non tanti faciendi sunt, ut propter ipsos pax, & tranquillitas publica perturbari mereatur. Cæterum certum est, me Jure naturæ, hoc est [...], ex divino decreto, non esse religionis vindicem; nam nulla mihi est, ut olim Christi Discipulis potestas fuit, ejiciendi spiritûs imundos & faciendi miracula, quæ fanè potestas adeò necessaria est ad propagandam Religionem in locis, ubi interdicta est, ut sine ipsâ non tantùm oleum, & opera, ut ajunt, perdat, sed plurimæ infuper creentur molestiæ, cujus rei funestissima exempla omnia videtur sæcula»

²²² TP: 115 (SO, III: 289)

²²³ TTP: 96, 97 (SO, III: 29, 30)

²²⁴ TTP: 97, 98 (SO, III: 30). El subrayado es nuestro [JM]

gentes con «las cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya»²²⁵. Esto no sólo demuestra la imposibilidad de reducir la *natura naturans* a la *natura naturata* sino que lo imaginario, ese coto básicamente corpóreo, es la condición radical del entendimiento de las cosas naturales.

Si a lo que venimos comentando se añade que «aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría»²²⁶, apreciamos que para Spinoza no sólo las nociones universalistas y trascendentales son en esencia pretenciosas sino que difícilmente puede sostenerse que el hombre sea un individuo pacífico y armónico. Y es que esta falta de concordancia de los cuerpos es la causa eficiente de que «lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable; y así de las demás cosas»²²⁷. En su radicalidad, Spinoza incluso señala la ingenuidad de los filósofos que le presuponen armonía ontológica al presunto objeto de las “ciencias de la naturaleza”²²⁸.

3.4. Spinoza, ¿filósofo del lenguaje?

Así como en las últimas décadas el realismo político ha sido marginado en la academia, las consideraciones sobre la determinación y posibilidades del lenguaje en la vida pública han centrado y concentrado no pocos debates entre pensadores de diversas escuelas. Sin embargo, encontrar un relevante interés de Spinoza por el lenguaje en la bibliografía especializada es más desventurado que hallar fundamentos sobre su “maquiavelismo”. Este intuitivo alejamiento establecido entre Spinoza y el lenguaje se debe a que nuestro filósofo desconfía de “palabras y signos” porque son fuentes de confusión, que irremediablemente remiten al “primer género de conocimiento”. Ahora

²²⁵ *E*: 111 (*OP*: 121): «à folâ imaginatione pendêre, quòd res tam respectû præteri, quàm futuri, ut contingentes contemplemur»; *Ibid.*: 186 (*OP*: 205): «Res singulares voco contingentes possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, na ipsæ determinatæ sint af eafdem producendum»

²²⁶ *Ibid.*: 72, 73 (*OP*: 78, 79)

²²⁷ *Ibid.*: 73 (*OP*: 79)

²²⁸ *Ibid.*: 72 (*OP*, 78): «Nec defunt Philofophi, qui fibi perfuafetir, motus coelestes harmoniam componere. Quæ omnia fatis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebro rebus judicâsse, vel potiùs imaginationis affectiones pro rebus accepisse»

bien, comentada la importancia del imaginario, pensamos que no está de más dedicar las siguientes líneas a la “filosofía del lenguaje” de Spinoza. No obstante sus consideraciones sobre el lenguaje permiten individualarlo en la tradición realista de la política.

Desde sus primeros escritos señala que «las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo», por lo que «no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento»²²⁹. Aquí también concuerda con sus contemporáneos. Sin embargo, Balibar²³⁰ ha sostenido que para Spinoza el lenguaje no sólo tiene una función narrativa sino que no puede tener una estricta función demostrativa. Para nuestro filósofo «¡la representación suprema es la representación vacía!», de allí que ni siquiera los escritos científicos estén libres del carácter narrativo. Además, Montag subraya que «el habla y la escritura, las formas actuales del lenguaje, poseen una existencia irreductiblemente corporal, y, en tanto que tales, afectan a otros cuerpos, “moviéndolos” a actuar»²³¹. A propósito, considera a Spinoza como

«el primer filósofo en considerar explícitamente la Escritura, esto es, la acción de escribir, como una parte de la naturaleza en su materialidad, como irreductible a ninguna otra cosa exterior a ella, ya no más algo secundario respecto a lo que representa o expresa, no una repetición o emanación de algo puesto como primario. Para Spinoza, la naturaleza es una superficie sin profundidad; la Escritura como parte de la naturaleza no oculta nada, no guarda nada de reserva. En lugar de hablar de su sentido, deberíamos hablar de los efectos que produce como un cuerpo entre otros cuerpos»²³²

Por esto cabe pensar que, así como los cuerpos están sometidos a fuerzas que condicionan sus respectivos estados, el lenguaje también “fuerza” a los individuos.

El carácter coactivo del lenguaje es el punto de partida de algunos teóricos del realismo moral, pero, a diferencia de estos, para Spinoza la atracción o repulsión que puedan causar las palabras no tienen por qué tener un carácter universalista o trascendental, sino que es determinado por un imaginario concreto. Desde el spinozismo el realismo moral tiene sentido sólo en virtud de determinadas estructuras que pueden ser explicadas y modificadas. Y es que esta postura no deja de ser una cosa natural, por lo que no escapa al naturalismo de Spinoza.

²²⁹ *TIE*: 118 (*OP*: 425). Algunas de las nociones con las que Spinoza refiere al lenguaje son «verba», «*ligna rerum*» o «*lingua*».

²³⁰ Balibar, 1995 (1994): 33, 34

²³¹ Montag, 2005 (1999): 45

²³² *Ibid.*: 27

El fundamento de la falibilidad del lenguaje filosófico y moral está justamente en una tesis spinoziana que ha hecho mucha fortuna en la filosofía analítica postwittgensteiniana, a saber: «Las palabras sólo tienen un significado fijo en virtud del uso»²³³. A partir de esta idea Eugenio Fernández²³⁴ ha argumentado que si Spinoza critica las enredosas sendas de aquello que en la jerga se entiende por “lenguaje ordinario” es porque intenta establecer un lenguaje filosófico contra la servidumbre, lo cual es equivalente a plantear que trataba de combatir el imaginario de su época, o contra algunos de los imaginarios entonces existentes. Aquí se encuentra su apuesta republicana contra el absolutismo avalado por los discursos teológicos. De acuerdo a Fernández, para Spinoza el lenguaje es un *pharmakon*, pues puede ser tanto veneno como medicina.

Todo lo que se dice con un mínimo de sentido (epistémico o ético) es expresión de un imaginario, pudiéndose éste entender, según lo comentado, como la ontología intuitiva o la estética de la que ningún hombre puede desprenderse. «Las cosas no pueden, en efecto, llamarse bellas ni deformes, ordenadas ni confusas, si no es en relación a nuestra imaginación»²³⁵ es lo que Spinoza escribió a Henry Oldenburg durante la guerra entre Holanda e Inglaterra. Como ha dicho Laurent Bove, «lo real en sí mismo, según Spinoza, absolutamente hablando, es sin significación ni signo ni valor, y el deseo de cada cual, hablando con propiedad, no es deseo de nada»²³⁶. No podemos salirnos del imaginario, el lenguaje mismo está condicionado por lo imaginario y, consecuentemente, el entendimiento y la moral expresan un imaginario ¿Implica esto la aceptación indecorosa de un relativismo absoluto? ¿Conduce el spinozismo a alguna suerte de nihilismo? ¿Acaso no “todo vale”, puesto que, como el *Ein Sof* cabalístico, la Naturaleza no puede ser cuantificada, ni siquiera dicha? No, al menos para Spinoza. De hecho, su defensa de la libertad de expresión es acorde con la defensa de un imaginario frente a otro, concretamente, de un imaginario establecido por las instituciones republicanas contra el imaginario calvinista y monárquico que acechaba a Holanda.

²³³ *TTP*: 291 (*OS*, III: 160): «Verba ex folo certam habent significationem». No deja de resultar sintomático que una pensadora considerada “de izquierdas” como Chantal Mouffe desarrolle, partiendo de Wittgenstein y Carl Schmitt, la tesis de la relatividad semántica para legitimar cierto realismo político. Véase: Chantal **MOUFFE**, *The Democratic Paradox*, London-New York: Verso, 2000

²³⁴ Fernández García, 2008: 206 y ss.

²³⁵ *CC*: 165

²³⁶ Bove, 2008: 103

Aun tras el triunfo de la casa Orange y de sus seguidores absolutistas, Spinoza advierte a sus lectores que deben diferenciar entre las meras palabras (*verba*) y las ideas (*ideas*)²³⁷, las cuales relaciona, respectivamente y desde sus primeros escritos, con el lenguaje ordinario y el lenguaje filosófico. De forma gráfica, en los *CM* se dice que,

«como el vulgo inventó primero las palabras, *que usan después los filósofos*, quien busca el primer significado de alguna palabra parece que debe investigar primero qué designó entre el vulgo; sobre todo cuando, para hallar aquel significado, faltan otros recursos que pudieran extraerse de la naturaleza de la lengua. Así pues, el primer significado de la verdad y la falsedad parece que surgió de las narraciones, y que se llamó verdadera la que refería un *hecho realmente sucedido*, y falsa la que narraba un hecho no sucedido»²³⁸

No sólo no hay lenguaje universalista o trascendental sino que la filosofía no puede dejar de tener un origen vulgar, a pesar de que no pueda reducirse ni al mero parloteo ni a la arbitrariedad. «Las ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza»²³⁹. Por más que la filosofía sea por definición un lenguaje formalizado, en tanto que se individúa del resto de lenguajes por la búsqueda del rigor conceptual, no puede liberarse de esa falibilidad. Esta postura, según Fernández, afecta incluso al lenguaje geométrico (al cual pertenece, por cierto, la idea de “relación”), ya que

«al tomar los términos y las estructuras gramaticales del lenguaje ordinario está ya contagiado de la enfermedad del lenguaje común. En rigor el lenguaje geométrico no está enteramente exento de error. Para estarlo debería ser completamente nuevo material y formalmente; y eso, por una parte, lo haría inhábil para la comunicación y, por otra, lo vaciaría completamente del contenido de la experiencia y de la tradición. Sería, tal vez, un lenguaje perfecto pero sin nada que decir, ni nadie a quien decirlo»²⁴⁰.

Así se llega a la que seguramente es la tesis más radical de la epistemología de Spinoza: no sólo los conceptos filosóficos sino también las entidades matemáticas son individuos relacionales. El spinozismo en un antiplatonismo radical. Pero las ideas no se reducen

²³⁷ *E*: 116 (*OP*: 127)

²³⁸ *CM*: 258 (*SO*, I: 246): «quia vulgus vocabula primum invenit, quæ postea à Philofophis ufurpantur, ideò è re esse videtur illius, qui primam significationem alicujus vocabuli quærit, quid primum apud vulgum denotarit, inquirere; præcipuè ubi aliæ causæ deficiunt, quæ ex linguæ natura depromi possent ad eam investigandam. Prima igitur *veri*; & *falsi* significationis, ortum videtur duxisse à narrationibus: eaque narratio vera dicta fuisse, quæ erat facti, quod reverà contigerat: falsi vero, quæ erat facti, quod nubilli contigerat». Los subrayados son nuestros [JM]

²³⁹ *Ibid.*: «Ideæ enim nihil aliud sunt, quam narrationes five historiæ naturæ mentales»

²⁴⁰ Fernández García, 2008: 210. La relatividad de los lenguajes formales ha sido defendida de forma radical, y no sin polémica, por la llamada Escuela de Edimburgo, vinculada actualmente al llamado «programa fuerte en sociología del conocimiento». Véase, entre otros: David **BLOOR**, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: Chicago University Press, 1971; Emmánuel **LIZCANO**, *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona: Gedisa, 1993

totalmente a la mera facticidad ya que hay dos tipos de afectos y al hombre le afectan la fuerza física y la simbólica, que puede contener imágenes y meras palabras o, además, ideas. Y las ideas expresan actualidad esforzada, no sólo contemplación o abstracción. Es probable que este planteamiento, fundamental para entender el realismo político de Spinoza, fuera pensado contra Hobbes puesto que no sólo contaba con un ejemplar de su *De Cive* sino que, al final de su *CM*, señala «que *los adversarios* confundieron el alma con las cosas corpóreas, por no haber comprendido la voluntad ni haber formado un concepto claro y distinto del alma»²⁴¹. Así mismo, después de lo comentado, el que indicara a uno de sus discípulos que «Los efectos de la Imaginación se derivan de la constitución, ya de la Mente, ya del Cuerpo» permite que nos hagamos una idea de lo simplista que en el siglo XVII podría haber resultado nuestra heredada dicotomía entre “racionalistas” y “empiristas”²⁴².

En la *Ethica* se expondrá que el contenido del lenguaje filosófico (*notiones universales*) está formado por muchas cosas singulares (*singularibus*), por palabras (*signis*) y por la razón (*rationem*)²⁴³, que conjuntamente no son sino razonamientos y que son explicables según un *commercium*. Así pues, tanto una filosofía como el filosofar mismo requieren de condiciones que en absoluto son simplemente dadas. He aquí la consecuencia de una postura racionalista que parte de que la complejidad siempre es originaria, o, lo que es lo mismo: un racionalismo antireacionista, que es insoslayable en Spinoza. Aún más, como ha dicho Fernández, «El lenguaje se nos transmite institucionalizado. Detrás de una lengua hay una comunidad. Por eso no puede ser alterada a voluntad»²⁴⁴.

²⁴¹ *CM*: 300, 301. El subrayado es nuestro [JM]

²⁴² *CC*: 61

²⁴³ *E*: 108 (*OP*: 118)

²⁴⁴ Fernández García, 208: 12

4. LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO

4.1. “*Multitudo et Imperium*”

Al igual que los significados, cada hombre está localizado. Pero no se es perteneciente, con consiguiente identidad, por elección sino por afirmación. Nadie elige un coto sino que se encuentra en un coto, entre otros, que siempre le antecede. El hombre forma parte de un *commercium* que explicitándolo puede entenderse y así conocer su esencia, conocerse, con lo que advierte su potencia y, por tanto, un determinado deseo. Asimismo en el hombre hay una tendencia que Matheron llama “utilitarismo racional” y que deriva de un “ego-altruismo biológico”²⁴⁵, por el que cada hombre tiende a acordar con otros hombres. Según su aclaración, el deseo (*cupiditas*) es la expresión antropológica del querer perseverar en el ser (*conatus*) y, por su dependencia de una actividad regulada, es *un deseo de ser al mismo tiempo que un deseo de acuerdo*²⁴⁶. De ahí lo de conciencia psicomoral. Matheron sostiene con esto dos sentidos para la expresión de “acordar por naturaleza”: la basada en una idea de naturaleza humana considerada “en sí misma”, aislada, concebida entre diferencias, y la basada en la naturaleza de “nuestros sentimientos”, que necesariamente implica la conjunción de nuestro entorno y nuestra particularidad en el mismo²⁴⁷. No obstante, sin una estricta concepción desde la eficiencia nuestra subjetividad es susceptible de parecer causa de sí.

La naturaleza humana considerada “en sí misma” caracteriza la actitud vulgar, pues es una proyección pasiva, desde el “primer género de conocimiento”, desde la mera facticidad, mientras que la filosofía muestra que ‘ser’ significa ‘ser entre otros’. No obstante, para un filósofo como Spinoza,

«nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio [*commercium*] alguno con las cosas que están fuera de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra alma, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si el alma [*Mens*] estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma»²⁴⁸

²⁴⁵ Matheron, 1988 (1969): 249, 266, 267

²⁴⁶ *Ibid.*: 266

²⁴⁷ *Ibid.*: 266, 267

²⁴⁸ *E*: 197 (*OP*: 218, 219): «nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nultrum esse conservandum, & ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quæ extra nos sunt, habeamus; & si præterea nostra, Mentem spectemus, sanè nofter intellectus imperfectior effæt, si Mens sola effæt, nec quicquam præter se ipsam intelligeret»

Esto no tiene que ver con un “individualismo posesivo” sino más bien con una idea de utilidad tomada de la tradición clásica²⁴⁹. Las cosas externas a las que se refiere Spinoza no son simple exterioridad, ni tampoco valores de uso, sino aquello que es reflejo del individuo pensante y por lo que puede aumentar su potencia propia y la de esas mismas cosas; de ahí que el hombre sea lo más útil para el hombre²⁵⁰. Pero este hombre siempre conlleva un “nosotros” específico²⁵¹, a lo que se añade que «cada uno se esfuerza, cuanto puede, por que cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia»²⁵². Bajo la guía de la razón (*ratio*) los hombres (*homo*) siempre concuerdan en naturaleza (*naturâ*)²⁵³, pero el materialismo de Spinoza imposibilita que estas nociones puedan tener un sentido kantiano o escolástico tradicional.

Spinoza utiliza el término *multitudo* para referir a hombres que actúan según la utilidad racional y optimizan al máximo su potencia. *Potentia* y *multitudo* son prácticamente equivalentes para Spinoza. Valga como ejemplo que sostiene que un gobierno formado por toda la multitud es, indistintamente, la democracia y el *imperium* absoluto, por lo que, aunque «podemos concebir varios géneros de Estado democrático», la democracia supone aquel Estado que, por cuya potencia, es perfecto²⁵⁴. En este Estado todo es horizontal y sin gradación, por lo que equivale de alguna manera a *Deus sive Natura*. Spinoza da una explicación epistemológica y otra sociopolítica sobre la multitud: como «un modo de pensar» opuesto al de unidad y que, puesto que ideado, no agota su referencia ontológica y, por otro lado, como un efecto determinado «por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño»²⁵⁵. La multitud, pues, es un concepto que remite a cierta complejidad pero no por ello carente de *commercium*. No

²⁴⁹ Martínez, 2007: 249

²⁵⁰ *E*: 197 (*OP*: 219)

²⁵¹ *Ibid.*: 234 (*OP*: 264): «Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quàm reliqua ejusdem speciei individua»; *TP*: 164 (*SO*, III: 315): «omnes natura ità comparati sunt, ut unusquisque generi suo adscribi velit, & stirpe a reliquis internosci»

²⁵² *E*: 148 (*OP*: 160)

²⁵³ *Ibid.*: 205 (*OP*: 228): «*Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantùm naturâ semper necessario conveniunt*»

²⁵⁴ *TP*: 100 (*SO*, III: 276), 245 (*SO*, III: 359), 184 (*SO*, III: 325)

²⁵⁵ *CM*: 257 (*SO*, I: 246): «Unitati verò opponitur *multitudo*, quæ sanè rebus etiam nihil addit, nec aliquod præter modum cogitandî est, quemadmodum clarè, & distinctè intelligimus»; *CC*: 107; *TP*: 131 (*SO*, III: 297): «multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquot affect naturaliter convenire, & una veluti mente duci velle, nempe [...] vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi»

en balde «quiere ser conducida como por una sola mente»²⁵⁶, con lo que se sugiere su devenir en pueblo (*populus*), su explicitación.

En cuanto a la identidad hay en Spinoza cierto intelectualismo. La identidad siempre es un proceso de identificación, siempre es gradual, más o menos explícita. Asimismo, este proceso es correlativo a la politización puesto que a mayor conciencia del *commercium* del que uno forma parte mayor es el deseo de acordar ciertas relaciones. Aquí se aprecia intelectualismo, pues es reprobable que de una mayor conciencia se derive una mayor tendencia a defender algo. En segundo lugar, también es reprobable que pueblos tan movidos por vulgaridades como el hebreo alcanzaran tal punto de identificación suponiendo ésta el conocimiento. Sin embargo, aquí podemos diferenciar entre diferentes politizaciones en virtud de la conciencia en cuestión. No parecen equivalentes la identificación que responde a un estricto *commercium* basado en la eficiencia y la inmanencia basada en una casualidad que trae a colación designios fantásticos e individuaciones divinizadas, como los que caracterizaron el proceso constituyente del pueblo hebreo. De ahí que no haya contradicción en pensar que los antiguos hebreos muestran un ejemplo de politización y por tanto de concienciación respecto a ciertas conexiones naturales al tiempo en que, con Spinoza, se sostiene que aquéllos despreciaban la filosofía²⁵⁷.

En cierto modo, el utilitarismo racional que teoriza Matheron es la actividad humana de acuerdo a la dinámica facticidad. Dicha actividad supone evidencias significativas de experiencias comunes y, por tanto, la *multitudo*, que sólo puede implicar una actividad regulada ideal si la abstraemos de las condiciones que realmente le afectan. La razón, el hombre y la naturaleza pueden ser pensados como entidades aisladas pero están necesariamente determinados por una *Substancia* muy similar a la *Fortuna* de Maquiavelo y a la *Historia* de Marx. No obstante, Antonio Negri concibe a estos tres pensadores como la base de la tradición materialista moderna²⁵⁸. Etienne Balibar, por su parte, señala que *multitudo* es el concepto determinante para analizar el Estado así

²⁵⁶ TP: 131 (SO, III: 297): «unâ veluti mente duci velle»

²⁵⁷ TTP: 287 (SO, III: 172)

²⁵⁸ Negri, 1993 (1981)

como, si atenemos a la potencia de la multitud, es potencia de discordia y de concordia²⁵⁹. Aplicándola a un contexto actual Juan D. Sánchez Estop dice que la multitud

«constituye para Spinoza el *marco ontológico insuperable de toda política*, marco en el cual es posible pensar a la vez la libertad y lo político simultáneamente como constitución de lo común y como antagonismo sin caer en la neutralización inevitable de lo político en que necesariamente incurre la tensión normativista que sostiene al Estado de derecho. Para Spinoza, el que “el hombre sea un Dios para el hombre” no será incompatible con que “Dios modificado en turco mate a Dios modificado en cristiano”»²⁶⁰

Ahora bien, el hombre no sólo está condicionado por un imaginario sino que sólo puede afirmarse *politizándose*. Sin esta tendencia, que supone la resistencia, la *multitudo* se disuelve en su complejidad inherente. Pero la resistencia en Spinoza tiene un sentido concreto. Laurent Bové²⁶¹ ha distinguido entre puritanismo y spinozismo en tanto que el tradicional “derecho de resistencia”, de corte protestante, es una expresión conformista: el desapego a la comunidad en nombre del amor propio y del rechazo a la imitación muestra impotencia y servilismo. Desde la postura de Spinoza «el moralismo puritano» es «simple máscara de la envidia reprimida», pues trata de preservar la propia actividad contra una *fuera* sin enfrentarla de forma organizada. Lo que supone Bové²⁶² es una contraposición entre la resistencia basada en “uno mismo” y la basada en la “comunidad”, relacionadas respectivamente con la naturaleza “en sí misma” y con la naturaleza de “nuestros sentimientos” antes señaladas, como dos efectos por los que se expresa, respectivamente, la neutralización o la explicitación de un conflicto existente. Con esto concluye dos tipos de *acto político* que se dan en tiempos de Spinoza, a saber: el sometimiento de las voluntades a un pacto y la declaración del derecho de guerra, que respectivamente harán suyos los monarcómacos y los maquiavelianos.

Las multitudes y los imaginarios son poco más que abstracciones sin el *imperium*, cuya traducción se ha advertido dificultosa²⁶³. Sin negar dicha dificultad, convenimos con la hipótesis de Humberto Schettino según la cual este término expresa la concepción spinoziana de la política al tiempo que le alinea como estricto continuador de Maquiavelo. «Spinoza usa constante y consistentemente la palabra ‘*imperium*’ para referirse a la organización y el ejercicio del gobierno, del poder y de la domi-

²⁵⁹ Balibar 2005 (1985): 84

²⁶⁰ Sánchez Estop (2009): 203

²⁶¹ Bove, 2009 (1996): 96, 97, 107, 288 y ss.

²⁶² *Ibid.*: 288 y ss.

²⁶³ Domínguez, 1979: 140n; Balibar, 2005 (1985): 23n; Moureau, 2012 (2009): 121

nación»²⁶⁴, por lo que supone alguna forma de Estado y de resistencia. Siguiendo a Schettino, expresiones como *Respublica* (Estado), *statu civil* o *civitas* (orden político), *statum hostilitatis* (desorden político), *supremum ius* o *summa potestas* (aquellos que detentan el mayor cargo público en una *civitas*), pese a sus diferencias, están incluidos en la expresión *imperium*, que toma del Derecho Romano y que, al igual que en el caso de Maquiavelo, pierde su uso exclusivamente jurídico y se «refiere a la dominación vertical, legítima y autorizada»²⁶⁵. Esto último aleja a Spinoza del hiperrealismo y también de supuestas derivaciones de Maquiavelo como son el “republicanismo cívico” y la llamada “tradicón republicana atlántica”²⁶⁶. Asimismo, pese a que la idea de *imperium* sea acorde con la idea de la política presentada en la tradición realista, no todos los realistas asumen hasta sus últimas consecuencias esta concepción que, como sugiere Schettino, Spinoza habría pulido desde Maquiavelo.

Como el *imperium* implica la fuerza y, al tener ésta expresiones corpóreas y simbólicas, aquél tiene necesariamente dimensiones que comprenden lo físico y lo ideado según sean efecto de la serie causal de los afectos ejercidos directamente sobre el cuerpo o de la memoria y las imágenes. Pero la fuerza no es pura, sino acotada, ya que de lo contrario sería simplemente la palabra directa de Dios. Así, puesto que «los efectos de la Imaginación se derivan de la constitución, ya de la Mente, ya del Cuerpo» y éstas dependen de fuerzas estructurales que dividen y enfrentan a los hombres a propósito del imaginario, en tanto que constituye el deseo, y al no ser éste causa de sí, cabe pensar que lo imaginario y el *imperium* se implican mutuamente, incluso hasta confundirse o tener la misma referencia ontológica pero diferenciados por aparecer respectivamente por el atributo del pensamiento o de la extensión. Y, debido a la primacía de ésta, el *imperium* tendría siempre primacía sobre lo imaginario y sería fundamental en su constitución. Sin embargo un *imperium* no se reduce a un Gobierno, o potestad, ya que, mientras a éste le competen las decisiones, aquél debería entenderse como todos los efectos gubernamentales asumidos por la conciencia psicomoral.

²⁶⁴ Schettino 2002b: 39 y ss., 44

²⁶⁵ *Ibid.*: 45, 47, 48

²⁶⁶ Véase, especialmente: J. G. A. **POCOCK**, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975; Maurizio **VIROLI**, *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politics*, Cambridge University Press, 1992

No hay derecho común de los hombres (*homines jura communia*)²⁶⁷ sin *imperium* así como no hay entendimiento ni ideas sin imaginario. Y, así como la optimización del entendimiento se debe a la dinámica facticidad, la potenciación de los hombres se debe al utilitarismo racional. Por su parte, así como la mera facticidad de lo corpóreo remite a un estado de cosas realmente existente, aunque no entendido, la mera facticidad de lo ideado sólo expresa delirios y fantasías, imágenes mutiladas de la realidad, que no expresa sino psicologías aisladas, incluyendo aquello que Spinoza llamaba “utopías del siglo de los poetas”, aunque no dejan de ser reales. En cuanto a la utopía, si los hombres pudieran vivir realmente bajo la sola guía de la razón, esto es, según un *commercium* ideal, *multitudo* e *imperium* serían absolutamente idénticos²⁶⁸, o, lo que es lo mismo: no habría diferencia entre el poder horizontal y el poder vertical. De ahí que «si la plebe [*plebs*] fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar [*regeret*], más que de ser gobernada [*regerut*]»²⁶⁹. Pero estas situaciones no tienen cabida en el pensamiento spinoziano y por eso desde el mismo no puede aceptarse ni la *Civitas Maxima* ni la ausencia de un poder vertical.

Identificar *multitudo* e *imperium* es la abstracción que remite a la idea de “contrato social” o “armonización política”, por el cual un colectivo se daría sus propias leyes y podría anular los binomios inherentes en el enfoque realista, a saber: gobernantes-gobernados e incluidos-excluidos. Por otro lado, diferenciarlos en un sentido radical y no simplemente analítico conlleva a tantear la sustancialización. La *multitudo*, propiamente, implica la relativización del *imperium* mientras que éste es la condición misma para que la multitud pueda entenderse ya que puede estar con o contra aquella, pero nunca al margen. En todo caso, al igual que lo imaginario respecto a las ideas, un *imperium* puede restringir y constreñir multitudes. *Lo político es connatural al hombre, pero no siempre le resulta beneficioso*, y es por ello que en el *TP* se exponen diferentes formas de dominio, aunque sin suponer alguna absolutamente preferible ni pretender alguna suerte de contrapoder permanente.

²⁶⁷ *TP*: 99 (*SO*, III: 281, 282)

²⁶⁸ *Ibid.*: 102, 103 (*SO*, III: 283)

²⁶⁹ *Ibid.*: 172 (*SO*, III: 320)

Entre especialistas no parece haber acuerdo sobre si el spinozismo es un humanismo. Francisco J. Martínez ha señalado que

«La filosofía de Espinosa en tanto que filosofía humanista y revolucionaria es una filosofía de la apropiación como la de Hobbes, pero mientras que en éste último la apropiación debe legitimarse a partir de la sujeción al poder, en Espinosa la constitución ontológica de la libertad como *potentia* es primera respecto al poder que aparece como algo subordinado. Mientras que la *potestas* es una simple capacidad de producir efectos, la *potentia* es la fuerza real y productiva que *actúa*»²⁷⁰

Y, sin negarle esta oposición respecto a Hobbes, para Warren Montag

«Su renuncia a separar al ser humano de la naturaleza, la mente del cuerpo, el pensamiento de la acción, hace de él, quizás, el más completo anti-humanista de la historia de la filosofía; sin duda es esto lo que constituye su herejía para nuestro tiempo y lo que da cuenta de las formas específicas de incomprensión y ansiedad que su obra estimula hoy en día»²⁷¹

Salvando las diferencias con el normativismo, consideramos que Spinoza es un humanista, porque ser hombre implica lo imaginario y el *imperium* y nuestro autor siempre concluye que estos son preferibles a su ausencia. A su juicio, «Suprimido el Estado [*imperio*], en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, sólo reinan la ira y la impiedad»²⁷². Sin *imperium* sólo resta un “todos contra todos”. La *potentia* y la *multitudo* humanas no sólo no existen con independencia de la *imaginatio* y el *imperium* sino que aquélla presunta independencia es inconveniente. Proyectar la potencia y la multitud de hombres como si fueran puras supone confundir la *natura naturans* y la *natura naturata*, lo cual, para Spinoza, es propio de teólogos y profetas. Así mismo, de que el *imperium* sea irreductible no se sigue que deba aceptarse el statu quo, del mismo modo que la dependencia de un imaginario no se sigue que deba renunciarse a la filosofía.

4.2. Dos modelos en la tradición realista de la política: Hobbes y Spinoza

Hobbes y Spinoza forman parte de una misma tradición filosófica y es muy probable que esto ya fuera advertido por sus contemporáneos. El que fuera autor del

²⁷⁰ Martínez, 1988: 102

²⁷¹ Montag, 2005 (1999): 17

²⁷² TTP: 402 (SO, III: 232)

prólogo de su *Opera Posthuma*, Jarig Jelies, le preguntó, unas semanas antes de que el Gobierno Orange prohibiera el *TTP*, sobre su diferencia con el pensador inglés en lo concerniente a la política; ante lo que Spinoza dirá lo siguiente:

«la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me preguntáis, estriba en que yo siempre conservo incólume el Derecho natural y no pienso que a la Autoridad Política Suprema de ninguna ciudad le corresponda más derecho sobre sus súbditos que el que está en proporción con la potestad por la que aquélla supera al súbdito, que es lo que siempre ocurre en el estado Natural»²⁷³

La diferencia parece radicar en sus posturas sobre el derecho natural: para Hobbes no es otra cosa que el conjunto de leyes reconocidas por el Gobierno mientras que para Spinoza es el conjunto de leyes reconocidas por el Gobierno en la medida en que éste es consentido por sus afectados. La diferencia no es baladí, ya que, aunque ambos suponen que los hombres son esencialmente vulgo y que sin el poder político carecen de derechos, la efectividad de la ley compete a la razón, según Hobbes, y, según Spinoza, a los súbditos o gobernados. Sin embargo, no faltan los diagnósticos sobre el por qué de la diferenciación de estos dos filósofos del realismo político.

Según Etienne Balibar²⁷⁴ la diferencia radica en que ambos parten de perspectivas disímiles sobre las ideas y el lenguaje. «El hecho de que, según Hobbes, la verdad resida sólo en el lenguaje, y de que éste se caracterice por lo que, en términos modernos, llamaríamos la arbitrariedad del signo, no implica, para él, ni escepticismo ni convencionalismo»²⁷⁵. La prueba de esto es que el pacto hobbesiano presupone la instauración de un *sensus* a partir del cual generar un *consensus*. Para defender esto debe postularse «cierto esquematismo de la imaginación» por el que los hipotéticos contratantes no pueden sino convenir en condiciones mínimas. Como se dice en el *Leviathan*, pensar lo contrario podría equivaler a pensar que alguien vaya a firmar la posibilidad de su propio asesinato. Así, firmar un pacto puede ser tan necesario como un teorema. Para Spinoza, en cambio, el lenguaje no tiene una función demostrativa sino narrativa y por eso no se trata de “reconocer” ideas sino de “transformarlas” de acuerdo a la inmanencia y la eficiencia. De este modo, contrariamente al pensador inglés, todo *sensus* presupone necesariamente un *consensus*.

²⁷³ CC: 139

²⁷⁴ Balibar, 1995 (1994)

²⁷⁵ *Ibíd.*: 19

Balibar remarca que Hobbes no está libre de platonismo al sostener que algunas ideas a las que remite el lenguaje «connotan una operación de delimitación previa de las condiciones de posibilidad de lo verdadero, que puede ser leída simultáneamente en el plano del código lingüístico y del código jurídico, como función de un control del Estado»²⁷⁶. Para Balibar hay en estos autores dos “políticas de la verdad” correspondientes con sus diferentes nociones de la esencia individual y, de ahí, dos nominalismos diferentes. Así,

«el de Hobbes, justifica la identificación de la ciencia con el conocimiento de lo general o, cuando más no sea, de lo genérico, y lo otorga como esquema el análisis de las representaciones en elementos lo más simples posibles, la descomposición y la recomposición. El otro, en cambio, el de Spinoza, es un nominalismo de la singularidad, en el que la idea de generalidad es descalificada desde un principio, a favor de la de complejidad o de causalidad recíproca»²⁷⁷

La diferencia notoria entre el realismo político de Spinoza y Hobbes es que éste último parte, además, de un realismo gnoseológico. Por decirlo con términos spinozianos, para un planteamiento como el hobbesiano *natura naturans* y *natura naturata* pueden identificarse totalmente y por ello las nociones comunes agotan, o pueden agotar, su objeto.

Edwin Curley²⁷⁸ sostiene que la diferencia entre estos dos realistas está en que ambos presentan diferentes ideas de contrato y suponen distintas concepciones de la psicología humana. Según Curley, es evidente que Hobbes y Spinoza asumen la fórmula *Derecho=Poder* en la medida en que los dos niegan que la justicia tenga sentido al margen del Estado. Sin embargo, para Spinoza esta fórmula no tiene un sentido absoluto y por eso las leyes del Estado significan sólo una transferencia de poder pero no un sometimiento a la reglamentación jurídica. Así, el tendencial desorden político es conatural al orden político y no una simple consecuencia de la ignorancia o la maldad de sus miembros. No obstante, Curley sugiere que Hobbes es tanto menos realista *político* cuanto más realista *gnoseológico* ya que no duda al deducir que los hombres pueden convenir en un pacto bajo la convicción de que el miedo a la muerte terrible es una pasión necesariamente más fuerte que cualquier otra. De acuerdo a la tradición realista de la política, pues, Hobbes y Spinoza mantienen que el *iurisdictio* es posterior al *gubernaculum*, del que depende, pero, mientras Hobbes argumenta que éste último debe

²⁷⁶ *Ibíd.*: 37

²⁷⁷ *Ibíd.*

²⁷⁸ Curley 1997 (1996)

plegársele a aquél, de tal modo que la legalidad formal y la autoridad se confundan, el pliegue hobbesiano supone para el de Ámsterdam un salto que rechaza.

Desde una lectura más historiográfica, para Raia Prokhovnik²⁷⁹ Hobbes y Spinoza son dos teóricos del realismo político ideológicamente posicionados en sus diferentes contextos. A propósito se centra en las nociones de soberanía que presenta cada uno y señala que ambos convienen en que la relación gobernantes-gobernados es absoluta así como que sin ésta la deseada soberanía corre peligro. Pero advierte que discrepan en el fundamento de dicha relación. Dicho con sus palabras,

«Spinoza's theoretical perspective is grounded in the idea that the fundamental basis of the authority and legitimacy of all governments, and the sovereignty of all dominions, rests upon their conformity with the spirit of traditional practice, a notion crucially entwined with that of liberty. Thus, one could say that Spinoza's conception of sovereignty is based on a non-transcendent historically embedded, natural law of custom and tradition, in direct contrast to Hobbes's notion of sovereignty as brought about by a hypothetical act of rational artifice»²⁸⁰

Hobbes presenta las bases para una soberanía centralizada, orientada a neutralizar los conflictos, de acuerdo a una lógica moralista, mientras que Spinoza, expresando «the values of Dutch practice», «propounds a *shared* sovereignty which reaffirms the *separateness* of the parts and holds them in dynamic tension»²⁸¹. A diferencia de Hobbes, por lo demás, las ideas de que ‘el poder soberano es absoluto’ (autónomo), que ‘no es posible renunciar completamente al derecho natural’ y que ‘la soberanía implica lo común’ no son excluyentes para Spinoza. Según sugiere Prokhovnik, sendas posturas se enmarcan de acuerdo a las luchas entre absolutistas y republicanos de su época.

Por otro lado, las posturas de Hobbes y Spinoza divergen si partimos de la conceptualización que Humberto Schettino hace entre “realismo vulgar” y “realismo sofisticado”²⁸². El realismo sofisticado sería

«el tipo de realismo político que concibe a los problemas de la seguridad y del poder como los problemas centrales de la política, pero que, al mismo tiempo, encuentra la

²⁷⁹ Prokhovnic, 2001

²⁸⁰ *Ibíd.*: 300

²⁸¹ *Ibíd.*: 302

²⁸² Schettino, 2002b

posibilidad de defender valores políticos, cuya justificación es, sin embargo, inmanente al proceso político y está subordinada a los imperativos propios de la autonomía política»²⁸³

En cambio, el realismo vulgar «concibe a la política simplemente como el ejercicio injustificado de la dominación, usualmente a través de la fuerza bruta»²⁸⁴. Ahora bien, pese a que Schettino enmarca a Maquiavelo y Spinoza en la estela del realismo sofisticado, y remarca la simpatía de ambos por un gobierno popular, no señala a Hobbes como ejemplo de ninguna de estas variantes. Y es que el pensador inglés no está necesariamente enmarcado ni en uno ni en otro. Como dijera Crawford B. MacPherson,

«cuando las pretensiones universales de Hobbes se reducen a su medida histórica no es necesario separar su teoría de la naturaleza humana de su teoría política para salvar la segunda: se advierte que ambas teorías tienen una validez histórica y son consistentes entre sí»²⁸⁵

Es cierto que el hobbesianismo no implica un realismo vulgar en la medida en que la dominación que supone puede ser justificada por sus afectados inmediatos. MacPherson argumentaba que en las sociedades de mercado realmente existentes la propuesta de Hobbes es totalmente razonable: «Para conseguir el estado de naturaleza Hobbes dejó de lado el derecho, pero no el comportamiento y los deseos históricamente adquiridos de los hombres»²⁸⁶. Sin embargo, esto no permite pensar que Hobbes sea un realista sofisticado en sentido riguroso, ya que considera que los valores políticos sólo son legítimos en tanto que responden a una legalidad que, aunque sea construida y más o menos aplicable, en la práctica se supone trascendental. De esta manera *lo político* queda neutralizado desde una política particular. Desde su propia gnoseología no hay más ideales (*sensus*) por los que luchar que aquellos por los que racionalmente convenimos en un pacto (*consensus*) o que, dado el caso, pueden derivarse de éste en tanto que ha sido fijado. Asimismo, esto le aparta del hiperrealismo.

Sánchez Estop también marca la diferencia básica entre Hobbes y Spinoza a partir de la idea de soberanía. Pero para este intérprete la diferenciación no se debe tan estrictamente a su contexto sino a sus respectivas nociones de individuo; así:

²⁸³ *Ibíd.*: 38

²⁸⁴ *Ibíd.*

²⁸⁵ MacPherson, 2005 (1962): 24, 25. Para lo que sigue, véase, especialmente, Cap. II

²⁸⁶ *Ibíd.*: 32

«Si algo cabe entender por soberano según Spinoza éste no puede ser sino un individuo singular o colectivo que, como cualquier otro tiene una potencia determinada. El soberano es un hombre o un conjunto de hombres que forma parte de la multitud: nada lo distingue esencialmente de los demás miembros de ésta. El derecho del soberano al igual que el de cualquier otro individuo depende así como el de cualquier otro modo existente en la naturaleza estrictamente de su potencia. *Tantum jus quantum potentia* (tanto derecho como potencia): tal es la fórmula spinozista del derecho en la que éste queda traducido a los términos estrictos de una ontología de la relación»²⁸⁷

Así, el poder es «una cuestión de supremacía relativa y de grado»²⁸⁸, que se establece *con* cierta multitud. Pero en esta diferenciación con Hobbes, para quien el poder es *contra* la multitud, influye la perspectiva gnoseológica y también la lectura de los clásicos: «*Tantum jus quantum potentia* sitúa el derecho siempre en relación con el derecho de los otros individuos y coincide así con el espíritu del derecho romano para el cual los *jura* no son atributo absoluto del sujeto sino cosas»²⁸⁹. «Ni para los juristas romanos ni para Spinoza el *ius* del individuo es un derecho subjetivo»²⁹⁰. Las connotaciones de la postura spinoziana no nos remiten sólo a Roma sino a la cultura clásica: «para Spinoza, como para Aristóteles y a diferencia de Hobbes o de Schmitt, el hombre es un *zoon politikon* y el fin de la ciudad no es la mera supervivencia, el vivir, sino el *bien vivir*»²⁹¹. Así pues, el realismo político no implica una tradición monolítica, ni conformismo, ni conlleva a rechazar ideales prácticos presuntamente trasnochados. «Que nadie desespere, pues, de conseguir lo que ha sido conseguido por otros, porque los hombres [nos recuerda Maquiavelo] nacen, viven y mueren siempre de la misma manera»²⁹². Pese al carácter trágico de esta filosofía, el “bien vivir” es lo que está en juego.

Creemos oportuno comentar la lectura de Antonio Negri sobre el realismo de Spinoza. En su célebre *L'anomalia selvaggia* no sólo lo señala como un continuador de Maquiavelo sino como el «primer anti-Hobbes producido por la historia del pensamiento político occidental» y el promotor de un «anti-Rousseau»²⁹³. Así mismo, comprende la noción spinozista de actividad «como potencia de apropiación» y el rechazo de la mediación como «el fundamento mismo del pensamiento spinozista»²⁹⁴. Pero sorprende que Negri sostenga enfáticamente la división entre la potencia y la potestad hasta

²⁸⁷ Sánchez Estop, 2009: 220

²⁸⁸ *Ibid.*: 221

²⁸⁹ *Ibid.*: 220

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*: 222

²⁹² Maquiavelo, 2009: 71

²⁹³ Negri, 1993 (1981): 198

²⁹⁴ *Ibid.*: 229, 249

el punto de sentenciar que entre ambas existe un «antagonismo absoluto»²⁹⁵. Además, arremete contra el poder por ser «organización del miedo» y matiza que el orden «no es ni siquiera pensable en Spinoza. No hay orden, sino liberación»²⁹⁶. La cuestión es, de ser todo esto cierto, ¿dónde encuentra ésa sólida conexión con Maquiavelo?

Para Spinoza «ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados»²⁹⁷. Y, establecida la *Reipublicæ*, es «muy necesario» que las supremas potestades disciernan sobre lo lícito y lo ilícito²⁹⁸. Sobre la organización del miedo, piensa que

«la potestad del Estado [*imperii potestatem*] no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito [*subditum*], no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma»²⁹⁹

El súbdito «es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él»³⁰⁰, por lo que para Spinoza ser súbdito supone una potestad pero no equivale a estar sometido ni política ni socialmente. Por otro lado, lo que Negri dice del orden es insostenible, porque la optimización tanto del entendimiento como de la potencialidad requiere de un orden. En el texto que tacha de ser el fundador de la democracia moderna, leemos: «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»³⁰¹.

En trabajos más recientes Negri ha intentado reivindicar la actualidad de su libro seminal sobre Spinoza y relativizar la oposición entre potencia y potestad, reconociendo que «es erróneo llevar la relación *potentia/potestas* a un límite antinómico»³⁰². En esto, por nuestra parte, compartimos la postura de Schettino:

²⁹⁵ *Ibíd.*: 121, 317 y ss. 373

²⁹⁶ *Ibíd.*: 370, 304

²⁹⁷ *TTP*: 159 (*SO*, III: 73, 74): «nulla societas possit subsistere, absque imperio, & vi, & consequenter legibus, quæ hominum libidinem, atque effrænatum impetum moderentur, & cohibeant»

²⁹⁸ *Ibíd.*: 391 (*SO*, III: 226): «necesse sit, tam Reipublicæ, quam religioni, summis potestatibus jus, de eo, quod fas, nefasque sit, discernendi, concedere»

²⁹⁹ *Ibíd.*: 354 (*SO*, III: 201, 202)

³⁰⁰ *Ibíd.*: 343 (*SO*, III: 194, 195): «quod communi & consequenter quoque sibi utile est, ex mandato summæ potestatis agit»

³⁰¹ *TP*: 186 (*SO*, III: 327): «quò jus summæ potestatis majus est, eò imperii forma cum rationis dictamine magis convenit [...], & consequenter paci, & libertati conservandæ aptior est»

³⁰² Negri, 2011 (2010): 20

«Lo que a fin de cuentas Spinoza trataba de presentar con la distinción *potentia/potestas* es el *hecho* de que la capacidad de actuar de cada uno disminuye en la medida en que todos mantienen ilimitada tal capacidad. En términos de Spinoza, la única manera de mantener algún grado de *potentia* (de capacidad de actuar) es mediante el establecimiento de una *potestas* regulada por instituciones, o, en otras palabras, mediante el establecimiento del *poder político*, que es, a fin de cuentas, *dominación, poder sobre*. Es imposible, entonces, superar a la *potestas* en cualquier relación humana, como desea todo pensamiento utópico. *Potestas* es la condición de posibilidad del uso efectivo de nuestra potencia. En pocas palabras, sin *poder sobre* no habría civilización»³⁰³

4.3. La individualización política

Un *imperium* es una cosa natural, por lo que nunca es creado sino más o menos explicitado en un *commercium*. Partiendo de que un *imperium* es “la organización y el ejercicio del gobierno, del poder y de la dominación” y que no hay hombre al margen de esto, no extraña que «lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas»³⁰⁴. Lo imaginario tampoco es externo al *imperium*, ya que sólo «de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial [*ingenium*], una situación particular [*singularem conditionem*] y, en fin, unos prejuicios propios [*singularia præjudicia*]»³⁰⁵. Es la dirección del *imperium*, o potestad, quien discierne las leyes y costumbres que forman la conciencia de los hombres y lo que posibilita entender y entenderse.

Si individuamos un *imperium* también individuamos las diferencias entre los hombres, que son fundamentalmente políticas. Todo *imperium* es igual en este sentido. Y, pese a que no todas las relaciones existentes impliquen que todos sean idénticos (lo que los reduciría a un único *imperium* y, por ende, significaría la unidad del hombre), todos, en la medida en que existen, implican el consentimiento. Por decirlo con Bové,

«los individuos, como los pueblos, son instituciones particulares, forjadas a lo largo de los tiempos. La Naturaleza no produce ni sujetos de obediencia ni naciones, sino las leyes y las tradiciones recibidas. Ahora bien, las leyes (ya sean religiosas o civiles) no son más que papel mojado si las almas no consienten en ellas, es decir, si no hacen de ellas, de manera más o menos profunda, la sustancia de sus opiniones y de sus comportamientos particulares, en la cual y por la cual se define y se funda su fidelidad. Eso significa que ni

³⁰³ Schettino, 2002b: 59, 60

³⁰⁴ TTP: 122 (SO, III: 47)

³⁰⁵ *Ibid.*: 378 (SO, III: 217)

la crítica de los prejuicios por la razón, ni incluso la desaparición política de una forma de gobierno podría bastar para disipar el complejo de los hábitos adquiridos y de las formas de placer y de seguridad que se encuentran implicadas en ellos»³⁰⁶

Para entender un *imperium* es preciso entender su orden, que no agota la existencia y es modificable. Así, explicitar un *imperium* no conlleva a explicarlo como mera “suma de sus partes” o como “la realización de un pueblo histórico”. El *imperium* existe porque hay relaciones humanas, y a la inversa, pero la “substancia” del mismo sólo es material de profecías. Ahora bien, mezclar las “explicaciones” con la dirección del *imperium* puede ser un inconveniente. «Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí un daño»³⁰⁷. Esto supone el reconocimiento radical de la autonomía de la política, que Spinoza explicita con su rechazo a que la actividad regulada puede someterse a una *reglamentación*: «lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía [*maximè sui juris*]. Yo no afirmo aquí, en efecto, que toda acción conforme a derecho [*jure*] sea la mejor posible»³⁰⁸. No obstante, siguiendo a Bové³⁰⁹, *imperium* supone una teleología (¡no unas reglas!) y es la condición de un sujeto práctico.

La idea spinoziana de derecho desborda totalmente la hobbesiana. Para Hobbes no hay más derecho que el establecido en un pacto racional mientras que para Spinoza todo derecho puede representarse en un pacto pero éste no lo agota, por lo que *en nombre del derecho puede excederse el derecho fijado*. De lo contrario se impone la mera facticidad, obviándose la dinámica facticidad, lo que según Negri supone negar el poder constituyente³¹⁰. No obstante, aunque asumir la dinámica facticidad requiere de unas condiciones materiales concretas, su posibilidad es la posibilidad misma para que una sociedad alcance la plena autonomía y no quede sometida a los mitos³¹¹.

Las condiciones materiales de un individuo son, dicho en términos epistémicos, las relaciones por las cuales advertimos cómo es que es compuesto y componente. Al ser el Estado un individuo en que se incluye el *imperium*, porque de lo contrario no sería

³⁰⁶ Bove, 2009 (1996): 237

³⁰⁷ *TTP*: 418 (*SO*, III: 243)

³⁰⁸ *TP*: 126 (*SO*, III: 295)

³⁰⁹ Bove, 2009 (1996): 219, 220

³¹⁰ Negri, 1993 (1981)

³¹¹ *TP*: 122 (*SO*, III: 293): «Eft enim Civitas tum maximè fui juris, quando ex dictamine rationis agit»

político, también requiere de cierto grado de consentimiento. Y, en tanto que mantiene relaciones de tipo interestatal e intraestatal, todo Estado es consentido por potencias externas e internas al mismo, ya sea de forma activa o pasiva. Cada Estado entendido conlleva una noción común (o serie de nociones comunes) por la que entendemos las relaciones en las que está implicado así como las relaciones e individuos que implica. No obstante, la modificación de un Estado en cuestión implica la modificación de tales individuos. Por ello, como dice Prokhovnik, «The correspondence between individuals and state is crucial to Spinoza, for where there is the liberty of the free state, there is the opportunity for personal freedom»³¹². La libertad política no caracteriza a los hombres en tanto individuos sino, dado el caso, a lo político de que forman parte³¹³.

Un lector que ha sobrevivido a Hegel podría intuir que el planteo de Spinoza es dialéctico, pues hay razones para pensar que la individuación política, que es el proceso por el que existe el Individuo-Estado y por el que la multitud constituye sus “anhelos”, supone una situación dialéctica contra un Estado. Pero, al menos desde las interpretaciones de Deleuze y Negri, el spinozismo se ha pensado incompatible con las filosofías dialécticas. El mismo Deleuze dirá que «En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento»³¹⁴. A nuestro juicio, la misma idea de *Deus sive Natura* implica que de la relación dialéctica no se sigue una realidad ontológica, pero no por ello se ha de negar que puedan darse confrontaciones *explicables* en términos dialécticos. Una vez más es fundamental la diferenciación entre *natura naturans* y *natura naturata*. Pero, si bien el spinozismo no es un hegelianismo, desde luego, sí es consecuente con el machiavelismo. De ahí que el conflicto político sea un existente insoslayable. Y es que, no sólo «dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural»³¹⁵, esto es, con latente hostilidad, mas debida a lo político³¹⁶, sino que «dos sociedades son enemigas por naturaleza»³¹⁷. Y, pese a todo: «El odio nunca puede ser bueno»³¹⁸.

³¹² Prokhovnic, 1997: 109

³¹³ *Ibid.*: 110

³¹⁴ Deleuze, 2009 (1981): 22

³¹⁵ *TP*: 115 (*SO*, III: 289): «duo imperia ad invicem fefe habere, ut duo homines in ftatu naturali». Si llevamos esto al plano ontológico y, por tanto, lo vaciamos de contenido moral, ¿no es esto una proposición tautológica?

³¹⁶ *Ibid.*: 98 (*SO*, III: 281): «Quatenus homines irâ, invidiâ, aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverfè trahantur, & invicem contrarii funt, & propterea eò plus timendi, quò plus poffunt, magisq̃ue callidi, & aftuti funt, quàm reliqua animalia; & quia homines ut plurimum [...], his affectibus natura funt obnoxii, funt ergo hominess ex natura hoftis. Nam in mihi maximus hoftis, qui mihi maximè timendus, &

De la composición e integración advertidas en las relaciones de un individuo advertimos su realidad o perfección. En el caso del Estado ser más o menos real o perfecto significa ser más o menos autónomo (*sui juris*). Esta graduación equivale al aumento o reducción de su potencia pero no a su extensión o destrucción absoluta, pues la individualidad supone la modificación, no ser simplemente dada o creada. Pues bien, *una sociedad es tanto más autónoma cuanto más puede prevenir y evitar ser juzgada por otra(s) debido al establecimiento de acuerdos*³¹⁹. Tanta autonomía cuanto libertad política. La autonomía comporta poder, concretamente poder sobre, pero no comporta sometimiento ni autarquía. Esto último ni siquiera genera perfección, ya que «no podemos siquiera dudar que, si dos sociedades quieren prestarse mutua ayuda, tienen más poder y, por tanto, más derechos [*plus juris*] las dos unidas que cada una por sí sola»³²⁰. Pero, si bien los acuerdos potencian un Estado, ya que al fin y al cabo contribuyen a su mayor composición e integración, se es tanto más autónomo cuanto mayores urbes se contengan, mejor defendidas estén y más carácter compartido (*ingenium*) y estima en común se tenga hacia el territorio en cuestión; y, por cierto, no hay acuerdo que pueda acabar con la hostilidad³²¹. Por eso los poderes compartidos, debidos a los acuerdos, no pueden garantizar la paz, pues supondría garantizar el fin de los conflictos así como el *imperium* absolutamente perfecto.

La determinación del *imperium* y sus relaciones en las formas de vida que abarca así como la importancia del Estado, pese a corresponderse ambos con la concepción realista de la política, ha valido a algunos para tachar a Spinoza de protosionista³²². En todo caso, las relaciones políticas existentes permiten la determinada representación de una situación política existente, no necesariamente su defensa y en ningún caso su absolutización. Para un realismo sofisticado como el de Spinoza la legitimidad de un Estado se mide a partir de su consentimiento, las politizaciones tanto a favor como en contra de un Estado son igualmente legítimas y el posicionamiento que deba tenerse al respecto no puede venir dictado por ninguna presunta verdad.

à quo mihi maximè cavendum est»; *Ibid.*: 113 (*SO*, III: 288); *TTP*, 346 (*SO*, III: 197): «hoftem enim imperii non odium, fed jus facit»

³¹⁷ *TP*: 116 (*SO*, III: 289): «duæ Civitates natura hoftes funt»

³¹⁸ *E*: 214 (*OP*: 239)

³¹⁹ *TP*: 115, 116 (*SO*, III: 289)

³²⁰ *Ibid.*: 116 (*SO*, III: 289); 118 (*SO*, III: 291); *TTP*: 252 (*SO*, III: 200)

³²¹ *TP*: 163 (*SO*, III: 314); 165 (*SO*, III: 315); 246 (*SO*, III: 360); 168 (*SO*, III: 317)

³²² Perednik, 2003; Adler, 2009

Entender un *imperium* depende del imaginario del entendedor. Como dijera Carl Schmitt, «no es un azar que un inglés del siglo XVII erigiese a un animal marino en símbolo del orden generador de paz, porque el Leviathan, «la gran ballena», no era a la sazón un tema extraño a la fantasía del pueblo inglés»³²³. El *imperium* existe donde existen hombres, pero, del mismo modo que el imaginario es condicionante del hombre, cada *imperium* es imaginado desde un imaginario realmente existente. Por ello cada época tiene sus propias metáforas sobre lo que es el poder político. Sin duda, mientras sean operacionales, todas son susceptibles de ser aceptadas; no obstante, Spinoza aceptaba entender a Dios como individuo siempre y cuando no se le redujera a lo nominal.

Del hecho que un Estado mantenga relaciones internas y externas y debido a que la hostilidad siempre está latente, podemos deducir que, aunque las relaciones dialécticas no sean atribuibles a la *natura naturans*, es posible que se den conflictos políticos. Y, esto que lógicamente es una posibilidad, Spinoza sabe que humanamente es una realidad. Como dijera sutilmente Atilano Domínguez, «Si la guerra reina en el interior mismo del individuo, es obvio que impere también en las relaciones de unos individuos con otros»³²⁴; lo cual aplicamos a todo individuo relacional, incluyendo al Individuo-hombre y al Individuo-Estado. Debido al carácter material de toda integración y composición, todo Estado es susceptible de conflictos de diversa naturaleza, sin embargo todos ellos tienen en común *un conflicto de imaginarios*. Contrariamente a muchos pensadores, para Spinoza todas las sociedades son enemigas por naturaleza pero sólo en virtud de exclusivas condiciones realmente existentes. Esta idea de naturaleza es debida a una concepción desde la inmanencia y la eficiencia. Asimismo, recogiendo la famosa idea de Tácito, las auténticas causas del desmorone de una sociedad son endógenas, pues «la conservación del Estado [*imperii*] depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales»³²⁵. De ahí que algunos como Balibar³²⁶ hayan sostenido que la democracia aparece como una exigencia en todos los Estados, incluyendo monarquías y aristocracias.

La tesis de Balibar apunta a que la opción de Spinoza por un gobierno popular no sería tanto por su simpatía particular como por considerarlo lo más conveniente para

³²³ Schmitt, 2004 (1938): 16

³²⁴ Domínguez, 1979: 134

³²⁵ *TTP*: 356 (*SO*, III: 203)

³²⁶ Balibar, 2005 (1985): 44 y ss., 60 y ss., 70, 71

un Estado. Vimos que la democracia es un *imperium* absoluto, pero, puesto que esta situación de independencia total sólo es propio de *Deus sive Natura*, la democracia perfecta es imposible y su existencia es una cuestión de grado, como no puede ser de otra manera en Spinoza. Sin embargo, si bien todo *imperium* supone un Estado en cierto grado, el cual es tanto más perfecto (o republicano) cuanto más autónomo es respecto a otros, todo Estado es tanto más democrático cuanto más se optimiza su potencia, y no sólo porque sus leyes son consentidas.

Desde el realismo político de Spinoza la noción de individuo remite al hombre y a la comunidad política, concibiéndolos de una forma poco convencional y especialmente fundamentada respecto a lo presentado en esta tradición filosófica. Por un lado, confirma una condición humana que es tanto determinada y vinculada positiva y naturalmente con una serie de relaciones sociopolíticas como necesaria y radicalmente activa, por lo que es imposible agotarla conceptualmente y tratar de reducirla a reglas. Por otro lado, asiente una idea de Estado que es inmanente respecto a relaciones existentes, las cuales no sólo conforman al hombre, dándose una relación vertical de lo político a lo humano, sino que, de acuerdo a su postura materialista y racionalista, no son ni aleatorias ni definitivas y pueden entenderse y explicarse. Asimismo, de la existencia fáctica, pero no absoluta, de tales relaciones se sigue que las comunidades políticas existentes se diferencian entre sí y que sus diferencias son modificables y, en consecuencia, que el hombre se encuentra dividido política e insustancialmente y que tal división no puede resolverse sino por una vía política y de forma temporal.

La relación vertical existente en cada comunidad política, por la que la potestad siempre *decide* sobre la potencia, condiciona que ésta no sólo esté delimitada sino expuesta a la hostilidad frente a otra comunidad política. Pero, por la idea de *imperium*, esta verticalidad no contradice necesariamente los poderes horizontales o populares. En cualquier caso, el enfoque “estatocéntrico” y polémico que caracterizan al realismo político se hallan en la reflexión política de Spinoza pero, a su vez, en éste se relativizan tanto la naturaleza estatal y humana que todo lo que es defendido es necesariamente defendible. Lo contrario sería como intentar reducir la *natura naturans* a la *natura naturata*. De ahí que la defensa del equilibrio de poderes, propia de la tradición realista, en su caso tenga una base ontológica, y no subjetivista, y que invite a asumir filosóficamente lo existente, lo entendible, aunque se rechace desde lo político o lo religioso.

Pero la autonomía de lo político y la ausencia de *commercium* entre la filosofía y la religión muestran la falacia de deducir conformismo y cinismo desde la asunción filosófica.

4.4. *Lo profético en lo político*

Quien decide la acción política es el gobierno, que en Spinoza equivale a la *potestas*, y, según el planteamiento del de Ámsterdam, un acto político es la realización de medidas basadas en la fuerza y orientadas a favorecer cierto ordenamiento³²⁷. Un gobierno puede ser un príncipe, un consejo, un parlamento, un club, una asamblea, una iglesia, un partido. Pero el acto político puede generar más de un *imperium* y más de una *potestas*, básicamente porque estos nunca son absolutos. En efecto, hay actos políticos que no conllevan consentimiento unánime, que pueden resultar una amenaza para un Estado, que generan gobiernos contrapuestos. El acto político, pues, no sólo no supone la finalidad del conflicto sino que puede agudizarlo.

El gobierno teledirige ciertas actividades a fin de normalizar o mantener la normalidad de unos intereses. La forma del gobierno varía según lo imaginario, su función nunca varía en lo esencial y jamás se reduce ni a crear ordenamientos ni a defenderlos sólo con fuerza directa. Esta idea se desarrolla especialmente en el *TTP* y se concibe la figura de los profetas, en tanto que profieren presuntas revelaciones³²⁸, como un aspecto fundamental del gobierno. Spinoza contempla las profecías como ejemplos de *fuerza simbólica*, clave para gobernar y ser gobernado, diferenciándose de otros filósofos del realismo político para los que lo profético, aun siendo un recurso para gobernar, no supone coacción alguna. A nivel ontológico debiera haber tantas maneras de *forzar* una conducta colectiva cuantos atributos hubiese, que supuestamente son infinitos, pero sólo podemos entender dos tipos de fuerzas porque los hombres sólo contemplan dos atributos. Asimismo, para un determinista como Spinoza el forzamiento (que caracteriza a todas las cosas naturales) no es necesariamente peyorativo sino sólo en virtud del juicio de la conciencia psicomoral, que ya hemos visto que no es trascen-

³²⁷ Schettino, 2002b: 60

³²⁸ *TTP*: 75

dental. Por su parte, la mayoría de realistas parten de ontologías por las que conciben la fuerza sólo como fuerza directa o física y, por tanto, desconsideran lo profético en lo político o lo reducen a simple coartada, contrariamente a Spinoza. Y no es casual que éste tome a Moisés como ejemplo paradigmático.

Los profetas, incluyendo los apóstoles, no tienen poderes sobrenaturales ni han enseñado nunca algo que no sea racional, o sea, que no pueda ser explicado por la causalidad eficiente³²⁹. Así, Spinoza sostiene que

«tanto la forma de expresarse como de argumentar que emplean los apóstoles en sus epístolas, muestran clarísimamente que éstas no fueron escritas por revelación y mandato divino, sino tan sólo según su propio juicio natural [*natura iudicio*], y que no contienen más que avisos fraternos revestidos de urbanidad»³³⁰.

Los profetas no inventan ni despuntan por su inteligencia, sólo expresan vigorosamente un imaginario particular. Por eso nunca recurren a ideas sino a signos³³¹; si los profetas se expresaran como filósofos dudosamente tendrían efectos sobre la plebe y quien, no obstante, piensa que deben expresarse así supone que la mayoría entiende las cosas naturales. Contrariamente a esto, Spinoza advierte que

«No hay que creer, por cierto, que hombres habituados a las supersticiones de Egipto, rudos y moldeados por la más mísera esclavitud, tuvieran alguna idea sana de Dios o que Moisés les hubiera enseñado algo más que una forma de vida; no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran, por fin, guiados por la libertad interior [*animi libertate*], sino como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la Ley a vivir bien»³³².

La relación que Spinoza presenta entre las ideas de “coaccionar” y “vivir bien” es cuanto menos llamativa. Asimismo, dada la concepción spinoziana del hombre, probablemente este fragmento supone un modelo general para entender cualquier acto político. No hay pueblos ni seres humanos privilegiados, sino hombres que de acuerdo a un imaginario e *imperium* establecen uno u otro *commercium*. Y, al no haber orden

³²⁹ *Ibid.*: 277 (*SO*, III: 151), 284 (*SO*, III: 156), 330 (*SO*, III: 186): «nihil morale docuerunt, quod cum ratione planissime non conveniat»

³³⁰ *Ibid.*: 281 (*SO*, III: 153)

³³¹ *Ibid.*: 104 (*SO*, III: 35), 96 (*SO*, III: 29), 94 (*SO*, III: 28), 100 (*SO*, III: 32)

³³² *Ibid.*: 111 (*SO*, III: 40, 41): «Nec fane credendum est, quod homines superstitionibus Aegyptiorum affueti, rudes, & miserrima fervitute confecti, aliquid sani de Deo intellexerint, aut quod Moses eos aliquid docuerit, quam modum vivendi, non quidem tanquam Philosophus, ut tandem ex animi libertate, fed tanquam Legis lator, ut ex imperio Legis coacti essent bene vivere»

prefijado, pueden establecerse diferentes relaciones humanas pero siempre desde una inmanencia por las que lo imaginario y el *imperium* existentes son determinantes, aunque modificables. No hay “designios” ni “personas”; para Spinoza los fenómenos sociopolíticos deben plantearse como los atmosféricos.

No extraña que Spinoza conciba la religión (*Religioni*) y la ley (*Legis*) distanciándose de la mayoría de teólogos, filósofos y políticos de su tiempo. Frente a quienes la connotan de ascetismo, sacrificio o intimidad, para Spinoza la religión «sólo busca la utilidad humana», siendo ésta necesariamente de carácter colectivo pero no por ello absoluta. Por otro lado, las leyes no sólo son inmanentes y necesarias para las clases populares sino que, como se advierte en la historia de los hebreos, constituyen el derecho público y sólo pueden conservarse por una autoridad pública³³³. Defendiendo esta idea arremete contra los teólogos reformistas, «puesto que, si cualquiera fuera libre de interpretar a su juicio los derechos públicos, no podría mantenerse ningún Estado [re]publica], sino que se disolvería al instante, y el derecho público se convertiría en privado. Pero la razón de ser de la religión es muy otra»³³⁴. Así mismo, los profetas sólo pueden influir a quienes comparten sus signos y opiniones pero su autoridad sólo es de carácter *práctico*³³⁵. Con esto reconoce autoridad en la Biblia, señalando que «la escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón»³³⁶

Los profetas se limitan a seleccionar y orientar en virtud de un imaginario sin que sus efectos se reduzcan a sus intenciones. La relatividad de lo profético se debe a su dependencia de una idiosincrasia (*ingenium*) y esto es muestra de su naturalidad, puesto que cuanto sanciona, su aplicación, «puede ser llamada ley de Dios o ley divina»³³⁷; y en Spinoza esto no sólo no tiene un carácter despectivo sino que muy a menudo reprocha a teólogos y filósofos por no tener una idea clara de Dios. Ahora bien, ya que «no

³³³ *Ibid.*: 350 (*SO*, III: 199), 238 (*SO*, III: 128), 220 (*SO*, III: 116)

³³⁴ *Ibid.*: 220 (*SO*, III: 116): «fi enim unusquisque libertatem haberet jura publica ex suo arbitrio interpretandi, nulla respublica subsistere posset, sed hoc ipso statim dissolveretur & jus publicum jus esset privatum. At Religionis longe alia est ratio»

³³⁵ *Ibid.*: 100 (*SO*, III: 32), 69 (*SO*, III: 10), 104 (*SO*, III: 35)

³³⁶ *Ibid.*: 329 (*SO*, III: 185), 333 (*SO*, III: 188)

³³⁷ *Ibid.*: 141 (*SO*, III: 61): «lex Moïsi, quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium & singularem conservationem unius populi accommodata fuerit, vocari tamen potest Lex Dei, five Lex divina; quandoquidem credimus, eam lumine Prophetico sancitam fuisse»

cabe duda que todas las naciones tuvieron profetas y que el don profético no fue peculiar de los hebreos»³³⁸, sus profetas no son absolutamente especiales. Sin embargo

«Moisés no enseña a los judíos que no maten ni roben, en calidad de doctor o de profeta, sino que se lo impone como legislador y como príncipe [*legislator & princeps*]; y la prueba es que no demuestra su doctrina por la razón, sino que a sus preceptos añade una pena, que puede y debe variar según la idiosincrasia [*ingenio*] de cada nación, como la experiencia ha probado con creces»³³⁹

Aquí se presenta una distinción clave. Si bien toda potestad es profeta, no todo profeta es potestad. Y es que el profeta cuenta con una *fuerza simbólica* mientras que la potestad dispone además de la *fuerza física*. Con esto Spinoza se muestra como un realista poco convencional porque sabe que lo esperanzador o lo iluso de las profecías, pese a su falsedad, moviliza no menos que el miedo a la violencia directa. Si tras la muerte de Moisés el Estado hebreo derivó en una teocracia³⁴⁰ fue porque entonces sólo contaba con la fuerza física, no la simbólica, y consecuentemente se desmoronó. No es casual que en el mismo texto donde expone estas reflexiones sobre los profetas arguya, con un estilo similar al de Maquiavelo, que

«los reyes que habían usurpado antiguamente el poder [*imperium*], procuraron, a fin de garantizar su seguridad, hacer creer que descendían de los dioses inmortales. Pues pensaban que, si los súbditos y todos los demás no los miraban como iguales, sino que creían que eran dioses, aceptarían gustosos ser gobernados por ellos y se les someterían sin dificultad»³⁴¹.

Acto seguido se ponen los ejemplos de Augusto, Alejandro y Cleón, matizándose que éste último, a diferencia de aquéllos, no pudo convencer a sus receptores porque, más que de barbarie, daban muestras de prudencia³⁴². No obstante Spinoza advierte, desde sus primeros escritos, que es preciso adaptarse a la audiencia para que ésta sea receptiva³⁴³, hasta concretar diciendo que

«si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación [*nationem*], por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe, que constituye la mayor parte del género

³³⁸ *Ibid.*: 129 (SO, III: 53), 126 (SO, III, 50)

³³⁹ *Ibid.*: 154 (SO, III: 70). El subrayado es nuestro [JM]

³⁴⁰ *Ibid.*: 370 (SO, III: 211)

³⁴¹ *Ibid.*: 358 (SO, III: 204). Los subrayados son nuestros [JM]

³⁴² *Ibid.*: 358, 359 (SO, III: 204, 205): «Sed prudentiores erant Macedones, nec homines nifi profus barbari fint, tam aperte falli & ex subditis inutiles fibi ferve fieri patiuntur»

³⁴³ TIE: 83 (OP: 401): TTP: 163 (SO, III: 76, 77)

humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. De lo contrario, sólo escribiré para los doctos»³⁴⁴

Los doctos no sólo responden a causas tan naturales como los profetas sino que en la *Ethica* se reconoce a estos una especial efectividad para conseguir la liberación.

«Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por *la utilidad, no de unos pocos, sino de todos* [*communi utilitati*], hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos, pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a *que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados* [*beatorum vitâ*]»³⁴⁵

Los profetas no fundan Estados, ni son suficientes para su conservación, pero están en su base. En tanto individuos relacionales los Estados se conforman según procesos y en su particularidad las profecías son clave, cuyo contenido excede la eficiencia, como prueban sus prescripciones y previsiones. La profecía se caracteriza por su utilidad, pese a ser presuntamente revelada, y en todo caso esta utilidad siempre remite a una multitud que no es pura ni absoluta. No obstante, Spinoza piensa que, dada la naturaleza de los hombres, la fuerza simbólica y la fuerza física deben ir conjuntas, porque de lo contrario el *gubernaculum* puede agravar las hostilidades existentes. Así, advierte que

«Si fuera tan fácil mandar [*imperare*] sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado [*imperium*] sería violento, puesto que todos vivirían según el parecer de los que mandan [*imperantium ingenio*] y sólo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo. Es imposible, sin embargo, [...] que la propia alma esté totalmente sometida a otro»³⁴⁶

Reconociendo la imposibilidad teórica y práctica de un *imperium* absoluto, señala las condiciones para la conservación, que no fijación, de un *imperium*, sin el cual el Individuo-Estado es imposible. Y, puesto que la creación de relaciones humanas tampoco es posible, la potenciación de las condiciones del hombre sólo puede efectuarse dirigiendo las condiciones realmente existentes. Por ello reconoce a un mismo tiempo que la prioridad de la política siempre es la salvación del pueblo, que de ésta debe encargarse la potestad, y que dicho “encargo” depende fácticamente del consenti-

³⁴⁴ TTP: 164 (SO, III: 77)

³⁴⁵ E: 219 (OP: 246). Los subrayados son nuestros [JM]

³⁴⁶ TTP: 412 (SO, III: 239)

miento de sus afectados³⁴⁷. *Autorictas, non veritas, facit legem*, siendo la autoridad el expreso e inmediato reconocimiento popular. Por esto toda sociedad, en la medida en que existe, es más o menos democrática. Asimismo, la *salus populi* implica que la multitud, en caso de haberla, debe constituirse políticamente, aunque sea redefiniendo el Estado, y en absoluto que haya que sustancializar un pueblo contra la multitud, como plantea Hobbes.

Citando a pensadores como Séneca y Antonio Pérez, Spinoza entiende que la esencia del gobernante no es sino la prudencia, pues de lo contrario perderá el mando e incluso la posibilidad de velar por el bien común (*communi bono*), tal y como suele ocurrir cuando se toman medidas desproporcionadas³⁴⁸. En la introducción de su *TP*, advierte que

«un Estado [*Imperium*] 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. Pues para la seguridad del Estado [*imperii securitatem*] no importa que impulse a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad»³⁴⁹

Esta postura conlleva a aceptar que la dirección de un *imperium* es una cuestión de responsabilidad. De ahí que Spinoza concluya dos principios generales: mediante la teología y la filosofía no se puede gobernar, pues esto supone un consentimiento que no responde a leyes sino que las determina, y, por otro lado, un gobierno irresponsable implica un orden irregular, lo cual incrementa las hostilidades, y, por tanto, fácticamente expresa el desgobierno y justifica la insurrección³⁵⁰. Y a esto último sólo puede seguirle el acto político o el “todos contra todos”.

³⁴⁷ *Ibíd.*: 402 (*SO*: 232): «*salutem populi summam esse legem*»; *Ibíd.*: 355 (*SO*, III: 202), 413, 414 (*SO*, III: 240)

³⁴⁸ *Ibíd.*: 342 (*SO*, III: 194), 353 (*SO*, III: 201), 413 (*SO*, III: 240); *TP*: 87 (*SO*, III: 275), 123 (*SO*, III: 293), 162 (*SO*, III: 314), 242 (*SO*, III: 357, 358)

³⁴⁹ *TP*: 275 (87, 88)

³⁵⁰ *TP*: 81-84 (*SO*, III: 273, 274); *Ibíd.*: 124, 125 (*SO*, III: 293, 294). De forma sintomática, se remarca: «De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra», *Ibíd.*: 128 (*SO*, III: 296)

5. CONCLUSIONES

La noción de individuo de Spinoza no tiene sentido tomada al margen de su propia ontología. Con ésta se advierte que individuo, en rigor, es todo aquello que es inteligible, implicando regularidad así como actividad, causalidad y complejidad. Así mismo, un individuo es una actualidad esforzada, ya que no sólo al explicitarlo se confirma su esencia sino también una serie de relaciones que no son propiamente sustanciales, puesto que remiten a un orden que no implica existencia sino, en última instancia, conveniencia. Evidentemente, como ya sugirió Alexandre Matheron, el carácter radicalmente estructural al par que resultante de lo que supone esta noción permite aplicarla a cualquier cosa natural, entre lo que se cuenta al Estado.

Spinoza se muestra como un relevante pensador de la tradición filosófica del realismo político en tanto que se considera el Estado con su noción de individuo. Para dicha tradición el Estado es la estructura que determina la convivencia de los hombres mediante la fuerza, regulándolos, y sin más finalidad que conservar los intereses que le definen y le diferencian, sea en el espacio o en el tiempo. Asimismo, para los realistas la política es entendida como la lucha por el poder y, por tanto, en última instancia pretende aquello que es propio del Estado. Por eso los actores de la política son tanto los que aspiran a conservar un Estado como los que tratan de redefinirlo mediante la fuerza, sea desde su interior o a nivel internacional. En cualquier caso, la fuerza a la que apelan los realistas es una fuerza política, es decir, una violencia organizada de acuerdo a unos intereses colectivos por los que se genera conformidad ante la misma, sin que esto signifique la erradicación de las hostilidades. Por eso el realismo político no se confunde con el hiperrealismo, para el que la fuerza no supone conformidad alguna sino simplemente brutal sometimiento.

El Estado entendido como individuo spinoziano es necesariamente una estructura de poder en su sentido realista. Para un determinismo materialista como el de Spinoza todo lo que existe necesariamente existe y esto conlleva su propio esfuerzo. Todo lo natural tiende a su conservación sin que esto esté garantizado. Por otro lado, todo individuo tiene una esencia en la medida en que lo entendemos, o, lo que es lo mismo: entender significa explicitar esencias, que suponen actividad y por tanto una serie de relaciones. Por su parte, los Estados tienen una esencia que muestra su carácter

activo y relacional, compuesto y componente, y por lo cual se individualizan. En cuanto a la política, como para cualquier realista, para Spinoza no sólo es autónoma e irreducible sino que es una lucha por el poder en tanto que los hombres sólo pueden afirmarse con el establecimiento de ciertas relaciones, las cuales les exponen a la hostilidad y cuya conservación requiere de su aseguramiento y defensa. La razón en ambos casos es que, como realista, concibe como imposible tanto la *Civitas Maxima* como la imparcialidad de lo político y asiente sobre la tendencia básicamente pasional y vulgar de los hombres. En cualquier caso, la conservación en cuestión tiende a la estatalización.

Es notable la singularidad de Spinoza en la tradición del realismo político. Las mayores razones de esto se derivan en esencia de la idea de *imperium* que hereda de Maquiavelo y que matiza su propia postura realista. Entre lo destacable de su singularidad en el realismo está su concepción de la fuerza simbólica, sin reducirla a coacción física. En efecto, no sólo la violencia directa sino también las profecías están implícitas en lo político. De lo contrario los hombres sólo se moverían por el miedo o por la razón. De acuerdo a la misma idea de *imperium*, además, el Estado sólo persiste en virtud del expreso consentimiento de sus miembros afectados, que son materiales y no ideales, y sólo se puede definir o redefinir en virtud de una multitud existente, sin la cual el Estado se desmorona pese a que aquélla sea contraria a la unidad.

Pese a lo dicho, Spinoza sostiene una tesis básica del realismo político: el desmoronamiento del poder político supone un “todos contra todos”. Por eso el Estado, que él llama *Respublica* y que es encabezado por una *potestas*, es clave en la defensa del *imperium*, del mismo modo que sin éste la *multitudo* se convierte en una abstracción. De ahí la necesidad de mantener los binomios de gobernantes-gobernados e incluidos-excluidos y la división política del “hombre”. En esto quizás fueron determinantes sus consideraciones sobre las múltiples amenazas que advirtió en Holanda y que significaron el fin de la república. Ahora bien, para nuestro filósofo, a diferencia de la mayoría de realistas, las relaciones que incluyen los susodichos binomios son necesariamente modificables y ello resulta especialmente conveniente.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Spinoza

- *OP – Opera posthuma*, Macerata: Quodlibet, 2008
- *SO – Spinoza opera*, 4. Vols., Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1972
- *TIE – Tratado de la reforma del entendimiento en Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid: Alianza, 2006 (Trad. de Atilano Domínguez)
- *CM – Pensamientos metafísicos en Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid: Alianza, 2006 (Trad. de Atilano Domínguez)
- *TTP – Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 2008 (Trad. de Atilano Domínguez)
- *E – Ética*, Barcelona: RBA, 2004 (Trad. de Atilano Domínguez)
- *TP – Tratado político*, Madrid: Alianza, 2004 (Trad. de Atilano Domínguez)
- *CC – Correspondencia completa*, Madrid: Hiperión, 1988 (Trad. de Juan D. Sánchez Estop)

Otras fuentes consultadas

- **GIANCONTI BOSCHERINI**, Emilia, *Lexicon Spinozanum*, 2 Vol., La Haye: Nijhoff, 1970
- *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1982
- *Diccionario ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Barcelona: Vox, 1990

Bibliografía secundaria

- **ADLER**, Jacob, «The Zionist and Spinoza», *Israel Studies Forum*, 24/1, 2009, pp. 25-38
- **ALLENDESALAZAR**, Mercedes, *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*, Madrid: Alianza, 1988
- **ALTHUSSER**, Louis, *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Laia, 1975 (1974)
- **ANSUÁTEGUI ROIG**, Francisco J., «El concepto de poder en Spinoza: Individuo y Estado», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 100, 1998, pp. 123-151
- **ARCHIBUGUI**, Daniele, «Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review», *European Journal of International Relations*, 10/3, 2004, pp. 437-473
- **BALIBAR**, Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris: PUF, 2005 (1985)
- _____, «Heidegger et Spinoza» en O. Bloch (dir.) *Spinoza au XXe siècle*, Paris: PUF, 1993, pp. 327-343

- _____, *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Brujas, 2009 (1993)
- _____, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995 (1994)
- **BARBÉ**, Esther, «El papel del realismo en las relaciones internacionales (La teoría de la política internacional de Hans J. Morgenthau)», *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, 57, 1987, pp. 149-176
- **BARBONE**, Steven, «El status metafísico del Estado político» en J. Blanco-Echauri (ed.), *Espinosa: Ética e Política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 423-430
- **BAYLE**, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid: Trotta, 2010
- **BELTRÁN**, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Barcelona: Riopiedras, 1998a
- _____, «El falaz marranismo de Spinoza» en M. Beltrán, J. M. Mardones, R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998b, pp. 193-203
- **BOVÉ**, Laurent, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Madrid: Tierradenadie, 2009 (1996)
- _____, «Lenguaje-Poder: el envite de la interpretación» en M. Galcerán Huguet y M. Espinoza Pino (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid: Tierradenadie, 2008, pp. 101-112
- **CHENOUI**, Ali, *Le statut de l'homme chez Spinoza*, Tunis: Publication de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1991
- **CURLEY**, Edwin, «Kissinger, Spinoza, and Gengis Khan» en D. Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (1996), pp. 315-342
- **DELEUZE**, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2009 (1981)
- **DOMÍNGUEZ**, Atilano, «Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, 11, 1979, pp. 131-156
- **EZQUERRA GÓMEZ**, Jesús, «Ulises atado al mástil (El monarca spinoziano)», *Isegoría*, 36, 2007, pp. 219-238
- **FERNÁNDEZ GARCÍA**, Eugenio, «Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, V, 1985, pp. 123-144
- _____, «Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza», *Revista de Filosofía (3ª época)*, IX/15, 1996, pp. 97-126
- _____, «Historia de las palabras: la importancia del uso» en J. Carvajal y Mª L. de la Cámara (eds.), *Spinoza: de la física a la historia*, Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 205-220
- **GEBHARDT**, Carl, *Spinoza*, Buenos Aires: Losada, 2008 (1932)
- **GEUSS**, Raymond, *Philosophy and Real Politics*, Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2008
- **HABERMAS**, Jürgen, *El Occidente escindido*, Madrid: Trotta, 2006 (2004)

- **FISAS**, Vincenç, *Introducció a l'estudi de la pau i dels conflictes*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill, La Magrana, 1987
- **FORTE**, Juan Manuel, «La vis dominandi en la tradició republicana: Maquiavelo y Spinoza», *Res Publica*, 21, 2009, pp. 85-95
- **KAMINSKY**, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa, 1998 (1990)
- **KLEVER**, Wim, «Éthique spinoziste comme physique de l'homme», en A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca: Servicio de Publicaciones Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 29-36
- **LOMBA**, Pedro, «Crítica y expulsión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza» en Fr. J. Martínez (ed.), *Spinoza en su siglo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 139-161
- _____, «Nación y pasión en Spinoza. El caso hebreo» en J. Carvajal y M^a L. de la Cámara (eds.), *Spinoza: de la física a la historia*, Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 381-394
- **MACPHERSON**, Crawford B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta, 2005 (1962)
- **MAQUIAVELO**, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 2010
- _____, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2009
- **MARTÍNEZ**, Francisco J., *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, Madrid: UNED, 1988
- _____, «Entre el mito Bático y el mito de Venecia: identidad nacional y republicanismo en la Holanda de Espinosa», *Isegoría*, 33, 2005, pp. 219-234
- _____, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona: Anthropos, 2007
- _____, «La democracia en Espinosa, anomalía en su siglo» en Fr. J. Martínez (ed.), *Spinoza en su siglo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 17-61
- **MATHERON**, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988 (1969)
- _____, *A propos de Spinoza* (Entrevista de L. Bové y P.-F. Moureau), *Multitudes. Revue Politique Artistique Philosophique*, 2000: <http://multitudes.samizdat.net/A-propos-de-Spinoza>
- **MIGNINI**, Filippo, «Teoría del afecto y naturaleza del juicio moral (comentario a E3P51S)» en A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Servicio de Publicaciones Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 267-277
- _____, *¿Más allá de la tolerancia?*, Córdoba: Brujas, 2009
- **MONTAG**, Warren, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid: Tierradenadie, 2005 (1999)
- **MOUREAU**, Pierre-François, *Spinoza. État et religion*, Lyon: Ens Éditions, 2005
- _____, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid: Escolar y Mayo, 2012 (2009)

- _____, «El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza. II) El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado», *Ingenium*, 3, 2010, pp. 80-93
- **NEGRI**, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona: Anthropos, 1993 (1981)
- _____, *Spinoza subversivo*, Madrid: Akal, 2000 (1992)
- _____, *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2011 (2010)
- **NUSSBAUM**, Martha C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona: Paidós, 1999 (1996)
- **ORO TAPIA**, Luis R., «En torno a la noción de realismo político», *Revista Enfoques*, VII/10, 2009, pp. 15-46
- **PEÑA**, Javier, *La ciudad sin murallas. Política en clave cosmopolita*, s/l: El Viejo Topo, 2010
- _____, «Spinoza, entre la tradición republicana y el Estado moderno» en J. Blanco-Echauri (ed.), *Espinosa: Ética e Política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 465-473
- **PEREDNIK**, Gustavo D., «De Spinoza y otros sionistas olvidados», *El Catoblepas*, 15, 2003, p. 5
- **POPKIN**, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE, 1983 (1979)
- **PORTINARO**, Pier Paolo, *El realismo político*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007 (1999)
- **PROKHOVNIK**, Raia, «From Democracy to Aristocracy: Spinoza, Reason and Politics», *History of European Ideas*, 23/2-4, 1997, pp. 105-115
- _____, «Spinoza's Conception of Sovereignty», *History of European Ideas*, 27, 2001, pp. 289-306
- **RODRÍGUEZ CAMARERO**, Luis, «En torno a la modernidad de la "Ethica"», en A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Servicio de Publicaciones Universidad Castilla-La Mancha, 1999, pp. 153-159
- **SÁNCHEZ ESTOP**, Juan D., «Carl Schmitt y Baruch Spinoza. Un jurista y un filósofo frente al Estado de Derecho» en M. Galcerán Huguet y M. Espinoza Pino (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid: Tierradenadie, 2008, pp.199-228
- **SCHETTINO**, Humberto, «El giro normativo en el debate sobre lo político» en G. Ávalos Tenorio (coord.), *Redefinir lo político*, México DF: UNAM, 2002a, pp. 129-159
- _____, «Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza», *Diánoia*, XLVII/48, 2002b, pp. 37-66
- **SCHMITT**, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada: Comares, 2004 (1938)
- **SMITH**, Steven B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007 (2007)
- **SOROMENHO-MARQUES**, Viriato, «Espinosa e a questão do realismo político» en J. Blanco-Echauri (ed.), *Espinosa: Ética e Política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 411-420

- **VEGA MÉNDEZ**, Francisco, «Spinoza: Los fundamentos filosóficos del realismo político», *Revista Enfoques*, VII/10, 2009, pp. 91-105
- **VILLAVÉRDE**, María José, «Spinoza, Rousseau: Dos concepciones de democracia», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 116, 2002, pp. 85-106
- **VVAA**, «Por qué luchamos. Carta de América», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 21, 2003, pp. 243-257
- **WALZER**, Michael, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona: Paidós, 2001 (1977)
- **WILSON**, Margaret D., «Spinoza's theory of knowledge» en D. Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (1996), pp. 89-141
- **ZOLO**, Danilo, *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1994 (1992)
- _____, «Universalismo y "pluriversalismo" ante el nuevo orden mundial» (Entrevista de P. Ródenas Utray), *Revista Internacional de Filosofía Política*, 27, 2006, pp. 187- 202