

Afectivitat i política en la filosofia de Spinoza

Xesús Blanco Echaury

1. La política de Spinoza com a *imperium in passionibus*

Oportunitat i pertinença semblen ser els adjectius més adients que hom pot esgrimir per a qualificar la pretensió de reflexionar sobre l'afectivitat i la política de Spinoza. Oportunitat, perquè, en el transcurs dels darrers anys, s'ha renovat i actualitzat profundament l'interès per la qüestió del govern dels afectes en el conjunt de la seva producció¹. Pertinença, perquè, tradicionalment, representa sens dubte un dels trets que més han contribuït a forjar la singularitat i fecunditat de la seva filosofia, en referència directa a la problemàtica ètica que la travessa. El trànsit de la servitud vers la llibertat, a la reflexió de la qual s'aplica Spinoza des dels primers textos, vertebrant així la *Ethica* en el seu conjunt, requereix la construcció d'un sòlid ordre d'afectes –programa ètic i art de viure– el desllorigador del qual radica en l'*imperium in affectus* (E3Praef) o *imperium in passionibus* (E5Praef), fórmula clàssica que sembla autoritzar la pertinença de la seva recurrent inscripció en la secular tradició filosòfica, multiforme i heterogènia, que cobeja l'adquisició d'un «domini sobre les passions», en un retrat associat a la condició de savi que té l'esperança del seu virtual control o eliminació². Però si quelcom caracteritza Spinoza és la irreductibilitat dels seus plantejaments, que expliquen la seva persistent resistència a qualsevol recurrent i auxiliada homologació. Per això, lluny de romandre vinculat al discurs tradicional sobre les passions i l'eficaç estructura, forjada en el transcurs dels segles, que aspira il·lusòriament a silenciar els cossos i els afectes, la seva posició s'inscriu en el marc del renovat interès que es desplega en el segle XVII per l'estudi i coneixement de les passions, en concebre la vida humana (individual i col·lectiva), no com el domini d'un poder o d'un caràcter, sinó com el camp de conflicte o de composició entre elles³. Tot i que la concepció de Spinoza, doncs, no és aliena a aquest nou

1. Cf., per exemple, *Spinoza et les affects*, textos reunits per F. Brugère i P.F. Moreau, Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et documents, n° 7, París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

2. E. FERNÁNDEZ G., «Dominio de los afectos», dins J. BLANCO ECHAURY (ed.), *Spinoza: Ética e Política* Encontro Hispano-Português de Filosofia (Santiago 5-7 Marzo 1997), Universidade de Santiago de Compostela, 1999, pp. 73-112.

3. P.F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París: PUF, 1994, pp. 381ss.

procés de constitució d'un domini propi dels afectes, entès com un camp de forces que, constituint un cert ordre immanent, componen una xarxa de relacions, la singularitat de la seva proposta –que incloïa el terme *affectus*– i dels sentits conferits per aquest a l'*imperium*, s'expressa tant en l'ambició de codificar i articular un nou llenguatge específic i rigorós sobre les passions, com en la manera de concebre la seva constitució, naturalesa i possibilitats. Com ha posat en relleu entre nosaltres E. Fernández, aquest nou imperi, que no es tracta (segons la cèlebre expressió de E3Praef) d'un *imperium in imperio*, ni és en cap sentit pur, comprèn tres classes d'ordre o disposició: el domini sobre les passions, l'afirmació dels afectes com a camp d'accions i passions, així com la transformació de les passions en accions. Tres modalitats de *imperium*, doncs, entre les quals sens dubte existeix una progressió, però no pas lineal, ja que mai no desapareixen del tot i interactuen entre elles, tolerant la seva participació (sense deixar de banda el seu caràcter conflictiu intrínsec, en absència d'una harmonia preexistent) simultània i parcial⁴.

No em considero un lector d'Spinoza sospitós de qüestionar la condició pràctica de la seva filosofia ni el projecte ètic que la vertebrava, que sempre subratllem amb la convicció intel·lectual i moral que neix d'estar avesats a les seves obres. Hem defensat que, si bé el filòsof es troba molt lluny de considerar que sigui la raó *tout court* la qui ens governa, la qui domina l'univers humà (individual i col·lectiu), ans al contrari, les nostres passions i interessos, no renuncia, per això, ni a explicar-se com succeeixen en realitat les coses (a conèixer-les per les seves causes), perquè la imaginació també posseeix una lògica interna el coneixement de la qual requereix una investigació, ni a governar-se a si mateix, en la mesura de les seves forces. Spinoza no va caure en l'error de considerar que la raó fos l'essència de l'home, projectant el seu saludable i assenyat imaginari filosòfic sobre la cara d'una realitat que, contràriament, mostra una faisó que cou i intranquil·litza. El desig és allò a què remet l'essència de l'home. Les coses no són com desitjaria l'home lliure que fossin. Des de la perspectiva ontològica, els desigs de l'insensat són tan legítims com els del savi. Cosa ben diferent és, per suposat, si es consideren des de la perspectiva del filòsof moral, perquè aquest posseeix un projecte d'acció individual, una guia sobre la manera de viure i actuar més desitjable per a ell, que li agradaria de compartir amb altres homes, però sense deixar-se emportar per falses il·lusions, ja que sap molt bé que els drets del savi són, per principi, inalienables. ¿Com podria ignorar el seu saber, donar l'esquema als seus desigs mediatitzats pel coneixement racional, per a transferir-ho als altres homes que se'n veuen privats, quan la seva potència radica en la força dels afectes? Si una bona raó, en un

4. E. FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, pp. 73-112.

mateix, no pot imposar-se a l'absència de raó més que si ella mateixa es transforma en un afecte, perquè un *affectus* no pot ser neutralitzat si no és per causa d'un altre afecte de signe contrari i més força, ¿com podria imposar-se al desig de l'ignorant allò que té el seu origen en la raó quan no posseeix la força d'un afecte? En el millor dels casos, l'insensat només podrà representar-se les bones raons de l'home lliure en concepte d'obligació, això és, com un saber aliè a les seves inclinacions més íntimes, que tenen el seu origen en el seu propi cos. D'un desig de la raó passem, aleshores, a una imposició sobre el fruit de les passions, d'un programa d'acció a un codi de conducta, de la força de les bones raons –en darrer terme– a les raons de la força de la imaginació. I és que, quan les raons no es deixen acompanyar per la força dels afectes, en el moment que no són elles mateixes afectes ni posseeixen, per tant, la seva capacitat de persuasió, aleshores aquestes bones raons es presenten a la imaginació sota el nom de passions. Malgrat tot, aquesta crítica racionalista del racionalisme, que Spinoza presenta, no pressuposa cap desvalorització de la raó, ans la seva revalorització, en el moment d'advertir les gegantines dificultats que ha de vèncer per a realitzar el seu treball, en la mesura en què la raó humana també és imaginació. Recordem que l'home lliure de la *Ethica* mai no resulta completament exonerat de les passions, que poden no ser ni tan sols indirectament beneficioses, disminuint la seva potència d'obrar, i que no podrà arribar mai a dominar completament, a diferència –adverteix Spinoza– d'allò que pensaven els antics estoics (allà tenim, per a aquell que ho vulgui llegir, el lapidari text d'E5Praef); cal recordar també –com acabem d'esmentar– que la raó, si es vol fer escoltar, ha de transmutar-se ella mateixa en un afecte, això és, en una acció. Allò que en el pla moral es tradueix com a ser més actius, en disposar d'una potència més gran d'obrar, una *potentia agendi* del cos que es vincula sempre a una *potentia mentis* de la idea d'aquell cos, perquè aquí no camina la ment per un costat del riu i el cos per un altre. Ni el dualisme cartesià ni el mal anomenat –en el nostre filòsof– «paralelisme» leibnizià. No s'ha de perdre mai de vista el projecte ètic que presideix i proporciona sentit (o sense-sentit, és el mateix) a tota reflexió filosòfica de Spinoza ⁵.

Però no és pas de l'ètica, sinó de la política, d'allò que aquí ens ocuparem. No és el govern propi o autogovern d'un mateix, la sobirania d'un mateix, tan estretament associada a la transformació dels afectes passius en actius, el propòsit d'aquesta exploració, sinó el govern de les passions, pròpiament anomenades, en quant dominen l'escenari de la vida individual i col·lectiva, el «desgovern» de les quals requereix, des del virtual reconeixement de la realitat passional que la sustenta, una política que les temperi, en

5. J. BLANCO ECHAURI, «Anacos de espellos que fai a chuvia nas dunas (A voltas con Spinoza)», dins J. BLANCO ECHAURI (ed.), *Spinoza: Ètica e Política*, Encontro Hispano-Português de Filosofia (Santiago 5-7 Marzo 1997), Universidade de Santiago de Compotela, 1999, pp. 15-45.

benefici d'un cos social que es troba força lluny de guiar-se per la raó, com el mateix Spinoza ja apunta en TTP V, 74-75: «Si els homes fossin per naturalesa constituïts de tal manera que no desitgessin res, tret d'allò que els indica la seva vertadera raó, la societat no necessitaria cap llei [...]. Però la veritat és que la naturalesa humana està constituïda d'una manera molt distinta; perquè tots busquen la seva pròpia utilitat, però no pas perquè ho dicti la sana raó, sinó que, tot sovint, desitgen les coses i les consideren útils perquè es deixen arrossegat pel mer plaer i per les passions de l'ànima, sense tenir gens en compte el temps futur ni altres coses. Així resulta que cap societat no pot subsistir sense autoritat ni força i, per tant, sense lleis que moderin i controlin l'ànsia de plaer i els impulsos desenfrenats».

Sigui com sigui, aquesta reflexió, que procura una aproximació a la vasta polèmica en la qual s'inscriu la intersecció entre dos universos tan importants i complexos en l'obra de Spinoza com l'afectivitat i la política, vol justificar per què, segons el nostre criteri, Spinoza concep la política com un govern de les passions⁶. Però això també prové, més immediatament, de la reflexió sobre les dues qüestions a les quals farem referència tot seguit. La primera d'aquestes està relacionada directament amb un vers de l'*Homenagem a Spinoza* dedicat al filòsof de part de Jorge de Sena⁷, un dels millors poemes que s'han escrit (juntament amb el del brasiler Machado d'Assis), en qualsevol llengua, entre les que jo conec, per a glossar la figura de Spinoza: «*E sem de deus teólogo, traçou / as linhas da cidade constituída / segundo as leis dos anjos da razão*»⁸. Professor, assagista, teòric i crític de literatura, novel·lista, però sobretot poeta, els textos d'aquest gran escriptor m'han acompanyat en el curs dels anys i la seva obra (sobretot en vers) ha estat sempre a l'abast de la meua mà, oberta a una relectura atenta en què descobrir nous i singulars matisos que anteriorment m'havien passat desapercebuts. Viatges, ciutats, escriptors, músics, pintors, imaginaris compartits en una geografia comuna dels afectes. I Spinoza. Del seu gran poema sobre el filòsof, aquest vers malgrat tot sempre m'ha causat estranyesa, perplexitat, desassossec. De quina manera Sena, inveterat lector de la *Ethica*, podria haver caigut en la temptació, és veritat que en altres temps freqüent també entre alguns experts, de concebre la Ciutat com el resultat del treball de la raó? O, tal vegada, tot resultarà més senzill, tractant-se d'una simple projecció nostre sobre el text. ¿I si, en el poema, aquest vers fos cridat a denotar tan sols (com si fos poc!) allò que tothom semblés conèixer, és a dir, que, alliberada de les servituds de la teologia, la potència de la raó podia emprendre la seva tasca, concebent per fi una vida col·lectiva emancipada de les coses roïnes a les quals aquella l'havia sotmesa? Sigui com sigui, el vers suscitava en mi

6. Per a una aproximació útil de conjunt a aquesta qüestió, no circumscrita a Spinoza, vegeu R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*; trad. cast., *Geometría de las pasiones*; Madrid: FCE, 1995.

7. J. DE SENA, «Homenagem a Spinoza», *Exorcismos* (1972), in: *Poesia-III*, Lisboa: Edições 70, 1980, p. 154.

8. El text complet del poema és el següent: «Lentes poliu para de Holanda os míopes / que delas precisavam para a escrita / comercial do açúcar e saborearem / os cantos delicados das pinturas. / Judeu sem sinagoga e sem península / ibérica de avós, moral geométrica / os ângulos mediu aos teoremas / da vida humana em lentes tão convexas / que até o latim lhe é como hebraico morto. / E sem de deus teólogo traçou / as linhas da cidade constituída / segundo as leis dos anjos da razão. / E Bento de chamava este coitado / da suma gentileza de existir-se / e de pensar-se em glória a paciência triste / de polir lentes sem ter deus nem pátria. / Mas só assim é que os cristais flamejam / em pura transparência apavorada.»

L'esmentat interrogant relatiu a l'estatut i als límits, en el seu cas, de la raó en matèria política, que en algun moment ens ha interpellat també a tots els lectors de l'obra del filòsof. Els mecanismes per mitjà dels quals es processa l'activitat comuna de les persones, ¿són els mateixos que els que ens proporciona una explicació racional i científica de la vida en societat?; en altres paraules, ¿pot la raó persuadir, per ella mateixa, els homes de conduir-se en la seva vida col·lectiva, marcada inexorablement d'encontres i desencontres (en la mesura en què no els resulta possible deslliurar-se sempre, necessàriament, dels majors conflictes i desafiaments), conforme als seus propis dictats? S'ha de buscar la causa i el fonament de la Ciutat en la potència de la raó o en el poder de la imaginació? Són «as leis dos anjos da razão», en darrer terme, responsables de la seva constitució?

La segona qüestió, relacionada amb la precedent, però de cap manera anàloga a aquesta, neix sobretot de la necessitat de donar resposta, com a filòsof polític, en el context de l'obra de Spinoza, a un assumpte tan vell com la mateixa filosofia i política, però que ens interpel·la inexorablement cada dia. Per enunciar-ho molt ràpidament: vivim temps -hom pensa- d'un gran descrèdit de la política. Aquesta sembla ser l'opinió pública majoritària en els nostres dies: la «desmoralització» de la vida pública. La mala premsa de la política sembla indestruïble del desprestigi dels polítics i de l'entusiasta bel·ligerància dels moralistes. S'ha escrit moltes vegades sobre la *liaison dangereuse* entre l'exigència moral i l'imperatiu polític, reivindicant -*more kantiano*- la figura del «polític moral» que, tolerant assessorar-se entre els filòsofs, és capaç de conciliar les conviccions morals amb les responsabilitats polítiques. I és cert que el mateix Kant entén que, com que el poder corromp inexorablement el lliure judici de la raó d'aquell que el posseeix, no s'ha d'esperar, ni tampoc resulta desitjable, que els reis filosofin o, inversament, que els filòsofs siguin reis; encara que consideri, malgrat tot, necessari que es permeti als filòsofs d'expressar-se públicament i no se silenciïn les seves opinions, per tal que il·luminin la tasca del sobirans: «No s'ha d'esperar -escriu el filòsof de Königsberg en el seu «Article secret per a la pau perpètua»- ni tampoc de desitjar que els reis filosofin ni que els filòsofs esdevinguin reis, perquè la possessió del poder corromp inevitablement el judici lliure de la raó. Però que els reis o els pobles regis -els que es regeixen ells mateixos segons les lleis de la igualtat- no permetin que la classe dels filòsofs desaparegui o emmudeixi sinó que la deixin parlar públicament, és a tots dos imprescindible per a l'aclariment dels seus assumptes, atès que aquesta classe és, per la seva mateixa natura, incapaç d'establir faccions o aliances de club i no és sospitosa de difondre *propaganda*»⁹. La blasmada quimera platònica del

9. I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 369. [Trad. de Salvi Turró, en I. KANT, *Història i política*, Barcelona: Ed. 62, 2002, pp. 231-232.]

rei filòsof és aquí substituïda per la il·lusió del príncep il·lustrat que, en l'exercici del seu ofici, es guia pels savis consells del cèlebre filòsof moral. Prudents dictàmens, els d'aquest moralista –pensaran alguns– que, desconfiant de les dificultats d'una pacífica i profitosa convivència entre ètica i política, aposta per la filosofia com una inexcusable i desinteressada instància consultiva del poder. Però, quina ingenuïtat la seva! Com si aquells que posseeixen responsabilitats de govern no pretenguessin perseguir l'assessorament d'aquells filòsofs amb els quals comparteixen una necessària complicitat política o una comunitat d'interessos; i com si els filòsofs, per la seva part, cuitessin a donar auxili (moral) als dirigents polítics ignorant allò que aquells estan interessats veritablement a escoltar. Existeixen excepcions, també és cert. I això podria absoldre la candidesa del seu dictamen, sobre les intencions del qual no es pot dubtar, encara que no sembli gaire assenyat confiar la bona salut del cos polític a l'excepcionalitat d'una norma. Perquè és sobre aquesta recíproca independència entre la filosofia i la política, tan desitjable com comunament possible segons el filòsof moral, sobre la qual reposa l'argumentació kantiana. I és que, en el fons, Kant sembla ser víctima d'una il·lusió anàloga a la que expressament censura, perquè, sense qüestionar els termes del problema plantejat, tan sols en desplaça la solució: si poder i saber no han de romandre units, ja que aquell és susceptible de corrompre fins i tot els més virtuosos, malgrat tot han d'esforçar-se per conservar la fluïdesa de la seves (bones) relacions, perquè el príncep requereix un assessorament que confereixi un fonament i un auxili moral a les seves decisions. Del gran filòsof moral Kant, en definitiva, no ens sorprèn el seu diagnòstic sobre les dificultats de les relacions entre ètica i política, entre saber i poder, ni tampoc el seu dictamen. Encara que, certament, causa una certa perplexitat la seva distància respecte a la posició d'alguns dels filòsofs del segle XVII. I molt particularment, sens dubte, de la de Spinoza, autor del text sobre ètica més important des d'Aristòtil. Perquè el descrèdit de la política, en rigor, no constitueix, des de Plató, més que un *locus communis* propi de tots els temps. Però, molt en particular, dels més antics, en què la fortuna de la Ciutat apareixia exclusivament associada a les virtuts morals dels seus governants. Va haver-hi un temps, en efecte, en què la política era concebuda com una activitat pública la fortuna de la qual semblava descansar tan sols en les virtuts personals. Però en l'època moderna, i en particular amb Spinoza, la salut de l'estat ja no depèn (o almenys no hauria de dependre en allò fonamental) de les bones intencions del dirigents (o dels súbdits), per desitjables que siguin (que ho són), sinó de l'eficaç organització de les institucions polítiques. Des d'aquesta perspectiva, el crèdit o el descrèdit de la

política ja no es refereix a l'activitat (l'acció de govern) d'uns individus (els dirigents polítics) més o menys guiats per principis morals. Designa, no tant l'acció de govern, com les estructures organitzadores institucionals en què aquella pot ser desenvolupada. I sempre des de la consideració que pensar la política implica tenir en compte que el seu element és la imaginació i la passió, això és, l'opinió i el desig. La formidable dimensió, en uns termes singularment inèdits fins aleshores, que assoleix en Spinoza el reconeixement de l'afectivitat com un element constitutiu de la naturalesa humana (individual i col·lectiva) i, conseqüentment, com un component irreductible de «l'antropologia» i la política, confereix al complex univers dels afectes passius (individuals i col·lectius) un paper capital en la seva constitució i funcionament. Des d'aquest moment, el govern de les passions es presenta com la problemàtica central que vertebra, en gran mesura, la filosofia política en el seu conjunt.

Tot seguit em proposo de realitzar una doble excursió pels textos del filòsof. Primer examinarem la qüestió des de la perspectiva de la política estrictament considerada, per tal d'analitzar-la a continuació des del punt de vista de l'ètica (de la filosofia moral del text de la *Ethica* és a dir, des de la perspectiva del sistema filosòfic en el seu conjunt). Una mateixa qüestió contemplada des d'un doble angle o perspectiva: el del saber del poder des de la filosofia política i el del saber del poder des de la filosofia moral. Dos textos capitals ens serviran de referència en la nostra exploració: el capítol I del *Tractatus politicus* per a la primera i el cèlebre comentari 2n de la proposició 37 de la part IV de la *Ethica* per a la segona. Potser així, a més d'oferir alguna resposta a l'interrogant que ens plantejava el vers de Jorge de Sena, aconseguirem també d'il·luminar la posició de Spinoza a propòsit de les relacions entre saber i poder, entre ètica i política. I, en darrer terme, justifiquem convenientment la nostra posició en relació amb la consideració de la política de Spinoza amb un govern de les passions, que constitueix el nostre propòsit fonamental.

2. El saber del poder des de la filosofia política o la política en el *Tractatus politicus*

Comencem pel punt de vista de la filosofia política sobre el saber del poder. Per a això, no hi res millor que recórrer a aquella lliçó magistral que es troba en el capítol I del *Tractatus politicus*. Magistral en un doble sentit. Com a conceptualització de la seva filosofia política (*more spinozano*) i, alhora, com a examen de l'*status quaestio* de la política a la llum de la seva pròpia història. Jo no em limitaré aquí, per raons òbvies, a evocar les seves idees principals per tal de satisfer, així, els requeriments d'aquesta exploració¹⁰. Com recor-

10. Per a una anàlisi molt persuasiva d'aquesta qüestió, cf. A. MATHERON, «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavélisme et utopie», en *Anthropologie et politique au XVII^e siècle. (Études sur Spinoza)*, Paris: Vrin, 1986, pp. 49-79.

daran, el text comença amb una crítica radical de l'imaginari filosòfic (un imaginari normatiu i finalista, comú a teòlegs i moralistes) i amb una refutació de la política dels filòsofs, això és, de totes les filosofies polítiques que li són conegudes. No podem aturar-nos ara, ni tampoc resulta necessari per al nostre propòsit, a analitzar detalladament aquest primer paràgraf. Ens resulta suficient recordar només algunes de les idees més importants que conté. En primer lloc, la política dels filòsofs, al mateix temps que censura la naturalesa humana real, elogia una altra (naturalesa humana) imaginària: els filòsofs «conceben els homes no com són, sinó com ells voldrien que fossin». Resulta evident que, en aquesta substitució de la naturalesa humana real per una altra d'imaginària, la censura (moralista) dels afectes (presumptament passius: de les passions, per tant) hi juga un paper essencial: «Els filòsofs conceben els afectes, els conflictes dels quals suportem, com a vicis en què cauen els homes per culpa seva. Per això acostumen a riure's o a queixar-se d'aquests, criticar-los o (aquells que volen semblar més sants) detestar-los», escriu Spinoza. Com a conseqüència d'aquesta substitució de la naturalesa humana real per una altra d'imaginària, els filòsofs han concebut una política –una *teoria* política– que no pot dur-se a la pràctica. La dissociació o fractura entre teoria i praxi és la conseqüència més rellevant de la consideració precedent. D'aquí que, entre totes les ciències pràctiques, entre totes les ciències aplicades, la política (dels filòsofs) sigui la més allunyada de la seva pràctica. Finalment, i com a corol·lari de la conclusió anterior, Spinoza addueix que considera que ningú no és menys idoni per a governar l'Estat que els *Theoretici seu Philosophi* (teòrics o filòsofs).

Sense entrar aquí en el descrèdit que aquesta imatge dels filòsofs trasllada, en quant sembla expressar un cert estat d'opinió força comú en aquell temps històric (o almenys en un determinada configuració cultural dels Països Baixos durant el segle XVII¹¹), que Spinoza sembla compartir, aquesta consideració dels filòsofs com els menys idonis per a assumir responsabilitats polítiques representa una refutació directa del platonisme polític difús i, en concret, de la cèlebre figura del «filòsof-rei», ben coneguda de tothom. Recordem el passatge de *La República* en què Sòcrates s'adreça a Glauco en els següents termes: «Mentre els filòsofs no regnin a les ciutats o bé els qui ara anomenem reis i prínceps no filosofin de manera autèntica i suficient, o totes dues entitats no coincideixin en un única persona, el poder polític i la filosofia, i no quedi rigorosament prohibit que avancin separadament per cadascun d'aquests dos camins les moltes naturaleses que ara es captenen així, és impossible que cessin els mals, estimat Glauco, a les ciutats, i encara, em sembla, en tot el llinatge humà. Ni aquesta constitució en si arribarà a ser possible i a veure la llum del sol; la

11. Sobre aquest tema de l'opinió en temps de Spinoza, pot veure's, a més del text anteriorment citat de Matheron, l'estudi d'A. TOSEL, «La theorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza», *Studia Spinozana*, vol. 1 (1985), pp. 183-208.

12. PLATÓ, *La República*, 473d. [Traducció de Manuel Balasch, a PLATÓ, *Diàlegs*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1990, p. 52.]

constitució, vull dir, que ara mateix hem recorregut en el nostre plantejament. Vet aquí el que estones ha que em fa una certa cosa de dir, perquè m'adono que hauré parlat contra el sentir de molts, ja que costa de veure que ni en la vida privada ni en la pública no hi ha cap altra manera de ser feliç»¹².

Abans de continuar, sembla necessari formular un petit aclariment amb l'objectiu d'evitar tot innecessari malentès. Perquè no hem de confondre *La República* de Plató, que exhibeix una brillant reflexió, dialògica i «polifònica», sobre el maridatge entre saber, poder i desig (independentment del crèdit o interès que a cada un de nosaltres pugi merèixer-nos avui dia), amb aquesta caricatura del platonisme que la imatge del filòsof-rei representa. Per platonisme polític anomenem aquí, simplement, l'estimació que el dret del poder prové del saber, que és el saber aquell que confereix dret i curs legítim al poder, que el poder –en darrer terme– posseeix (o ha de posseir) el seu fonament en el saber. Tradueix la convicció que tan sols quan existeix una identitat entre el saber i el poder (identitat que expressa la figura del filòsof-sobirà) i, per tant, entre l'ètica i la política, la moralitat en l'exercici de les responsabilitats de govern pot estar garantida, perquè l'exercici del poder requereix les més grans virtuts morals. D'aquí que el govern de la Ciutat (i la salut de l'Estat) hagi de descansar en els filòsofs, ja que només a ells poden atribuir-se les més grans virtuts. Platonisme difús¹³, en qualsevol cas, perquè la convicció que anima aquest corrent d'opinió, reivindicant l'exigència de les més grans virtuts per l'exercici del poder polític, es troba molt estesa en el transcurs del segle i resulta comuna a les Escoles, a l'aristotelisme «llatí», al neoestoïcisme reactivat a partir del segle XVI, als relats utòpics i a altres posicions moralistes difoses fins aquell moment històric¹⁴, fet que pot explicar el grau de generalització que exhibeix Spinoza en el moment de criticar l'imaginari dels filòsofs que l'han precedit. La crítica de Spinoza, quan ens trasllada aquesta cèlebre imatge del platonisme polític difós, que reivindica el govern dels (moralment) millors, no assoleix (o no assoleix necessàriament, almenys per aquesta única circumstància) la riquesa ni la complexitat de l'obra de Plató, el coneixement directe de la qual per part del filòsof (fins i tot a través d'algunes versions llatines) resulta, en la meua opinió, improbable i incerta¹⁵.

En qualsevol cas, independentment d'aquestes observacions de caràcter històric, allò que no sembla oferir gaires dubtes és que la crítica espinosiana a la política dels filòsofs (que aquí exemplifica el platonisme polític) té el seu origen en la consideració dels seus fonaments teòrics erronis i molt particularment en la il·lusió finalista i normativa de la naturalesa humana, que concep l'univers de l'affectivitat com un *imperium in imperio*. Una filosofia política conce-

13. Etimològicament procedeix del llatí «diffusus», l'expressió «difús» posseeix almenys dues accepcions aquí complementàries: «difós», però també «vague», «imprecís».

14. Incloent-hi el mateix Hobbes, a qui Spinoza ha entès amb una subtileza admirable, quan consigna críticament que no resultaria possible que els homes construïssin la Ciutat d'acord amb els dictats de la raó, com encara prescriu el filòsof anglès, si no fossin ja en certa mesura autònoms, això és, si no reintroduïssin en la constitució de la Ciutat un univers normatiu sense la presència del qual els individus mai no s'haurien persuadit que calia comportar-se, per una vegada, raonablement, unint les seves voluntats en una persona que jurídicament els representés. Sobre aquesta qüestió, cf. J. BLANCO ECHAURI, «Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Spinoza», *Agora* Universidad de Santiago de Compostela, vol. 22, n.º 1 (2003), pp. 111-131.

15. Resulta obvi que Spinoza posseeix abundants notícies de Plató i té un coneixement indirecte de la seva obra a través de nombroses fonts filosòfiques i literàries, que constitueixen llocs comuns de la cultura del seu temps i, particularment, de la humanística. Per no anar més enllà, dels textos de la literatura llatina, com Sèneca o Ovidi. Però també altres figures més properes, com Maquiavel o Moore. Allò que a parer meu presenta més dubtes és que hagués gaudit d'un accés directe a l'obra de Plató. I no solament perquè no posseeix en la seva biblioteca personal cap versió dels seus textos, sinó perquè no coneixem cap indici rellevant que ens permeti de presumir-ho.

buda d'aquesta manera representa sempre tota una exhibició d'impotència, ja que es troba necessàriament abocada al fracàs. La col·locació dels *affectus* com la primera de totes les paraules del tractat indica la pedra toc sobre la qual s'erigirà tot l'edifici. És a partir dels afectes –com advertim en l'inici d'aquest treball– que s'haurà d'iniciar l'estudi de l'home, perquè és en aquest on es troba la clau de l'«antropologia» i, per tant, de la política.

És ben conegut que, tot seguit, en el segon paràgraf d'aquest capítol I de TP, en oposició al negatiu diagnòstic de la teoria política dels filòsofs, Spinoza esbossa un retrat en positiu dels escrits dels polítics. L'astúcia, el càlcul hàbil, la perfídia al servei d'una ambició, el pessimisme sobre la condició humana, el valor de l'experiència, són alguns dels trets que defineixen l'imaginari de l'*Homo politicus*. De tots aquests el que més ens interessa aquí és el recurs a la *experientia*, perquè fa possible que el seu saber, encara que d'abast limitat (en la teoria), posseeixi malgrat tot una aplicació pràctica. «Sens dubte que aquests polítics han escrit sobre els temes polítics més encertadament que els filòsofs; ja que, com que van prendre l'experiència per mestra, no van ensenyar res que s'allunyés de la pràctica». Com en el cas precedent, també aquí resulta necessari distingir, com fa el mateix Spinoza, entre el discurs del maquiavel·lisme, a què es refereix en aquest passatge, i el pensament de Maquiavel, que el filòsof coneix directament molt bé (contràriament a Plató) i del qual parla sempre amb gran estimació¹⁶. Per maquiavel·lisme s'ha d'entendre aquell discurs que, reivindicant l'autonomia de la política respecte de la moral, defensa una pràctica política competent en l'art de governar. Es tracta d'un concepte plàstic que, incitant tots els odis, s'introdueix en un determinat moment històric en l'imaginari col·lectiu, representant els temors més obscurs que inspira la dominació de l'home per l'home. El maquiavel·lisme és una invenció dels seus adversaris, un mite forjat en el segle XVI, no tant per esclafar l'autor del *Príncep*, com per combatre, a través d'ell, una certa figura perillosa pel poder (ja sigui hugonot o catòlic)¹⁷. Però, en qualsevol cas, el pensament de Maquiavel no pot ser reduït als escrits polítics ni als manuals de molts dels seus vulgaritzadors. D'un Antonio Pérez, per exemple, el secretari d'«Estat» –com diríem ara– de Felip II el text del qual (*Las obras y relaciones*) resultava molt familiar per a Spinoza, més enllà de l'*affaire* dels privilegis d'Aragó. O d'un Saavedra Fajardo? Resulta evident que el títol complet i literal de la seva obra més cèlebre (*Idea para un príncipe político cristiano representada en sus cien empresas*), coneguda amb el nom de *Empresas políticas*, posa en evidència la pretensió de Diego Saavedra de construir, des dels virtuoses esquemes de la vella literatura de *specula principum*, de la qual aquest cèlebre best-seller polític del segle XVII cons-

16. Cf. P. CRISTOFOLINI, *Spinoza edonista*, Pisa: Edizioni ETS, 2002, pp. 27-40.

17. C. LEFORT, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris: Gallimard, 1972.

18. Vegeu, per a una aproximació a aquesta problemàtica, M. SENELLART, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris: PUF, 1989; així com, més àmpliament, del mateix autor, *Les arts de gouverner*, Paris: Seuil, 1995.

19. Sobre aquesta qüestió, cf. J. BLANCO ECHAURI, «Spinoza y el pensamiento político del Barroco español», en A. DOMÍNGUEZ (ed.), *Spinoza y España*, Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, 1994, pp. 179-190. Que ningú, segons els meus coneixements, en el transcurs de la immensa historiografia filosòfica sobre Spinoza, s'hagi adonat anteriorment de l'interès de l'obra de Saavedra Fajardo per a la comprensió d'algunes problemàtiques presents en els seus textos polítics, designadament en TP, i la necessitat de considerar les *Empresas políticas* entre les fonts de la seva filosofia política i, en general, de les obres polítiques del republicanisme holandès, no em sembla tan estrany per a qui, com és el meu cas, la lenta i progressiva revisió d'aquestes fonts em va conduir a la seva lectura directa, permetent-me d'establir algunes conclusions, sobre les quals penso insistir encara més detalladament en el futur. En darrer terme, ¿no és igualment cert que els textos d'un autèntic *homo politicus* com Antonio Pérez no hagin estat considerats per un sector de la crítica especialitzada per la senzilla raó que desconeixien qui era l'esmentat «Pérez», un cognom tan comú com vulgar en castellà? ¿O és que algú pot creure's seriosament que una figura tan atractiva i respectable per a mi com la de Gabriel Naudé, per exemple, resultava més familiar i de més interès per a Spinoza? Permeteu-me d'usar la ironia gallega. Com si tota la *experientia* d'Antonio Pérez com a secretari de l'home més poderós sobre la terra del seu temps pogués reduir-se a l'*affaire* dels privilegis d'Aragó! I com si gran part d'aquesta experiència no ens hagués estat narrada en detall i ens fos coneguda. Spinoza sí que l'havia llegit. I l'havia pres en consideració.

20. Cf. S. ANSALDI, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitu* - *d e*, Paris: Kimé, 2001, pp. 284-303; així com 309ss.

titueix una versió tardana però exemplar, una resposta catòlica, d'un «home d'ordre» al molt infamat i anatematitzat Nicolau Maquiavel, censurat i calumniat en moltes de les seves pàgines de manera explícita, però de qui tant ha après «secretament». No és, per tant, Saavedra un representant del discurs del maquiavel·lisme, ni tampoc un *homo politicus*, en el sentit que assenyala l'esmentada expressió en aquest temps històric (tot i que existeix una pluralitat de doctrines sobre la raó d'Estat¹⁸), però la seva dilatada experiència política i diplomàtica el condueix, ben segur, a estimar en privat les seves lliçons de realisme, que malgrat tot està obligat a combatre públicament, com tot bon cavaller de la Cristiandat, que sens dubte era, en la seva condició de titular de l'Orde de Sant Jaume, patró d'Espanya, tan promogut per ell mateix. Home intel·ligent, brillant com a escriptor, de vegades, aquest genuí representant del tacitisme hispà treballa, des de la impotència i la consciència del fracàs històric, per a una potència en inexorable decadència. Trist destí el seu: escriure una obra dedicada a l'educació d'un príncep «polític-cristià», Baltasar Carles, que mai no arribarà a ocupar el tron, però que el geni de Velázquez immortalitzarà. És el paradoxal colofó d'un infortunat que ha estat viscut i protagonitzat, tràgicament, a deshora per un home -en fi- d'un altre temps, a qui ja va passar la seva història, així com tot allò que aquesta representa. S'entén molt bé per què havia estat tan àmpliament divulgada la seva obra durant el segle XVII, traduïda i reeditada en gairebé totes les llengües, i revisada amb un inusitat interès, si bé críticament, pel republicanisme holandès, com crec haver tingut ocasió de demostrar en el textos, que és el lloc en què han de fer-se aquestes coses¹⁹. I Spinoza, per descomptat, com no podia ser d'una altra manera, la tenia molt present²⁰.

Maquiavel·lisme i platonisme, empirisme i moralisme, discursos en gran mesura antagònics, tant pel que fa a l'avaluació general de la política com pel que fa a la consideració de les seves relacions amb l'ètica, designen -en darrer terme- dos corrents ideològics en conflicte, que protagonitzen la majoria dels combats teòrics i de la literatura política en temps de Spinoza. Però hem d'avançar més ràpid. Enunciem ara, finalment, les nostres conclusions més importants sobre aquest primer capítol del TP en el seu conjunt, per tal de resumir el punt de vista de Spinoza sobre aquell saber del poder que anomenem política. En primer lloc, entre les ciències pràctiques, la política dels filòsofs és la teoria que més s'allunya de la praxi. Una política moralista encaminada a fer que els homes actuessin sempre conforme a la raó i fossin sempre virtuosos requeriria, com la seva condició d'aplicabilitat, que els dirigits es trobessin anticipadament predisposats a conduir-se d'acord amb aquesta mateixa finalitat, això és, que fossin, ells

mateixos, virtuosos. Aquesta circularitat, que exigeix que els governants (o els governats) es guiïn per mitjà de la raó, com si ells no estiguessin sotmesos als afectes, és la que ha de ser evitada. D'aquí que, en els paràgrafs 5 i 6 de TP I, a la fi del llarg passatge en què Spinoza recorda als lectors que, com demostra en la seva *Ethica*, els homes estan necessàriament sotmesos als afectes, escrivia: «Hem demostrat, a més, que la raó té gran poder per a sotmetre i moderar els afectes; però hem vist, al mateix temps, que el camí que ensenya la raó és extremadament ardu. D'aquí que aquells que s'imaginin que es pot induir la multitud o aquells que estan absorts pels assumptes públics a viure segons el manament exclusiu, somnien el segle d'aurat dels poetes o una falla. Consegüentment, un Estat, la salvació del qual depèn de la bona fe d'algú, i els negocis del qual només estan ben administrats si aquells que els dirigeixen volen fer-ho amb honradesa, no serà pas estable. Contràriament, perquè pugui mantenir-se, els seus assumptes públics han d'estar organitzats de tal manera que aquells que els administren, tant si es guien per la raó com per la passió, no puguin sentir-se induïts a ser deslleials o a actuar de mala fe. Així, doncs, per a la seguretat de l'Estat no importa què és allò que impulsa els homes a administrar bé les coses, si aquestes estan ben administrades. En efecte, la llibertat d'esperit o fortalesa és una virtut privada, mentre que la virtut de l'Estat és la seguretat». En segon lloc, la dissociació entre teoria i praxi en allò que fa referència a la ciència política, lluny de resoldre's per mitjà de la formulació d'una praxi imaginària adequada a la teoria tradicional, com han pogut proposar els relats utòpics, tan sols pot ser superada reelaborant en profunditat l'esmentada teoria, per tal de situar-la en el nivell de les exigències que suscita la praxi de l'*homo politicus*, és a dir, el discurs del maquiavel·lisme. Finalment, la reformulació de l'estatut epistemològic de la nova ciència política, concebuda en aquest moment *more spinozano*, permet d'assolir una teoria que, sense allunyar-se de la praxi, no sigui ella mateixa, com a tal, una ciència pràctica (sinó «especulativa» o teorètica, en el sentit de la ciència moderna), proposant-se deduir els fonaments de l'Estat de la mateixa naturalesa i no dels ensenyaments de la raó, com fins aleshores es feia: «Les causes i els fonaments de l'Estat –conclou el filòsof en el paràgraf 7 del cap. I de TP– no s'han d'extreure dels ensenyaments de la raó, sinó que han de ser deduïts de la naturalesa o de la condició comuna dels homes». Referència directa i inapel·lable, novament, a l'univers de l'afectivitat. Sense la construcció d'una ciència dels afectes, com l'escomesa per Spinoza, no resulta possible de concebre, per primera vegada, una teoria que sigui adequada a la pràctica, intervenint d'una manera decisiva, com ell persegueix, en la fundació de la filosofia moderna.

3. El saber del poder des de la filosofia moral o la política en la *Ethica*

Tot examinant el punt de vista de la filosofia política sobre el poder del saber, vegem ara el de la filosofia moral. Per a l'esmentat propòsit n'hi hauria prou, inicialment, de realitzar algunes observacions força elementals respecte al lloc assignat a la política en la seva obra major, desenvolupant les seves conseqüències més significatives. La primera observació és la següent: les consideracions relatives a la Ciutat tenen lloc en la filosofia moral. Aquest lloc, expressament indicat per Spinoza, figura en el comentari 2 de la proposició 37 de la part iv de la *Ethica*. El seu context és ben conegut. Mentre les proposicions precedents han establert en què consisteix, tant en l'àmbit estrictament individual com en el pla de la vida col·lectiva, el bé suprem (*summum bonum*) dels homes que viuen sota la guia de la raó, les proposicions següents –per la seva part– mostren quins són els mitjans de què disposem per a assolir aquest bé suprem i quins són els obstacles que poden impedir-nos-ho. I, entre aquests dos grups de proposicions, tenim precisament aquest important comentari. Del qual podem deduir que l'objecte a què es refereix, és a dir, la Ciutat (*civitas*), és considerat per Spinoza com la condició sense la qual seria impossible disposar d'aquests mitjans d'accés al bé suprem i d'eliminar aquests obstacles. I efectivament és així. Allò que posa en evidència el lloc assignat a la política en la part iv de la *Ethica* són les raons d'ordre pràctic per les quals la filosofia moral està necessàriament abocada a interessar-se per la Ciutat, precisament perquè descobreix allò de què, en bona part, depèn la realització del seu projecte. No sembla que aquesta primera constatació, com tots sabem, hagi suscitat grans controvèrsies entre els intèrprets (no em refereixo a l'absència de tota disputa, sinó a l'existència d'una veritable font de conflictes i litigis), en particular quan s'emfasitza (de la manera que resulta necessària per a evitar qualsevol malentès) que la perspectiva des de la qual s'enuncia aquest interès pel poder pertany a l'ordre del saber, perquè és inherent al marc de referència d'una teoria de l'acció individual, com la filosofia moral, en què els seus actors són exclusivament els homes raonables, és a dir, aquells que es guien per la raó.

L'inexorable interès que la política suscita en el filòsof moral, així com el lloc significatiu que Spinoza li assigna en el sistema de la *Ethica*, podria induir-nos a pensar, *prima facie*, que el filòsof també pateix d'una mena de platonisme polític (que tan enèrgicament denuncia en TP, com acabem de veure), en el moment de representar-se il·lusòriament el saber com a fonament del poder. Diem «il·lusòriament» per la superposició de plans que comportarien, en l'esmentada hipòtesi, les mirades del filòsof moral i del filòsof polític, respectivament. Recordem, en efecte, que, segons la proposi-

ció 35 d'aquesta part iv, els homes només concorden sempre necessàriament en la naturalesa en la mesura en què viuen sota la guia de la raó i que, a més, el seu corol·lari 1r (el corol·lari 1 de la proposició 35 d'aquesta part iv) estableix que no hi ha res en la naturalesa que sigui més útil a l'home que un home que viu sota la guia de la raó, tesi que permet de comprendre per què, sobre la base de la pròpia utilitat (no per un deure abstracte o per la prescripció d'una llei exterior), els homes poden efectivament viure en societat. L'interrogant que cal que ens formulem aquí, per tant, és el següent: ¿No equival a una política platònica fundar la societat únicament sobre els homes raonables, quan és de domini públic (ja no solament per a Spinoza, que ho consigna a més reiteradament) que la major part no ho són? O per expressar-ho gairebé amb els seus mateixos mots (amb els quals refuta, a l'inici del TP, tots els filòsofs, moralistes i teòlegs que l'han precedit), ¿no representa l'esmentat propòsit concebre els homes, no com realment són, sinó com desitjarien ser? (tal com ho desitjaria, en aquesta hipòtesi, el mateix Spinoza).

Advertim, a més, les conseqüències que per a la política de Spinoza comporta aquesta qüestió, perquè atribuir a la raó un rol hegemònic en la construcció de la Ciutat, en perjudici de les passions (ja no sols en la institució aquí necessàriament convencional de la sobirania, sinó també en el seu funcionament posterior i, consegüentment, en la seva conservació), no pot més que representar la inclusió de Spinoza en la tradició major d'aquest projecte que, des de Hobbes, s'alimenta de les categories jurídico-polítiques necessàries per a la constitució de les modernes narratives contractualistes. I, si fos aquest el cas, i la societat es constituís aleshores per mitjà d'un simple joc de voluntats, com correspon a la teoria del contracte social, ¿amb quin dret (amb quin fonament, volem dir) podria aleshores Spinoza censurar –com hem vist– totes les filosofies polítiques que li són conegudes?, ell precisament, que havent-se proposat determinar en la part iii de la seva *Ethica* la naturalesa i la força del afectes (així com la potència de la ment, és veritat, per a moderar-los), no desitja –escriu en TP 1/4– «ridiculitzar ni lamentar ni detestar les accions humanes, sinó entendre-les. I per això he contemplat els afectes humans, com l'amor, l'odi, la ira, l'enveja, la glòria, la misericòrdia i les altres afeccions de l'ànima, no com a vicis de la naturalesa humana, sinó com a propietats que li pertanyen, com la calor, el fred, la tempesta, el tro i altres coses semblants a la naturalesa de l'aire».

Però tota l'ombra de sospita sobre el platonisme polític de Spinoza, així com sobre la seva presumpta influència en el moment d'esgrimir en la seva *Ethica* arguments que més tard censurarà en TP, es dissipen completament quan s'examina detalladament l'es-

21. Un cop finalitzada la redacció d'aquestes pàgines, hem rebut *Política em Spinoza*, el nou llibre de la professora Mariela Chauí, en què es recull el seu fecund estudi, ara oportunament reescrit i ampliat, «A instituição do campo político» (aparegut originalment en la revista *Análise* en 1989), editat juntament amb altres interessants estudis dispersos sobre la política del filòsof. En disposar de l'ocasió de gaudir de la lectura d'aquell bell i fecund article, he descobert que, entre el seus apèndixs i reescriptures (ara

el text ja suma més d'un centenar de denses pàgines), es trobava un fragment per a mi completament oblidat, ara encara objecte d'una oportuna i significativa matisació, en què en poques línies de gran precisió conceptual es troba exposada la mateixa posició que nosaltres defensem, si bé en el seu cas referida en el context de E4P40: «Bajo la conducción de la razón –que es la perspectiva del discurso ético– sé que sé lo que está bien y mal. Bajo la conducción de la pasión –instancia en la que transcurre la vida política– sólo sé o imagino saber lo que es bueno o malo. Con ese saber empírico es con el que lidia lo político y, por eso, en el *Tratado político*, Spinoza critica a los que pretenden traer a la política el saber cierto del bien y del mal. Así, la proposición 40 (de *Ethica* IV) opera en dos niveles simultáneos: en el del sabio, que reconoce la necesidad intrínseca de la vida política como útil o como un bien, y en el del hombre pasional, que, según el escolio de la proposición 39 de *Ethica* III, entiende por bien lo que le trae alegría y por mal lo que le trae tristeza, juzgando “según su afecto lo que es bueno o malo”. En otras palabras, la razón reconoce la utilidad de la vida social, pero ella no es la causa y el fundamento de la sociedad» (M. CHAUI, *Política em Spinoza*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 147; les cursives són de l'autora). El darrer enunciat del text, de caràcter conclusiu, constitueix una matisació afegida després de la revisió de l'article ara oportunament reeditat.

22. Consignem aquí que aquesta tesi, necessàriament incompatible amb la presumpció que l'existència de l'Estat representi el resultat del treball de la raó (per enunciar-ho gairebé hegelianament), no ho és amb l'afirmació que les seves conseqüències puguin complaure la raó del filòsof moral, encara que aquesta avaluació positiva, per a ser justos, representaria tan sols una veritat de fet, però no de dret.

mentat comentari 2n de la prop. 37 de E IV, i s'adverteix que el seu contingut no depèn pas d'allò que el precedeix immediatament; o, d'una manera més precisa, es dedueix exclusivament d'entre aquelles proposicions precedents que no concerneixen el bé suprem, ni els desigs de l'home raonable, sinó que són simplement una conseqüència directa de la teoria dels afectes elaborada en detall en la part III. De fet, en el cèlebre comentari, Spinoza reenvia explícitament a la proposició 7 d'aquesta part IV i a la proposició 39 de la part III, amb l'objectiu d'explicar la construcció de la Ciutat, recordant-nos immediatament el contingut d'aquelles proposicions; a saber, que cap afecte no pot ser neutralitzat a no ser que sigui per causa d'un afecte contrari i més fort que el que es desitgi neutralitzar, i que ningú no s'absté d'inferir dany a un altre a excepció del temor a un dany major. Això no vol pas dir (és important de subratllar-ho, per evitar qualsevol equivoc; i també tota aparent contradicció en els textos del filòsof) que l'esmentat comentari estigui mancat de fonaments teòrics en el sistema. Contràriament, allò que vol dir és que els fonaments teòrics de la ciència política, re-teoritzada *more spinozano*, no té cap relació, o almenys cap relació directa, amb les raons pràctiques per les quals el filòsof –el filòsof moral– és conduït a interessar-se per l'objecte d'aquella ciència. Resulta evident, per descomptat, que la vida en societat (i en una societat políticament ben organitzada) és necessària per a la consecució del *summum bonum* (per a la plenitud, en darrer terme, del gènere de vida que persegueix el filòsof moral). Però també és veritat que no és aquesta la raó per la qual l'Estat existeix, fins i tot encara que tots els filòsofs –sembla estar pensant Spinoza– puguin haver incorregut en la il·lusió que consisteix a assignar-li per causa final la satisfacció dels seus propis desigs racionals. Resulta impossible d'explicar l'existència de la Ciutat i les condicions del seu bon funcionament deduint-les d'un horitzó normatiu que tindria per funció desenvolupar. Per expressar-ho ràpidament: l'Estat, lluny de representar l'obra de la raó, es forja sempre en el domini de la imaginació²¹. Spinoza, consegüentment, no dedueix la vida col·lectiva de la raó²². Pretendre el contrari equivaldria a dir que l'Estat existeix per a satisfer els desigs del filòsof (del filòsof no-espinosista, si la nostra interpretació és correcta), ja que aquest «model ideal de la naturalesa humana» a què es refereix Spinoza en el pròleg de la part IV de la *Ethica*, no representa res més que, en realitat, la projecció d'aquests mateixos desigs. Si l'estat existís per aquestes raons, significaria que fins i tot aquells que en fan possible l'existència, experimenten també (per expressar-ho d'alguna manera) desigs de filòsofs, fet que implicaria indefectiblement que ja viuen sota la guia de la raó. Malgrat tot, si aquest fos el cas, no tindrien precisament cap necessitat de l'Estat, com indica Spinoza en TP 1/1, sinó que

estarien capacitats per a viure –o millor encara, per a conviure– en la més satisfactòria de les anarquies (en el sentit estrictament etimològic que designa l'esmentada expressió), o en aquell segle daurat del poetes (lloc comú dels textos clàssics de la cultura humanista: d'aquells de Sèneca, per exemple, en les seves *Cartes a Lucili*, però sobretot d'Ovidi en les *Metamorfosis*) a què Spinoza fa referència en repetides ocasions. D'aquí la conclusió final de TP 1/7, a què ja hem fet referència en l'apartat anterior: les causes i els fonaments naturals de l'Estat no han de ser buscats en el lloc dels ensenyaments de la raó, sinó que cal deduir-los de la naturalesa o de la condició comuna dels homes, és a dir, de la seva condició d'homes sotmesos als afectes (als afectes passius; a aquelles passions, en darrer terme, que presideixen el desplegament de les relacions interhumanes, tal com les concep en la *Ethica*, i a les quals Spinoza s'ha referit un xic abans, en TP 1/5)²³.

És veritat que aquesta posició, que es troba clarament anunciada en TP, en virtut de la qual l'Estat ha de ser considerat necessàriament com el resultat, purament i simplement, d'una relació de forces, presenta moltes dificultats d'interpretació en el *Tractat teològic-polític*, en el moment de recórrer al llenguatge del contracte social. En efecte, s'ha advertit sovint que en el capítol iv de TTP Spinoza indica, sense cap explicació prèvia, que «els fonaments d'un Estat perfecte» poden ser deduïts de «la llei divina natural», això és, dels ensenyaments de la raó, i que el seu estudi correspon a l'«Ètica general». I, a més, hom tampoc no pot ignorar que el mecanisme del contracte social, tal com és presentat en el capítol xvi, encara hi fa intervenir la raó, m'algrat que les motivacions passionals hi juguin un rol més decisiu. Aquesta presumpta fractura entre els dos textos polítics del filòsof ha suscitat tradicionalment enormes problemes de comprensió i també, per consegüent, d'interpretació entre els experts. Malgrat tot, l'evolució de la teoria jurídica-política de Spinoza (de TTP a TP) en relació amb el mode de producció de l'Estat, si bé existent, no és tan profunda com alguns sostenen. En aquest sentit, examinar minuciosament les articulacions internes de la seva primera obra política, en què es pot constatar sense grans dificultats el pes del llenguatge jurídic-polític del seu temps (forjat pel iusnaturalisme grocià, parcialment retreballat per Hobbes), susceptible de ser reconegut fàcilment pels lectors –particularment de les Províncies Unides– a qui s'adreça (com ho indica l'autor en el prefaci de la seva polèmica obra), constitueix un exercici ineludible per a la comprensió del text, perquè permet de rastrejar amb èxit l'audaç revolució semàntica prudentment elaborada i treballada per Spinoza en el seu laboratori òptic. És molt possible que, en el transcurs del temps, el progressiu desús d'aquest llenguatge, freqüentment ignorat, hagi

23. Sobre aquesta qüestió i altres problemàtiques afins, pot consultar-se profitosament D. PIRES AURÉLIO, *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Spinoza*, Lisboa: Edições Colibri, 2000.

pogut suscitar un efecte contrari a aquell que pretenia el seu autor: ocultar les seves veritables idees, en lloc de donar-les a conèixer. Però aquí resideix també la necessitat d'un treball genealògic orientat a explorar el procés històric de formació de determinats conceptes i la seva posterior evolució semàntica. Pocs textos com TTP requereixen necessàriament, per a comprendre la significació i l'abast de les seves posicions, una minuciosa reconstrucció del seu context discursiu, perquè només a la llum dels textos que combat o respecte dels quals es distancia, en la força –en darrer terme– del camp de batalla, pot descobrir-se el formidable desplaçament conceptual que, ja en 1670, el contradiscurs espinozista virtualment representa²⁴.

En qualsevol cas, pel que fa a TP, les coses semblen ser molt més clares, i en correspondència amb la doctrina de la *Ethica* Com que els homes –explica Spinoza en TP 6/1– es guien més per les passions que per la raó, la multitud tendeix naturalment a associar-se, no perquè els guiï la raó, sinó per algun afecte comú, com la por o l'esperança. Es comprèn, d'aquesta manera, *grosso modo*, com succeeixen les coses. En TP 2/15 s'estableix que l'estat de naturalesa no és un estat d'independència jurídica: simplement les relacions de poder que el caracteritzen són constantment variables, de tal manera que cadascun dels individus sucumbeix –successivament i alternativament– sota la dependència d'un altre, ja sigui per por a les seves represàlies, ja sigui per l'esperança d'aprofitar-se dels seus beneficis. Malgrat tot, la totalitat dels individus, a la fi de les successives experiències, acaben associant les seves esperances i pors en un únic i mateix objecte: la potència de tots. I és aquesta precisament, segons TP 3/3, l'única diferència que sembla distingir la societat política de l'estat de naturalesa. D'aquí prové la definició genètica de la sobirania que proporciona TP 2/17, segons la qual es presenta com «el dret que es defineix per la potència de la multitud», que aquesta acorda proporcionar al sobirà en cada instant, i gràcies a la qual pot inspirar a cadascun dels seus membres la por o l'esperança precises per a renovar d'una manera constant el seu consentiment.

4. Coda final

No podem entrar aquí, en els límits d'aquesta reflexió, en algunes de les qüestions que hem apuntat molt breument, la majoria d'elles referides a la filosofia política de Spinoza: la presumpta evolució de la seva teoria jurídic-política (de TTP a TP); les tensions internes en la seva primera obra política, en la impossibilitat de resoldre encara, des d'una primera formulació de la seva teoria de les passions, els problemes inherents a la construcció de la sobira-

24. A propòsit d'això, es concentren alguns dels estudis que hem publicat sobre Spinoza. D'una manera molt particular, a més de l'article esmentat anteriorment, cf. J. BLANCO ECHAURI, «Un iusnaturalismo irónicamente perverso (Genealogía e historia de una metamorfosis: *I. Ius sive facultas*)», en J. BLANCO ECHAURI (ed.), *Spinoza: Ética e Política*, Encontro Hispano-Português de Filosofia (Santiago 5-7 Marzo 1997), Universidade de Santiago de Compostela, 1999, pp. 315-351; així com «La obligación contractual en la filosofía política de Spinoza», *Laguna*, Revista de Filosofía, nº 7 (2000), pp. 111-133.

nia, invocant el llenguatge del canvi social amb un abast deliberadament retòric; els problemes que poden suscitar en TP l'aplicació del mimetisme afectiu com a mecanisme de composició de la sociabilitat; i una munió d'altres qüestions que continuen essent objecte de fortes controvèrsies. Però, sobretot, no podem entrar, perquè no constituïa el nostre propòsit, en la política de les passions pròpiament dita: com s'organitza aquest govern dels afectes passius?, quines són les polítiques promogudes per a temperar les passions individuals i col·lectives?, com s'articulen les institucions del cos social que expressen la sobirania política?, com, en darrer terme, pot configurar-se un afecte comú suficientment compartit, fort i estable per a conduir la multitud a associar-se «com si fos guiada per una única ment»? Aquestes i moltes altres qüestions queden pendents per a una altra ocasió, perquè aquí només preteníem d'argumentar i justificar convenientment per què la política era concebuda per Spinoza exclusivament com un govern de les passions.

[Traducció de Marc Pepiol Martí]

XESÚS BLANCO ECHAURI
Universidade de Santiago de Compostela
[jechauri@usc.es]