



HISTORIA DEL PENSAMIENTO

ESPINOSA: PROYECTO FILOSOFICO Y MEDIACION POLITICA*

JAVIER PEÑA
Valladolid



En 1670, escribe Espinosa un «Tratado Teológico-Político», interrumpiendo la redacción de la «Ethica», en la que hay ya precisas referencias al tema de la Ciudad; en 1677, la muerte le sobreviene mientras redactaba un «Tratado Político» que quedaría lamentablemente inconcluso. Tan destacada presencia de la Política en una obra no demasiado extensa, nos fuerza a preguntarnos: ¿Por qué habla Espinosa de lo que Descartes había silenciado, por tratarse de un ámbito en el que no caben ideas claras y distintas?. De algún modo hay que dar razón de esta presencia, explicar a qué viene este esfuerzo teórico en torno a la política, y, en definitiva, qué función cumple ésta en la filosofía de Espinosa.

La cómoda hipótesis de que la Política sería «uno más» de los temas que interesan a Espinosa, al margen de la filosofía, —pues al fin y al cabo también escribió, podría decirse, sobre el arco iris o la gramática hebrea—, no parece que pueda considerarse seriamente. Son demasiado evidentes las conexiones entre Ontología y Política (que ahora, por razones de tiempo, no podemos detallar), como para considerar a ésta como un mero apéndice marginal. Y además, tal «explicación» no explica nada; supone simplemente un gratuito y «aristotélico» afán de saber, por el saber mismo.

Otra hipótesis interpretativa que podría formularse para explicar esta presencia de la política, manteniendo a la vez su «exterioridad» con respecto a la filosofía, sería la que ligase los escritos políticos de Espinosa a unas determinadas circunstancias biográficas. Un pensador hete-

rodoxo y desarraigado, que ve amenazado el régimen liberal burgués de Jan de Witt por la alternativa orangista-calvinista, advierte que su libertad de expresión se halla en peligro y, abandonando el discurso filosófico, escribe un «Tratado teológico-político» para justificar ideológicamente al régimen más tolerante. Pero tal hipótesis, que puede ilustrarnos sobre las circunstancias que hacen a Espinosa tomar conciencia de la importancia de la Política, peca a mi juicio de reduccionismo psicologista. Y además, ni el «Tratado Teológico-Político» justifica un determinado orden de cosas (sino que va más allá de las perspectivas de la burguesía liberal holandesa), ni es un simple panfleto coyuntural: una simple lectura bastaría para negarlo.

A mi juicio, no cabe sino pensar que la Política interesa —y muy decisivamente— a la Filosofía de Espinosa. No quiero decir con ello que —como algunos parecen implícitamente sostener— el ejercicio filosófico esté para Espinosa al servicio de un proyecto político. Que no es así, me parece que está perfectamente claro, y espero ponerlo de manifiesto en mi exposición. Sin embargo, considero que la teoría política de Espinosa encuentra la justificación de su existencia en la *necesidad* que de la Política tiene, para su realización, el proyecto filosófico de Espinosa. Creo poder demostrar que la Política *desempeña una función objetiva indispensable* en dicho proyecto, y que la teoría política de Espinosa es un ensayo de resolver las exigencias en él planteadas, si bien tal tentativa tropezará a la postre con dificultades insalvables, implícitas en sus propios presupuestos. A ello dedicaré los próximos minutos.

Lo que Espinosa se propone como objetivo de su ejercicio filosófico, está enunciado en las páginas iniciales de su programático «Tratado de la Reforma del En-

(*) Conferencia pronunciada en el Ciclo «Espinosa» que organizó la Sociedad Asturiana de Filosofía en Diciembre 1977.

tendimiento». Su proyecto es «hallar algo (*cito*) que, una vez descubierto y adquirido, nos permita gozar de una constante y suma alegría». Si desprendemos del término «salvación» sus connotaciones religiosas, escatológicas, podemos decir que nos hallamos ante una filosofía «soteriológica». (De modo semejante a como puede serlo, por ejemplo, la estoica, en tantos aspectos emparentada con la espinosista). Pero hay que añadir, a renglón seguido, que esta salvación se obtiene *por y en* el conocimiento. El sumo bien que el filósofo busca consiste en «el conocimiento de la unión del espíritu con la Naturaleza toda». En otros términos, en la comprensión racional del encadenamiento universal y necesario de un orden de esencias. Esta comprensión *libera* simultáneamente al hombre de la sumisión irracional a las causas exteriores y del temor a la muerte, y origina la *felicidad* de que nos habla el libro V de la «Ethica». Podríamos hablar tal vez, utilizando conceptos del profesor Bueno, de una implantación *gnóstica* de la filosofía de Espinosa.

Tal concepción de la filosofía no parece en principio demasiado proclive a tener en consideración el marco social en que el pensamiento se ejerce. No obstante, Espinosa afirma: «importa a mi felicidad que otros muchos piensen lo mismo que yo, para que su entendimiento y sus deseos concuerden con los míos», lo cual supone que en la realización del proyecto filosófico algo «tienen que ver» los demás, además del individuo mismo. Y más aún, formula para garantizar esta extensión del proyecto un programa pedagógico —cuya función sería la de posibilitar el acceso de la generalidad de los hombres a la «reforma del entendimiento»— en el que se incluye, además de ciertas disciplinas teóricas como Moral, Medicina y Mecánica, la formación de «una sociedad tal que el mayor número posible de hombres puedan llegar a este fin del modo más fácil y seguro».

No carece de importancia esta alusión a la Política, que queda así ligada al proyecto filosófico. Hay que reconocer, desde luego, que aquí aparece como un instrumento *subordinado y exterior* al mismo: el sentido de tal sociedad sería el de facilitar el ejercicio de la filosofía, proporcionarle un «suelo» adecuado. Pero esta función «preliminar» no se agotaría en el establecimiento de unas garantías de seguridad física, de un «orden público» que regule la coexistencia social. Ciertamente es la función primaria del Estado garantizar esa seguridad, necesaria también para el hombre racional, más libre en la Ciudad, pese al aspecto coactivo de las leyes, que en la soledad (Eth. IV, p. 73); pero la sociedad a la que Espinosa se refiere tiene además una misión que podríamos denominar «pedagógica»: conduce a sus miembros en la dirección del objetivo metapolítico planteado. Creo que ha de tenerse muy en cuenta esta dimensión de la sociedad proyectada aquí por Espinosa; según intentaré mostrar después, se apunta aquí, parcialmente al menos, el sentido de la Política en la filosofía de Espinosa.

Pero esta referencia a la política del «Tratado de la Reforma del Entendimiento», es insuficiente por sí sola para hablar de la *necesidad* de la Política. Cuanto se nos dice es que un determinado tipo de sociedad —que no sabemos qué características tendría, ni cómo podría ser establecida— puede ser un instrumento válido, junto a otros, para posibilitar la «reforma del entendimiento».

Pero no parece que sea una condición necesaria: de hecho, existe el hombre racional que vive entre ignorantes (Eth. IV, p. 70); y, como recuerda una nota del «Tratado Teológico-Político», la libertad del sabio no es anulada por un entorno social hostil, ya que lo que le hace libre es la racionalidad, la comprensión de la necesidad: (que incluye la comprensión de una situación política dada como necesaria). ¿No sería entonces más sensata la mencionada postura cartesiana, que prefiere cambiar el orden de sus pensamientos, más bien que el del mundo?.

Subsiste sin embargo el hecho de que Espinosa considera que afecta a la realización del propio proyecto filosófico individual la actitud de los demás individuos: importa que haya «concordancia de espíritus». Parece, pues, oportuno examinar el fundamento de esta necesidad de concordancia.

En último término, esta necesidad se basa en la interdependencia ontológica de todas las relaciones singulares. En el escolio de la proposición 18 de la 4ª parte de la «Ethica», recuerda Espinosa al lector que (*cito*) «nos es siempre imposible no necesitar de alguna cosa exterior a nosotros para conservar nuestro ser». Es éste un punto básico en su filosofía, y cabe concluir de él que no es posible formular un proyecto de vida prescindiendo de todo lo que no sea el individuo mismo. Y a continuación, añade: «hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles, y que por ello han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto (*continúa*): sí, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad».

En suma, cada hombre ha de contar con los demás, ya que siendo todas las realidades ontológicamente interdependientes, como hemos dicho, debe buscar aquellas, que por obrar en el mismo sentido que él, no constituyen un factor obstaculizante de su propia actividad, sino un esfuerzo de su capacidad de autoconservación y desarrollo.

Ahora bien: debe tenerse en cuenta que, según Espinosa, esta concordancia entre los individuos no se da simplemente por su común pertenencia a la especie «hombre». (Recuérdese la crítica de Espinosa a los conceptos universales). Los hombres sometidos a las pasiones no concuerdan *efectivamente* entre sí: no hay entre ellos sino una «concordancia» negativa. De hecho, lo que las pasiones generan es *discordia*, porque arrastran a los hombres en sentidos diferentes y les inducen a luchar entre sí para conseguir objetivos que no pueden compartir. «Los hombres sólo concuerdan necesariamente en naturaleza —dice Espinosa— en la medida en que viven bajo la guía de la razón» (Eth. IV, 35).

Efectivamente, es la razón la que introduce una auténtica concordancia, porque los hombres que viven según ella participan de una común interpretación de la realidad y, por consiguiente, de una idéntica actitud ante ésta. Así como los intereses pasionales enfrentan y dividen a los hombres, la razón establece la *concordia en lo objetivo*, en lo que es necesariamente bueno para todos.

Así se justifica la dimensión intersubjetiva del proyecto de Espinosa. La posibilidad de realización del mismo está ligada a la concordancia en razón con otros individuos, ya que la interdependencia es ineludible. Y por eso es necesario hallar una vía que posibilite un acceso general a la racionalidad.

A primera vista, no parece que dicha vía haya de ser política. Es cierto que se reconoce que la «vida racional» ha de desarrollarse en un marco social, y que es conveniente para el hombre racional que exista un Estado que garantice su seguridad. Pero parece, a juzgar por el tono de las referencias del libro IV de la «Ethica», que la sociedad no es sino el instrumento para regular una vida social presidida por los intereses pasionales, y que está por tanto en un plano distinto del que ocuparía una comunidad de hombres racionales, el tipo de sociedad que sí coadyuvaría a la realización del propio proyecto filosófico, y en la que la identificación de las aspiraciones particulares con el interés general por medio de la razón engendraría una solidaridad espontánea. Y esta sociedad, esta «comunidad de Razón», que se esboza implícitamente en el citado lugar de la «Ethica», a través de las observaciones sobre las relaciones de los hombres racionales entre sí, exige la previa racionalidad de cada uno de ellos, no es por tanto *medio*, sino *resultado* de la realización del proyecto filosófico.

Y sin embargo, la necesidad de la política se hace evidente, como vamos a ver, precisamente al plantearnos el problema de la racionalización de los *individuos* como tales, que parece ser el que aborda propiamente la «Ethica». Puesto que se afirma la necesidad de que la generalidad de los hombres acceda a la racionalidad, es preciso plantear el problema del camino hacia la Razón como un problema *colectivo*. Y tal cuestión, dados los presupuestos básicos de la filosofía de Espinosa, resulta mucho más difícil de lo que a primera vista pudiera parecer.

La respuesta más obvia sería la que parece ofrecer el «Tratado de la Reforma del Entendimiento»: un «programa pedagógico» que facilite el acceso a la racionalidad. Puede pensarse en algo semejante a la «moral provisional» cartesiana; y de hecho, podemos encontrar en la «Ethica» una serie de consejos prácticos para irnos racionalizando. Así, por ejemplo, dice: (Eth. V, 10, escolio), «Así pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance». Principios que se resumirían

en una «racionalización de los afectos» (o «encauzamiento» si se quiere).

Pero soluciones de este tipo dejan sin resolver el problema en su origen. Pues lo que importa explicar no es tanto cómo, a partir de lo que pudiéramos llamar «disposición a la racionalidad», pueden ir los hombres sustituyendo la «ilusión imaginativa», por la comprensión racional de la realidad; sino más bien cómo tal «disposición racional» puede surgir y desarrollarse en un mundo regido por la Necesidad, en un universo concebido de modo *determinista*.

Pues, de acuerdo con los presupuestos espinosistas, los hombres son como son, y actúan como actúan, *necesariamente*. La Moral tradicional aplaude o condena las acciones humanas basándose en el falso presupuesto de que el hombre, «imperio dentro de un impero», goza, a diferencia de las demás realidades, de un libre albedrío que le permite *elegir* en sus acciones. Lo cierto es, sin embargo, —piensa Espinosa— que el hombre, «pars Naturae», está sometido a las leyes que rigen a ésta, en su totalidad y en cada una de sus partes. La irracionalidad que se constata en la mayoría de los hombres es el efecto necesario de causas que la determinan. ¿Y cómo podrían tales hombres, condenados necesariamente a la irracionalidad, llegar a *desear* siquiera renunciar a su actitud irracional?. Mas aún: ¿Cómo podrían llegar a tomar conciencia de su propia situación de pasividad?. ¿No habré de ser su actitud más bien semejante a la de los prisioneros de la caverna platónica?.

No creo necesario insistir en que no se trata de una cuestión bizantina: está en juego la viabilidad del proyecto filosófico de Espinosa. El, que tanto critica a las teorías éticas y políticas que proponen arquetipos de naturaleza humana, olvidando que «los hombres están necesariamente sometidos a los efectos» ¿no estará igualmente predicando en el vacío el ideal del hombre que vive «ex ductu Rationis»? Parece necesario explicar cómo los hombres, que en su mayoría viven en la irracionalidad, pueden cambiar su actitud, «convertirse» en racionales.

Quiero mencionar aquí una monografía en la que este problema se plantea con toda su crudeza, y recoger la respuesta que a él se da. (Respuesta que, lo digo de antemano, no me parece válida). Se trata de la obra de Bernard Rousset, cuyo título (traducido al castellano) sería «La perspectiva final de la Ethica y el problema de la coherencia del espinosismo». Fue publicada en 1968 por la editorial Vrin. «No se trata —se nos dice aquí— de preguntarse ya teóricamente de qué manera la afirmación de la libertad puede encontrar espacio en una doctrina de la necesidad: Espinosa ha resuelto el problema, mostrando que una determinación inmanente, sea cual sea su necesidad, no deja de ser autonomía; se trata de saber cómo tal libertad es prácticamente accesible, cómo puede ser buscada y comprendida, cuando todo en la Naturaleza, incluidos nuestros deseos y nuestros esfuerzos, nuestros éxitos y nuestros fracasos, está rigurosamente determinado por la necesidad universal» (p. 177).

La solución que Rousset propone es, en síntesis, la siguiente: la «Ethica» de Espinosa constituye un *modelo* teórico de existencia racional, y supone también la pre-

sencia de un «Testigo», que existe como dato de nuestra experiencia. Y «su presencia ante nosotros (*cito textualmente*) le confiere una eficiencia sobre nuestra reflexión y nuestra conducta»... «la mera presentación de la salvación suscita un deseo de salvarse que...es una de las fuerzas constitutivas de nuestra existencia, de manera que la presencia del modelo es la causa eficiente de su adopción y de su persecución, y por ende, mediatamente, de su realización». En cuanto al problema de cómo explicar la presencia del Testigo, Rousset dice que «no es preciso admitir una excepción, una falla en el orden natural, un milagro: basta comprender que la necesidad universal ha podido permitir a un hombre poseer una libertad, si no perfecta, al menos muy superior a la de los demás hombres», y en cuanto al modelo, «es el producto del orden necesario de la Naturaleza, tal como actúa en nosotros, en nuestro conatus, a través de los mecanismos varios y a veces sumados de la observación, la abstracción, la deducción y la imaginación...».

Creo que saltan a la vista los defectos de este tipo de explicación. No se trata sólo de que su «testigo» y su «modelo» surjan poco menos que providencialmente, pese a las intenciones de excluir el milagro por parte del autor; lo más importante es que no resuelve el problema que plantea. Porque lo que habría que explicar es precisamente *cómo se puede reconocer al Modelo y al Testigo como tales*. Rousset habla de la «huella imborrable» que deja la «Ethica» de Espinosa en el ánimo del lector: olvida explicar qué puede inducir a la generalidad de los hombres a leerla (aún dando por supuesto que fuera una obra de fácil comprensión) y cómo podrían acoger su mensaje. Si he citado esta pretendida solución es para ejemplificar la imposibilidad de hallar una vía de explicación de la cuestión que nos ocupa apelando simplemente al individuo. En ese supuesto hay que recurrir siempre a una incomprensible «métaoia», una conversión interna cuyos factores determinantes ignoramos.

Es preciso, por consiguiente, buscar otro tipo de solución; y, puesto que no cabe apelar al individuo mismo, ha de explicarse la «promoción de la racionalidad» como resultado de la obra de factores determinantes externos, no subjetivos. En otras palabras, la racionalidad del individuo sólo puede ser promovida por la *racionalidad estructural del entorno*. Y este entorno es, ante todo, un entorno social. Como más arriba hemos visto, son los demás hombres los que primordialmente afectan (positiva o negativamente) a la existencia de cada uno.

Basándome en estas consideraciones, propongo la *hipótesis de la necesidad de la mediación política* en el proyecto filosófico de Espinosa, necesidad que a su vez justificaría, al menos en gran parte, la atención por él dedicada a cuestiones de teoría política. Es necesario apelar a la Política, porque el proyecto filosófico —al menos en cuanto se propone a la generalidad de los hombres— precisa de factores estructurales que creen las condiciones necesarias para su iniciación, cuando menos. El proceso de racionalización o liberación del individuo (que es una y la misma cosa) exigiría, según nuestra hipótesis, una estructura política que lo posibilite y lo impulse.

Esta hipótesis, como es obvio, no modificaría la subordinación de la Política respecto a la Filosofía y al

objetivo fundamental de Espinosa: pero sí la elevaría de la condición de mero aditamento *conveniente* a la de instrumento *necesario*.

Desde luego, caben en principio diversas objeciones a esta hipótesis. Si se supone que aquella sociedad que promueve la racionalidad de los individuos ha de ser ella misma plenamente racional, incurrimos en una petición de principio, porque tenemos que suponer que los individuos que la constituyen son ellos mismos *racionales* previamente. (Como ocurre en la utópica «comunidad de razón» de la que hemos hablado poco antes). Pero, por otra parte, ¿cómo pueden las comunidades políticas *reales* —nunca plenamente racionales, desde luego— ejercer una actividad de promoción de la razón, siendo como son el resultado de la relación entre individuos plenamente irracionales? ¿No aparece el ámbito político como un espacio divorciado de la Razón?

Además, ¿no se contradice esta concepción «pedagógica» (podríamos decir) de la Política, con el carácter «realista», «hobbesiano» de la teoría política de Espinosa? Al comienzo del «Tratado Político», Espinosa critica expresamente a Platón, y enuncia la necesidad de «convenire cum praxi». ¿Cómo puede conciliarse una teoría política «comprensiva» con la pretensión de convertir al Estado en instrumento de la Razón?

Y por último: ¿tiene esta hipótesis fundamento en la teoría política de Espinosa? ¿Puede ser verificada, si no ya con textos explícitos suficientemente claros —de los que, desde luego, no disponemos— a través del contexto general de su filosofía política? La función que atribuímos a la política, ¿es ejercitada, aunque no sea *representada*?

Considero que es posible afrontar satisfactoriamente tales objeciones. Creo que pueden verse en el esquema de la filosofía política de Espinosa una serie de nociones y planteamientos que, más o menos explícitamente, revelan que él aspira a que la sociedad política sea el marco impulsor de la racionalidad de los ciudadanos; y más aún, que ésta ha de desarrollarse, en cualquier caso, en el seno del Estado. Esto no implica una interpretación «idealista» de la Política espinosiana; supone sólo que su teoría no es meramente, ni fundamentalmente, una manifestación de «realismo pragmático». Paso seguidamente a señalar determinados aspectos de esta teoría, que a mi juicio pueden avalar la hipótesis propuesta.

Pues bien: ha de recordarse, en primer lugar, que la filosofía política de Espinosa se desarrolla *desde la perspectiva del Estado*. Es esta una conclusión que se manifiesta claramente en una lectura del «Tractatus Politicus»: después de unas consideraciones críticas con respecto al derecho natural y al enfoque normativo de la filosofía política tradicional, y de una redefinición de la condición humana de acuerdo con el presupuesto fundamental de que el hombre es «pars Naturae», en una Naturaleza regida por la Necesidad, Espinosa sitúa ya su exposición en la cuestión del Estado, cuya hipotética génesis —explicada de acuerdo con los tópicos vigentes del «estado de naturaleza» y el pacto social— señala el fin del predominio de la consideración que pudiéramos llamar «subjetivista». Una vez constituida la sociedad civil, el individuo

será considerado a título de ciudadano *del Estado*, y el objeto de la reflexión política no será su situación personal en el seno de la Ciudad, sino el problema de las condiciones de permanencia del Estado, en tanto que tal, y de cada una de sus «facies» o regímenes. Predomina, pues, la consideración de la estructura política en cuanto tal, la perspectiva «objetiva». Como muestra de ello, baste recordar que es el Estado quien define y delimita absolutamente los «derechos» del ciudadano, incluido el derecho a la propiedad, tenido por sacrosanto en la teoría liberal (piénsese en la postura de Locke, por ejemplo); que la «salus» del Estado no estriba, según Espinosa, en sus gobernantes, sino en su estructura, pese a lo que pensaba Platón. («Pues un Estado cuya buena marcha —dice Espinosa— depende de la buena fe de algún individuo, y cuyos asuntos no pueden ser convenientemente atendidos, si los que se ocupan de ellos no quieren obrar de buena fe, será muy poco estable. Pues para que el Estado pueda permanecer, los asuntos públicos deben ser ordenados de tal manera que los que los administran, ya se guíen por la razón o por el afecto, no puedan ser inducidos a obrar de mala fe o a prevaricar» —TP, I, 6); y que el análisis de los distintos regímenes políticos no atiende tanto a la disposición de las personas cuanto a las condiciones estructurales de posibilidad de tales formaciones políticas. Cierto es que el «Tratado Teológico-Político» parece ser, por el contrario, una reivindicación de derechos individuales; pero no es menos cierto —y para nuestro propósito muy significativo— que en definitiva se concluye que la plena efectividad de tales derechos no puede darse sino en un Estado estructurado de una determinada manera, en el Estado democrático. La «liberación» política del individuo depende del Estado en que viva.

Como es lógico, esta perspectiva es solidaria de una concepción correspondiente del Estado, no equiparable a la consideración —típica en el pensamiento liberal— del Estado como «plataforma de seguridad» que garantiza el orden y regula la circulación de actividades e intereses *individuales*. (Estado-gendarme, al fin y al cabo). En Espinosa, el Estado tiene su propia entidad específica. No es que por ello se anule la de los ciudadanos; pero éstos, (y su particular «*ius naturae*») son integrados de tal manera que no pueden ser comprendidos sino como «miembros» del Estado. (Igual que los modos son *de la Sustancia*, aunque ésta no sea sin los modos).

En el «Tratado Político» encontramos párrafos como éste: «...el derecho o poder supremo del Estado no es sino el mismo derecho de la Naturaleza, que se determina, no ya por el poder de cada uno, sino de la multitud que se conduce *como un sólo espíritu* (*veluti una mens*): esto es, igual que cada uno en el estado de naturaleza, también *el cuerpo y el espíritu* de todo Estado tiene tanto derecho cuanto poder tenga».

Las expresiones que de este párrafo me interesa destacar —«como un sólo espíritu», «el cuerpo y el espíritu del Estado»— (y que aparecen repetidas veces) no constituyen una simple metáfora organicista. El profesor Vidal Peña ha mostrado (y debo señalar que en este punto pretendo seguir sus consideraciones) que Espinosa ha caracterizado al Estado como «Individuo compuesto», en un sentido paralelo al que esta noción tiene en el orden de

la Extensión. Lamentablemente, no hay ahora tiempo para reproducir su argumentación, respecto a la cual he de remitirles a su estudio sobre «El materialismo de Espinosa», por eso; me limitaré a tratar de resumir el resultado, pidiéndole disculpas por lo que inevitablemente tiene de deformador un resumen. Su hipótesis —que creo que hay que calificar, al menos, de «bien fundada»— es que, así como en el ámbito del atributo de la Extensión se llega por un proceso de creciente «complejidad» o «composición» a la «*Facies totius Universi*», la Naturaleza como un solo individuo, modo infinito mediato, cabría pensar en un «Estado de Estados» que llenara el «hueco» que sobre el Modo infinito mediato del Pensamiento hay en la conocida carta 64 a Schuller. Tal «Estado de Estados» no está considerado como posibilidad en Espinosa —que al fin y al cabo está muy lejos de la época de los organismos supranacionales, incluso hoy apenas esbozados— pero sí implícito en sus planteamientos, como, con más tiempo, podríamos mostrar. Pero en todo caso, lo que ahora me importa destacar es que el Estado tiene el estatuto ontológico de «Individuo compuesto», lo que le dota de una entidad propia a la que está subordinada la de los individuos-partes, (sometidos a una «ratio» de «movimiento y reposo político», podríamos decir, para seguir con el paralelismo físico-político), los cuales han de ser considerados, por tanto, desde la perspectiva de su pertenencia a tal compuesto; y en segundo lugar, que el Estado, «*veluti una mens*», aparece como ámbito «objetivo» de las «*intellecciones*» humanas, lugar de realización del Pensamiento. Al axioma «*Homo cogitat*», habría que añadir: «*in Civitate*». En cuanto el Estado constituye «una mens» —lo cual exige, para ser plenamente cierto, determinadas condiciones, como veremos— realizará la buscada unidad efectiva de los hombres, y precisamente *en la Razón*, de acuerdo con el objetivo utópico de la filosofía de Espinosa.

Por otra parte, Espinosa ha señalado en diversas ocasiones la capacidad de *configuración de subjetividades* que el Estado tiene. «Su poder —dice— no se reduce exclusivamente a poder constreñir a los hombres por el miedo, sino que abarca todos los medios por los cuales se obtiene la obediencia de los hombres a sus mandatos» (TTP, XVIII, 269). Por caminos diversos —temor, interés, ideología— el Estado conduce al individuo de acuerdo con sus propias pautas. Pero no determina solamente las acciones externas: «aunque no puede dominar por igual los corazones y las lenguas —observa Espinosa— los espíritus están sin embargo de algún modo bajo el poder de la suprema autoridad, que puede de muchas maneras conseguir que la mayoría de los hombres crea, ame u odie algo, etc. De tal manera que, aunque estas cosas no se hagan por mandato directo de la autoridad suprema, se hacen sin embargo a menudo, como lo muestra abundantemente la experiencia, de acuerdo con el propio poder de la autoridad y su orientación». El Estado, pues, determina hasta cierto punto —aunque sea difícil precisar el alcance exacto de esta determinación— los mismos pensamientos del sujeto. Hasta cierto punto, el ciudadano es una criatura del Estado, y puede afirmarse, según Espinosa, que las virtudes y defectos de los ciudadanos han de imputarse al Estado en que éstos viven (Cf. T.P.V., 2-3).

Tal capacidad de conformación estatal de las subjetividades se corresponde lógicamente con la situación del

ciudadano en el Estado: y aquí cabría con plena propiedad la afirmación de que el ciudadano no es un Imperio dentro de un Imperio. Pero no ha de verse en ella algo forzosamente negativo: no hay por qué pensar con nostalgia en el estado de naturaleza (ácratas). Porque esta conformación del individuo por el Estado puede desarrollarse también en un sentido positivo, de promoción de la racionalidad y, en definitiva de la libertad efectiva de los ciudadanos. A mi juicio, esto es precisamente lo que Espinosa pretende: ya que el Estado determina la existencia individual, ha de buscarse el tipo de Estado que garantice, que cree, la racionalidad. El fin de la República —afirma en el «Tratado Teológico-Político»— «no es otro que evitar las mociones absurdas de los apetitos y encuadrar a los hombres, en la medida de lo posible, en los límites de la Razón, para que vivan en paz y en concordia» (TTP, XVI, 263). O, como afirma en una conocida frase, «el fin de la República es, a decir verdad, la libertad» (TTP, XX, 306).

Lo cierto es que Espinosa proclama con machacona insistencia que el Estado ha de estar fundado en la Razón y dirigido según ella. Si el Estado está llamado, como suponemos, a ser el instrumento de la Razón, es porque la Razón constituye a su vez la respuesta al problema del Estado. No se concluye por ello el «realismo político» que Espinosa ha aprendido de Hobbes. No es la razón, sino «un cierto sentimiento común» —dice Espinosa— lo que constituye el Estado, con el fin de disipar «el miedo general» propio del estado de naturaleza, y remediar en lo posible «las miserias humanas» (Cf. T.P. III, 6). El fin primordial del Estado es garantizar la *seguridad* de los ciudadanos, al mismo tiempo que su propia permanencia. Pero es que precisamente es la Ciudad constituida «ex ductu Rationis» la que, según Espinosa, es la más poderosa e independiente: porque la conflictividad interna que conlleva una ordenación «pasional», sería aquí sustituida por la concordia racional. No hay por tanto traición al realismo en la demanda de un Estado conforme a la Razón, sino profundización en la exigencia de seguridad que determina su constitución. La verdadera seguridad no es la del «Leviathan» omnipotente, sino la del consenso racional ciudadano. Por ello, la búsqueda del Estado conforme a la Razón no es el sueño gratuito de un idealista, sino la persecución del Estado «verdadero», (si se me permite la expresión), aquel en el que los ciudadanos constituyen «como un solo espíritu». Pues Espinosa señala que sólo en el Estado fundado en la Razón se da esta «unidad de espíritu» supraindividual.

La tarea subsiguiente será, por tanto, la de determinar cómo ha de estar constituido el Estado para que sea «conforme a la Razón». Y es éste, a mi juicio, el sentido último del análisis de los diversos regímenes en el «Tractatus Politicus». Este análisis, como ya he indicado, se plantea desde la perspectiva de la estabilidad de cada forma de Estado; podríamos incluso hablar de una cierta «neutralidad» de Espinosa ante las diversas alternativas. Lo que se trataría de ver es qué requisitos, dado un cierto régimen, son necesarios para garantizar su permanencia. Pero es claro que tales regímenes no son equivalentes: hay una gradación de estabilidad ascendente desde la monarquía a la democracia; cada régimen supera al anterior. Y además, a esta gradación según el criterio de

estabilidad le corresponde una gradación en *racionalidad*, según el criterio anteriormente señalado: el Estado es tanto más sólido cuanto más racional sea: en definitiva, ambos criterios se identifican. Y, más aún, hay un *proceso lógico* por el cual cada régimen está paradójicamente llamado, precisamente para garantizar su permanencia, a su propia superación. La Monarquía «adecuada», por decirlo de algún modo, es aquella en que «el poder del Rey queda determinado exclusivamente por el pueblo»; es decir, aquella que no es propiamente monárquica, en el sentido propio del término, aunque conserve las apariencias jurídicas de tal; y la mejor Aristocracia es aquella que más se aproxima a la Democracia, aquella en la que la clase gobernante —los llamados «patricios»— llegan casi a identificarse con el censo total de ciudadanos.

Hay pues en la teoría de los regímenes políticos un desarrollo que conduce a la Democracia como fórmula estable y racional de organización del Estado. El Estado democrático no se confunde con la «comunidad de Razón» de la «Ética»: sigue siendo una sociedad en la que se conjugan intereses no únicamente racionales. Pero sí es, podríamos decir, la versión histórica más aproximada a ese horizonte utópico, y en cierto sentido un Estado democrático es un Estado «fundado y dirigido conforme a la Razón».

Es racional, en primer lugar, porque excluye los presupuestos ideológicos que justifican a los demás regímenes. Espinosa ha señalado cómo la Monarquía se asienta sobre la ficción de que hay un individuo superior a los demás por su sangre, en una divinización, más o menos soterrada, del Poder (Es una Monarquía, «de derecho divino»). La propia Aristocracia, aunque representa un grado de racionalidad superior, porque el poder no se reviste en ella de características «sacrales», sostiene igualmente el principio irracional de que existen los «aristoi» —que son, en la práctica, quienes tienen el poder económico—, llamados por ello a gobernar al resto de los ciudadanos. En ambos casos, en suma, el poder se legitima por la *imaginación*. La Democracia, en cambio, se atiene a la real igualdad política entre los hombres. «La naturaleza de todos —dice Espinosa— es una y la misma: son el poder y los honores los que diferencian» (TP, VII, 27). Nadie posee naturalmente tanta «potencia» como para adueñarse del Estado.

Pero no sólo en esto se funda la racionalidad de este régimen. La Democracia aparece como la fórmula más racional de organización política por la estabilidad que le confiere su carácter de régimen de poder *absoluto*; esto es, de régimen en el que el Poder «oficial», por así decirlo, no pertenece a una fracción del conjunto, y en el que, por tanto, no tiene enfrente el Poder alternativo del resto de los ciudadanos, de cuyo consenso depende, y que en los demás regímenes constituye una amenaza latente, nunca excluible; en la Democracia, el sujeto y el objeto del Poder se identifican, y goza por tanto de una estabilidad «estructural». Esta racionalidad se revela igualmente en el modo que le es propio de resolver las cuestiones políticas que se le plantean al cuerpo social: en la democracia no predomina el arbitrio de uno o unos pocos, sino el acuerdo común, exigido por la propia distribución del poder. Y en definitiva, sólo en la Democracia puede ser el ciudadano realmente libre, porque sólo

ella es *parte activa* de un Estado no-exterior a él, y creador del Poder común.

Una vez más, he de pedir disculpas por un tratamiento tan esquemático de la cuestión. He pretendido simplemente subrayar cómo la teoría espinosista del Estado encuentra su conclusión en una teoría de la *democracia* como «Estado fundado y dirigido según la Razón». En la democracia puede verse cómo se enlazan el punto de partida y el objetivo de la Política espinosista. Aquí, como en el estado de naturaleza, los hombres gozan de autonomía, y el Estado no se impone como algo superior puesto que ellos mismos son el Estado, en el pleno sentido de esta expresión. De modo que puede decirse que toda la teoría política de Espinosa se orienta a la búsqueda del Estado que, por su estructura, realiza efectivamente la libertad.

En suma, podemos concluir que la filosofía política de Espinosa considera claramente que la existencia individual está determinada —y no solamente en la actividad meramente social, «externa», sino de algún modo, también en lo que podríamos llamar «interioridad de la conciencia»— por el Estado. Hemos visto además que esta teoría política se orienta implícitamente en la dirección de un Estado racionalmente estructurado, que sería, (al menos en su pleno desarrollo) el Estado democrático. Cabe entonces pensar si no estará ligada la racionalidad de los ciudadanos a la racionalidad de las condiciones de su medio social, y si no reside en éstas la condición de posibilidad de la realización generalizada del proyecto de Espinosa. En una palabra, ¿no sería el Estado la entidad llamada a realizar, en él y por medio de él, la racionalidad?

Hemos de reconocer, ciertamente, la excepción del hombre racional «que vive entre ignorantes». La figura misma de Espinosa, y su «Ethica», parecen ser un ejemplo claro de existencia racional en un medio irracional. (Y de igual forma, podemos imaginar individuos irracionales en condiciones sociales racionales). Pero a mi juicio, esto no invalida la hipótesis de que la posibilidad de acceso a la razón por parte de los individuos resulta imposible de explicar desde los individuos mismos, y que es por tanto necesario apelar a instancias externas determinantes de su actividad, entre las cuales las políticas tienen un papel decisivo. Sin recurrir a explicaciones «providencialistas», está en la lógica del espinosismo el reconocimiento de la incapacidad de dar razón satisfactoria de la presencia de individuos racionales en medios que no lo son, porque no nos es posible conocer exhaustivamente el entramado complejo de causas interdependientes que constituye lo real; cabe únicamente decir que tales hechos no son producto del azar, sino de una precisa conjunción de causas. Pero no es menos cierto que la realización *general* de la racionalidad resulta efectivamente imposible sin la mediación del Estado, entorno fundamental de la existencia humana.

Pues, como hemos venido diciendo, su irracionalidad ha de explicarse por la determinación de unas condiciones que podríamos denominar de «irracionalidad ambiente». Y no se ve cómo esta actitud pudiera modificarse si no es por la vía de su pertenencia al Estado. Ya la constitución misma de éste les fuerza a un comporta-

miento de alguna racionalidad: la aceptación de una regulación común de su actividad, que sustituye a la arbitraria «gana» del estado de naturaleza. Cabe concluir, por consiguiente, que en la medida en que las reglas que rijan la conducta social sean más racionales, su comportamiento, encauzado por ellas, será más racional. La racionalidad de la estructura social conlleva evidentemente una racionalización en el comportamiento externo de los individuos; hemos de pensar que éstos han de conducirse al menos *como si* fueran racionales. ¿Y hasta qué punto es posible admitir, a la larga, en el mismo individuo, una conducta externa racional y una «conciencia irracional», una duplicidad esquizoide?. Parece lógico pensar que, poco a poco, la racionalidad social iría modelando la racionalidad individual. Y de este modo, la racionalización de los individuos no se operaría por medio de una «milagrosa» conversión, sino por la acción determinante del Estado.

La consecuencia de la aceptación de esta hipótesis es, como es obvio, de suma importancia para la definición de la función de la Política en la filosofía de Espinosa; implicaría, ni más ni menos, que la realización de su proyecto filosófico estaría supeditada a la realización del proyecto político de un Estado racionalmente estructurado.

Al llegar a este punto, se plantean dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la posibilidad teórica, desde los planteamientos espinosistas, de un *proceso* de racionalización de las estructuras políticas, supuesto que se parte de una irracionalidad originaria; y en segundo lugar, y suponiendo que pueda resolverse positivamente el problema anterior, la de cómo se efectuaría la transformación de las condiciones sociales existentes en un momento dado o, en otros términos, cómo se realizaría el proceso histórico de realización de la racionalidad —y con ella, de la libertad— que parece implícitamente exigido.

Para responder a la primera de estas cuestiones —¿cómo pueden constituir una sociedad conforme a la Razón individuos irracionales?— creo conveniente apelar al concepto hegeliano de «astucia de la Razón», que de algún modo sí estaría ejercitado en Espinosa, aunque a falta de un término de referencia que, como luego veremos, hubiera necesitado Espinosa para dar acabamiento a su proyecto. Hegel hace notar cómo hombres movidos por necesidades primarias e intereses pasionales, «producen el edificio de la sociedad humana, en el que han conferido al derecho y al orden poder contra sí mismos» (HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* Hamburg, Meiner, 5. Auflage, 1955, p. 79 y ss.). Es decir, crean algo *racional*.

Algo similar podemos ver en la teoría política de Espinosa: la sociedad civil, que representa ya una cierta ordenación racional de la existencia frente al «estado de naturaleza», es obra de hombres sometidos a los afectos, que la constituyen por la inviabilidad intrínseca de la situación originaria. De modo semejante podría explicarse la adopción de modelos cada vez más racionales de organización política: al fin y al cabo, según hemos apuntado anteriormente, cada régimen conduce naturalmente a su propia superación. No habría por qué suponer un grado determinado de racionalidad en los individuos pre-



viamente a la constitución de un tipo de sociedad de un nivel correspondiente. Su propia conveniencia, (y, en definitiva, la lógica de la necesidad), obra en favor de una progresiva introducción de la racionalidad en la realidad social. Podríamos incluso suponer una relación dialéctica entre individuo y Estado: los intereses individuales crean una determinada estructuración del Estado, que a su vez genera un «clima» social de mayor racionalidad, que determina una nueva configuración del Estado... y así sucesivamente.

Creo que de este modo puede salvarse la consistencia de la hipótesis aquí sostenida. Y por el contrario, pienso que Espinosa no es capaz de resolver satisfactoriamente la segunda cuestión, la de la realización efectiva de un Estado conforme a la razón a partir de unas condiciones dadas. El discurso político de Espinosa —pronunciado precisamente en un marco nada «racional», puesto que escribe el «Tratado Político» cuando gobierna los Países Bajos Guillermo de Orange— va dirigido a un público que, en su inmensa mayoría, vive en condiciones de monarquía absoluta. Y parece ser una clara *incitación* a la construcción de la Democracia, a pesar de esa aparente «neutralidad» en el análisis de las diversas alternativas. Así como la caracterización del hombre que vive según la Razón en la «Ethica» es una invitación a la racionalidad, la descripción del Estado conforme a la Razón propone implícitamente su realización.

Y sin embargo, no sólo no se nos muestra la posibilidad de un proceso de racionalización política progresiva, sino que incluso encontramos una cierta resistencia ante la hipótesis del cambio político. «El tipo de régimen de cada Estado —dice Espinosa en el «Tratado Teológico-Político»— debe ser necesariamente conservado, y no se puede cambiar sin ruina total de éste.» (XVIII, 294). Es cierto que esta afirmación se inserta en el contexto de

una argumentación en favor del régimen liberal-republicano aún vigente. (Es decir: Espinosa señala la conveniencia de seguir la tradición no-monárquica de Holanda). Pero pienso que hay además un cierto *pesimismo* ante la hipótesis del cambio «cualitativo» de las condiciones políticas (que podría verse en algún texto más), y que tiene profundas raíces. Espinosa no parece creer en la posibilidad de crear unas nuevas condiciones sociales, y se limita a señalar el carácter puramente aparente del cambio basado en la sustitución del titular del Poder.

Lo que a mi juicio expresa esta actitud es la ausencia de *historicidad* en la filosofía de Espinosa (pese a lo que algunos estudiosos actuales hayan podido sostener), que es, al fin y al cabo, coherente con sus presupuestos ontológicos. Ciertamente, Espinosa se refiere explícitamente a un *proceso* de liberación del individuo, y su exposición permite imaginar un proceso paralelo en el Estado. Pero lo que cabe imaginar choca con su concepción de la libertad como *comprensión* de la realidad necesaria, orden fijo y eterno que el hombre no puede pretender cambiar. La Sustancia, como Hegel observa, no es sujeto; y así, no hay lugar para un fin de la Historia. En la filosofía de Espinosa estarían de algún modo dadas las condiciones para una realización histórica de la libertad: pero tales condiciones no han sido explicitadas. Espinosa ha mostrado que un determinado nivel de racionalidad posibilita un cierto grado de racionalidad individual: pero no ha mostrado cómo dicho nivel de racionalidad social puede ser conquistado.

Aquí está el límite último que la filosofía de Espinosa no es capaz de salvar, la contradicción entre el proyecto político y el orden necesario del mundo. Y aquí se pone en entredicho la viabilidad plena de un proyecto filosófico que pretende abrirse a la generalidad de los hombres. Pero al fin y al cabo, no podemos pedir a Espinosa que salte por encima de la Historia.

Y vuelvo, por último, a la cuestión que al principio planteaba: ¿para qué la Política?. Creo que cabe afirmar lo que antes enunciaba como hipótesis: la reflexión política de Espinosa está justificada por la necesidad de la «mediación política» que su proyecto filosófico exige. Y esta reflexión podría entenderse, a fin de cuentas —y sin perjuicio de su carácter no-normativo— como determinación teórica de las condiciones políticas de su realización. De modo que, paradójicamente, una filosofía que pone la «salvación», la liberación del hombre, en una tarea cognoscitiva, y que parecía destinada a mostrar, si no ya «desprecio del mundo», sí cuando menos una cartesiana indiferencia hacia los problemas de la Ciudad, encuentra en el Estado su posibilidad de realización. Bien claro está que la filosofía de Espinosa no está al servicio de unas determinadas condiciones políticas; la Política es «ancilla Philosophiae», vehículo de una tarea que la trasciende, que es meta-política. Pero si la política es sierva, se trata de una sierva indispensable. Lo que aquí se pone de manifiesto es que la filosofía (y en último término, la vida del hombre) no puede realizarse con la clausura de la subjetividad, sino que *es en el mundo*, y sobre todo en el mundo social. Ahora bien: aún se mira al mundo como algo que puede ser solamente contemplado, y por eso ha de propugnarse la adecuación del sujeto a él; no se llega a concebir que el mundo pueda ser transformado.