



EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SPINOZA

EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SPINOZA

Estudio comparativo del concepto
de Pacto en TTP y TP

Antonieta García Ruzo



ISBN: 9789874221339

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 1573509316. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Comité Editor del Departamento de Filosofía	9
Abreviaturas y Referencias bibliográficas	11
Introducción	13
1. Estado de la cuestión.....	19
2. Tratado Teológico-político	39
3. Tratado Político	71
Conclusiones	105
Bibliografía.....	113

Comité Editor del Departamento de Filosofía

Alcira Bonilla
Claudia Jáuregui
Claudia Mársico
Verónica Tozzi
Pamela Abellón
Miguel Faigón
Karina Pedace
Agustina Arrarás
Pablo Cassanello Tapia
Alan Kremechutzscky

Abreviaturas y Referencias bibliográficas

Utilizaremos las abreviaturas habituales para referir a las obras de Spinoza: *TTP* para el *Tratado teológico político* y *TP* para el *Tratado político*. Al citar estas obras, lo haremos según la traducción española de Atilano Domínguez (Editorial Alianza). En ambos casos, remitiremos a la página de la edición canónica de la obra de Spinoza realizada por Carl Gebhard (Baruch de Spinoza, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1º ed: 1925, reimpresión: 1973, tomo 3).

Citamos la *Ética demostrada según el orden geométrico* indicando la parte y la proposición, definición, corolario, escolio, etc. En este caso, seguimos la traducción al español de Oscar Cohan (edición del Fondo de Cultura Económica).

Introducción

El *Tratado Teológico-político (TTP)*, publicado en 1670, es la única obra de Spinoza sobre cuestiones políticas publicada en su vida. El *Tratado Político (TP)*, iniciado en 1675, quedará inconcluso por la muerte del autor en 1677. La cuestión de la continuidad o discontinuidad del pensamiento de Spinoza entre ambos tratados ha generado innumerables controversias entre sus distintos intérpretes. En este trabajo investigaremos esta problemática teniendo como eje el concepto de pacto, el modo en que se arriba de los individuos naturales a la sociedad civil en cada tratado.

Los cambios en el contexto de producción del *TTP* y el *TP* son notables. La redacción y publicación del primero (1665-1670) se da en un contexto de apoyo al régimen liberal de Jan De Witt por garantizar las libertades de opinión y culto¹ contra los calvinistas, a quienes acusará de promover la falsa religión y la superstición, y los orangistas, asociados a la falsa política, la monarquía². El *TP*, por su parte, se escribe luego de la obtención del mando militar por el príncipe de Orange en 1672 y el posterior asesinato

1 “Nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad de opinar y de rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo máspreciado y lo más dulce” (*TTP*, p. 7).

2 Spinoza considerará a la monarquía como falsa política por ser contraria a un Estado libre. Ya en el Prefacio al *TTP* explicita “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación...” Desde este momento dejará en claro sus preferencias políticas y su desprecio por este tipo de régimen. (*TTP*, p.7).

de los hermanos De Witt. La restauración de la monarquía en Holanda, luego de varios años de aristocracia liberal, significa para Spinoza la ruina de su país³.

El escenario histórico-político en que se encuentra nuestro filósofo a la hora de escribir uno y otro tratado es, por lo tanto, muy distinto. Ahora bien, ¿Implica esto un cambio a nivel más profundo? ¿Podemos hablar de un cambio en la concepción política de Spinoza de un tratado a otro?

En este trabajo intentaremos dar respuestas a estos interrogantes teniendo como eje el concepto de pacto. Es decir, investigaremos si el modo en que se arriba del estado de naturaleza al Estado civil es el mismo en el *TTP* y el *TP* o si se puede hablar de una ruptura entre ambos tratados respecto de este tema.

El propio Spinoza considera el *TP* como una continuación del *TTP*, de hecho el Capítulo II del *TP* comienza anunciando que retomará lo dicho tanto en el *TTP* como en la *Ética*, allí dice:

“En nuestro *Tratado teológico-político* hemos tratado del derecho natural y civil, y en nuestra *Ética* hemos explicado qué son el pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, en fin, la libertad humana. Pero para que quienes lean este tratado no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión, he decidido *explicar de nuevo aquí* esos conceptos y demostrarlos apodícticamente”⁴.

De esta manera, escribe este último tratado sobre la base del primero, sin concebir, al parecer, ruptura alguna entre uno y otro, sino más bien una continuidad tanto en lo que refiere al derecho natural como al civil.

³ A. Domínguez, “Introducción” al *Tratado Político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2010, p.14.

⁴ *TP*, p. 276. Énfasis nuestro.

Sin embargo, la cuestión de la continuidad no cesó de ser problemática para aquellos estudiosos de sus obras. Todos los estudios sobre el pensamiento político de Spinoza se ven atravesados por la controversia de si entre sus dos tratados se puede o no hablar de continuidad, particularmente en lo que respecta al pacto fundante de la sociedad civil. Con el objetivo de poner de relieve esta cuestión, expondremos las lecturas de cuatro intérpretes cuyas voces consideramos de fundamental relevancia en este tema. Cada uno expresará una postura diferente que nos permitirá constatar cómo a partir de los mismos textos surgen lecturas distintas e, incluso, contrapuestas entre sí.

En primer lugar, mostraremos mediante qué argumentos Antonio Negri establece una ruptura entre el *TTP* y el *TP* por considerar que el primer tratado funda la sociedad civil en un pacto o contrato, mientras que el segundo elimina toda posibilidad de plantear el paso al Estado de modo contractualista por abordar el pasaje a la sociedad civil como una unión o acumulación de potencias⁵.

Defendiendo también una lectura discontinuista, aunque muy diferente de la de Negri, se encontrará el análisis desarrollado por Reyda Ergün y Cemal Bali Akal. Ellos plantearán una ruptura entre el *TTP* y el *TP* sosteniendo que si bien en el *TTP* se halla la idea de pacto, éste no tiene una perspectiva “contractualista”, mientras que el *TP* tiene un espíritu contractualista que no reside muy lejos del hobbesiano⁶.

Ahora bien, también hay lecturas que plantean la continuidad entre ambos tratados en relación al paso al Estado civil. Entre ellas se hallarán la de Antonio Hermosa Andújar y la de Emilia Giacotti. El primero establecerá una continuidad entre el *TTP* y el *TP* basada en el carácter

⁵ Negri, A., *Spinoza y Nosotros*, Colección Claves, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011; Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

⁶ Ergün, R., Bali Akal, C., “Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP” en *Spinoza. Cuarto Coloquio*, D. Tatián (comp.), Ed. Brujas, Córdoba, 2008.

contractualista de ambos tratados, es decir, ubicará el pensamiento político spinocista en la corriente iusnaturalista clásica. En este sentido no encontrará diferencias considerables entre el pacto hobbesiano y aquel postulado por Spinoza⁷.

Emilia Giacotti, por su parte, se ubicará en las antípodas de Antonio Hermosa Andújar. Ella defenderá una interpretación continuista por observar un pacto de tipo no contractualista en ambos tratados. Según esta autora, el contrato descrito por Spinoza en el *TTP* no desaparece en el *TP*, sino que recibe allí su formulación más adecuada. Este, al excluir toda idea de alienación de derechos naturales y representación, permite catalogar a Spinoza como un pensador completamente diferente a aquellos contractualistas⁸.

La discusión en torno a la continuidad o ruptura entre ambos tratados en relación al concepto de pacto tendrá, como se ve a partir de lo expuesto, como principal interlocutor al contractualismo moderno. Todos los intérpretes que hemos expuesto previamente han investigado esta problemática teniendo a la teoría del contrato social como eje comparativo y nuestro trabajo también lo hará. Es por esta razón que estimaremos de fundamental importancia brindar una breve caracterización de los elementos esenciales de esta teoría. Para dicha caracterización utilizaremos tres textos que consideramos relevantes: En primer lugar, “El modelo iusnaturalista”⁹ de Norberto Bobbio. En segundo

7 Hermosa Andújar, A., *La Teoría del Estado de Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.

8 Giacotti, E., “Introducción” en Antonio Negri, *Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales*, Madrid, Ediciones Akal, 2000.

9 Bobbio, N., Bovero, M., “El modelo iusnaturalista”, en *Origen y fundamentos del poder político*, Trad. José Fernández Santillán, Colección Enlace, Ed. Grijalbo, México, 1985.

lugar, “Pensamiento político moderno”¹⁰ de Jorge Dotti. Por último, *Crítica y Crisis: estudio de la patogénesis del mundo burgués*¹¹ de Reinhart Koselleck.

La hipótesis que defenderemos se encontrará en la misma línea que aquella sostenida por Emilia Giancotti. A lo largo de este trabajo brindaremos argumentos que permitan demostrar en qué sentido Spinoza es un pensador que se encuentra en la orilla contraria de todo contractualismo y cómo esto se ve expresado claramente en sus dos tratados políticos.

En este sentido sostendremos una lectura unitaria del *TTP* y *TP*, demostrando que el pacto tematizado en ambos tratados es el mismo y que es imposible inscribirlo en la corriente iusnaturalista. Para esto realizaremos un análisis de cada tratado por separado, investigando en cada caso cómo es el modo en que se arriba de las individualidades naturales a la sociedad civil. En este camino nos detendremos en 3 cuestiones que nos parecen fundamentales para este objetivo. En primer lugar, estudiaremos el concepto de derecho natural tal como es descrito por Spinoza, con el fin de comprender de qué manera los hombres son por naturaleza. En segundo lugar, analizaremos explícitamente cómo se da el acuerdo que permite el origen del Estado civil. En este punto investigaremos en qué se sustenta dicho pacto y qué es lo que ceden y qué derechos conservan los sujetos pactantes. Por último, examinaremos el concepto de democracia tal como es expuesto por Spinoza, demostrando en qué sentido el pacto propuesto a lo largo de cada tratado sólo da origen a este tipo de Estado y qué implicancias tiene esto en su propuesta política.

¹⁰ Dotti, J., “Pensamiento político moderno”, en *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Ezequiel De Olaso editor, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI, Trotta, Madrid, 1994, pp. 53-76.

¹¹ Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Traducciones de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Editorial Trotta, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007

Nuestro objetivo es mostrar cómo desde el comienzo hasta el final de cada capítulo Spinoza brinda argumentos fuertes que permiten alejarlo radicalmente de sistemas de tipo contractualista. Consideramos que el ubicar a Spinoza en la corriente iusnaturalista surge del error, innumerables veces cometido, de quedarse en los términos sin ir más allá, de comprender su propuesta política de modo superficial.

Una vez demostrado el carácter completamente anti contractualista de cada tratado por separado, se nos revelará de manera contundente la unidad del pensamiento político spinocista en su conjunto, es decir, la continuidad que une al *Tratado Teológico-político* con el *Tratado político* en lo que refiere al paso del estado de naturaleza al Estado civil.

1

Estado de la cuestión

2.i. Diferentes interpretaciones

Entre aquellas lecturas que plantean una discontinuidad entre el *TTP* y el *TP* en relación al paso al Estado se encuentra la de Antonio Negri. Este autor establecerá una ruptura entre el *TTP* y el *TP* basada en el carácter iusnaturalista del primer tratado que desaparecerá en el segundo, dando lugar al que él considera que es el verdadero pensamiento spinociano.

En su obra central sobre este tema, *La anomalía salvaje*¹, realiza un análisis detallado de ambos tratados para concluir que, si bien en los capítulos XVI-XX del *TTP* Spinoza demuestra cómo su contractualismo es accidental, postulando un pacto que carece de las características fundamentales del contractualismo moderno², el tratado en su conjunto queda marcado por la teoría del pacto. Allí escribe: "...un cierto iusnaturalismo (paradójico y, si se quiere, entre paréntesis) es, de cualquier forma, relanzado: hará la

¹ Negri, A., *La Anomalía Salvaje*, op. cit.

² Él mismo dice, en relación al pacto del *TTP*, "De hecho, el pasaje de la individualidad a la comunidad no acontece por transferencia de potencia ni por cesión de derecho, sino dentro de un proceso constitutivo de la imaginación que no conoce cesura lógica. El Estado –aún definido en base contractual– no es ficticio; es, por el contrario, una determinación natural, naturaleza segunda, constituida por la dinámica concurrente de las pasiones individuales y discriminada a este fin por la acción de aquella otra fundamental potencia natural que es la razón" (Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, p.194).

felicidad del pensamiento político de los siglos sucesivos, y en particular fornirá bases para las aventuradas vicisitudes del spinozismo”³.

Según su lectura, Spinoza, extrayéndola de la cultura de su tiempo, introduce en el *TTP* la idea de contrato social como fundamento de la sociedad civil⁴. Que el filósofo asuma aquí la solución del contrato para explicar el paso al Estado frena, según Negri, el avance de su propuesta. “Cuando en los últimos años de su vida, y en cualquier caso en el momento de máxima madurez del sistema, en el *Tratado político* (1675-1677) Spinoza elimina de la argumentación constitutiva la teoría del contrato expuesta en el *Tratado teológico*, la organización del sistema se hace coherente por sí misma”⁵, sostiene. En este momento la expresión democrática y el consenso activo sustituyen al pacto, y un método fundado en la relación común de las singularidades reemplaza cualquier otra relación posible entre individuos aislados: la potencia de producir la República, el *hacer de la multitud* reemplaza al contrato⁶.

El rol de la multitud como sujeto político juega un papel fundamental en la lectura discontinuista hecha por Negri. Según esta lectura, en el *TTP*, al asumir la solución del contrato, Spinoza establece la constitución de las singularidades en multitud a partir de la utilidad, sin la construcción de un proyecto colectivo, común, un proyecto de existencia. Lo que se da aquí es un “*ser-multitud*”, una relación entre singularidades, lo que genera la ilusión de una sociedad sin Estado, sin la integración de las potencias en el seno de un proyecto de amor común⁷. Lo opuesto sucede, según él, en el *TP*, donde lo que hay es un “*hacer-multitud*” basado en un proceso constitutivo, un proceso material y

³ *Ibíd.*, p. 191.

⁴ Negri, A., *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Ediciones Akal, 2000, p.45.

⁵ Negri, A., *La anomalía salvaje*, op. cit., p. 201.

⁶ Negri, A., *Spinoza y Nosotros*, op. cit., p. 86.

⁷ *Ibíd.*, p.85.

colectivo dirigido por la pasión común. La posibilidad de una sociedad sin Estado, entonces, ya no está dada, “porque la potencia de la multitud es la que construye el derecho, ese derecho público que se llama habitualmente Estado”⁸. Es entonces cuando nace la República.

Negri establece una simetría entre el ser-multitud y el hecho de estar inmerso en la dimensión del contrato (*TTP*), por una parte, y el hacer-multitud y el hecho de construir la realidad política (*TP*), por otra⁹. En este último caso el poder se da sobre la base de una praxis común. El sujeto político republicano es el ciudadano multitudinario. Ya no habrá distinción entre sujeto y ciudadano, la soberanía y el poder son devueltos a la multitud.¹⁰

De esta manera, Antonio Negri establece que aquello que impedía y bloqueaba la propuesta revolucionaria de Spinoza, aquel desafortunado accidente, aquel error que es el pacto tematizado en el *TTP*, desaparece completamente en el *TP*. Este autor no encuentra en este último tratado ningún vestigio de aquel infortunio. Según su lectura, el contrato se sustituye por el consenso y se abandona toda terminología iusnaturalista.

Es, por tanto, el *TP* el tratado elegido para postular a Spinoza como “anomalía salvaje” de la modernidad por diferenciarse y oponerse a las teorías modernas de la soberanía, dejando de lado todo contractualismo, negando toda posibilidad de transferencia soberana y alienación de derecho, estableciendo una unidad entre sociedad civil y Estado político como momentos inseparables de la asociación¹¹, eliminando el pasaje de lo individual a lo general y estableciendo en su lugar un pasaje que acontece en términos colectivos, trabajando sobre la idea de una acumulación según la cual la potencia es tanto más grande cuanto más

⁸ *Ibíd.*, p.86.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*, p.87.

¹¹ Negri, A., *La anomalía salvaje*, op. cit., p. 332.

se extiende la asociación¹², defendiendo a rajatabla a la *democracia omnino absoluta* y, fundamentalmente, acuñando el concepto sobre el cual se basará toda esta propuesta: el concepto de Multitud.

En resumen, podemos decir que la teoría del pacto expuesta en el primer tratado es un problema para Negri, una molestia que era necesario que desapareciera para poder ver el pensamiento político spinocista en su mayor esplendor: cuando el pasaje de la individualidad a la comunidad no acontece por transferencia de potencia ni por cesión de derecho, sino por unión o acumulación de potencias¹³. En este sentido el Estado se propone como una continuación del derecho natural, una extensión del *Conatus*. De esta manera, Negri considera que en el *TP* Spinoza realiza una eliminación del pacto tematizado en el *TTP*, con esta eliminación, la relación entre sujeto y multitud se vuelve central, la multitud se hace Estado, dando lugar a la verdadera expresión democrática.

Otra lectura que plantea la discontinuidad es la que hacen Reyda Ergün y Cemal Bali Akal en su artículo “Sobre la incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*”¹⁴. Ellos coinciden en que hay muchas razones para decir que entre ambos tratados hay incompatibilidades y diferencias. Sin embargo, plantean la ruptura entre *TTP* y *TP* desde un punto de vista diferente del de Negri. Estos autores hacen hincapié en el párrafo 6 del capítulo IV del *Tratado político*, donde Spinoza

¹² Negri, A., *Spinoza y Nosotros*, op. cit., p.13.

¹³ “La acumulación de los productos o de los efectos de las potencias sociales presenta así una perspectiva *monista*, y es la imagen más fuerte del rechazo inmanentista a toda forma de contrato socioestatal: suprime toda posibilidad de trasferir una parte de la potencia inmanente a un poder trascendental” (Negri, A., *Spinoza y nosotros*, op. cit., p.13).

¹⁴ En Tatián, D., (comp), *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Ed. Brujas, Córdoba, 2008.

utiliza el término “contrato” (*contractus*) tres veces¹⁵, preguntándose si es utilizado en el mismo sentido que el término “pacto” (*pactum*) en *TTP*. Su hipótesis es que, contrario a lo que muchos intérpretes creen, si bien en el *TTP* se halla la idea de pacto, este no tiene una perspectiva “contractualista”, mientras que el *TP* tiene un espíritu contractualista que no reside muy lejos del hobbesiano¹⁶.

La justificación que brindan es que aunque en el *TTP* Spinoza habla de un pacto, mantiene siempre la identificación entre derecho y poder, de esta manera el derecho no es algo que pueda transferirse a otro ya que esto implicaría un separarse del poder natural que tiene cada individuo. Así, los pasajes en los que se habla de “transferencia” implican una renuncia al uso de este poder en algunos casos, pero no a ciertas facultades que pertenecen al poder natural humano y a cuyo uso el hombre no puede renunciar aún cuando lo quiera, como son la libertad de conciencia y de pensamiento¹⁷.

Por otra parte, para ellos, en el *TTP* no hay un “contrato social”, la construcción de la sociedad se da allí como una necesidad natural. El pacto en este tratado implica un contrato político¹⁸ que corresponde sólo a la institución de la democracia, de esta manera vuelve a alejarse del contractualismo moderno, que asegura la legitimación jurídica del Estado, cualquiera sea su régimen, mediante un contrato ficticio, social y político a la vez, que se apoya en la voluntad y el unánime acuerdo de los hombres para transferir su

15 “No cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige”, “...la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato...”, “Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato...” (*TP*, p. 294).

16 Ergün, R., Bali Akal, C., op. cit., p.415.

17 *Ibíd.*, p.411.

18 Estos autores distinguen entre un contrato social, donde la multitud se une y genera el derecho común, y luego un contrato político, donde este derecho es transferido a una autoridad soberana.

derecho natural al soberano¹⁹. En este sentido, el contractualismo corresponde al absolutismo del Estado moderno que debe ser criticado en orden de defender las libertades y la democracia. Y esta ficción, según Ergün y Bali Akal, no se halla en el *TTP* sino en el *TP*, donde observan una teoría del contrato que presenta una doble dimensión. La primera es el contrato a partir del que se establece la sociedad, donde los hombres se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas. De esto deriva el derecho del Estado. La segunda es el contrato político mediante el que la sociedad, por unánime acuerdo, transfiere este derecho a uno, a pocos o a un consejo formado por la multitud. De esta manera, lo que se observa es un contrato social y político a la vez que instauro un Estado cuyo régimen será igualmente legítimo tanto si es monárquico, aristocrático o democrático²⁰.

Podemos, a partir de lo dicho, distinguir dentro del grupo de autores que consideran que entre el *TTP* y el *TP* hay una clara discontinuidad en torno al concepto de pacto y el paso a la sociedad civil, dos tendencias contrapuestas. Por un lado está Antonio Negri, quien cree que la teoría del pacto o contrato social se encuentra desarrollada en *TTP* y desaparece en *TP* dando lugar al verdadero pensamiento político de Spinoza²¹. Por el otro se encuentran Reyda Ergün y Cemal Bali Akal, que argumentan que la discontinuidad entre ambos tratados se basa en que el primero no posee un carácter contractualista mientras que el segundo sí, y es por esto que prefieren elegir el *TTP* para investigar la filosofía política de Spinoza²², considerando que allí está la esencia verdadera de su pensamiento. Lo interesante es

¹⁹ Ergün, R., Bali Akal, C., op. cit., p.413.

²⁰ "...en el TP se propone que el primer monarca y los primeros patricios de la aristocracia son elegidos por la multitud. Además Spinoza proclama que el Estado monárquico de que se trata en el TP es instituido por una multitud libre" (Ergün, R., Bali Akal, C., op. cit., p. 414).

²¹ "Lo que se abandona es la figura del contrato y la ilusión óptica producida por ella: el iusnaturalismo spinozista" (Negri, A., *La Anomalía Salvaje*, op. cit., p. 201).

²² Ergün, R., Bali Akal, C., op. cit., p.409.

que si bien estos especialistas elegirán tratados diferentes para hablar del verdadero Spinoza, ambos coincidirán en que el auténtico pensamiento spinociano no puede incluir la figura del contrato.

Ahora bien, también hay lecturas que plantean la continuidad entre ambos tratados. Entre ellas encontramos la del filósofo español Antonio Hermosa Andújar. Este autor plantea, contrariamente a los autores expuestos previamente, una lectura unitaria del pensamiento político spinociano. Esto se ve reflejado en su texto *La Teoría del Estado de Spinoza*²³, en el cual realiza un análisis de la teoría política de Spinoza como un todo, sin establecer rupturas ni diferencias entre *TTP* y *TP*. Esta continuidad se basará, según él, en el carácter contractualista de ambos tratados y tendrá como eje el concepto de pacto social.

La lectura de Hermosa Andújar sitúa a Spinoza en el iusnaturalismo moderno en general. Según él, se encuentran en la teoría del Estado spinociana los tres elementos básicos contractualistas: el concepto de estado de naturaleza, el de pacto social y el de sociedad civil²⁴. El concepto de pacto social, por su parte, contiene, según este autor, las mismas características que los contratos postulados por el iusnaturalismo moderno²⁵. En él encontrará, entre otras cosas, cesión o transferencia de derechos y alienación total de soberanía.

²³ Hermosa Andújar, A., op. cit.

²⁴ “El concepto de estado de naturaleza juega por tanto, también en Spinoza, un papel crucial en su teoría del Estado, en conexión con los conceptos anexos de pacto social y sociedad civil” (Hermosa Andújar, A., op. cit., p. 37).

²⁵ “...el de Spinoza (el pacto), ciertamente, se asemejará en su función casi por igual al de Hobbes o Rousseau, pero su exposición perderá en claridad respecto de la de ambos lo que ganará en estilización, y sólo tras esfuerzos considerables llegamos a conclusiones que en aquellos se abren a la luz del día” (Ibíd., p.40).

Hermosa Andújar discutirá con aquellos autores que pretenden desvalorizar o eliminar la idea de pacto social de la teoría spinociana²⁶. Su tesis es que ésta ocupa un lugar central en ella. Este contrato es descrito con las siguientes palabras:

“(...) nacimiento de la comunidad política mediante la transferencia total de los derechos individuales a la autoridad soberana, transferencia acompañada de la correspondiente total obligación por parte de los pactantes de someterse a todas y cada una de sus decisiones: la actual posesión de la fuerza conjugada de todos ellos, y el consiguiente temor suscitado en los individuos a sentir personalmente su descarga sirve de segura admonición a cualquiera de ellos que pretendiera retomar unilateralmente el uso de su abdicado derecho natural”²⁷.

La propuesta spinociana, según esta interpretación, postula un pacto fuerte, que implica renuncia a los derechos naturales, y luego del cual los individuos quedan a merced del soberano, sea quien sea el que ocupe este lugar. De hecho más adelante Hermosa Andújar establece la ruptura tajante entre sociedad (súbditos) y Estado (soberano). Allí dice:

“La “masa libre” desempeña en la política de Spinoza la función de poder originario y, hasta cierto punto, de poder constituyente. A ella se debe ciertamente la constitución del Estado, pero ahí concluye también su contribución política. No subsiste por tanto “al lado y por encima de la Constitución”, aspecto éste en el que la doctrina reconoce uno de sus rasgos más singulares (...)”²⁸.

²⁶ *Ibíd.*, p.41.

²⁷ *Ibíd.*, p.57.

²⁸ *Ibíd.*, p.54.

Así, se otorga a los ciudadanos un lugar reducido y limitado, su única actividad política es la de pactar. Una vez hecho este pacto originario hay un repliegue, sólo queda el deber de obedecer, de no interferir. Este es el rasgo que caracteriza a la sociedad civil dentro de la política moderna, su “despolitización”²⁹. Así, Andújar nos ofrece un Spinoza de estilo contractualista clásico, ubicado en la línea política que va desde Hobbes y Locke a Rousseau y Kant³⁰.

En concordancia con esto y una vez que los individuos han pactado y cedido sus derechos naturales, la posibilidad de rebelión es nula. Todo el poder prepolítico de la masa se transformó, luego del pacto, en autoridad legal depositada en manos del soberano. Éste no se encuentra obligado a obedecer ninguna ley ni tampoco el pacto social, puede comportarse de la manera que desee, sin que esto permita a los súbditos rebelarse ni insubordinarse. Según Hermosa Andújar, Spinoza reduce a cero la posibilidad de conflicto institucional estableciendo que sólo el soberano dicta la ley y sólo él la interpreta. El rol de la masa consiste en limitarse a acatar la ley³¹. Cuando todo poder se ha alienado, cuando el derecho natural de cada individuo fue cedido, a éste sólo queda obedecer³².

El único derecho que, según este autor, Spinoza concede a los súbditos dentro del Estado es el de la libertad de pensamiento, y esto hasta cierto punto. Él establece que el individuo retiene prerrogativas que ni la más feroz de las

²⁹ Pac, A., “Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza” en *Spinoza. Primer coloquio*, D. Tatián (comp), Altamira, Buenos Aires, 2005.

³⁰ Hermosa Andújar, A., op. cit., p.12.

³¹ *Ibíd.*, p.68.

³² “En ella (en la doctrina spinociana) la desobediencia no es legalmente posible porque el soberano no la consiente –sería renunciar a la posesión constante de su soberanía, es decir: a la soberanía-, y no la consiente por dos motivos: porque con la transferencia de derechos en el pacto los individuos se obligan ante el soberano; y porque éste, queriendo el bien de sus súbditos, quiere ser obedecido: porque en la obediencia reside la libertad de aquellos” (*Ibíd.*, p.83).

tiranías podría desterrar aunque quisiera, como son algunos comportamientos que los sentimientos dictan al sujeto, como la gratitud al benefactor o la libertad de pensamiento y de creencia. Sin embargo, más adelante, Andújar vuelve a poner límites: “Pero en cualquier caso, repitamos, todo este movimiento personal, con su amplio trasfondo de autonomía y responsabilidad, se produce dentro de un contexto ordenado por una ley pública que sirve de referente a toda conducta individual”³³. De esta manera, ni aquellos derechos que parecen inalienables por definición logran quedar completamente al margen del Estado y la ley.

En conclusión, la lectura de Antonio Hermosa Andújar termina por reducir todo a la división, basada en el pacto social originario, del escenario estatal en dos mitades tajantemente asimétricas: los derechos se repartirán todos a un solo lado, el del soberano, y los deberes todos al otro, el de los súbditos. El primero es todo voluntad, los últimos todo obediencia; el primero se rige como quiere, los últimos como quiere aquel³⁴. Así, el Estado spinociano termina siendo un gran Leviatán frente una sociedad sumisa que, una vez hecho el pacto, queda a merced de sus deseos y órdenes.

Sosteniendo una interpretación de continuidad, aunque diferente de la de Antonio Hermosa Andújar, se encuentra Emilia Giancotti. Ella considera que Spinoza elabora una teoría propia del pacto o contrato, que excluye toda idea de alienación de derechos y representación por abordar el paso al Estado como un desplazamiento de

³³ *Ibíd.*, p. 59.

³⁴ *Ibíd.*, p. 60.

potencias, y la sostiene a lo largo de sus dos tratados políticos³⁵. Esto impide que podamos hablar de él como un contractualista moderno más.

La continuidad entre ambos tratados se ve en todo sentido según esta autora. En primer lugar, de traspaso y transferencia de derechos se habla tanto en el *TTP* como en el *TP*, lo que impide decir que hay una teoría del contrato presente en el primer tratado y ausente, por el contrario, en el segundo. Ahora bien, esto no debe confundirnos y hacernos creer que la propuesta de Spinoza es contractualista. Más bien todo lo contrario, en la idea spinociana de pacto, que se sostiene con coherencia de un tratado a otro, está ausente la idea de una alienación de los derechos naturales. Este pacto se configura más bien como una afluencia de potencias individuales³⁶, y en este sentido, se encuentra en las antípodas de todo iusnaturalismo.

A esto agrega la importancia de la utilidad como sustento del pacto, demostrando una vez más que no se puede hablar de cesión de derechos en un esquema de este tipo. En la vereda contraria a Hermosa Andújar, Giancotti considera que el pacto, al estar basado en la utilidad, brinda a los individuos la posibilidad de rebelión. En esta posibilidad de ruptura del pacto, consecuencia de la desaparición del fin para el que había sido contraído, se revela la posesión de derechos naturales que los individuos conservan aún entrando en la sociedad civil. Que el pacto esté basado en la utilidad constituye un vehículo de liberación, un instrumento insustituible de garantía contra los riesgos de degeneración del poder³⁷, y nos muestra, según la autora,

³⁵ “Toda idea de alienación de derechos está ausente de la teoría política spinociana. No obstante, a mi juicio, esto es válido no sólo para el *TP*, en el cual – según Negri y otros estudiosos del pensamiento político de Spinoza (Mugnier Pollet, Matheron, Balibar y otros)- estaría ausente la idea del contrato, sino también para el *TTP*, donde Spinoza elabora una teoría propia del pacto(...)”(Giancotti, E., op. cit., p.19).

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, p.20.

el carácter revolucionario de la propuesta spinociana frente a un Estado que corre riesgo de transformarse en una máquina de dominio³⁸.

En concordancia con un planteo anti-contractualista, que rechaza por completo la cesión de derechos y la alienación de la soberanía individual, Giacotti no deja de explicitar que la democracia es *la* forma política para Spinoza, la única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que cada cual ejerza por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva³⁹.

En resumen, según ella, la teoría del pacto, en la específica acepción spinociana, es decir, de naturaleza específicamente no contractualista, no es abandonada en el *TP*, como sucedía según Negri, sino que recibe allí su formulación más adecuada. Giacotti dice:

“donde la definición de *imperium* a través de la potencia de la multitud, la idea de que sólo cabe concebir el derecho natural allí donde los hombres tienen derechos comunes y la confirmación de la democracia como forma de gobierno enteramente absoluta en cuanto gestionada por la colectividad, no excluyen, sino que implican la idea del consenso y de decisión común, a la vez que excluyen, como en el *TTP*, la idea de representatividad y de alienación del derecho natural”⁴⁰.

De esta manera, Giacotti termina por adherir a una lectura que considera al *TTP* como una premisa e incluso como el alma de la parte faltante del *TP* (la forma del gobierno democrático).

Este recorrido por las diferentes posiciones que estos cuatro especialistas han asumido y defendido nos permite comprender que la relación entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* es un problema que aún hoy, entre los

³⁸ *Ibíd.*, p. 21.

³⁹ *Ibíd.*, p. 23.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 20.

autores y estudiosos más actuales, sigue generando discusiones. Las opiniones y argumentos sobre el tema son varios y la idea de pacto está en el centro de la discusión.

En los siguientes capítulos investigaremos cada tratado por separado con el propósito de brindar una salida a toda esta controversia.

Ahora bien, antes de investigar la problemática de la continuidad entre el *TTP* y el *TP* en los propios textos, estimamos esencial realizar una breve caracterización de los postulados del contractualismo moderno. Como ya hemos visto, la discusión en torno a la continuidad o ruptura entre ambos tratados en relación al concepto de pacto tiene como principal interlocutor a esta corriente de pensamiento. En este sentido, la exposición de los postulados de esta teoría será esencial para el desarrollo de nuestro trabajo.

2.ii. Contractualismo moderno

Como ya hemos señalado, aquellos especialistas que marcan un corte entre ambos tratados lo hacen a partir de la creencia de que uno de ellos es contractualista mientras que el otro no. Este es el caso de Antonio Negri y de Reyda Ergün y Cemal Bali Akal. El primero describe al *TTP* como el tratado contractualista, demostrando que en el *TP* no se halla la ficción del pacto. El segundo grupo de autores establecen una ruptura, pero a la inversa, estableciendo que el *TTP* no tiene una perspectiva contractualista, mientras que el *TP* sí. Aquellos especialistas que plantean una continuidad entre ambos, también lo hacen en relación a la teoría del contrato, aquí nos encontramos por un lado con Antonio Hermosa Andújar que establece una continuidad basada en el carácter contractualista de ambos tratados y, por el otro, a Emilia Giancotti que planteará que el *TTP* y el *TP* se caracterizan por la propuesta de un pacto que se encuentra en las antípodas de los postulados por el iusnaturalismo moderno.

Es en este sentido que el esclarecimiento del planteo realizado por los teóricos del contrato social se hace necesario. Para esto investigaremos cuáles son las principales características por ellos establecidas para el paso al Estado civil, es decir, en qué consiste el pacto postulado por ellos para explicar el paso del estado de naturaleza al Estado político, y las implicancias que esto tiene para su teoría. Para este objetivo nos serviremos de tres textos que nos parecen sintéticos y esclarecedores. En primer lugar, “El modelo iusnaturalista”⁴¹ de Norberto Bobbio. En segundo lugar, “Pensamiento político moderno”⁴² de Jorge Dotti. Por último, *Crítica y Crisis: estudio de la patogénesis del mundo burgués*⁴³ de Reinhart Koselleck.

Norberto Bobbio establece que el nacimiento del modelo iusnaturalista puede situarse en Hobbes y fija su fin en Hegel, considerando que, si bien diferentes autores le han dado distintas variaciones, tiene ciertos elementos duros o estructurales que no se modifican. Esta teoría o modelo ha sido sostenido, según él, por todos los mayores filósofos políticos de la edad moderna y tiene como base la gran dicotomía “estado (o sociedad) de naturaleza – estado (o sociedad) civil”⁴⁴.

Entre sus elementos característicos establece:

1. Relación de contraposición entre estado de naturaleza y Estado político. Este último surge como la antítesis del primero, del cual está llamado a corregir o eliminar los defectos.

⁴¹ Bobbio, N., Bovero, M., op. cit.

⁴² Dotti, J., op. cit.

⁴³ Koselleck, R., op. cit.

⁴⁴ Bobbio, N., Bovero, M., op. cit., p.67.

2. Los elementos constitutivos del estado de naturaleza, es decir, los individuos, son libres e iguales los unos con respecto a los otros. De esta manera viene siempre representado como un estado en el cual reinan la libertad y la igualdad.
3. El paso del estado de naturaleza al Estado civil no sobreviene necesariamente por la misma fuerza de las cosas, sino mediante una o más convenciones, o sea mediante uno o más actos voluntarios y deliberados de los individuos interesados en salir fuera del estado de naturaleza, con la consecuencia que el Estado civil es concebido como un ente “artificial”, o, como un producto de la “cultura” y no de la “naturaleza”.

El texto de Dotti, por su parte, refuerza la lectura hecha por Bobbio. En él, su autor establece como elementos característicos del iusnaturalismo moderno los 3 clásicos: estado de naturaleza, pacto y sociedad civil. En la caracterización de cada uno de estos brinda ciertos rasgos particulares. En primer lugar, establece que:

“Los pensadores de los siglos XVII y XVIII ven en la sociedad civil o política la ruptura de la continuidad propia del determinismo natural. El hombre se politiza o civiliza, alcanza la dignidad de ciudadano, cuando decide libremente limitar su libertad originaria, operando una suerte de violencia sobre los condicionantes naturales, en especial sobre las pasiones (más conflictivas que altruistas), pero también sobre una racionalidad degradada a cálculo egoísta”⁴⁵.

Es decir que, según esta teoría, el Estado estará basado en una ruptura con lo natural. Éste, en este sentido, será visto como “limitador” de la libertad originaria del sujeto, como aquello que se le opone a las determinaciones naturales de los individuos.

⁴⁵ Dotti, J., op. cit., p. 59.

El pacto que sustenta el Estado civil será descrito por Dotti con una doble dimensión: en primer lugar un pacto de asociación y, en segundo, uno de sumisión. El acuerdo de asociación se basará en la aceptación de todos los individuos pactantes de un sistema de reglas básicas de convivencia, el de sumisión será el acuerdo que instaaura una autoridad que brinde un ordenamiento normativo mediante el uso monopólico de la coacción⁴⁶.

Ahora bien, la característica central de este pacto será que estará sustentado en la transferencia de derechos. Con las siguientes palabras lo describe el autor:

“El hilo conductor de esta socialización/politización voluntaria es que los individuos aceptan devenir “ciudadanos-súbditos” al pactar la renuncia a una parte de sus derechos naturales (jamás a todos: la vida es inalienable) y la cesión de la misma –bajo condiciones laxas o restringidas- a un tercero, el cual asume la responsabilidad de desempeñarse como soberano”⁴⁷.

Así se deja en claro la exigencia de alienación de los derechos naturales. Sólo el derecho a la propia vida parece ser intransferible, es imposible que un individuo le ceda este a ninguna autoridad soberana. Los demás deben ser transferidos en el mismo pacto fundacional del Estado.

Una vez realizado el pacto, la vida en sociedad exigirá, para los iusnaturalistas, normas de conducta acompañadas de coacción, “cuya formulación, promulgación y aplicación son obra de un poder soberano por encima de las partes, que monopoliza la fuerza pública con el consenso de quienes a él se hallan sometidos”⁴⁸. Es decir, el Estado será visto como un poder por encima de los hombres y no formado por éstos. Ellos a su vez no podrán ser más que súbditos, su relación con la fuerza pública será la de sometimiento.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*, p.60.

Nada de esto puede pensarse sino a partir del concepto de “representación”, a partir del cual Dotti establece que la razón moderna articula teóricamente los ámbitos separados de sociedad y Estado⁴⁹. “Representante es aquel que asume la responsabilidad de ejercer la soberanía en nombre de otros, los representados”⁵⁰, escribe. De esta manera quedan dos espacios bien delimitados: la vida privada, que es aquella donde los súbditos se dedican a sus tareas particulares, y la vida pública, donde ellos son representados por un tercero que toma decisiones a las que ellos deben obedecer.

En continuidad con este tema, el texto de Koselleck nos permite comprender con mayor profundidad la relación entre soberano y súbditos propuesta por el contractualismo moderno. Eligiendo como principal exponente a Hobbes, este autor destaca, en concordancia con lo expuesto por Dotti, como rasgo esencial de la teoría moderna de Estado la separación entre moral y política. Esta relación a la vez que separación implica subordinación de la primera a la segunda. El siguiente párrafo resulta ilustrativo de esta cuestión:

“Hobbes introduce el Estado como aquella magnitud en la cual se ha despojado a las convicciones privadas de su repercusión política. Las convicciones privadas no hallan aplicación alguna sobre las leyes en el derecho político de Hobbes al tiempo que las leyes no tienen aplicación al soberano. El interés público del Estado, acerca del cual solamente el soberano está capacitado para decidir, no cae ya por más tiempo dentro de la competencia de la conciencia. En el Estado, la conciencia, de la cual se separa y aliena el Estado, se convierte en moral privada”⁵¹.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 61.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 62.

⁵¹ Koselleck, R., *op. cit.*, p.42.

De esta manera, tal como lo hacía Dotti, describe un Estado que deberá estar basado en la cesión de los derechos naturales de los individuos que realizaron el pacto al poder soberano⁵². Los hombres quedan relegados al lugar de súbditos que se limitan a obedecer, sus convicciones y deseos no tienen influencia alguna sobre las leyes, que pasan a ser “propiedad” del soberano. Así, la voluntad de éste es la única ley, siendo ésta racional siempre, independientemente de su contenido. Koselleck explica que para el contractualismo “racional es el mandamiento formal de la moral política que ordena obedecer a las leyes con plena independencia del contenido de éstas”⁵³. En este sentido, la legalidad de las leyes no radica en su aptitud o utilidad para los súbditos, sino solamente en su origen, son legales en tanto que expresan la voluntad del poder soberano.

Lo que se produce entonces es una completa escisión entre súbditos y Estado. Entre ambos, esta separación implicará incomunicación y corte absoluto. Luego del contrato el individuo queda relegado al lugar del acatamiento, la única actividad política de los hombres es la de pactar, una vez hecho el pacto, su labor consiste en la obediencia entendida como “no-interferencia”⁵⁴.

De este modo, tal como establecía Dotti, el hombre queda escindido en dos mitades: una privada y una pública. “Las acciones y los hechos quedan sometidos absolutamente a la ley del Estado, las convicciones íntimas son libres”⁵⁵. Es decir que el único ámbito de libertad para el hombre es el privado, en lo que refiere al Estado civil, él queda sometido a decisiones que le son completamente ajenas y

⁵² “El miedo a la muerte, sin embargo, impulsa al hombre a refugiarse en el Estado. Por ello, la concesión y garantía de esta protección constituye el supremo deber moral de este Estado. Pero el Estado sólo podrá satisfacer cumplidamente dicho deber si todos los individuos, aisladamente, entregan sus derechos al soberano, que los representa a todos en común” (Ibíd., p.43).

⁵³ Ibíd., p. 44.

⁵⁴ Pac, A., op. cit., p.55.

⁵⁵ Koselleck, R., op. cit., p.47.

que debe acatar. Esto implica una comprensión del Estado no como aquel que favorece el desarrollo y aumento de las potencialidades individuales, sino todo lo contrario. Koseleck establece que aquí “el hombre es libre en su interior más recóndito; y sólo en él es el hombre verdadero hombre. El hombre, en cuanto ciudadano, se halla sometido al soberano, y sólo en cuanto súbdito es el hombre ciudadano”⁵⁶. El individuo en cuanto hombre es apartado completamente del Estado, sólo en cuanto súbdito posee calidad estatal.

En resumen, podemos establecer entre las principales características del contractualismo moderno: en primer lugar, la contraposición entre estado de naturaleza y Estado civil, surgiendo este último como la antítesis del primero; en segundo lugar y como consecuencia de esto, el Estado no será visto como algo natural a los hombres, sino como una construcción artificial; en tercer lugar, el Estado estará basado en la cesión o alienación de los derechos naturales de los individuos pactantes, quienes quedarán a merced de una autoridad soberana trascendente a ellos y a la cual deberán prestar obediencia; en cuarto lugar, y como resultado de lo anterior, el Estado será concebido como algo completamente ajeno a los hombres, que desde el momento del pacto ocuparán el lugar de meros súbditos. Como consecuencia de todos estos componentes se podrá establecer como rasgo central de la teoría moderna del Estado la separación entre la moral y la política o, lo que es lo mismo, entre los súbditos y la autoridad soberana. Una vez realizado el pacto fundante del Estado civil la actividad de los individuos quedará reducida al ámbito privado, en la arena pública su única labor consistirá en la obediencia entendida como no-interferencia.

⁵⁶ *Ibíd.*, p.48.

Tratado Teológico-político

Spinoza comienza la redacción de su *Tratado Teológico-político* (TTP) en el año 1665 en el contexto de una Holanda particular. Desde 1650 hasta 1672 el país fue gobernado sin *estatuderato*, órgano de poder heredado de los tiempos en que los Países Bajos eran un Condado de España, que entrañaba el liderazgo militar del Estado¹. A partir de 1653 el poder pasa a estar en manos del liberal Jan De Witt. El período de su gobierno coincide con el momento de máximo esplendor de Holanda, en éste la libertad de opinión y de culto eran, en gran modo, garantizadas por el Estado. El propio Spinoza explicita en su Prefacio al TTP “que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo máspreciado y lo más dulce”².

Ahora bien, no todo era paz y tranquilidad. La familia de los Orange, en quien había recaído el poder político y militar hasta 1650, alejada del poder desde la muerte de Guillermo II, buscaba apoyo en familias conservadoras y la Iglesia calvinista para recuperar el mando. La peste de 1664 y la segunda guerra con Inglaterra (1665-1667) acentuaban el descontento de los partidarios de los Orange contra el

¹ Matía Cubillo, G. O., “La filosofía política de Spinoza”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVII (92), 1999, p.165.

² TTP, p.7.

gobierno de De Witt y la burguesía liberal que lo sustentaba³. Toda esta situación generaba un efecto desestabilizador en el gobierno de Jan De Witt.

El contexto histórico-político en el que Spinoza escribe este tratado influye poderosamente en su producción. El *TTP* puede leerse como un apoyo al régimen de De Witt, como una defensa de una sociedad en la que las libertades individuales son garantizadas y, más aún, son necesarias para la estabilidad y la grandeza del Estado. Su ataque a los calvinistas se basa en la defensa de la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según el propio juicio⁴. Los Orangistas estarán asociados a la falsa política por su ambición dinástica y monárquica. Para Spinoza el máximo interés de este tipo de régimen consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar. “A fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”⁵.

La propuesta del *TTP* será, por tanto, doble: en primer lugar, la defensa de la libertad de interpretación personal de los fundamentos de la fe. Esto implica la tolerancia y el respeto al derecho individual en relación a estas cuestiones. A este objetivo dedica los primeros 14 capítulos del *TTP*, en los que ofrece una exégesis de la Biblia utilizando la sola razón. A partir de este análisis de los textos bíblicos concluye que las Sagradas Escrituras no sólo permiten sino que exigen que cada uno interprete sus pasajes según su propio contexto histórico, cultural y según su situación y carácter personal, con el fin de que éstos enciendan en cada uno la máxima obediencia a la ley. Así, pues, el ámbito de la teología o la religión queda completamente diferenciado del de la filosofía, que busca comprender mediante la razón. Al ser

³ Domínguez, A., “Introducción”, op. cit., p. 13.

⁴ *TTP*, p. 11.

⁵ *TTP*, p. 7.

dos dominios diferentes, no deben obstaculizarse, en este sentido, la teología no debe, por su parte, poner ninguna traba al ejercicio filosófico, a la investigación racional.

En segundo lugar, Spinoza establece que esta misma libertad de interpretación personal puede ser concedida sin menoscabo para la paz del Estado, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la fortaleza y estabilidad del mismo⁶.

Movilizado por estas preocupaciones, Spinoza escribe el *TTP*, brindándonos un tratado que excede en gran medida su inquietud inicial y nos permite contemplar una propuesta sobre el Estado y la sociedad completa e innovadora en su tiempo. A continuación analizaremos, como ya adelantamos, las nociones de derecho natural, pacto social y democracia, con el fin comprender el modo en que se arriba al Estado civil en este tratado. El objetivo último, repetimos, es establecer si existe o no continuidad entre este escrito y el *TP* en relación a este tema.

3.i. Derecho Natural

El capítulo XVI del *TTP* comienza con la definición de derecho natural, allí Spinoza explica cuál es el derecho que cada individuo tiene por naturaleza:

“Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa”⁷.

Todos los seres existen y obran tal como están determinados por su propia naturaleza, en esto consiste su derecho natural. Los peces, por ejemplo, están naturalmente

⁶ *TTP*, p. 11.

⁷ *TTP*, p. 189.

determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos⁸. Del mismo modo, los hombres estarán determinados por las reglas de su naturaleza a obrar de una forma precisa.

En este sentido, Spinoza identifica derecho con poder o potencia. Los individuos tienen derecho a todo aquello a lo que pueden por naturaleza. El derecho que tienen los diferentes modos⁹ dependerá de su poder, fuerza o potencia. Así, el derecho natural de una piedra diferirá del de un pez, y será totalmente distinto al del hombre.

La fundamentación de este derecho debe buscarse en la naturaleza o sustancia infinita. El poder de la naturaleza es, en efecto, el poder mismo de Dios¹⁰ que ejerce un derecho soberano sobre todas las cosas. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, ya que Spinoza sostiene un sistema en donde todo lo que hay es “en” Dios, se sigue que la potencia o poder por el que las cosas singulares y, por consiguiente, el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de la Naturaleza¹¹. En este sentido, el poder de los modos y, entre ellos, el de los hombres, se explica en relación al poder de Dios. Cada individuo, como modo, expresa una parte de la potencia de Dios. Este es el carácter immanente del sistema spinociano.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Spinoza distingue entre la sustancia infinita o Dios, que es “en sí”, y sus atributos y modos. Los atributos serán aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma. Éstos vendrán a ser en su sistema expresiones de lo “en sí”, en el fondo son lo mismo que la sustancia, pero desde el punto de vista de la comprensión de un entendimiento. Los modos, por su parte, serán modificaciones particulares de la sustancia, necesitan a la sustancia para “ser en”, es por esto que tendrán dependencia ontológica y gnoseológica con respecto a ella. En Spinoza, el modo se concibe por el atributo principal de la sustancia, por ej. lo que permite concebir el triángulo (modo) es la extensión (atributo). Ejemplos de modos serán cada cuerpo en particular, cada idea o pensamiento en particular, cada hombre en particular.

¹⁰ En Spinoza Dios, naturaleza y sustancia infinita serán términos equivalentes.

¹¹ *Ética*, Cuarta Parte, Prop. IV, Dem.

Y, así como Dios tiene el máximo derecho sobre todas las cosas debido a que su poder es absoluto, los hombres tendrán tanto derecho cuanto poder puedan ejercer. Ellos “tienen derecho a todo aquello que derive de sus capacidades naturales, a todo aquello que “pueden” según su naturaleza; esto es, a su potencia”¹². Dicho de otra manera, la única condición que los individuos tienen para hacer algo es poder hacerlo.

La ley del *conatus* es la ley suprema de la naturaleza, ésta rige a todas las cosas y a todos los hombres, y reza: Cada cosa se esfuerza, cuanto puede, en perseverar en su ser¹³. Esto quiere decir que cada individuo se esforzará por perseverar en su estado. Se esforzará, cuanto esté a su alcance, por continuar en la existencia. Y, en la medida en que derecho natural es igual a potencia o poder, podemos decir que tendrá el máximo derecho a esto, es decir, a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.

El *conatus* define el derecho del modo existente, es la fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia¹⁴. Todo lo que un individuo está determinado a hacer para perseverar en su ser, siendo este perseverar no sólo un permanecer, sino un hacerlo con la mayor potencia posible. Esto implica destruir lo que lo perjudica y buscar y conservar aquello que le es útil y conviene. Todo esto es su derecho natural, el cual, como ya hemos dicho, es idéntico a su potencia.

Ahora bien, Spinoza no establece, en relación a esto, ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de

¹² Funes, E., “El tratado político de Baruch de Spinoza: Potencia y Pasión de Multitudes absolutas” en *Tratado Político* de B. Spinoza, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 15.

¹³ *TTP* p. 189; *Ética*, Tercera Parte, Prop. VI.

¹⁴ Chauí, M., Cap. IV, “Spinoza: poder y libertad”, en publicación: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2000, p.120.

razón y aquellos que la ignoran, ni entre los tontos y locos¹⁵. Todo aquello que hagan en virtud de las leyes de su naturaleza, lo harán con el máximo derecho, ya que obran tal como están determinados y, por tanto, no pueden hacerlo de otro modo. La esencia actual de un individuo es su actividad, las acciones que realiza para mantenerse en la existencia. Éstas son lógicamente anteriores a su distinción en irracionales o racionales, ciertas o equivocadas, buenas o malas¹⁶.

De esta manera, Spinoza separa la categoría de derecho humano de la de razón. La naturaleza humana no será definida por ésta sino por el deseo: “el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”¹⁷. El insensato, no menos que el sabio, tiene derecho a conservarse y a obrar según lo que dicten sus apetitos y su deseo.

3.ii. Estado de Naturaleza

El hombre spinociano es uno y el mismo siempre, no cambia por entrar en el Estado ni es diferente fuera de él. Spinoza describirá la esencia humana para luego demostrar cómo la sociedad civil se vuelve necesaria para tener una vida pasible de ser vivida, y de ser vivida con la máxima potencia posible. El estado de naturaleza es un momento ficticio que se utiliza como muestra de lo que sucedería si los hombres vivieran sin una autoridad común, sólo bajo el derecho natural, librados a su deseo y apetito; y las consecuencias que esto tendría.

Spinoza escribe:

¹⁵ *TTP*, p. 189.

¹⁶ Chauí, M., op. cit., p.120.

¹⁷ *TTP*, p. 190.

“Mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón”¹⁸.

Hay una igualdad que se manifiesta en lo que respecta al *conatus* o deseo, todos tienen el mismo derecho a vivir según sus leyes. Ahora bien, esta igualdad en el derecho a la auto-conservación no implica que se traduzca en la potencia o fuerza que cada uno tiene para perseverar en su ser. Dicho de otra manera, si bien todos se esforzarán por perseverar en su existencia, esto no quiere decir que lo hagan de igual manera, ni con idéntica potencia. La intensidad de la fuerza del *conatus* podrá aumentar o disminuir dependiendo de la manera en que cada individuo se relaciona con otros en su acción de auto-conservación, y según qué clase de ideas predominen en su mente.

El hombre¹⁹, como modo finito de la sustancia infinita, consta de un alma (atributo entendimiento) y un cuerpo (atributo extensión), pero no como sustancias separadas, sino como una idea y su objeto. El cuerpo es el objeto primero del alma y el alma es idea del cuerpo, lo que hay entre ellos es un correlato. En el alma humana se da la actividad mental del hombre. Las ideas que éste posee se dividen en dos tipos: adecuadas e inadecuadas. Las primeras tienen su causa en él y son propias de la razón, son conceptos y, por tanto, implican la acción de la mente. Cuando tiene una idea adecuada está actuando y, en este sentido, estas ideas expresan el poder del hombre, su libertad. Las segundas tienen su causa en algo exterior, el individuo no es la causa total de ellas, éstas están relacionadas con la sensación y la imaginación. Así como las ideas adecuadas

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Aquí reconstruiremos brevemente la doctrina spinociana sobre el alma, el cuerpo y los afectos que se encuentra desarrollada en la Segunda y Tercera partes de su *Ética*.

implicaban acción, éstas engendran las pasiones humanas, es decir, la impotencia de los hombres, el padecimiento, y por tanto su esclavitud.

Los afectos se construyen sobre ideas. Aquellos que se construyan sobre ideas adecuadas serán afectos activos y siempre aumentarán la potencia del hombre. Aquellos que se construyan sobre ideas inadecuadas serán las pasiones y, si bien estarán relacionadas con el padecer, estas pueden bien aumentar su potencia o disminuirla. Aumentarán su potencia aquellos afectos que sean buenos para él y que Spinoza denominará bajo el nombre de alegría. Disminuirán su potencia aquellos que sean perjudiciales, denominados bajo el nombre de tristeza.

Así, el *conatus* estará operando siempre, ya sea que el hombre actúe de manera racional o pasional. Los hombres se esfuerzan siempre por conservarse, ya sea pasiva o activamente. La diferencia radicará en la magnitud de su potencia, que aumentará o disminuirá de acuerdo a las acciones que realicen para conservarse. De este modo, la potencia que tienen los hombres para vivir no es la misma en todos, ni tampoco se mantiene idéntica a lo largo de su vida. En Spinoza no se parte de ningún estado de simetría inicial, lo que habrá en estado de naturaleza es una multiplicidad de potencias singulares de diversa magnitud. Por eso mismo, en su estado salvaje, esta proliferación de potencias individuales será causa de sometimiento, servidumbre e inseguridad²⁰.

Nuestro filósofo explicita en el *TTP* que el hombre en estado de naturaleza, a causa de su propia constitución, vive de manera precaria e insegura. En primer lugar, todos los hombres nacen ignorantes de todas las cosas y de esta manera transcurren gran parte de su vida. Esto implica que la mayoría de las veces no se guíen por la sana razón,

²⁰ Funes, E., op. cit., p. 11.

sino por el solo apetito. Esto tiene consecuencias nocivas para su propia vida. Spinoza describe esta situación con las siguientes palabras:

“Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho a desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo”²¹.

Esto llevará necesariamente a un estado de enfrentamiento y amenaza constante.

En segundo lugar, a menos que los hombres quieran o deseen colaborar unos con los otros, que según lo que enseña la experiencia no sucede²², les faltará tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. A todo el mundo le faltarían fuerzas y tiempo si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, y las innumerables actividades que se necesitan para conservar la vida.

De esta manera el estado de naturaleza spinociano aparece como una situación que no puede sostenerse sin llevar a la ruina al hombre. El que la naturaleza del hombre la mayoría de las veces desee las cosas y las juzgue útiles no porque lo dicte la sana razón, sino porque se deja arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma²³, tiene consecuencias nocivas para su propia conservación. Si a esto le sumamos que el hombre sin ayuda mutua vive necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón²⁴, arribamos a la necesidad del Estado.

²¹ *TTP*, p. 190.

²² Spinoza dice “Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea” (*TTP*, p.73).

²³ *Ibíd.*

²⁴ *TTP*, p.191.

Hasta aquí, por tanto, tenemos un estado de naturaleza en donde los hombres poseen una potencia limitada, cuya causa es la potencia infinita de Dios o la naturaleza. Cada hombre se esfuerza por perseverar en la existencia (*Conatus*) en un contexto donde el conflicto con otros individuos es constante e inevitable debido a la primacía de su carácter pasional. De esta manera, los hombres en este estado viven miserablemente, cada uno se guía por su sólo deseo, teniendo esto consecuencias nefastas para la propia preservación y la vida.

Parece entonces que se produce un absurdo: con el fin de perseverar en el ser, los hombres no hacen más que cavarse su propia tumba. Al guiarse solamente por su apetito, sin prestar atención a otras cosas, actúan socavando su propia esencia, su *conatus*. Se cae en un círculo vicioso del que parece difícil salir: al seguir las leyes del apetito los hombres son arrastrados cada uno por su lado, estableciendo relaciones de enemistad y no pudiendo reunir las cosas necesarias para la vida. La posibilidad de perseverar en el ser, y de hacerlo con la máxima potencia, se vuelve en este estado ilusoria, la potencia de cada hombre disminuye a la vez que la vida se vuelve imposible.

De esta manera, Spinoza nos muestra las imposibilidades asociadas a la vida sin Estado, preparando el terreno para plantear la necesidad de vivir según una ley común.

A continuación dice:

“Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que *unir* necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez”²⁵.

²⁵ *Ibíd.*

Para esto debieron renunciar a seguir la violencia de sus apetitos individuales, y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos. Más adelante Spinoza describe en qué se basa el acuerdo que funda la sociedad civil:

“Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un *pacto*, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio”²⁶.

Estas son, entonces, las bases sobre las que se asienta el Estado spinociano. Los hombres para vivir en sociedad deben dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón, que será la ley instituida (que será más razonable cuanto mayor sea el número de fuerzas que la apoyen). Frenar el apetito en tanto implique un perjuicio para los demás miembros de la comunidad. Y defender el derecho ajeno como el suyo propio que, veremos más adelante, será uno y el mismo.

La pregunta que surge es ¿cómo hacer para que los hombres respeten este pacto? O, más bien, ¿por qué respetarían un acuerdo de esta índole? La respuesta a este interrogante consiste en que la unión debe estar basada en la utilidad. Para que este acuerdo sea válido y firme debe estar sustentado en la utilidad de los hombres que se unieron.

Spinoza dice:

“En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la *esperanza* de un bien mayor o por el *miedo* de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor

²⁶ *Ibíd.*

o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor²⁷.

Esta ley, dice nuestro filósofo, está tan profundamente grabada en la naturaleza humana que debe ser colocada en el número de las verdades eternas que nadie puede ignorar. Está inscrita en el mismo *conatus* como esencia del hombre. En el esfuerzo por perseverar en la existencia, los individuos se esforzarán por evitar el mal de cualquier forma y por buscar aquello que sea bueno para ellos, es decir, que aumente su potencia. De esta manera, los hombres estarán determinados, por derecho natural, a elegir de dos males el menor²⁸. Esta elección podrá estar basada en criterios racionales o pasionales. Spinoza explicita que en la elección lo que importa es aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga²⁹.

Es claro que nadie pondría límites a sus apetitos, ni renunciaría a vivir según su propio deseo, si no fuese por la esperanza de vivir mejor. El Estado reposa en la utilidad que brinda a sus ciudadanos, sería necio pedir a alguien que lo respetara si éste le otorgara más daño que beneficios. Así, el pacto está basado en el principio de utilidad y, en este sentido, no puede tener fuerza alguna si esta se suprime³⁰. Si el pacto no cumple el fin para el cual ha sido creado, éste pasa a no tener validez, pierde todo su fundamento y sustento. Esto parecería ser, como dice Emilia Giacotti, un vehículo de liberación reservado a los hombres, un instrumento de garantía contra los riesgos de degeneración del

²⁷ *TTP*, p. 192.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ "Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor" (*TTP* p. 192).

poder ³¹. El acuerdo es válido en la medida en que otorga beneficios a los pactantes. Si desaparece el fin para el que había sido contraído, éste pierde su autoridad y legitimidad. Esta caracterización se opone a entenderlo como un compromiso o contrato que se vuelve contra sus autores y los ata, como un vínculo que se convierte en cadena que mantiene preso al hombre³².

Es importante destacar el rol que juega la naturaleza del hombre en todo esto. Si bien Spinoza es un filósofo racionalista, quiere describir a un hombre real, sujeto a las leyes de su propia naturaleza, buscando lo que le es útil, perseverando en el ser. Él deja claro que “el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”³³. En este sentido, nos encontramos por primera vez con un individuo real y un Estado adecuado a él. La naturaleza dual del hombre tiene un rol decisivo en lo que refiere al paso a la sociedad civil. Si el hombre fuera sólo racional, la sociedad sería innecesaria. No se necesitaría de las leyes civiles, sino que sería suficiente con cierta educación moral para que los hombres hicieran lo verdaderamente útil y vivieran en paz³⁴. Si, en cambio, actuara sólo por el impulso de sus pasiones, la sociedad sería imposible, ya que nunca se llegaría a un acuerdo común. El hombre spinociano está en el medio, no es ni ángel ni bestia, no es todo razón ni todo pasión. Es por esto que la sociedad civil es posible y necesaria: porque, pese a sus pasiones, los hombres pueden ponerse de acuerdo y dominar sus apetitos³⁵.

³¹ Giacotti, E., op. cit., p. 20.

³² Fernández G., E., “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, en *Revista de Filosofía*, vol. IX, nº 15, 1996, p.121.

³³ *TTP*, p. 190.

³⁴ *TTP*, p. 73.

³⁵ Domínguez, A., *Libertad y Democracia en la Filosofía política de Spinoza*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p.139.

3.iii. Pacto

Ahora bien, ¿Cuál es la naturaleza de este pacto o contrato? ¿Cómo es el acuerdo que permite arribar de las subjetividades naturales a la colectividad civil en el *TTP*? Como sabemos, Spinoza utiliza el término “pacto” (*pactum*) para explicar cómo se da la unión sobre la que está fundada la sociedad civil. En la elucidación de este concepto y su naturaleza se encuentra gran parte de la respuesta a nuestro cuestionamiento central: si podemos hablar de una continuidad o de una ruptura del pensamiento político spinoziano a lo largo de sus dos tratados políticos, el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*.

Muchos intérpretes han discutido acerca de la índole del contrato postulado en este tratado, no hay un acuerdo rotundo en relación a su naturaleza. Como ya hemos visto, algunos ubican a Spinoza en la corriente contractualista sin más (A. Hermosa Andújar). Otros consideran que el carácter del pacto sostenido en el *TTP* es demasiado especial y diferente a aquellos postulados por los autores contractualistas clásicos (E. Giancotti). O, yendo un poco más allá, que el carácter de la política spinozista está en las antípodas de todos los pensadores políticos contemporáneos a él por ser una filosofía de la inmanencia soberana contra todo carácter transcendente del pacto social. Por tanto, la propuesta de un pacto surge aquí de un error, una influencia del contexto histórico que Spinoza corregirá en *TP* (A. Negri). Conviene, por tanto, investigar la teoría del contrato expuesta por nuestro filósofo en su *Tratado teológico político*.

Como veníamos diciendo, este acuerdo se les presenta como necesario a los hombres para salir de un estado de padecimiento e infelicidad. Los hombres por su *deseo* de pervivencia y perfeccionamiento (*conatus*), se esforzarán por abandonar ese estado de esclavitud y desventura, buscando la felicidad y la libertad, y considerando la utilidad del Estado para lograr estos fines. Y si la esclavitud humana proviene del desacuerdo entre los hombres guiados por

sus pasiones, la libertad deberá entonces surgir del acuerdo racional entre ellos mismos. Quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón (ley)³⁶. Lo que va a postular Spinoza entonces es la necesidad del Estado. Los individuos, para salir del estado de naturaleza, deben pactar, unirse para formar un Estado soberano.

Ahora bien, ¿Cómo se da esta unión? ¿Qué deben *ceder y qué conservar* los individuos para entrar a la sociedad civil? Nuestro filósofo lo describe a continuación:

“Como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder, se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, *transfiere* a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción”³⁷.

Lo que acá aparece por primera vez es la noción de transferencia referida a la cesión del poder natural de los hombres hacia el soberano. El término “transferencia” (derivado del verbo latino “*transfero*”) aparece 8 veces sólo en el capítulo XVI del *TTP*. Spinoza caracteriza el pacto propuesto en torno a este concepto. El que los individuos realmente transfieran o cedan sus poderes, y en consecuencia sus derechos naturales, a un poder soberano trae muchas implicancias a la propuesta spinociana. En la elucidación de este concepto, por tanto, encontraremos respuestas a la pregunta por la naturaleza del pacto del que habla Spinoza.

³⁶ *TTP*, p. 194.

³⁷ *Ibíd.*, p. 193.

El problema es que se encuentran a lo largo del *TTP* argumentaciones que, a primera vista, parecen ser contradictorias. Pasemos a exponerlas. En el Capítulo XVI Spinoza sostiene:

“...a condición de que cada uno *trasfiera* a la sociedad *todo el poder que él posee* (que es igual a todo su derecho natural), de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema...”³⁸.

“De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le *transfirieron* a ella todo su poder de defensa, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se *sometieron totalmente*, ipso facto, al arbitrio de la suprema autoridad”³⁹.

“Por otra parte, quien ha *transferido* a otro, espontáneamente o por la fuerza, su *poder de defenderse*, le *cedió completamente su derecho natural* y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo...”⁴⁰.

“...Hay que conceder, sin restricción alguna, que el derecho divino comenzó a partir del momento en que los hombres prometieron a Dios, mediante un pacto expreso, obedecerle en todo; ya que con ello *cedieron, por así decirlo, su libertad natural y transmitieron a Dios su derecho, tal como dijimos que sucede en el estado civil*”⁴¹.

38 *Ibíd.* Énfasis nuestro.

39 *Ibíd.* Énfasis nuestro.

40 *Ibíd.*, p.195. Énfasis nuestro.

41 *Ibíd.*, p.198. Énfasis nuestro.

“...prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en todos sus preceptos y no reconocer otro derecho aparte del que él estableciera por revelación profética. Esta promesa o *transferencia* de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los *hombres deciden renunciar a su derecho natural*”⁴².

Lo que hasta aquí venía sosteniendo Spinoza parece sufrir un cambio en el siguiente capítulo (XVII), a continuación las citas:

“Las consideraciones del capítulo precedente sobre el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas transferido, aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejará de ser en muchos aspectos puramente teóricas. *Nadie*, en efecto, podrá *jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho*, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera”⁴³.

“...la misma experiencia lo enseña del modo más claro. Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder”⁴⁴.

“Hay que conceder, pues, que cada uno *se reserve muchas parcelas de su derecho*, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena”⁴⁵.

A primera vista, por tanto, lo que parece haber en este tratado son contradicciones difíciles de superar. De hecho, estas argumentaciones, si se toman por separado,

⁴² *Ibíd.*, p.205. Énfasis nuestro.

⁴³ *TTP*, p.201. Énfasis nuestro.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.* Énfasis nuestro.

pueden ubicar a Spinoza en una u otra línea de pensamiento. La noción de transferencia, como hemos visto, es la piedra sobre la que descansa la teoría contractualista moderna, esta implica, dentro de esta corriente, el traspaso abstracto de la soberanía y alienación del derecho natural. Postula la trascendencia del poder contra toda concepción constitutiva, dinámica y participativa⁴⁶. La transferencia del derecho de los individuos a un poder trascendente tiene como resultado la limitación y dominación del poder inmanente de los sujetos. Estableciendo de esta manera una separación entre el Estado como institución política, por un lado, y la sociedad, como poder constituyente, por el otro. Esta separación implica alienación, “una alienación que, mientras constituye la soberanía mediante el traspaso, restituye a los sujetos a una libertad y una serie de derechos que quedan transfigurados (con el traspaso y por la soberanía) de naturales en jurídicos”⁴⁷. Que en este tratado Spinoza hable de transferencia, por tanto, es muy relevante desde el punto de vista de su proyecto político.

Hasta aquí parecería que según qué fragmento del *TTP* recortemos podríamos ubicar a nuestro filósofo en la tradición contractualista moderna o en la orilla contraria. Sin embargo, podemos ver en el Cap. XX la salida a estas aparentes contradicciones. Allí Spinoza dice:

“Es imposible, sin embargo, como ya he advertido al comienzo del capítulo XVII, que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que *nadie puede transferir a otro su derecho natural* o su facultad de *razonar* libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo”⁴⁸.

Aquí vuelve a abogar por la conservación de derechos naturales en la sociedad civil. Los hombres, mediante el pacto, no pueden transferir ni renunciar a su facultad de

⁴⁶ Negri, A., *Spinoza subversivo*, op. cit., p.61.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 64.

⁴⁸ *TTP*, p.239. Énfasis nuestro.

razonar y someterse a otro, nadie puede renunciar a este derecho natural. Por tanto, se tendrá por violento a aquel Estado que prescriba a sus súbditos qué deben aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben tener respecto a cuestiones como la devoción de Dios. Estas cosas son de exclusivo derecho de cada hombre y, en este sentido, nadie puede, aunque quiera, renunciar a ellas⁴⁹.

Spinoza defenderá ciertas libertades que los individuos deben conservar siempre. Si bien su propuesta será la de un Estado de carácter absoluto y fuerte que debe contar con el cumplimiento de la ley de todos sus ciudadanos siempre, reserva a éstos ciertos derechos inalienables e inviolables. Etienne Balibar lo expone claramente:

“Toda soberanía del Estado es absoluta, si no ésta no será tal. Los individuos, nos dice Spinoza, no podrían sustraer su actividad de ésta sin encontrarse en la posición de “enemigo público”, son sus riesgos y peligros (Cap. XVI). Por lo tanto todo Estado, si quiere asegurar su estabilidad, debe conceder a los individuos mismos una libertad máxima de pensar y expresar sus opiniones (Cap. XX). ¿Cómo conciliar estas dos tesis, de las cuales una parece inspirada en una concepción absolutista, por no decir totalitaria, mientras que la otra parece expresarnos un principio democrático fundamental? Spinoza nos lo dice él mismo al final de su libro: aplicando una regla fundamental, que reposa sobre la distinción de los pensamientos y los discursos por un lado, y las acciones por el otro”⁵⁰.

Partiendo de esta distinción entre derechos concernientes a los pensamientos y aquellos referentes a las acciones, investigaremos si se puede hablar en el *TTP* de transferencia de algún tipo de derecho. Esto, como hemos explicitado, será esencial para comprender la naturaleza del pacto propuesto en este tratado.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Balibar, E., *Spinoza y la política*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2011, p.43.

En primer lugar, Spinoza deja fuera de todo tipo de duda la imposibilidad de transferir los derechos concernientes a los pensamientos. Él establece que nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de naturaleza, dueño de sus pensamientos. En este sentido uno no puede renunciar a ellos aunque quiera. “En vano mandarí a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara librarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana”⁵¹.

De esto se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones muy distintas y aún contrarias⁵². El Estado, entonces, no debe someter y dominar a los ciudadanos, sino al contrario, “librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno...El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”⁵³.

De esta manera, Spinoza deja en claro la importancia de que el Estado brinde las condiciones para que los hombres puedan gozar de libre pensamiento. Lejos de obligar mediante el miedo, éste debe garantizar la libertad para que los hombres posean sus propias opiniones y puedan expresarlas sin ser coaccionados.

Detrás de esto se encuentra la doble intención que Spinoza ya había adelantado en el Prefacio: por un lado la defensa de la libertad de pensamiento y opinión que debe concederse a los ciudadanos como necesaria en sí misma. Por el otro, que esta libertad no puede ser abolida sin gran

⁵¹ *TTP*, p. 201.

⁵² *TTP*, p. 240.

⁵³ *TTP*, p. 241.

peligro para la fortaleza y la estabilidad del Estado mismo. En este sentido la necesidad de garantizar la libertad de pensamiento a los hombres responde no sólo a que ésta es un derecho inalienable que es imposible transferir, sino también a una necesidad del propio Estado. La libertad es útil y ventajosa no sólo para los individuos aislados, sino también para el Estado en su conjunto. En este sentido lo que se genera es un círculo virtuoso que multiplica los beneficios.

Ahora bien, ¿Qué sucede con los derechos referentes a las acciones? ¿Debe el individuo transferirlos al soberano para poder vivir bajo la protección del Estado? A primera vista pareciera que la cesión del derecho de actuar según el propio deseo, a diferencia del derecho al propio pensamiento, es una exigencia fundamental del Estado civil. De hecho, el propio Spinoza explicita en el Cap. XX:

*“Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado...”*⁵⁴.

Hasta aquí parece quedar establecido que aquello que se cede, transfiere o, incluso, abandona en favor del soberano es el derecho de vivir según el antojo, de obrar según el apetito individual. En cuanto a las demás opiniones que no desarrollan acto alguno en sí mismas y que no llevan a la ruptura del pacto social, éstas no son sediciosas y pueden convivir perfectamente con la soberanía absoluta que posee el Estado.

⁵⁴ *Ibíd.*

A continuación veremos cómo la transferencia concerniente a las acciones también se anula cuando Spinoza establece el régimen democrático como el único realmente absoluto. Además, advertiremos cómo el pacto tematizado a lo largo de todo el *TTP* da origen exclusivamente a la democracia. Todo esto nos permitirá comprender en profundidad la índole del contrato propuesto en este tratado y, de este modo, determinar si podemos o no hablar de continuidad entre éste y el *TP*.

3.iv. Democracia

El *TTP* puede ser definido, entre otras cosas, como un “manifiesto democrático”. Su concepción del derecho natural y del contrato social están pensadas en relación a su proyecto democrático. Después de caracterizar al derecho natural y de exponer los motivos que llevaron a los hombres a pactar a favor de un Estado, Spinoza introduce el concepto de democracia.

En el capítulo XVI dice:

“Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a *condición* de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema...”

Y a continuación brinda su definición:

“El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”⁵⁵.

⁵⁵ *TTP*, p.193. Énfasis nuestro.

En estos párrafos se ve condensada la propuesta spinoziana, la única manera de formar una sociedad basada en un pacto social y no contradecir el derecho natural es transfiriendo todo el poder que los individuos tienen, no a un Estado trascendente, sino a la sociedad toda. De esta manera la sociedad en su conjunto tendrá el poder supremo, es decir, la unión de los poderes de todos los hombres y, por tanto, el máximo derecho.

Este Estado no contradirá al derecho natural de cada individuo ya que, al ceder el poder que tienen por naturaleza a toda la sociedad, de la que ellos son una parte, los hombres no perderán nada. Todos estarán obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual:

“Como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad donde el poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque *no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento*”⁵⁶.

Esta es una nueva arremetida contra el sentido que el contractualismo otorga al concepto “transferencia”. De hecho el propio Spinoza dice más adelante:

“Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le *consulte* nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural”⁵⁷.

⁵⁶ TTP, p.74. Énfasis nuestro.

⁵⁷ TTP, p.195.

Así, deja en claro que lo que de ninguna manera habrá en el proceso de pacto será una transferencia de la potencia inmanente de los hombres a un poder que esté por fuera de ellos, no habrá trascendencia soberana. De esta manera, no hay un despojarse del derecho natural en favor del Estado, sino más bien una “autotransferencia” (inmanencia). Aquí el individuo no pierde lo que da, sino que lo recupera con creces, actuando como expresión individual de la potencia colectiva.

Es por esto que Spinoza considera al Estado democrático como el más natural, por ser el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. En el *derecho de consulta* que conserva el individuo parece estar la clave de este régimen. El ciudadano se reserva para sí el derecho de ser consultado en lo que concierne a las decisiones estatales. Al renunciar a su *derecho de actuar* según su antojo en favor de toda la sociedad parece conservar, como dijimos antes, un alto grado de la libertad de acción que tenía en el estado de naturaleza⁵⁸. Ser consultado es un signo de que no se ha transferido el derecho totalmente, es conservar de cierta forma el *derecho a vivir* según el propio juicio⁵⁹. En este sentido, lo que se da en la democracia no es otra cosa que un “actuar de común acuerdo”⁶⁰. Si cada uno cede su derecho a todos y todos se reservan el derecho de consulta, entonces lo que se da es un actuar de acuerdo con las opiniones de todos.

Para Spinoza la democracia es la forma política, la “única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que cada cual ejerza por derecho su

⁵⁸ Esta libertad debe entenderse de un modo muy particular. Estrictamente, el hombre, en estado de naturaleza, no puede llamarse libre. Él sólo será libre bajo la guía racional del Estado democrático. Esto se ve mejor explicitado en el *TP*, donde Spinoza establece que sólo puede hablarse de derechos una vez que el individuo cuenta con la protección del Estado y no antes.

⁵⁹ Pac, A., “La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político” en *Spinoza. Segundo Coloquio*, D. Tatián (comp.), Altamira, Buenos Aires, 2006, p.171.

⁶⁰ *TTP*, p.245.

propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva”⁶¹. En ella la transferencia es sólo composición, comunicación sin pérdida, no abandono o alienación⁶².

De hecho, explicita que no ha querido hablar a lo largo de este tratado sino de esta forma de gobierno⁶³, es decir, que lo que se ha dicho hasta el momento atañe exclusivamente a ella. Esto incluye el pacto del que se ha hablado a lo largo de todo el *TTP*. Es decir, que éste sólo instituye el régimen democrático y no otro. Esto implica que, en la medida en que sólo en la democracia es practicable el pleno ejercicio de la potencia individual y la no-alienación del derecho natural desde ningún punto de vista, este contrato será de una índole muy especial.

En un sistema como el de Spinoza un pacto al estilo contractualista se vuelve inadecuado e innecesario. La capacidad asociativa de las potencias individuales permiten plantear un paso al Estado completamente diferente. La definición de individuo que nuestro filósofo nos brinda en la *Ética* nos permite comprender claramente la naturaleza del Estado civil.

Allí dice:

“Cuando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud sean compelidos por los demás cuerpos a aplicarse unos contra otros; o si se mueven con el mismo o diverso grado de velocidad, de tal manera que se comuniquen el movimiento unos a otros según una cierta relación, diremos que estos cuerpos están unidos unos a otros y que todos juntos componen un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos”⁶⁴.

⁶¹ Giacotti, E., op. cit., p.23.

⁶² Fernández G., E., op. cit., p.124.

⁶³ “...por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado” (*TTP*, p.195).

⁶⁴ *Ética*, Segunda parte, Prop. XIII, Lema III, Axioma II, Def.

Esta capacidad que tienen los individuos de unirse y formar un nuevo individuo es esencial para comprender el paso a la sociedad civil. Los distintos individuos pueden asociarse, componerse, para formar un nuevo individuo, tienen esa capacidad asociativa. En este sentido, hay que comprender al Estado como un individuo surgido de la unión de los distintos individuos que pasarán a ser sus ciudadanos. Éste surge de la composición de los poderes de todos los hombres en un sólo cuerpo. Con las siguientes palabras lo describe Spinoza en la *Ética*:

“En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos...”⁶⁵.

Así, cualquier fundación contractualista del Estado queda totalmente invalidada. Aquí el paso se da como un desplazamiento de potencias. El Estado, en este sentido, no puede pensarse como un ente artificial surgido de la alienación de los derechos naturales de las potencias individuales. Nada más lejano al planteo de este tratado. Aquí éste surge como naturaleza segunda de los hombres, como cuerpo formado por todos ellos, que contará con la suma de todas sus potencias y, por ende, de todos sus derechos.

Una vez entendida la adhesión sin reservas a la democracia del *TTP* y la postulación de un pacto que sólo da origen a ella, el problema de la transferencia de derechos queda completamente invalidado. En primer lugar, había quedado claro que aquello que se cedía o transfería en el

⁶⁵ *Ética*, Cuarta parte, Prop. XVIII, Esc.

pacto era el derecho natural de *actuar* según el propio deseo. Spinoza explicita que hay parcelas del derecho natural que son inalienables, es imposible para el hombre, aunque quiera, deshacerse de ellas. El claro ejemplo de esto es el derecho al libre *pensamiento*. O sea que hasta aquí se podía hablar de una transferencia sólo en relación a cierta parte del derecho natural: el derecho de actuar por propia decisión.

Ahora bien, esta transferencia termina también invalidándose a partir de lo expuesto acerca del gobierno democrático. Al no transferir mi derecho más que a la sociedad entera, lo que termina dándose es una unión o composición de potencias en donde el individuo que cedió su derecho lo recupera al formar parte de ese todo. Consideramos el siguiente párrafo como ilustrativo de esta cuestión:

“Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual renunciaron a él, como en *la democracia*, y clamaron al unísono: “todo cuanto Dios diga (sin mencionar a ningún mediador), lo haremos”, se sigue que, en virtud de este *pacto*, permanecieron absolutamente iguales y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena administración del Estado”⁶⁶.

Aquí, por medio de un paralelismo Spinoza explica qué sucede en la democracia. Los hombres no transfieren sus derechos a una persona determinada, sino que se ceden recíprocamente una parte igual. De esta manera quedan más libres que nunca, residiendo la administración del Estado en manos de todos.

En síntesis, consideramos que el pacto tematizado en el *TTP* está pensado siempre en relación al régimen democrático. Mediante este pacto los hombres establecen, con máxima firmeza, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de

⁶⁶ *TTP*, p.206. Énfasis nuestro.

otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio⁶⁷ es decir, el derecho de todos, de la sociedad unida.

3.v. Conclusión

A partir del análisis hecho podemos concluir que el pacto postulado en este tratado no puede ser homologado a aquellos postulados por el contractualismo moderno. En este sentido, disentimos con posturas como la de Antonio Hermosa Andújar que encuentran en este contrato las características propias del iusnaturalismo: la comunidad política nace como consecuencia de una transferencia total de los derechos naturales de los individuos al soberano, la multitud no conserva nada, aliena completamente su soberanía. Esto tiene como consecuencia un corte tajante entre súbditos, por un lado, y Estado soberano, por otro. Así, el Estado termina siendo un gran Leviatán, un ente artificial surgido del traspaso abstracto de soberanía.

Según nuestra interpretación, el pacto aquí postulado consistirá en algo radicalmente opuesto. Tres cuestiones nos permiten ver que la propuesta es la de un pacto no-contractualista. En primer lugar, Spinoza parte de la identificación entre poder y derecho, lo que condiciona todo su proyecto político. Lo que sea que hagan los individuos para salir del estado de infelicidad en el que se encuentran por naturaleza, no puede implicar un desprenderse de sus propios derechos naturales. Alienar parte de sus derechos conllevaría el renunciar a parte de su potencia, lo cual iría contra su propio *conatus* en tanto tendencia a perseverar en la existencia con la máxima potencia posible.

⁶⁷ TTP, p.191.

Este es un primer embate al sentido que los contractualistas otorgan al concepto de transferencia. Al identificar el derecho con la potencia que cada individuo tiene, Spinoza determina todo lo que vendrá después. El pacto que permite arribar del estado de naturaleza a la sociedad civil no podrá implicar cesión de derechos naturales a un poder soberano por fuera de los individuos. El Estado deberá maximizar la potencia de los hombres, no exigir la renuncia a esta.

En segundo lugar, que dicho acuerdo esté basado en la utilidad implica que los individuos conservan siempre su derecho natural de buscar aquello que les conviene y destruir aquello que los perjudica. La multitud conserva sus derechos dentro del Estado, ella siempre cuenta con la posibilidad de romper este pacto si deja de ser útil para su conservación y bienestar. Esto habla de derechos no transferidos, del poder que poseen los individuos dentro del Estado. Si el pacto spinociano fuera contractualista esto no tendría cabida, los hombres deberían pactar y retroceder, su actividad política concluiría en el mismo momento del pacto, sin reservarse ningún derecho en lo concerniente a las decisiones estatales. Aquí, por el contrario, se explicita que en la medida en que el Estado implique más desventajas que el estado de naturaleza, es decir, que pierda su utilidad, dejará de ser legítimo y los hombres no deberán respetar su autoridad.

Por último, aquello que termina de alejar el acuerdo spinociano del contractualista es su completa adhesión a la democracia. El pacto postulado en este tratado da origen sólo al régimen democrático. De esto deja constancia Spinoza al explicitar que sólo ha querido tratar de este Estado⁶⁸, es decir, que el contrato del que ha hablado a lo largo de este tratado sólo es instaurador de la democracia. Esto tendrá muchas implicancias.

⁶⁸ *TTP*, p.195.

En la medida en que Spinoza postula una democracia directa como el mejor Estado posible, y el pacto propuesto a lo largo del *TTP* refiere sólo a ella, se concluyen varias cosas. En primer lugar, es imposible hablar aquí de cesión de derechos, no hay renuncia al derecho natural en ningún sentido. Junto con Balibar, habíamos diferenciado dos parcelas de derechos: los concernientes a los pensamientos y los relativos a las acciones. La transferencia de derechos respecto de los *pensamientos* ya había quedado anulada por Spinoza al establecer que es imposible para un hombre alienar el propio juicio y odiar a quien le hizo un favor o amar a quien le hizo daño⁶⁹. De esta manera eliminaba la posibilidad de transferir el derecho al propio pensamiento.

La transferencia en lo que se refiere a las *acciones*, por su parte, se anula cuando Spinoza establece a la democracia como el único Estado totalmente absoluto por estar en manos de toda la multitud. Al postular un pacto que de origen sólo al régimen democrático, desaparece toda posibilidad, si es que quedaba alguna, de ubicar a Spinoza en la línea contractualista. El acuerdo aquí propuesto es un acuerdo de unión, la sumisión no tiene lugar en este sistema. Lo que se da en una democracia directa es una unión en un cuerpo político. La multitud acuerda unirse y respetar el derecho común.

Aquí, repetimos, nadie transfiere a una autoridad por fuera de sí sus poderes. Los individuos son soberanos y ciudadanos, se dan su propia ley y la cumplen. No hay, por tanto, en este acuerdo lugar para la transferencia de derechos naturales ni en lo que refiere a pensamientos ni en lo que refiere a acciones. El pacto no implica cesión y obediencia, sino composición y asociación. Las decisiones estatales permanecen en manos de todos los ciudadanos. En la democracia no se da otra cosa que un actuar “de común

⁶⁹ *TTP*, p. 201.

acuerdo”, los individuos ponen su potencia al servicio de la sociedad, recibiendo como contrapartida la suma de todas las potencias, es decir, el mayor poder posible.

En este sentido no se puede entender el Estado civil como un ente artificial surgido de un contrato⁷⁰, sino como una naturaleza segunda de los hombres. No hay un cambio radical, un corte abrupto entre estado de naturaleza y sociedad civil, sino un desplazamiento de potencias. El Estado, de esta manera, es el resultado de la asociación de los poderes de todos los hombres en un solo cuerpo. Éste contará con el máximo derecho posible, el de toda la multitud reunida.

Esto impide, por otra parte, hablar de una “despolitización” de la sociedad civil una vez hecho el pacto⁷¹. Frente a la exigencia de la teoría contractualista de transferir y retroceder, lo que se observa en la propuesta spinociana es algo completamente diferente. Los hombres, al ser ellos mismos el Estado, no sólo no retroceden, sino que poseen las decisiones estatales en sus manos. No hay una ley por fuera de ellos a la que deban obediencia, sino que ésta debe ser entendida como la consecuencia de la suma de las potencias de la multitud reunida.

Este tipo de Estado cumplirá ampliamente con el objetivo de garantizar la libertad. Aquí el poder de los individuos no aparece como un obstáculo para el propio Estado, sino que éstos constituyen su potencia. Hay una maximización de ambas potencias, a la vez que se garantiza la libertad de los ciudadanos para actuar según su esencia, el poder del Estado se hace más fuerte y duradero. La multitud es el Estado, no hay separación posible.

⁷⁰ Característica otorgada al Estado contractualista por Bobbio, N., Bovero, M., op. cit.

⁷¹ Característica otorgada a la sociedad civil contractualista por Dotti, J., op. cit. y Koselleck, R., op. cit.

En este sentido, entendemos que el pacto postulado por Spinoza en el *TTP* es de una índole muy especial. No comparte con los del iusnaturalismo moderno más que su nombre. Que nuestro autor utilice terminología contractualista no debe confundirnos, su planteo es diferente e innovador.

Esto, por otro lado, demuestra la coherencia de Spinoza a lo largo de todo el *TTP*. El pacto propuesto se inserta con total consistencia en el desarrollo de su pensamiento. Partiendo de la identificación entre derecho natural y potencia y la utilidad sobre la que debe descansar el acuerdo que funda la sociedad civil, el pacto y Estado propuestos pueden verse como una consecuencia ineludible. La defensa de un Estado democrático y un pacto adecuado a éste son la consumación perfecta de su sistema.

3

Tratado Político

El *Tratado Político* es iniciado en 1675 y queda inacabado por la muerte del autor en 1677. Su contexto de producción difiere en gran medida del de *TTP*. En primer lugar, el príncipe de Orange encuentra finalmente la posibilidad de tomar el poder en julio de 1672, obteniendo el mando militar de Holanda. Éste restaura una monarquía luego de varios años de aristocracia liberal. Unos meses después, en agosto de 1672, son asesinados Jan De Witt y su hermano en manos de los partidarios de los Orange. Este hecho impresiona grandemente a Spinoza, quien había defendido a ultranza el régimen republicano que había imperado con De Witt. De hecho, para él la sustitución del liberal por el militar G. de Orange significa la ruina para Holanda¹.

Esta opinión es mantenida por Spinoza los años siguientes, es decir, los años en los que proyecta y escribe su *Tratado Político*. Con las siguientes palabras lo describe Atilano Domínguez:

“Los testimonios de Leibniz y de su biógrafo, J. N. Colerus, están acordes en afirmar que el asesinato de los hermanos De Witt impresionó tan vivamente a este defensor de la libertad, la paz y la humanidad, que, si la noche de los hechos estuvo a punto de salir a la calle y poner un cartel con la inscripción “ultimi barbarorum”, en 1673 aún se mostraba dispuesto

¹ Domínguez, A., “Introducción” al *Tratado Político*, versión de Atilano Domínguez, Madrid, 2010, p.14.

a dar la vida por defender, como “esos buenos señores De Witt”, la causa republicana, y en 1676 ese recuerdo seguía vivo en su memoria”².

Es importante, también, destacar que Spinoza escribe este segundo tratado luego de la prohibición oficial del primero por la Corte de Holanda, el 19 de julio de 1674³. Desde su publicación, en 1670, el *TTP* fue condenado por teólogos luteranos, eclesiásticos calvinistas e intelectuales holandeses, sin embargo, mientras De Witt estuvo en el poder Spinoza contó con su apoyo y respaldo. De hecho, en 1672, cuando ya era inminente la caída de Jan de Witt, aparecieron panfletos en los que se le hacía directamente responsable de la publicación y difusión del *TTP*. Esto da cuenta de la protección estatal de la que disfrutó Spinoza al escribir su primer tratado, protección que sería reemplazada por hostilidad hacia sus ideas una vez que el gobierno de los Orange volviera al poder.

De esta manera comprendemos que nuestro filósofo escribe este segundo tratado en un momento político y personal muy diferente al de 10 años antes. El cambio en el contexto de su país influirá en la elaboración del *TP*, en donde el optimismo político expresado en el *TTP* se verá reemplazado por un espíritu más sombrío. Esto se puede ver reflejado en la descripción detallada que Spinoza realiza de la monarquía y la aristocracia, mientras que en el primero sólo se hablaba del Estado democrático.

Este cambio en la estructura ha generado muchas lecturas diferentes. Varios intérpretes han deducido de esto un cambio más profundo en Spinoza de un tratado a otro, un cambio en sus las ideas políticas.

² *Ibíd.*

³ Domínguez, A., “Introducción” al *TTP*, op. cit. p. 26.

Habiendo analizado ya los conceptos de derecho natural, pacto social y democracia tal como aparecen en el *TTP*, realizaremos ahora el mismo ejercicio con el *TP*, teniendo como objetivo último la investigación de la continuidad o discontinuidad entre ambos tratados.

4.i. Derecho natural

Al igual que en el *TTP*, Spinoza basará su teoría política en la noción de derecho natural. Aquí dirá:

“Por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder”⁴.

Así equipara derecho con poder. Todo lo que un hombre haga consistirá en su poder o potencia y, en este sentido, tendrá el máximo derecho a hacerlo.

Este derecho se fundamenta en este tratado, nuevamente, a partir de Dios o la sustancia infinita. El poder por el que existen y actúan las cosas naturales y, entre ellas, los hombres, es el mismo poder de Dios o la Naturaleza. Cada modo expresa una parte de la potencia infinita de Dios, el poder por el que actúa cada cosa natural no es sino el mismo que el poder de la Naturaleza. De esto se sigue que cada hombre tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar⁵.

Ahora bien, al igual que en el *TTP*, este derecho natural no es definido por la razón, sino por todo aquello que los individuos tengan el poder de realizar. Los hombres, por su esencia, no son seres racionales sino que la mayoría de las

⁴ *TP*, p. 277.

⁵ *Ibid.*

veces se dejan guiar por sus deseos y pasiones. En este sentido Spinoza establece que “su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse”⁶. El *conatus*, en tanto tendencia a perseverar en la existencia, estará por encima de distinciones bivalentes: el hombre spinociano antes de racional o pasional se esfuerza por perseverar en la existencia⁷. Y tiene derecho a esto, es decir, a todo lo que su poder le permita en este camino.

De esta manera, dice Spinoza:

“Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la Naturaleza”⁸.

Así resume su concepción del derecho natural equiparándolo a potencia. Cuestión que será, también en este tratado, central para la comprensión de su propuesta política.

4.ii. Estado de Naturaleza

Aquí nuestro filósofo explicita lo que ya se había delineado en el *TTP*: si se quiere hablar de política es esencial hablar del hombre real, tal como verdaderamente es, en su esencia más propia. De nada sirve describir una naturaleza humana idealizada e inexistente, tal como lo han hecho los filósofos en general, que no concibieron a los hombres como son,

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

⁸ *TP*, p. 279.

sino como ellos quisieran que fueran⁹. Por este camino no se llegará nunca a pensar una política que pueda llevarse a la práctica, sino más bien quimeras.

El objetivo spinociano será por tanto, retomando lo dicho en su primer tratado, describir al hombre real, sometido a sus pasiones. Y, a partir de esto, demostrar por qué se hace necesario el Estado para poder perseverar en la existencia.

Si los hombres se guiaran sólo por la razón, siguiendo sus consejos y escuchándola siempre, las cosas serían más fáciles. Sin embargo, ellos están necesariamente sometidos a los afectos y se guían por aquello que desean. Y, como el derecho natural no prohíbe sino lo que nadie desee y nadie puede, tendrán el máximo derecho a esto. El estado de naturaleza, en consecuencia, se vuelve un lugar negativo para los hombres, ellos:

“Por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros (...)”¹⁰.

Mientras los hombres vivan bajo el sólo dominio del derecho natural, que no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito¹¹, serán enemigos entre sí. Serán arras-trados por sus pasiones en diversas direcciones y se enfrentarán unos con otros. A esto hay que sumarle que sin la

⁹ *TP*, p. 273.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 275.

¹¹ *Ibíd.*, p. 279.

ayuda mutua, de la cual carecen en estado de naturaleza, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente.

Así vemos cómo este estado genera la paradoja de socavar aquello que busca. Al igual que en el *TTP*, Spinoza señala lo contradictorio de esta situación: si bien se supone que aquí los hombres viven bajo el sólo dominio del deseo, que pueden poseer todo cuanto quieran, que viven según las leyes de su apetito y, en este sentido, son más libres que nunca, la realidad es muy diferente.

Spinoza escribe:

“En el Estado natural cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otros, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer”¹².

De esta manera, el derecho natural es una ilusión en este estado pre-político. Los hombres tienen derecho a todo aquello que pueden, pero lo que pueden es muy poco en un contexto de amenaza continua y sin ayuda mutua. No hay ninguna garantía de poder perseverar en la existencia en este contexto.

Así, el *conatus*, este perseverar en la existencia con la máxima potencia posible, aconsejará a los hombres, bajo el principio de utilidad, la salida de este estado. La necesidad de un organismo que garantice la protección de los derechos naturales se vuelve ineludible.

La utilidad juega en este tratado, al igual que en el *TTP*, un rol esencial en lo que refiere a la salida del estado de naturaleza, a la justificación del Estado civil. Aquí

¹² *Ibíd.*, p. 281.

Spinoza explicita que tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza. Y que “quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad”¹³. Éste es el móvil y fundamento de la asociación política. El Estado es legítimo y necesario en la medida en que es útil a sus ciudadanos. Si fuera más útil para su conservación y perseverancia en el ser vivir sin autoridad política y sin leyes, el Estado civil no tendría sentido ni sustento.

4.iii. Pacto

La cuestión de si en el TP hay o no pacto y, de haber, qué tipo de contrato es, ha sido discutida por los especialistas que hemos expuesto al comienzo de este trabajo. Hay quienes sostienen que en este tratado no se puede hallar la idea de pacto (A. Negri). Otros, que se encuentra un pacto pero de características no contractualistas (E. Giancotti). Y, por último, aquellos que consideran que el pacto postulado en este tratado comparte todos sus rasgos esenciales con aquellos postulados por el contractualismo moderno (R. Ergün y C. Bali Akal, y A. Hermosa Andújar)

Con el objetivo último de investigar si hay o no continuidad entre el *TTP* y el *TP* hemos ya analizado el modo en que se da el paso del estado de naturaleza al Estado civil en el *TTP*. Ahora realizaremos el mismo ejercicio con este tratado.

Luego de decirnos que las causas y fundamentos naturales del Estado no hay que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o

¹³ *TP*, p. 285.

condición común de los hombres¹⁴, Spinoza explica cómo se da la unión que llevará a los hombres del estado de naturaleza al Estado civil:

“si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”¹⁵.

Aquí Spinoza habla de una unión basada en un “acuerdo”. Los hombres para formar un Estado deben acordar en unir sus fuerzas. Esto generará, como consecuencia, una unión de derechos, cuantos más sean los que se unen más derechos tendrán. Un poco más adelante añade:

“Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime *acuerdo* (*communi consensu*), está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía”¹⁶.

He aquí la descripción del nacimiento del Estado civil. Como ya hemos explicitado, a partir de esta definición dada por Spinoza surgen interpretaciones muy diferentes e, incluso, opuestas entre sí.

Por un lado, Reyda Ergün y Cemal Bali Akal ven en el doble uso que Spinoza hace del término “acuerdo” (*consensu*) un planteo análogo al de los contractualistas modernos. Su

¹⁴ *TP*, p. 276.

¹⁵ *TP*, p. 281. Subrayado nuestro.

¹⁶ *TP*, p. 282. Énfasis nuestro.

tesis es que aquello que Spinoza propone aquí es lo mismo que el iusnaturalismo establecía al postular un pacto que se desdoblaba en, por un lado, un contrato de unión y, por el otro, uno de sumisión¹⁷, este último alienador de los derechos de los individuos pactantes. La crítica se centra en los párrafos citados más arriba, que pueden dar a entender que el planteo es doble: en un primer momento los individuos acuerdan y unen sus fuerzas mediante un contrato social generando el derecho del Estado. En un segundo, se establece un contrato político mediante el cual la sociedad, ya instituida, transfiere ese derecho a uno, pocos o a un consejo formado por la multitud.

En armonía con esta interpretación se encuentra la de Antonio Hermosa Andújar, que observa un pacto con esta misma doble dimensión. En primer lugar, un acuerdo de unión que genera el derecho colectivo y, a continuación, uno de sumisión al soberano. Con las siguientes palabras lo expresa: “La masa libre transfiere todos sus derechos al soberano sin proceder a ninguna reserva de poder. El pacto constituyente, de cuño hobbesiano, reúne en sí la doble operación –asociación y dominación– llevada a cabo en las teorías de Gorcio y Pufendorf”¹⁸.

Es decir, hay, según esta interpretación, en primer lugar, un derecho que surge de la unión de los derechos naturales de todos los individuos pactantes en una masa libre. Posteriormente, este derecho es transferido, en su totalidad, al soberano. Una vez realizado este pacto constituyente, la actividad de la masa se reducirá a obedecer las leyes que dicta e interpreta el soberano electo¹⁹.

En la vereda contraria encontramos posturas como la de Antonio Negri que, con el objetivo de mostrar el carácter revolucionario y anómalo del *TP* frente a los planteos de sus contemporáneos, brinda una lectura que elimina de

¹⁷ Ergün, R., Bali Akal, C., op. cit.

¹⁸ Hermosa Andújar, A., op. cit. p. 68.

¹⁹ *Ibíd.*

cuajo todo tipo de acuerdo o pacto por no encontrar en este tratado ninguna alusión a él, ni ningún tipo de terminología contractualista. Esto le permite, a su vez, establecer una ruptura con el tratado anterior²⁰, al que considera un desafortunado error por postular un contrato como fundamento de la sociedad civil.

Consideramos que ninguna de estas interpretaciones es compatible con el planteo spinocista. Nuestra lectura es que en este tratado, al igual que en el *TTP*, se postula un pacto o contrato como fundador de la sociedad civil, pero que éste difiere completamente de aquellos postulados por la corriente contractualista.

Nuestra tesis es que el pacto tematizado por Spinoza aquí es, del mismo modo que en el *TTP*, fundador únicamente del Estado democrático. En este sentido, la hipótesis iusnaturalista se cae. La doble dimensión otorgada al contrato carece de sentido en un sistema como este. No habrá más que la unión o composición de potencias en un cuerpo político formado por todos los individuos. En un sistema así la sumisión no tiene lugar, el poder es detentado por todos.

A continuación veremos cómo la descripción del acuerdo realizada por Spinoza a lo largo del *TP* sólo es compatible con un Estado democrático, es decir, que el pacto propuesto no da origen a cualquiera de los 3 Estados sino sólo a éste. Una vez demostrado esto, no quedarán dudas acerca de la singularidad de este contrato y de sus diferencias con aquellos contractualistas. Por último, se hará evidente la continuidad existente entre el *TTP* y el *TP* respecto de este tema.

²⁰ “Con la eliminación del contrato social, la relación entre el sujeto y la multitud se vuelve central en el proceso constitutivo de la *Ética* y del *Tractatus Politicus*.” (Negri, A. *Spinoza y nosotros*, op. cit., p.87).

4.iv. Democracia

Como es sabido, el *TP* es un tratado inconcluso. En él, a diferencia de en el *TTP*, Spinoza se propone hacer un estudio pormenorizado de todas las formas de gobierno²¹. Este objetivo quedará trunco por su muerte en febrero de 1677, muerte que sobreviene cuando se encontraba comenzando el capítulo sobre el Estado democrático o popular. Sin embargo, creemos que esto no es un impedimento para su estudio. Consideramos que su preferencia por la democracia y su defensa de ella a rajatabla frente a cualquier otro tipo de Estado se ven expresadas a lo largo de todo el tratado²². En este sentido, creemos que si la muerte no lo hubiera sorprendido todas estas aclaraciones serían innecesarias ya que él mismo hubiese explicitado, tal como lo hizo en el *TTP*, que sólo ha querido aquí tratar expresamente de éste Estado²³.

El propósito que guía a Spinoza a lo largo de todo el recorrido del *TP* es la defensa de aquella que él considera “la constitución mejor de cualquier Estado”²⁴. Antes de meterse de lleno en la descripción de cada Estado por separado, Spinoza brinda la caracterización del Estado político

21 De este proyecto da cuenta la carta del autor a un amigo, donde detalla el índice de lo que será su *Tratado político*. Allí dice “...el sexto (capítulo), de qué forma debe ser organizado el Estado monárquico para que no se deslice a hacia la tiranía. Actualmente, estoy dedicado al capítulo *séptimo*, en el que demuestro de forma metódica todos los miembros del precedente capítulo sexto, relativos al orden de una monarquía bien organizada. Después pasaré al Estado aristocrático y al popular y, por fin, a las leyes y a otras cuestiones particulares concernientes a la política” (*TP*, p. 272).

22 No sólo por su exaltación de ésta como el único Estado verdaderamente absoluto, sino por la insistencia en llevar las otras dos formas de gobierno lo más cerca posible a ella mediante el establecimiento de pautas claras y estrictas.

23 *TTP*, p. 195.

24 *TP*, p. 295.

en general²⁵, describiendo cómo es el pacto que permite arribar a él. En su análisis encontraremos respuestas a nuestros interrogantes.

Spinoza, repetimos, describe el acuerdo fundante de la sociedad civil con las siguientes palabras:

“si dos se ponen mutuamente de *acuerdo* y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”²⁶.

Partiendo de esta definición del contrato podemos preguntarnos por su naturaleza. Con el fin de investigar si el acuerdo aquí postulado puede incluirse en la corriente contratualista, analizaremos si podemos hallar en él transferencia o cesión de derechos a una autoridad por fuera de los individuos. Para esto volveremos a utilizar la distinción entre los derechos naturales concernientes a los pensamientos y aquellos referentes a las acciones realizada por Étienne Balibar²⁷. A continuación veremos cómo el camino trazado en el *TTP* se repite aquí de manera casi idéntica.

En primer lugar, Spinoza establece en este tratado que “no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas”²⁸. Nadie puede ser obligado a renunciar a su facultad de juzgar, a su propio pensamiento. Es imposible pedir a un hombre que transfiera o ceda su juicio a otro. ¿Con qué premios o amenazas puede inducirse a admitir algo contrario a lo que siente y piensa? Esto es imposible, y se traduce a la formación del Estado. Los individuos para ser parte de una sociedad civil deben unirse, pero esta

²⁵ *Ibíd.*, p. 284.

²⁶ *Ibíd.*, p. 281. Énfasis nuestro.

²⁷ Balibar, E., *Spinoza y la política*, op. cit., p.43.

²⁸ *TP*, p. 287.

unión de ninguna manera puede implicar la cesión de sus derechos más inalienables: el derecho al pensamiento y al propio juicio.

En el caso del derecho natural en lo que refiere a las acciones, el planteo es aún más fácil de ver en este tratado que en el primero. Aquí Spinoza habla siempre de unión para explicar el paso a la sociedad civil. El acuerdo es descrito como la unión de las potencias y, por tanto, de los derechos de los individuos en un solo cuerpo. A la unión de todas estas fuerzas las llamará Estado y a la unión de todos los derechos naturales de los individuos que se asociaron los llamará derecho común. Es decir, los hombres, al acordar el paso al Estado civil pasan a vivir bajo la sola norma del derecho común²⁹.

Ahora bien ¿Qué implica esto en Spinoza? ¿Qué pasa con el derecho natural que los individuos poseen? ¿Exige el derecho común la renuncia a este? ¿Se puede hablar aquí de transferencia o cesión? La respuesta a estos interrogantes y, en último caso, la comprensión de qué tipo de Estado y pacto está planteando Spinoza debe buscarse en el análisis de la categoría de derecho común.

Los hombres luego del pacto postulado por Spinoza pasan a vivir bajo la guía del derecho colectivo, es decir, ya no actúan según su propio deseo sino que lo hacen guiados por los decretos de la sociedad. Con las siguientes palabras lo explicita Spinoza:

“Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano *vivir* según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político”³⁰.

²⁹ *TP*, p. 284.

³⁰ *Ibíd.*, p. 285. Énfasis nuestro.

Hasta aquí este párrafo podría ponerse al servicio de interpretaciones contractualistas. Se podría argumentar que lo que Spinoza está proponiendo es que una vez unidos en el Estado los individuos no reservan para sí el derecho de actuar según su propio deseo, sino que deben cederlo a una autoridad soberana y limitarse a obedecer sus mandatos.

Sin embargo, nuestro filósofo va a defender una teoría del Estado completamente opuesta. Inmediatamente después agrega:

“Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque el *derecho natural* de cada uno (si lo pensamos bien) *no cesa* en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre *actúa según las leyes de su naturaleza* y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir”³¹.

Este párrafo condensa de modo conciso la propuesta spinociana. Los hombres al unirse en sociedad pasan a vivir bajo la norma del derecho colectivo, pero esto no implica una cesión o transferencia de sus derechos naturales, sino todo lo contrario. Tanto en el estado natural como en el político el hombre tiene derecho a todo lo que puede. Ahora bien, en este último estos derechos naturales estarán bajo la protección del derecho común. En última instancia el hombre no perderá nada, sino que ganará mucho más derecho, pasará a vivir con el derecho de todos. En este sentido, queda claro que “el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente”³².

³¹ *Ibíd.* Énfasis nuestro.

³² *Ibíd.*, p. 284.

El derecho común es el derecho de toda la multitud unida. En este sentido, viviendo bajo su norma los hombres cuentan con la misma razón de vivir, con el mismo fin. Allí donde los hombres poseen derechos comunes son guiados como por una sola mente³³, son guiados según el sentir común.

De esta manera, el pacto fundador del Estado civil propuesto en este tratado no implica transferencia ni cesión de derechos de ningún tipo. Es más, sólo a partir de este acuerdo de unión los hombres van a poder gozar realmente de sus derechos naturales.

Spinoza escribe:

“Concluimos, pues, que el *derecho natural*, que es propio del género humano, apenas si puede *ser concebido*, sino allí donde los hombres poseen *derechos comunes*, de suerte que no sólo puedan reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan *vivir según el común sentir de todos*”³⁴.

Así, el derecho del Estado no sólo no anula el derecho natural sino que es posibilitador de este último. En la medida en que el derecho natural de cada individuo se determina por su poder o potencia, había quedado claro que en estado de naturaleza éste era más bien una opinión que una realidad³⁵. Es sólo bajo la protección brindada por la sociedad civil que se puede hablar efectivamente de él.

Ahora bien, no cualquier tipo de Estado califica para esta tarea. Es sólo en la democracia donde los individuos viven realmente bajo el común sentir de todos, generado a partir de la unión de todas las potencias individuales en un solo cuerpo político. El derecho sólo puede ser legítimamente “común” en la medida en que surja de la fusión de

³³ *Ibíd.*, p. 281.

³⁴ *Ibíd.* Énfasis nuestro.

³⁵ *Ibíd.*

todos los derechos naturales de los individuos, y esto sólo puede pensarse en un Estado democrático donde el poder soberano permanece en manos de todos.

Si bien el capítulo destinado a la democracia consta sólo de 3 páginas, estas alcanzan para explicarnos en qué consiste. Allí, Spinoza dice:

“todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, todos estos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia”³⁶.

En la democracia todos los ciudadanos³⁷ de una nación, toda la multitud, tendrá derecho a votar y a ocupar cargos en el Estado. Es decir, todos los ciudadanos tendrán derecho a ser parte de las decisiones soberanas. En la medida en que el Estado es el resultado de la sumatoria de las potencias de todos los individuos, las resoluciones que en él se tomen serán consecuencia de la unión de las opiniones de todos.

Esto es lo mismo que se describía en el *TTP* como “derecho de consulta”³⁸, todos los individuos serán consultados en lo que respecta a las decisiones estatales. El voto en el Consejo Supremo será el medio por el cual expresarán este derecho. De esta manera la unión en la que está basada la sociedad civil no será solo una unión formal, un artificio que Spinoza utiliza para explicar la salida del estado de naturaleza, sino que ésta se expresará continuamente en las acciones soberanas. Los individuos serán soberanos en

³⁶ *Ibíd.*, p. 358.

³⁷ Spinoza establece 3 condiciones para ser ciudadano con pleno derecho: ser legalmente nativo del país, autónomo y honrado o no infame.

³⁸ *TTP*, p.195.

tanto sean los encargados de decretar la ley, y ciudadanos en tanto que deberán al mismo tiempo cumplir los mandatos establecidos por unánime acuerdo³⁹.

En este sentido, consideramos que aquello que Spinoza establece en este tratado es exactamente igual a lo que establecía en el *TTP*: la única manera de fundar una sociedad basada en un pacto social y no contradecir al derecho natural es cediendo el poder que cada uno tiene no a un Estado trascendente sino a la sociedad toda. Así, nadie aliena su derecho natural de actuar, sino que lo pone al servicio de toda la sociedad generando una unión que tiene como resultado el derecho común, bajo el cual pasan a vivir los hombres de ahí en más.

De este modo, la transferencia, tal como es postulada por los contractualistas, no tiene lugar aquí. De hecho, el propio Spinoza utiliza el término “transferencia” sólo para referirse a la monarquía y la aristocracia⁴⁰, pero nunca al hablar del Estado democrático. La alienación sólo tiene lugar cuando el derecho que los individuos poseen por naturaleza pasa a manos de otro individuo, y esto sólo sucede en una monarquía (pasa a manos de uno) o una aristocracia (pasa a manos de unos pocos). En la democracia sólo se puede hablar de unión y composición.

Esta composición, como ya hemos explicitado en el *TTP*, está posibilitada por la naturaleza de los modos. Todos los individuos pueden componer su potencia con la de otro y generar así un nuevo individuo dos veces más potente

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Esto se ve claramente a lo largo del TP, en frases como “No cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige” (*TP* p. 294) o “Hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme” (*TP* p. 325).

que cada uno por separado⁴¹. El Estado aquí surge como un individuo compuesto a partir de las potencias individuales de todos los hombres que acuerdan en unirse⁴².

En resumen, consideramos que en este tratado, del mismo modo que en el *TTP*, la democracia es *el* Estado para Spinoza, el único en donde el derecho común es realmente común y los derechos naturales de los individuos son garantizados por éste. Es decir, el único en donde el Estado crece a la vez que la potencia de sus ciudadanos aumenta. Como dice Emilia Giancotti, la democracia “es *la* forma política, la única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que cada cual ejerza por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva”⁴³.

En este sentido, ésta no es una de las 3 formas de Estado posible, sino la única completamente absoluta. Sólo en un Estado democrático se cumple con la no-alienación del derecho natural desde ningún punto de vista. Esto, del mismo modo que establecíamos en el *TTP*, se sigue con plena coherencia del pensamiento spinocista en general. La democracia es la única forma de gobierno que cumple de manera acabada con la exigencia del conatus: perseverar en la existencia con la mayor potencia posible. Los hombres no sólo no alienan sus derechos sino que pasan a vivir bajo el derecho común, es decir, con la mayor potencia posible, la de la multitud unida.

A esto hay que sumarle que sólo un Estado así cumple en mayor medida con la exigencia de “velar por el bienestar de todos y hacer lo que es útil a la mayor parte de los súbditos”⁴⁴, requisito fundamental para Spinoza. El Estado

⁴¹ *Ética*, Cuarta parte, Prop. XVIII, Esc.

⁴² *TP*, p. 281.

⁴³ Giancotti, E., op. cit., p. 23.

⁴⁴ *TP*, p. 308.

y el pacto que le da sustento deben estar basados en la utilidad que brindan a los ciudadanos⁴⁵, sin ésta pierden toda legitimidad y autoridad.

El mismo Spinoza explicita que la tarea de gobernar bien implica hacerlo de acuerdo al bien común⁴⁶. Esto es impensable en una monarquía, donde todo está en las manos de uno sólo que, como es humano y no un Dios, a menudo se equivocará y se dejará llevar por sus pasiones. En la aristocracia sucederá algo similar. Si bien ella se acercará en mayor medida al bien común por estar el poder en manos no de uno sino de unos pocos, estará muy lejos de cumplir completamente con este objetivo. Nada garantiza que las decisiones del Consejo se adecuen al bien de todos. Sólo en la democracia el fin del Estado será el bien común, la utilidad de todos los hombres reunidos.

De esta manera se cierra el recorrido, la llegada al Estado democrático era inevitable. Es imposible, para Spinoza, arribar a un Estado diferente. Éste es el único donde su metafísica se transforma en política de manera coherente. La comprensión de esto le permite delinear un pacto de una naturaleza muy especial, que se encuentra en la orilla contraria a aquellos postulados por los contractualistas. Del mismo modo que en el *TTP*, el pacto postulado en este tratado carece del traspaso abstracto de soberanía y la alienación del derecho natural de los individuos. En él se postula una concepción constitutiva de la soberanía, donde la potencia inmanente de los sujetos constituye el Estado de modo colectivo.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 285.

⁴⁶ “Pero, como la naturaleza humana está conformada de un modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue si se ordenan de tan suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie” (*TP* p. 298).

En este sentido, se puede ver claramente cómo las diferentes lecturas expuestas al comienzo carecen de sustento. En primer lugar, la hipótesis de una doble dimensión del pacto spinociano, sostenida por Reyda Ergun y Cemal Bali Akal, y Antonio Hermosa Andújar, es completamente incompatible con la propuesta de Spinoza. Las posibilidades de transferir el derecho a uno o unos pocos no tienen lugar en el sistema propuesto en este tratado. Aquí, el único Estado realmente absoluto es aquel detentado por toda la multitud, y esto sólo puede tener lugar en la democracia, donde el poder soberano está en manos de todos los ciudadanos. En este sentido, la duplicidad del contrato no tiene ningún sentido: no habrá más que la unión o composición de potencias en un cuerpo político formado por toda la multitud. En un sistema así la sumisión no tiene lugar.

Aquí, exactamente igual que en el *TTP*, no hay una segunda instancia, no habrá más que la composición de potencias en un solo cuerpo político formado por todos los ciudadanos. No hay alienación ni sumisión a un poder trascendente. Aquí no hay pacto y retroceso, la multitud es soberana y ciudadana, se da sus propias leyes y las cumple.

Tampoco creemos que la lectura que Negri hace del *TP* sea la adecuada. Se observa a lo largo del texto la utilización de terminología que, a simple vista, igual que en el *TTP*, puede parecer contractualista. Hemos explicitado que, aunque en menor medida, se encuentran en este tratado conceptos como “transferencia”, “contrato” o “acuerdo”. De hecho la descripción de la fundación de la sociedad civil postula un acuerdo de unión de los individuos en un cuerpo político⁴⁷.

⁴⁷ “Si dos se ponen mutuamente de *acuerdo* y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derechos sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (*TP* p. 281).

En este sentido, sostenemos que en este tratado, al igual que en el *TTP*, se halla la idea de un pacto o contrato. Sin embargo, coincidimos con Emilia Giacotti en que éste no puede entenderse como un pacto de naturaleza contractualista. Por el contrario, como hemos mostrado, Spinoza elabora una teoría propia del pacto o contrato, que instituye sólo un Estado de tipo democrático, excluyendo toda idea de alienación de derechos y representación al abordar el paso al Estado como un desplazamiento de potencias⁴⁸. Este desplazamiento implica la unión de los individuos en un cuerpo soberano.

4.v. Monarquía y Aristocracia

Ahora bien, no está de más preguntarnos por qué si Spinoza postula un pacto que sólo corresponde a la institución de la democracia, por considerarla como el único Estado realmente absoluto, dedica casi la mitad de su tratado a describir las otras dos formas de Estado. Como hemos visto, el *TTP* sólo trataba, en su conjunto, de la democracia, sin hacer referencia a los otros dos regímenes. A partir de esta diferencia estructural entre un tratado y otro, han surgido interpretaciones que consideran que una exposición tan detallada implica un cambio más profundo, es decir, que este es un tratado menos democrático que el anterior⁴⁹.

Nuestra creencia es que tanto el *TTP* como el *TP* son tratados completamente democráticos, esto es lo que le permite a Spinoza postular un pacto de tipo no contractualista y es una de las razones por las que es imposible plantear

⁴⁸ Giacotti, E., op. cit., p.19.

⁴⁹ Tal es el caso de Reyda Ergün y Cemal Bali Akal que establecen que en este tratado, a diferencia de en el *TTP*, se observa un contrato social y político a la vez, que instaura un Estado cuyo régimen será igualmente legítimo tanto si es monárquico, aristocrático o democrático. (Ergün, R., Bali Akal, C., "Sobre la incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*", op. cit.).

una discontinuidad entre un tratado y otro. A continuación investigaremos a qué se debe el cambio en la apariencia que apreciamos al pasar del *TTP* al *TP*.

Como hemos explicitado antes, el propósito que guía todo el *Tratado político* es establecer cuál es la que él considera “la constitución mejor de cualquier Estado”. Consideramos que este es exactamente el mismo fin que perseguía el *TTP*, donde Spinoza decide pasar por alto la descripción de la monarquía y la aristocracia para tratar sólo de aquel Estado que él considera como el más natural, el democrático. Aquí se llegará a la misma conclusión pero a través de un camino diferente.

Nuestra interpretación es que la diferencia entre el contexto histórico y político en el que Spinoza escribe el *TTP* y el *TP* influye en la constitución de sus textos. Entre ambos tratados no sólo pasan 10 años, sino que la vida política de Holanda da un vuelco rotundo, situación que impacta fuertemente en Spinoza. El contexto de producción del primer tratado se da bajo el régimen aristocrático liberal de los hermanos De Witt, régimen al cual nuestro filósofo apoyaba fervientemente por garantizar las libertades individuales y basar la grandeza del Estado en ello⁵⁰. En un escenario como este Spinoza consideraba posible aspirar a una evolución política orientada a la tolerancia religiosa y a la democratización política, es decir, al mejor Estado posible, el democrático.

Es debido a esto que en el *TTP* se advierte un tono general de optimismo político, donde Spinoza considera que no es necesario detenerse en la monarquía y la aristocracia, formas de gobierno ilegítimas⁵¹ por basarse en la alienación de los derechos naturales. En este sentido

⁵⁰ Spinoza dice sobre este régimen: “Nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad de opinar y de rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo máspreciado y lo más dulce” (*TTP*, p. 7).

⁵¹ Vemos en *TTP* cómo Spinoza concibe como “falsa política” a la monarquía. (*TTP*, p. 7)

postula un pacto de una naturaleza muy especial, que se encuentra en las antípodas de todo iusnaturalismo, y que da origen al único Estado verdadero, aquel en donde el poder está en manos de toda la multitud.

El contexto de producción del *TP* es radicalmente distinto. La sustitución del gobierno liberal que los hermanos De Witt encabezaban por el militar G. de Orange y el posterior asesinato de los primeros en 1672 significó para Spinoza la ruina de Holanda⁵². Consideramos que la restauración de la forma de gobierno monárquica influye poderosamente en la redacción del *TP*, mostrándonos un Spinoza más sombrío y desesperanzado. Esto es, a nuestro criterio, lo que lo lleva a tratar específicamente de dos Estados que para él no son verdaderos. En otras palabras, frente a la cruda realidad de su época Spinoza realiza un tratado más realista, describiendo no sólo el mejor Estado posible, el único verdaderamente absoluto, sino también aquellos otros que en la realidad pueden existir.

En este sentido, y con el objetivo último de brindar, mediante todos los medios posibles, pautas que los acerquen en mayor medida al Estado democrático, Spinoza efectúa un análisis detallado tanto del Estado monárquico como del aristocrático desde el capítulo VI al X. La lectura pormenorizada de dichos capítulos nos permitirá ver su propósito.

Spinoza comienza con la exposición de la monarquía, el gobierno de uno solo. Allí se esfuerza por señalar todos los inconvenientes que surgen de entregar el poder a una sola persona. En primer lugar, “no es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo”⁵³. Los Estados monárquicos gozan de una “paz” ficticia, equiparable a la obediencia que brindan los esclavos

⁵² Domínguez, A., “Introducción” al *TP*, op. cit., p.14.

⁵³ *TP*, p. 298.

a sus señores. En este sentido, no se puede hallar una paz como consecuencia de la unión de los ánimos o concordia, sino más bien, aquí ésta consiste en la privación de guerra.

En segundo lugar, el poder de un solo hombre es incapaz de soportar la carga de detentar el derecho supremo de toda la sociedad⁵⁴. “De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad”⁵⁵. Esto tiene como consecuencia que el Estado que había nacido como monarquía absoluta termina siendo, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima.

En tercer lugar, Spinoza considera que una sociedad siempre corre más peligro por sus ciudadanos que por los enemigos. De esto infiere que el rey, preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas⁵⁶. Cuestión que va contra la exigencia spinociana de “organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común”⁵⁷.

De todo lo anterior, concluye que el monarca es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera, en tanto que la sociedad entregue a él solo el derecho absoluto⁵⁸. Es decir, la monarquía es la peor forma de Estado que pueda pensarse. Ésta es incapaz de velar por el bien común, en ella los deseos de la multitud no se expresan en la ley. Aquí el derecho común no surge de la unión de los derechos naturales, sino de la alienación de ellos a un

⁵⁴ Esto tiene que ver con una desigualdad entre poder y derecho. Un solo individuo no tiene el poder que se requiere para detentar el derecho de toda la sociedad.

⁵⁵ *TP*, p. 298.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 299.

⁵⁷ *TP*, p. 298.

⁵⁸ *TP*, p. 299.

solo individuo, en este sentido de “común” tiene poco. La distancia entre Estado y súbditos es enorme. Uno solo decide, los demás obedecen.

Sin embargo, sabiendo que las monarquías existen y seguirán haciéndolo, Spinoza establecerá pautas esenciales para llevar esta forma de gobierno lo más cerca que se pueda de la mejor forma: la democracia. Con este objetivo brindará normas que la alejen de la monarquía absoluta, acercándola a la constitucional. Enumerará fundamentos que, si se respetan, permitan garantizar en mayor medida la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele por la salvación de ésta⁵⁹.

Entre otras cosas⁶⁰, exigirá la formación de un Consejo Real:

“El oficio primordial de este Consejo será defender los derechos fundamentales del Estado y aconsejar al rey sobre cuánto hay que hacer, a fin de que sepa qué hay que legislar en orden al bien común, hasta el punto de que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes el parecer de dicho Consejo”⁶¹.

Su función será la de velar por el bien de toda la ciudadanía, evitando los riesgos del gobierno de uno solo. Para esto, estará constituido por varios ciudadanos de distintas familias, teniendo como objetivo que la utilidad de la mayoría de los súbditos se vea representada. Si se eligen consejeros de diferentes sectores y clases, se estará más cerca de que las opiniones y deseos de la ciudadanía se

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Para el control del monarca establecerá 3 consejos, que se reparten las funciones del Estado y reciben los nombres de Consejo Real, Consejo de Justicia y Comisión permanente. Para aumentar el poder del pueblo, constituye el ejército popular y la propiedad común del suelo. (Domínguez, A., “Spinoza y el surgimiento de la democracia” en *Fragments de filosofía*, Nº 2, Universidad de Sevilla, 1992, p. 97).

⁶¹ *TP*, p. 301.

vean plasmados en la votación. Esto tiene como fin que aquello que sea útil para la mayoría de los ciudadanos coincida en gran medida con lo obtenga la mayoría de votos en el Consejo⁶².

Los reyes, dice Spinoza, no son dioses, sino hombres, que a menudo yerran y se dejan llevar por sus pasiones. De ahí que, si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, las cosas irían muy mal. “Por eso, para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, sin duda, según el decreto del solo rey, es decir, que todo derecho sea la voluntad del rey explicada; pero no que toda voluntad del rey sea derecho”⁶³. Así, queda establecido el límite, el rey no puede gobernar según su exclusivo deseo. Debe escuchar a sus consejeros para legislar de acuerdo al bien de todos sus ciudadanos.

La insistencia en la creación y el correcto funcionamiento de este Consejo está directamente relacionada con la necesidad de generar una monarquía lo más “democrática” posible. La preferencia de Spinoza por el gobierno democrático es clara, como ya hemos dicho, a lo largo de todo el *TP*, y se ve expresada en su análisis sobre los distintos Estados. Con este objetivo establece mecanismos que tienen por fin evitar el despotismo del monarca. Llevando a éste a velar por el bienestar público en todas las situaciones, a hacer lo que es útil para la mayor parte de los súbditos.

De todas maneras, y más allá del esfuerzo de Spinoza en brindar fundamentos fuertes sobre los que se pueda construir el mejor Estado monárquico, éste será descripto como el peor régimen posible. Lo que se produce en la monarquía es un corte tajante entre Estado y súbditos. Una vez que la multitud pacta, sus derechos quedan alienados, su obligación es obedecer los mandatos del poder soberano. La plebe transfiere y calla, “los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer

⁶² *Ibíd.*, p. 309.

⁶³ *Ibíd.*, p. 308.

conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar”⁶⁴. El poder soberano no permanece en manos de los individuos, sino que se transforma en algo completamente trascendente a ellos.

El hincapié de Spinoza en la creación de un Consejo Real tiene que ver con este gran problema que es la despolitización de la multitud en la monarquía. Es una manera de hacer llegar los deseos de los ciudadanos a la ley. El Consejo es un puente entre los súbditos y el rey. Él mismo dice que una vez realizado el pacto “los ciudadanos no tendrán acceso alguno al rey, sino a través de este Consejo”⁶⁵.

La aristocracia será “menos mala” que la monarquía por acercarse más al Estado absoluto, es decir, al democrático⁶⁶. Este Estado no es detentado por uno, sino por varios elegidos de la multitud, que recibirán el nombre de patricios. Spinoza distinguirá entre dos tipos de aristocracias, la centralizada y la descentralizada. La segunda será mejor que la primera porque en ella varias ciudades detentan el poder supremo y no una sola, como sucede en la aristocracia centralizada. El esfuerzo de nuestro autor estará, al igual que con el Estado monárquico, en brindar aquellos fundamentos sobre los cuales se asiente el mejor Estado aristocrático posible.

Spinoza comienza con el tratamiento de la aristocracia centralizada, estableciendo las diferencias de este tipo de Estado con el monárquico, allí dice “hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme”⁶⁷. Es decir, en ambos Estados hay transferencia de derechos por parte de la multitud, sin

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 320.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 302.

⁶⁶ Al comienzo de su capítulo sobre esta forma de gobierno dice “Que el Estado aristocrático debe constar de un número elevado de patricios; de su excelencia y de que se aproxima más que el monárquico al Estado absoluto y que es, por tanto, más adecuado para conservar la libertad” (*TP* p. 323).

⁶⁷ *TP*, p. 325.

embargo, el aristocrático será más estable y absoluto. En primer lugar, porque el poder de un solo hombre es incapaz de sostener todo un Estado, cosa que no cabe afirmar de un Consejo suficientemente grande. Esto, en la monarquía, tenía como consecuencia que el rey necesitara ineludiblemente consejeros, mientras que el Consejo que detenta el poder en la aristocracia no los necesita en absoluto. En segundo lugar, porque los reyes son mortales mientras que los Consejos son eternos. De ahí que el poder de un Estado, una vez que ha pasado a un Consejo lo suficientemente amplio, no retornará jamás a la multitud⁶⁸. En este sentido el Estado aristocrático será más duradero que el monárquico. En tercer lugar, porque la voluntad de un solo hombre es variable e inconstante, esto no cabe aplicarlo a la voluntad de un Consejo bastante numeroso⁶⁹.

La insistencia en la magnitud del Consejo se ve a lo largo de todo el capítulo dedicado a la aristocracia centralizada. Es importante que dicho Consejo sea grande, que sus miembros sean la mayor cantidad posible, de esta manera se asegurarán de tener varios hombres que destaquen por su valentía espiritual. Por otro lado, la voluntad de un Consejo tan numeroso no puede ser determinada por la pasión tanto como por la razón⁷⁰. Así, cuanto mayor sea su número más velará por el bien común en lugar de dejarse llevar por las pasiones individuales.

De todo lo dicho, Spinoza concluye que “el Estado que es *transferible* a un Consejo bastante amplio es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto es aquel que es *detentado* por toda la multitud”⁷¹. De esta manera deja en claro sus preferencias: el

⁶⁸ En la monarquía el rey mismo era la sociedad y, muerto éste, moría el Estado político, retornando todo al estado natural.

⁶⁹ *TP*, p. 325.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 326.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 325. El énfasis es nuestro, haciendo hincapié en que cuando se habla de la aristocracia se utiliza el concepto de transferencia, mientras que en la democracia se habla de un Estado detentado por todos.

Estado aristocrático supera en gran medida al monárquico, y esto por acercarse en mayor modo al Estado absoluto, el democrático.

La aristocracia descentralizada compartirá casi todas sus características con la centralizada⁷², pero será mejor que esta última por ser más “democrática”. Aquí, el poder soberano no es detentado sólo por una ciudad que será la capital de todo el Estado, sino que serán varias las ciudades que gocen del derecho de soberanía. Éstas estarán construidas de manera que ninguna pueda subsistir por sí sola sin ayuda de las otras⁷³.

Cada ciudad contará con un número de patricios acorde al tamaño de la misma. En esto Spinoza sigue su regla básica: a mayor poder, mayor derecho. Cada ciudad “tiene tanto más derecho que las demás sobre el Estado cuanto más poderosa es que ellas”⁷⁴. Así, el poder de una ciudad reside en su magnitud, no será lo mismo que tenga 1000 habitantes o 5000. Spinoza es coherente con su planteo en general, si derecho es igual a poder, entonces cuanto más poder tenga una ciudad, mayor será su soberanía. De esta manera, a mayor tamaño más patricios.

Los patricios de cada ciudad formarán parte del Consejo Supremo, que será la suprema potestad estatal. Al mismo tiempo, detentarán el derecho supremo sobre su ciudad, deberán realizar todo aquello que crean necesario para conservarla y engrandecerla. Ahora bien, la toma de decisiones de asuntos generales del Estado estará a cargo de un organismo creado por dicho Consejo: el Senado⁷⁵. Puesto que en este Estado no existe capital, los asuntos no pueden ser resueltos, como en la aristocracia centralizada, por el Consejo Supremo. Éste, si bien detenta la soberanía, “no será convocado a menos que sea necesario reformar el mismo

⁷² En ambas el poder estatal estará repartido en: Consejo general o legislativo, el Senado o ejecutivo y el Tribunal supremo o judicial.

⁷³ *TP*, p. 346.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 347.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 348.

Estado o en algún asunto extremadamente difícil que los senadores se consideren incapaces de resolver”⁷⁶. Para las demás decisiones se encuentra el Senado, designado como organismo subordinado al Consejo.

Los senadores son funcionarios del Estado, éstos son elegidos por los patricios de cada ciudad. Es decir, cada ciudad alcanzará más derecho dentro del Senado cuanto más poderosa sea. Al tener más ciudadanos tendrá más potencia, en consecuencia tendrá más patricios, ya que tiene más derecho. Estos elegirán más senadores que las demás ciudades, y tendrán más representantes en el Estado.

Spinoza establece que la aristocracia descentralizada es mejor que la centralizada. En primer lugar, porque los patricios de cada ciudad se esforzarán en conservar y aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. Para esto intentarán atraerse a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo. En segundo lugar, porque mientras unos pocos deciden todo según su propio gusto, mueren la libertad y el bien común. En cambio, en un Estado como éste, por más que surjan entre las distintas ciudades discordias, los hombres hallarán soluciones consultando, escuchando y discutiendo, por este camino llegarán a fines comunes⁷⁷. En tercer lugar, porque “en este Estado son más los que gozan de libertad; pues donde reina una sola ciudad, el bien de las demás queda supeditado a la conveniencia de la que tiene el mando”⁷⁸.

En resumen, se observa claramente a lo largo de la exposición la insistencia de Spinoza en crear mecanismos que garanticen un funcionar lo más democrático posible. El fin de todos los órganos propuestos: el Consejo Real en la monarquía, la insistencia en la magnitud del Consejo aristocrático, la preferencia por la aristocracia descentralizada y el modo de elección de los Senadores, es acercar a los

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ *TP*, p. 352.

⁷⁸ *TP*, p. 353.

distintos Estados que existieron y seguirán existiendo en la historia al único que es constituido por ciudadanos libres y de derecho, el Estado democrático.

En este sentido, queda demostrado aquello que establecimos en primer lugar. El *TP* no es un tratado menos democrático que el *TTP* por detenerse y realizar una descripción detallada de la monarquía y la aristocracia. Su fin, al igual que en el *TTP*, es mostrar en qué sentido el Estado democrático es el único verdaderamente absoluto por estar en manos de toda la multitud. Para los demás Estados, que la triste realidad de su tiempo le demostró que existen y seguirán haciéndolo, brindará pautas que, si se respetan, puedan generar instituciones lo más democráticas posible.

4.vi. Conclusión

Del mismo modo en que la hipótesis contractualista había quedado invalidada en el *TTP* queda invalidada aquí. En este tratado se ven los mismos mecanismos por los que Spinoza se aleja radicalmente del iusnaturalismo moderno al elaborar una teoría propia del pacto que excluye toda idea de alienación de derechos por abordar el paso al Estado como una composición de potencias.

De esta manera, disentimos aquí, nuevamente, con posturas como la de Antonio Hermosa Andújar o Reyda Ergün y Cemal Bali Akal, que sostienen que el planteo del *TP* es el de un pacto al estilo hobbesiano. Dejando nuevamente de lado la terminología contractualista de la que, en ocasiones, Spinoza se vale, vemos que su propuesta es radicalmente distinta.

En primer lugar, en este tratado se parte de la misma premisa que en el *TTP*: la identificación entre potencia y derecho. Esto tiene como consecuencia que la cesión de derecho implica la renuncia del individuo a parte de su potencia, cuestión que atenta contra la esencia misma del

hombre: perseverar en la existencia con la mayor potencia posible. En este sentido, este punto de partida condicionará a Spinoza en toda su propuesta política. El Estado propuesto no puede basarse en la renuncia de los individuos a sus poderes, sino todo lo contrario. Este debe ser el garante de la potenciación máxima de sus ciudadanos.

En segundo lugar, el acuerdo, al estar basado en la utilidad, vuelve a mostrarnos que en él la cesión de derechos naturales no puede tener lugar. El pacto es válido y legítimo en la medida en que es útil para los ciudadanos. Si el Estado civil se vuelve contrario a las necesidades y utilidad de los individuos, éstos no están obligados a respetarlo. Esto pone de relieve la conservación de derechos por parte de los individuos una vez que entran al Estado. Si ellos hubiesen alienado y cedido todos sus derechos naturales sólo les quedaría obedecer, pero su actividad política no se reduce aquí a eso. Ellos conservan incólumes ciertos derechos naturales dentro de la sociedad civil.

Por último, tal como sucedía en el *TTP*, la defensa de la democracia como el único Estado realmente absoluto termina de clarificar la propuesta spinociana. Como hemos demostrado, el pacto propuesto a lo largo del *TP* sólo da origen a este Estado. El que Spinoza se detenga a describir los otros dos tipos de Estados responde a la intención de mostrar porqué éstos no son absolutos y, por tanto, ilegítimos. Su objetivo último es brindar pautas que permitan acercarlos en mayor medida a aquel Estado verdaderamente absoluto, el democrático.

Lo que sucede en la democracia es la anulación de cualquier tipo de transferencia. Volviendo a la distinción entre pensamientos y acciones, Spinoza anula aquí también la cesión de derechos en lo que concierne a los pensamientos. Es absurdo exigir a los individuos que transfieran sus derechos más inalienables a una autoridad por fuera de ellos.

La transferencia de derechos en lo que refiere a las *acciones* es eliminada del mismo modo que en el *TTP*. En la medida en que las acciones del soberano están en manos,

no de uno ni de unos pocos, sino de todos, el planteo se hace claro. En este tipo de Estado, la alienación de derechos surgida de la representación no tiene lugar, todos los ciudadanos reclamarán con justicia el derecho de votar en el Consejo Supremo y ocupar cargos en el Estado⁷⁹. Aquí sólo hay unión de potencias, composición en un cuerpo político que gozará del mayor derecho posible: el derecho común. De esta manera, las decisiones estarán en manos de todos, la multitud será soberana y ciudadana.

En este sentido, al igual que en el *TTP*, es imposible comprender aquí el Estado civil spinociano como un ente artificial⁸⁰. No hay un paso de un estado de naturaleza a un Estado ficticio surgido de un pacto basado en la renuncia de derechos naturales. Si la propuesta de Spinoza fuese esta estaríamos en pleno contractualismo, pero no lo es. El Estado, aun definido en base contractual, no es ficticio, es, por el contrario, una determinación natural, naturaleza segunda⁸¹. La sociedad civil surge como un desplazamiento de potencias. Así como la multiplicidad de potencias individuales en estado de naturaleza era causa de relaciones de sumisión y dominación, ésta misma multiplicidad contenía en sí la posibilidad de composición⁸², de unión en un nuevo individuo. Esto es lo que permite un pasaje al Estado civil que se encuentra en las antípodas de todo iusnaturalismo.

Tampoco en este tratado se puede ver una separación entre Estado y súbditos⁸³. Del mismo modo que en el *TTP*, la multitud aquí es el Estado, no hay distinción entre una y otro. Los hombres serán soberanos en su tarea de ejecutar la ley y ciudadanos a la hora de cumplirla. Las decisiones

⁷⁹ *TP*, p. 358.

⁸⁰ Característica otorgada al Estado contractualista por Bobbio, N., Bovero, M., op. cit.

⁸¹ Negri, A., *La anomalía salvaje*. Op. cit, p. 194.

⁸² Funes, E., "El tratado político de Baruch de Spinoza: Potencia y Pasión de Multitudes absolutas", op. cit., p. 11.

⁸³ Característica otorgada a la sociedad civil contractualista por Dotti, J., op. cit. y Koselleck, R., op. cit.

estatales estarán en manos de todos. Al postular un Estado democrático tendrá peso de ley aquella que cuente con el mayor apoyo de la sociedad entera. En este sentido, como la obediencia consiste en cumplir las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene lugar en un Estado como el defendido por Spinoza, donde el poder está en manos de todos y las leyes son sancionadas por el consenso general. Aquí, por el contrario, los ciudadanos son completamente libres porque no actúan por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento⁸⁴.

De este modo, queda claro que el planteo de Spinoza es completamente diferente de aquellos del contractualismo moderno. Aquí no hay un pacto de doble dimensión, no hay una segunda instancia en la cual los individuos deben ceder sus derechos más esenciales y pasar a vivir bajo la soberanía de una autoridad que les es ajena. Aquí ellos se asocian, constituyendo entre todos un cuerpo soberano.

Una vez dejada de lado la ilusión iusnaturalista que surge de quedarse en los términos sin ir más allá, se ve con claridad la continuidad de un tratado al otro, la propuesta absolutamente anticontractualista, democrática e innovadora que se expone con coherencia del *TTP* al *TP*.

⁸⁴ *TTP*, p. 74.

Conclusiones

Como se planteó al comienzo de este trabajo, las discusiones en torno a la continuidad o no del pensamiento político spinociano son, todavía hoy, muchas. En casi todas el tema del pacto o contrato está en el centro. A lo largo de este trabajo hemos expuesto las posturas más divergentes y contrapuestas para demostrar cómo este problema sigue estando presente en los pensamientos de sus intérpretes y comentaristas. A partir del recorrido por las lecturas de los cuatro autores seleccionados, pudimos ver cómo la cuestión de la continuidad entre el *TTP* y el *TP* en relación al planteo del paso al Estado parece siempre signada por el debate y la controversia. No hay una respuesta única sino innumerables voces que parecen más oscurecer que brindar claridad a los textos mismos.

El análisis de Antonio Negri establecía que la caracterización del arribo al Estado en el *TTP* quedaba marcada por el iusnaturalismo por postular Spinoza, extrayéndola de la cultura de su tiempo, la idea de un pacto como fundamento del Estado civil¹. El *TP*, por su parte, rompía con este primer tratado por abordar el origen de la sociedad civil de un modo completamente distinto, como una acumulación de las potencias de los individuos, como la unión de la multitud en un Estado².

Reyda Ergün y Cemal Bali AKal, establecían un corte entre ambos tratados pero eligiendo al *TP* como el tratado contractualista por observar en él una teoría del contrato de doble dimensión: la primera era el contrato a partir del que se establecía la sociedad, donde los hombres se ponían de acuerdo y unían sus fuerzas, de esto derivaba el derecho del

¹ Negri, A., *Spinoza subversivo*, op. cit., p. 45.

² Negri, A., *Spinoza y Nosotros*, op. cit., p. 13.

Estado. La segunda era el contrato político mediante el que la sociedad, por unánime acuerdo, transfería este derecho a uno, a pocos o a un consejo formado por la multitud. De este modo, según ellos, el *TP* defendía un contrato social y político a la vez que instauraba un Estado basado en la transferencia y alienación de los derechos de la sociedad a uno, unos pocos o todos³. Nada de esto se hallaba, según su lectura, en el *TTP*, donde Spinoza mantenía siempre la identificación entre derecho y poder, eliminando toda posibilidad de transferir el poder que cada individuo tenía por naturaleza, y postulaba un pacto que sólo correspondía a la institución de la democracia⁴.

También habíamos analizado dos interpretaciones que defendían una lectura continuista de los tratados. En primer lugar, Antonio Hermosa Andújar sostenía una continuidad entre el *TTP* y el *TP* en relación al paso al Estado, al entender que en ambos tratados Spinoza postulaba un pacto de tipo contractualista. Este autor atribuía a este contrato las características que el iusnaturalismo moderno había otorgado a sus pactos en general: transferencia de derechos naturales, alienación total de la soberanía, ruptura tajante entre súbditos y soberano, y la consiguiente despolitización de los primeros⁵.

En la vereda contraria se encontraba Emilia Giancotti, quien defendía una interpretación continuista basada en el carácter no contractualista de ambos tratados. Según su lectura, Spinoza proponía, tanto en el *TTP* como en el *TP*, un acuerdo de una índole muy especial, que no podía homologarse a aquellos iusnaturalistas por carecer de sus características esenciales. Éste excluía toda idea de transferencia de derechos y representación por plantear el paso al Estado como un desplazamiento de potencias⁶. Aquí la sociedad

³ Ergün, R., Bali Akal, C., op. cit., p. 414.

⁴ *Ibíd.*, p.411.

⁵ Hermosa Andújar, A., op. cit., p. 57.

⁶ Giancotti, E., op. cit., p.19.

civil era fruto de la unión de las fuerzas de todos los individuos en un solo cuerpo. De este modo, toda interpretación contractualista carecía de sentido.

La exposición de las lecturas de estos autores tenía como fin ilustrar el estado en que se hallaba la discusión actualmente. La falta de unidad y armonía entre ellos nos dejaba con una sola certeza: no había claridad respecto de esta problemática. Es por esta razón que consideramos que la única respuesta podía hallarse en los textos mismos, en la propia palabra de Spinoza.

Antes de adentrarnos en el análisis de los tratados estimamos de fundamental importancia hacer una breve descripción de las características centrales de la teoría contractualista moderna. Esto nos parecía esencial a los fines de nuestro trabajo ya que tanto los intérpretes elegidos como el trabajo nuestro en general tenían como principal interlocutor al iusnaturalismo moderno. En este sentido, discutir con él implicaba comprender sus fundamentos y principios.

A partir de la lectura de los textos de Bobbio, Dotti y Koselleck establecimos sus características principales. Entre ellas se encontraba la relación de contraposición y antagonismo entre estado de naturaleza y Estado civil, donde este último surgía como algo opuesto y contrario al primero. Por otro lado, para la teoría contractualista, el paso del estado de naturaleza al Estado civil no sobrevinía por la misma fuerza de las cosas, sino mediante una o más convenciones y, en este sentido, el Estado era concebido como un ente “artificial” para los hombres. También vimos cómo esta teoría postulaba un Estado que debía ser entendido como una máquina de dominación ajena a los individuos, a la que éstos debían brindar obediencia. En este sentido, se producía un corte tajante entre soberano (Estado) y ciudadanos (súbditos) donde el primero daba la ley y los segundos se limitaban a cumplirla. De este modo, la despolitización de los ciudadanos era un requisito necesario para la estabilidad del Estado mismo.

Una vez claras las distintas lecturas y las características del contractualismo moderno en general, analizamos ambos tratados políticos por separado. En este camino, y con el fin último de investigar la continuidad entre el *TTP* y el *TP* en relación al paso al Estado, realizamos un estudio de las obras spinocianas deteniéndonos en ciertas cuestiones que consideramos centrales.

En primer lugar, hicimos hincapié en el concepto de derecho natural, cuestión que nos permitió comprender que, desde el comienzo, ambos tratados se distanciaban del iusnaturalismo. La equiparación realizada por Spinoza entre derecho y potencia era la base de su sistema político y aquello que le permitía arribar a un esquema diferente, no trascendente, sino inmanente. La imposibilidad del hombre de renunciar a su derecho natural sin estar al mismo tiempo desprendiéndose de parte de su potencia era el puntapié inicial para plantear un paso no contractualista al Estado civil. El planteo spinociano no podía postular un Estado que exigiera al hombre una disminución de su potencia, ya que esto iría contra su propia esencia o *conatus*. En este sentido, un planteo de tipo contractualista, basado en la alienación de derechos a un poder por fuera de los individuos parecía quedar invalidado desde el comienzo.

En segundo lugar, realizamos específicamente un análisis del pacto propuesto en cada tratado. Allí vimos, por un lado, cómo ambos estaban basados en la utilidad, cuestión que mostraba nuevamente un alejamiento del contractualismo moderno. El pacto era válido en la medida en que tenía utilidad, si desaparecía el fin para el que había sido contraído, éste perdía su autoridad y legitimidad. Esto aparecía como un instrumento de garantía contra los riesgos de degeneración del poder y nos volvía a mostrar cómo en el pacto propuesto por Spinoza no había cesión ni renuncia de una vez y para siempre del derecho a un poder soberano. El individuo siempre conservaba su derecho natural de buscar aquello que le convenía y destruir aquello que lo perjudicaba (*Conatus*).

Por otro lado, nos propusimos establecer qué derechos debían ceder y cuáles conservar los individuos pactantes al realizar dicho pacto, es decir, cuáles serían las condiciones para entrar al Estado. Esto nos llevó a preguntarnos por el tipo de Estado propuesto por Spinoza. De este modo, en tercer lugar, pretendimos mostrar cómo, tanto en el *TTP* como en el *TP*, se postulaba un pacto que sólo daba origen a un Estado democrático y, en este sentido, era completamente diferente de aquellos postulados por los teóricos del contractualismo moderno.

En el *TTP* era el propio Spinoza el que dejaba en claro que sólo había querido ocuparse allí del Estado democrático por ser el único que respondía al objetivo de tratar las ventajas de la libertad en el Estado⁷. Es decir, que todo lo descrito en este tratado refería a un Estado de tipo democrático, esto incluía el pacto allí postulado. Un acuerdo de esta índole era, por otra parte, el único coherente con todo lo que Spinoza había planteado a lo largo de su tratado. Con las siguientes palabras lo explicaba:

“Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a *condición* de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema...”⁸

Es decir, el único modo de formar una sociedad basada en un pacto sin contradecir el derecho natural (tal como lo entendía Spinoza) era “transfiriendo” el poder que cada uno tenía no a un poder trascendente, sino a la sociedad en su conjunto. En un Estado de este tipo nadie transfería a otro su derecho natural, sino que lo entregaba a toda la

⁷ “...por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado” (*TTP* p.195).

⁸ *TTP*, p. 193. Énfasis nuestro.

sociedad. En este sentido, los individuos no sólo no perdían sus derechos sino que los maximizaban al pasar a vivir bajo la norma del derecho común.

De esta manera veíamos cómo la propuesta spinociana era realmente innovadora frente a la de sus contemporáneos. El Estado aquí surgía no de la cesión o transferencia a un poder soberano por fuera de los individuos, sino como la unión de todos ellos en un solo cuerpo político, el Estado civil. Era por esta razón que el único tipo de Estado compatible con el planteo de Spinoza podía ser la democracia, porque sólo en ella los hombres no alienaban sino que componían sus potencias, comportándose como soberanos y ciudadanos a la vez y viviendo bajo la guía del derecho común, el de la multitud unida.

El mismo camino se repetía en el *TP*, donde Spinoza prefería elegir términos más adecuados a su propuesta. Allí él hablaba de “unión de fuerzas y de derechos”⁹ cuando describía el pacto sobre el que se asentaría la sociedad civil. Desglosando este tratado pudimos ver que aquí tampoco se postulaba un pacto que exigiera la transferencia de derechos naturales a un poder transcendente, sino todo lo contrario. El acuerdo en el *TP* implicaba unión de las potencias y derechos de los individuos pactantes, que pasaban a vivir bajo la norma del derecho común.

Consideramos que la respuesta a la pregunta por la transferencia de derechos se encontraba aquí en esta categoría, la de derecho común. En este sentido, observamos cómo en Spinoza el derecho común no implicaba anulación del derecho natural de todos los individuos, sino más bien lo opuesto. Era sólo bajo la guía del derecho colectivo que los hombres podían realmente gozar de sus derechos naturales¹⁰.

⁹ *TP*, p. 281.

¹⁰ *TP*, p. 281.

Ahora bien, todo esto sólo se hacía coherente con un planteo democrático. Sólo en una democracia los hombres vivían bajo el derecho común, bajo el común sentir de todos. Esto no sucedía ni en una aristocracia ni en una monarquía, donde el derecho estaba en manos del soberano y los súbditos debían limitarse a obedecer. No había manera, en términos spinocistas, de comprender el derecho colectivo sino como la unión o composición de los derechos individuales.

De este modo, concluimos que el pacto tematizado en el *TP*, tal como sucedía en el *TTP*, daba origen sólo a un Estado de tipo democrático. Esto implicaba comprender la cuestión de la transferencia de derechos, central en las teorías contractualistas modernas, de un modo muy especial y diferente. Valiéndonos de la distinción realizada por Étienne Balibar entre los derechos relativos al pensamiento y aquellos relativos a las acciones, confirmamos que en el sistema spinocista la alienación de cualquiera de estos no tenía lugar.

En primer lugar, el propio Spinoza establecía a lo largo de sus dos tratados que al entrar en el Estado cada individuo renunciaba al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar. Dado que era imposible para alguien alienar el propio juicio y odiar a quien le hizo un favor o amar a quien le hizo daño. De esta manera eliminaba la posibilidad de transferir el derecho al propio pensamiento.

La segunda estrategia terminaba por anular cualquier tipo de transferencia: la cesión de derechos en lo concerniente a las acciones se anulaba cuando uno hablaba de democracia. Al renunciar a su derecho de actuar según su antojo en favor de toda la sociedad, lo que se daba en la democracia no era otra cosa que un “actuar de común acuerdo”. No había allí una transferencia a un poder soberano externo ni un despojarse del derecho natural en favor del Estado, sino más bien una “autotransferencia” (inmanencia). En la democracia el individuo no perdía lo que daba, sino que lo recuperaba con creces, actuando como

expresión individual de la potencia colectiva. En este sentido, lo que Spinoza nombraba como transferencia era un “poner al servicio de la sociedad” el poder que uno poseía. Así el Estado surgía como fruto de la unión de todas las potencias individuales y detentaba, por tanto, el derecho colectivo sobre todas las cosas.

A partir de los argumentos esgrimidos se comprendía que tanto el pacto postulado en el *TTP* como aquel expuesto en el *TP* eran acuerdos intrínsecamente anti contractualistas por carecer de sus características esenciales: no se encontraba en ellos cesión ni transferencia de derechos naturales; el paso a la sociedad civil no se daba allí como un corte abrupto con el estado de naturaleza, sino como un desplazamiento de potencias; el Estado, por tanto, no podía ser catalogado como un ente “artificial” sino como una naturaleza segunda de los hombres; tampoco se podía hablar de una “despolitización” de la sociedad civil frente a un Estado absoluto, sino que allí la sociedad era el Estado, las decisiones estatales permanecían en manos de la multitud.

Una vez comprendido esto no quedaban dudas sobre la completa continuidad entre el *TTP* y el *TP* respecto del paso de las subjetividades naturales al Estado civil. En ambos tratados se repetía de manera casi idéntica el camino que se iniciaba con la equiparación entre potencia y derecho, continuaba con el sustento del pacto en la utilidad de los individuos pactantes, y concluía con la defensa de la democracia como el único Estado absoluto y verdadero, aquel donde la cesión de derechos naturales no sólo no era necesaria, sino que era incompatible con la unión o composición de potencias en un solo cuerpo político: el Estado formado por toda la multitud.

Bibliografía

Obras de Spinoza:

- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Traducción de Oscar Cohan, México, 1996.
- Spinoza, B., *Tratado político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.

Bibliografía secundaria:

- Balibar, E., *Spinoza y la política*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2011.
- Bobbio, N., Bovero, M., “El modelo iusnaturalista”, en *Origen y fundamentos del poder político*, Trad. José Fernández Santillán, Colección Enlace, Ed. Grijalbo, México, 1985.
- Chauí, M., Cap. IV, “Spinoza: poder y libertad”, en publicación: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2000.
- Chauí, M., *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2004.
- Domínguez, A., “Libertad y Democracia en la Filosofía política de Spinoza”, *Revista de Estudios políticos*, Madrid, 11 (1979), p. 131-156. N IV, 25.

- Domínguez, A., “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, *Fragmentos de filosofía*, ISSN 1132-3329, N° 2, 1992, págs. 87-106.
- Dotti, J., “Pensamiento político moderno”, en *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Ezequiel De Olaso editor, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI, Trotta, Madrid, 1994, pp. 53-76.
- Ergün, R., Bali Akal, C., “Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP” en *Spinoza. Cuarto Coloquio*, D. Tatián (comp.), Ed. Brujas, Córdoba, 2008.
- Fernández G., E., “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, en *Revista de Filosofía*, vol. IX, n° 15, 1996.
- Funes, E., “El tratado político de Baruch de Spinoza: Potencia y Pasión de Multitudes absolutas” en *Tratado Político* de B. Spinoza, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- Giacotti, E., “Introducción” en Antonio Negri, *Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales*, Madrid, Ediciones Akal, 2000.
- Hermosa Andújar, A., *La Teoría del Estado de Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.
- Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Traducciones de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Editorial Trotta, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007.
- Matía Cubillo, G. O., “La filosofía política de Spinoza”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVII (92), 1999.
- Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Negri, A., *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Ediciones Akal, 2000.
- Negri, A., *Spinoza y Nosotros*, Colección Claves, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

- Pac, A., “Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza” en *Spinoza, Primer coloquio*, D. Tatián (comp), Altamira, Buenos Aires, 2005.
- Pac, A., “La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político” en *Spinoza, Segundo coloquio*, D. Tatián (comp), Altamira, Buenos Aires, 2006.

