

Multitud y poder: una aproximación naturalista al *Tratado político* de Spinoza

Recibido: 12/29 /2017 | Aceptado: 01/16/2018
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.9

José Pedro Pizarro Suescum*

josepepizsue@gmail.com

Resumen I. Los seres humanos deben ser concebidos, como cualesquiera otras cosas singulares, dentro del orden común de la naturaleza. Este naturalismo permite entender que la potencia y el derecho coinciden en una ecuación perfecta, de tal modo que no es preciso apelar al contrato para explicar la génesis del Estado. II. Como la potencia de los individuos coincide, asimismo, con el conjunto de relaciones que éstos son capaces de movilizar en su esencia y operación, el Estado se define como potencia de la multitud, es decir, como individuo compuesto capaz de constituir una unidad operativa. III. Tan pronto como todo orden humano es un orden de afectos, se entiende que los derechos no podrán conservarse más que por el mutuo afecto de los hombres. De ahí que todo Estado deba reinventar sus estructuras de continuo mediante la cooperación y la ayuda mutua entre los hombres.

Palabras clave:

Multitud, potencia, afectos, comercio, Estado.

People and power: the naturalistic approach in the *Political Treatise* of Spinoza

Abstract I. Human beings must be conceived, as any other individual things, within the common order of nature.

This naturalism allows to understand that power and right are in perfect agreement. So there's no necessity of appealing to any contractual point of view in order to explain the genesis of State. The power of individual things are in agreement with the relations that those ones are capable and, therefore the State is, by definition, the power of people, id est, an individual thing capable of making up and operative unit. III. As soon as any human order is an emotion order, it is understood that rights won't keep without the common sentiment of human beings. Consequently, any State must always regenerating its structures by means of cooperation and mutual assistance between human beings.

Key words:

Multitude, power, emotions, commerce, State.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla, España.

Así como en *Ética* 3 Spinoza acomete una completa naturalización de la vida humana, la cual sólo puede entenderse dentro del orden común de la naturaleza, en el *TTP* nuestro autor establece un cierto principio de igualdad entre las naciones.¹¹ Y es que la ilusión de superioridad de unas naciones sobre otras no es más que una estrategia de afirmación supersticiosa de la idiosincrasia de un pueblo dado. Es por ello por lo que el *ingenium* del pueblo hebreo no habría de ser contemplado en términos de excepción sino en términos de singularidad. En verdad, la naturaleza:

[...] no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes, y de costumbres practicadas; y sólo de éstas dos, es decir, de las leyes y la costumbres, puede derivarse que una nación tenga un ingenio singular, una condición particular y, en fin, unos prejuicios concretos [*singulare ingenium, singularem conditionem & denique singularia praejudicia*]. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 217; 2008, *TP*, 2010, xvii, p. 378)²

Podría decirse, en una primera aproximación, que esta tesis es radicalizada en el *TP* en su sentido más naturalista:

Puesto que todos los hombres, ya sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado civil, las causas y los fundamentos del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. (Spinoza, *TP*, 2010, p. 88)

De ahí que los hombres deban ser considerados en términos de afecto y no de razón. Es en este sentido que la unión entre los hombres, si bien sienta las bases de la racionalidad en términos de *cooperación* y *ayuda mutua*, se basa más bien en mecanismos imaginativos que racionales. No en vano dicha unión lo es de fuerzas y deseos sustraídos a todo cálculo o gestión:

1 Para las traducciones de los textos de Spinoza empleo las traducciones al castellano de Atilano Domínguez, salvo para la *Ética*, en la que empleo la traducción de Vidal Peña. En el caso de modificar la traducción en algún término o expresión, se indicará con corchetes sobre el texto citado. En las citas modificadas, utilizo el sistema de abreviaturas establecido por la revista *Studia spinozana* señalando con una G la edición de Gebhardt empleada seguida del número del volumen y la página.

2 Sobre la noción de *ingenium* en Spinoza, *cfr.* Moreau (2009, 2010).

[...] por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas conforme a las cuales se hacen todas las cosas, esto es, la misma potencia [*potentiam*] de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de cada individuo se entiende hasta donde llega su potencia [*potentia*]. Por consiguiente, todo cuanto hace [*agit*] cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace [*agit*] con el máximo derecho de la naturaleza, y tiene tanto derecho en [*in*] la naturaleza como de potencia [*potentia*] goza. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 277; TP, 2010, pp. 90-91)

Y así, la tarea de una buena política consistiría en alcanzar una razonable canalización de las diversas potencias que constituyen un espacio civil dado; sobre todo considerando que dichas potencias pueden desplegarse en detrimento y ruina del Estado. Sin embargo, es claro que *la unión hace la fuerza*:

Si dos convienen a la vez [*simul*] y unen sus fuerzas, pueden más juntos [*plus simul possunt*], y en consecuencia tienen más derecho en la naturaleza [*in naturam*] que cada uno por sí solo. Y cuanto más sean los que así se unen, tanto más derecho tendrán unidos a la vez [*simul*]. (Spinoza, 1972, TP, vol. 3, p. 281)

Pero ocurre, empero, que esa unión, en cuanto fundada en afectos variables y transitorios, es sobrada razón para la cautela:

En la medida en que los hombres son atormentados [*conflictantur*] por la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos a otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más pueden [*quo plus possunt*] y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general (como dijimos en el § 5 del capítulo precedente) están por naturaleza atravesados por los afectos [*affectibus natura sunt obnoxii*], los hombres son enemigos por naturaleza. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 281; TP, 2010, p. 98)

Ahora bien, si la vida humana no es concebible sino en términos de relación (*commercium*),³ nada extraño entonces si los derechos, a la postre, no pueden ser más que comunes. Siendo así que del mismo modo que la potencia de un individuo se constituye en las relaciones que éste moviliza en su esencia y operación, el derecho del individuo no podrá concebirse más que en término de cooperación:

3 Cfr. Pizarro (2017).

[...] en la medida en que el derecho natural de cada individuo se determina por su potencia [*potentia*] 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 es cierto [*certum est*] que uno puede tanto menos, y, en consecuencia, tiene tanto menos derecho, cuanto mayor causa tiene para temer [*tanto minus posse et consequenter tanto minus juris habere, quanto majorem timendi causam habet*]. Añádese a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas pueden sustentar su vida y cultivar su mente. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 281; TP, 2010, pp. 98-99)⁴

Así las cosas, es menester entender el Estado (*imperium*) en términos de individualidad compleja, puesto que en verdad el Estado no es más que la articulación de las fuerzas que componen el espacio civil:

[...] el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto viene determinado por la potencia [*potentia*], no de cada uno, sino de la multitud que se rige [*ducitur*] como por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y la mente de todo el Estado tiene tanto derecho como potencia [*potentia*] tiene. (Spinoza, 1972, vol. 3, pp. 284-285; TP, 2010, pp. 106-107)

II

Que el Estado sea, en síntesis, la potencia de la multitud (*potentia multitudinis*) constituye una crítica rotunda a la teoría política hobbesiana. En efecto, el filósofo inglés entiende que una multitud no puede constituir unidad operativa alguna, y que es justamente cuando la *multitudo* se unifica en *populus* mediante la transferencia del derecho cuando cabe hablar de Estado.⁵ Y es que para Hobbes la soberanía debe ser indivisible, hasta el punto de que la indistinción entre *multitudo* y *populus* constituye una amenaza feroz para el Estado, pues tal indistinción se basa en “opiniones con las que los ciudadanos que las reciben se vuelven propensos al tumulto” (Hobbes, 1993, XII,

4 Cfr. Balibar (2011, pp. 76-77).

5 Cfr. Hobbes (1993, VI, 1, pp. 55-57). De ahí que, como ha escrito P. Cristofolini (2007, pp. 151-152), “la *multitudo* spinoziana no corresponde, en inglés, a la *multitude*, sino a *people*”. Para los diversos términos con que Spinoza designa unidades políticas operativas, cfr. Montag (2005, pp. 99-100). Por otro lado, como ha recordado J. Ezquerro, “el término *multitudo* referido a la comunidad política se puede remontar a Aristóteles. El estagirita usa el vocablo *plēthos* (multitud o cantidad discreta, que es numerable), que se opone a *mégethos* (magnitud o cantidad continua, que es mensurable) para definir a la *pólis*: “*he gàr pólis politón ti plēthos estin*” (Pol. *iii*, 1, 1274b 41). (Ezquerro, 2014, p. 138, nota 42).

8, p. 108). Y así, puesto que “toda forma de gobierno debe preservar la majestad de quien o quienes ostentan el poder supremo, dichas opiniones constituyen por naturaleza crímenes de lesa majestad” (Hobbes, 1993, XII, 8, p. 108).

Se entiende entonces que, como ha señalado W. Montag, Spinoza haga en su obra política algo análogo a lo perpetrado en la *Ética*, a saber, traducir sistemáticamente el lenguaje de la trascendencia jurídica al lenguaje del poder.⁶ Que se trata, ciertamente, de una crítica a Hobbes queda especialmente claro en una célebre carta de Spinoza a Jarig Jelles:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural. (Spinoza, 1988, *Ep.* 50, p. 308)

Es en este sentido que en el *TP* desaparece toda referencia a un momento constituyente del poder, es decir, toda referencia a un contrato originario que viniera a reducir a la unidad política a un conjunto de individuos solitarios y en permanente confrontación.

La asociación política es, por tanto, un hecho puramente natural:

Porque los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a concertar [*naturaliter convenire*], no porque la guíe la razón, sino algún afecto común [*communi affectu*], y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (como dijimos en 3.9), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse lo necesario para la vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado civil [*civilem*], y es imposible que ellos lo disuelvan jamás del todo. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 297; *TP*, 2010, p. 131)⁷

6 Cfr. Montag (2005, pp. 86-87).

7 Como ha escrito Antonio Damasio: “La empresa de vivir en un acuerdo compartido y pacífico con otros es una extensión del mandato biológico personal. Resulta que estamos estructurados biológicamente de una determinada manera (tenemos el mandato de sobrevivir y de maximizar la supervivencia placentera en lugar de la supervivencia dolorosa), y de esta necesidad procede cierto acuerdo social” (2010, pp. 167-168).

Y así, “la ciudad es el resultado mecánico de una pura relación de fuerzas” (Matheron, 1988, p. 287). No hay, en consecuencia, *reductio ad unum* de la multitud. De tal modo que, apostilla Matheron, la génesis del Estado es una:

transición no ya de la independencia a la dependencia, sino de la interdependencia fluctuante del estado de naturaleza a la *interdependencia consolidada* por medio de la cual la sociedad puede ser definida. Transición no buscada, que no responde a intención alguna, sino que deriva casi mecánicamente de la ciega interacción de los deseos y los poderes individuales. (Matheron, 1988, p. 327)

Y sin embargo, en el *TP* Spinoza emplea en un pasaje el sustantivo *contractus*, así como en seis ocasiones el verbo *contraho*.⁸ De modo que, al menos a nivel terminológico, se daría una cierta paradoja. Con todo, como ha observado J. Ezquerra:

Contractus es el participio del verbo *contraho*, ‘traer con, recoger, reunir’. Atendiendo a tal etimología, el contrato en Spinoza tal vez debería ser entendido, no como el que involucra una renuncia del derecho del contratante (como en Hobbes), sino como aquello en virtud de lo cual las potencias de los contratantes son *traídas* las unas *con* las otras, son *reunidas*, para componer de un modo óptimo un individuo político. (Ezquerra, 2014, p. 133, nota 31)

Ahora bien, si el Estado es un individuo compuesto que se rige *veluti una mens*, pero que asimismo constituye una *unio animorum* es fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque Spinoza está pensando la política con arreglo a la física establecida en *Ét.* 2P13ss; y en segundo lugar porque con arreglo a las partes tercera y cuarta de la *Ética*, la unión entre los hombres es siempre una unión de afectos. De ahí que cada ordenamiento político deba estar, en cierto modo, reinventado sus estructuras de continuo, pues “los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres” (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 357; *TP*, 2010, p. 240). Es claro, por tanto, que la potencia del Estado será variable, ya que dependerá de la implicación activa de los ciudadanos. De modo que un Estado podrá ser afectado de tal manera que *aumente* o *disminuya* su potencia:

8 Cfr. Spinoza (1972, vol. 3, pp. 290-291, 306); Matheron (2011, pp. 206-207).

No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por la potencia común [*communi potentia*] de la multitud, está claro que la potencia [*potentia*] y del derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 288; TP, 2010, p. 113)

Nada extraño entonces si las nociones de *causa adecuada* y *causa inadecuada* de la *Ética* son reformuladas, en el TP, como ser autónomo (*esse sui juris*) y ser heterónimo (*esse alterius juris*). Y no en vano, ya que, lo mismo que en la *Ética*, se trata de optimizar la potencia humana merced al cultivo común de la razón:

Puesto que hay que considerar, en primer lugar, que así como en el estado natural (por el § 11 del capítulo anterior) el hombre más potente [*potens*] es aquel que se guía por la razón, así también es más potente [*potens*] y más autónoma aquella ciudad [*civitas*] que es fundada y regida por la razón. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 287; TP, 2010, pp. 100-101)

Ahora bien, ¿en qué sentido es un individuo el Estado? ¿En qué sentido que no sea impropio o por analogía puede decirse que corresponde una mente al cuerpo del Estado (*imperii corpus*)?

Es preciso advertir la cautela expresiva con la que Spinoza identifica al Estado con un individuo, cautela de la que da cuenta la expresión *veluti una mens*. En el caso del TP, lo cierto es que la definición del Estado como individuo plantea no menos problemas que la propia noción de individuo en la *Ética*. Para Spinoza la potencia y la esencia de la cosa coinciden en una ecuación perfecta. Si bien es verdad que dicha potencia es variable tan pronto como se efectúa merced a las relaciones que cada individuo es capaz de poner en juego en su esencia y operación. Ahora bien, si en el plano político cada *imperium* instaura un régimen jurídico que no puede ser reconocido (y aun con conflictos) sino por los propios individuos que componen dicho régimen, el problema que se plantea es cómo se relacionarían dos *imperia*: “dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural” (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 289; TP, 2010, p. 115). Ontológicamente hablando, pues, la guerra entre Estados no es menos lícita que la paz o las alianzas. Y sin embargo:

Una sociedad es, pues, autónoma en cuanto [*quatenus*] puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra (por los §§ 9 y 15 del capítulo precedente), y es heterónoma [*alterius juris*], en cuanto [*quatenus*] teme la potencia [*potentiam*] de otra, o es impedida por ella para hacer lo que quiere, o necesita ayuda para conservarse o acrecentarse. Pues no podemos siquiera dudar que, si dos ciudades quieren prestarse ayuda mutua [*mutuum auxilium*], pueden más [*plus possint*] y, en consecuencia, tienen más derecho las dos unidas que cada una por sí sola. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 289; TP, 2010, pp. 115-116)

III

La tipología clásica de los regímenes políticos debe ser pensada considerando el papel de la multitud en el derecho del Estado. Y así, si el cuidado (*cura*) de los asuntos públicos (*negotia*) incumbe a un Consejo formado por toda la multitud, hablamos de *democracia*; si sólo a unos escogidos, de *aristocracia*; y si sólo a uno, de *monarquía*. En cualquier caso, el problema común a todo régimen político no es otro que la conservación del poder, es decir, la conservación de los derechos:

Cuál sea la constitución óptima [*optimus*] de un Estado cualquiera se conoce fácilmente en virtud del fin del estado civil [*civilis*], que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado donde los hombres viven en concordia y en el que los derechos [*jura*] se conservan [*servantur*] ilesos es, por tanto, el óptimo [*optimum*]. Es pues cierto [*Nam certum est*] que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la defectuosa [*pravo*] constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino se hacen. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 295; TP, 2010, p. 127)

De ahí que quienes están al cuidado de los asuntos públicos deban estar del todo vigilantes, puesto que la naturaleza pasional de los hombres jamás desaparece y, en consecuencia, ningún régimen político puede soñarse al abrigo del peligro. Es más, dada la estructura transindividual del afecto,⁹ pueden darse casos de locura colectiva que minen las estructuras del *imperium*, una especie de variante desastrosa de la imitación afectiva:

9 Cfr. Montag (2007, p. 58); Balibar (2009, p. 52); Macherey (1998, pp. 190 y ss.).

Se nos puede, no obstante, objetar [*objici*] que, aunque los derechos del Estado, anteriormente expuestos, sean defendidos por la razón y el por el común afecto de los hombres, eso no impide que alguna vez sean vencidos. Porque no hay ningún afecto que no sea vencido alguna vez por un afecto más fuerte y opuesto, ya que vemos que el temor a la muerte es vencido con frecuencia por el deseo de un objeto ajeno. Quienes, presa del terror, huyen del enemigo no pueden ser detenidos por miedo a ninguna otra cosa, sino que se precipitan en los ríos o se arrojan al fuego, con tal de escapar del hierro enemigo. De ahí que, aunque la sociedad esté bien organizada y los derechos óptimamente instituidos [*optime instituta*], en los momentos de extrema angustia para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 357; TP, 2010, p. 241)

Pero, con todo, de ninguna manera puede suprimirse la naturaleza relacional de lo humano, por más que esta no pueda, en el límite, sustraerse a sus modulaciones violentas y perniciosas. Los seres humanos, en fin, no pueden dejar de encontrarse:

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (como a menudo [*saepe*] acontece en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar conservando la misma estructura de la sociedad. Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para conservar [*ad conservandam*] su forma sin notables cambios. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 297; TP, 2010, pp. 131-132)

La expresión *imperii forma*, que aparece un total de quince ocasiones en el TP,¹⁰ muestra a nuestro parecer que Spinoza está pensando la estructura y la potencia del Estado con arreglo a su física. El Estado, entonces, ha de ser concebido como un *individuum*. Cada régimen político tendrá, pues, una *forma* que no será sino la relación estructural, de composición, que las partes (los ciudadanos o súbditos) guarden entre sí. De esta manera, del mismo modo que un individuo puede ser afectado sin mudanza alguna en su forma

10 Cfr. Spinoza (1972, vol. 3, pp. 297, 319, 321, 327, 330 -dos ocurrencias-; pp. 331, 354 -dos ocurrencias-; p. 355).

(*absque ulla forma mutatione*),¹¹ un Estado podrá y, sobre todo, deberá, conservar su forma. Y así, las diversas formas de regímenes políticos existirán y operarán, *ut reliqua individua*, con arreglo a la necesidad que, sin cesar, hace y deshace el infinito tejido de lo real. Si los hombres pueden *convenir* políticamente es porque, como el resto de los cuerpos en la naturaleza, *concuerdan* en algunas cosas.¹²

Con todo, las concordias humanas, que serán siempre concordias de afectos, son harto complicadas tan pronto como los afectos predominantes (a saber, las pasiones) son aquellos que hacen al hombre *voluble e inconstante*: “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza” (Spinoza, 1980, *Ét.* 4P32, p. 274). Más aún: “En la medida en que los hombres son atormentados [*conflictantur*] por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí” (Spinoza, 1972, vol. 2, p. 231; *Ét.* 4P34, p. 275). Sin embargo, si bien es cierto que no todas las relaciones pueden ser convenientes, y que incluso rara vez lo son de un modo duradero, ocurre que: “En la medida en que los hombres viven según la guía de la razón, concuerdan [*conveniunt*] siempre y necesariamente en naturaleza” (Spinoza, 1972, vol. 2; *Ét.* 4P35, p. 232).

De manera que, si un *imperium* es, en cierto modo, un *individuum*, es claro que éste tenderá a perseverar en su ser, esto es, tenderá a conservar (y aun a aumentar) su potencia. Pero puesto que todo *imperium* lo es *in rerum natura*, ninguno puede aspirar a perpetuarse eternamente: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más fuerte y más potente. Dada una cosa singular cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (Spinoza, 1980, *Ét.* 4ax, p. 251). Entonces, si bien ninguna causa interna pueda arruinar el conjunto de estructuras del Estado,¹³ esto es: ningún Estado, como ningún individuo, puede suicidarse, ocurre sin embargo que “la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son muy pocos” (Spinoza, *TP*, 2010, p. 134). En cualquier caso, la

11 Cfr. Spinoza (1972, vol. 2, pp. 100-101; 1980, *Ét.* 2P13Lem. 4-6, pp. 121-122).

12 Cfr. Spinoza (1972, vol. 2, p. 98; *Ét.* 2P13Lem2, p. 118).

13 Cfr. Spinoza (1972, vol. 3, *TP*, pp. 357-358).

racionalidad política se construye en el permanente *commercium* entre los hombres:

Porque los ingenios [*ingenia*] humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo, y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 352; TP, 2010, p. 134)

Por ello es menester que la práctica común de la racionalidad busque consolidar la paz, puesto que dicha práctica no puede darse en condiciones de servidumbre y de tiranía:

No es, pues, a la paz, sino a la servidumbre [*servitutis*] a la que le interesa que se transfiera [*transferre*] la potestad [*potestatem*] a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 298; TP, 2010, p. 133)¹⁴

Naturalmente, el régimen político óptimo será aquel que acumule una mayor potencia en su esencia y operación, es decir, el Estado democrático: “*Nam si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet*” (Spinoza, 1972, vol. 3, TP, p. 325). Nada extraño entonces que la monarquía, entendida como el gobierno de uno solo, sea, en la práctica, un triste malentendido:

No cabe duda de que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. Pues en el capítulo *ii* hemos demostrado que el derecho se determina por la sola potencia [*sola potentia determinatur*], y la potencia [*potentia*] de un hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodee de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 298; TP, 2010, p. 133)

Ahora bien, puesto que no todo régimen político será democrático o popular, siempre será conveniente que incluso los ciudadanos o súbditos que queden al margen del cuidado de los asuntos públicos sean temidos por los mandatarios:

¹⁴ Sobre la paz en el pensamiento político de Spinoza, *cfr.* Tatián (2012).

[...] para que la sociedad sea autónoma, tiene que conservar [*servare*] las causas [*causas*] del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues para aquellos o aquel que detentan el poder [*imperium*], es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas, y, al mismo tiempo, conservar [*servare*] la majestad estatal, como lo es ser, y a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación, y, por tanto, el estado civil [*civilem*] en estado de hostilidad. (Spinoza, 1972, vol. 3, p. 293; TP, 2010, p. 123)

De modo que, considerando que no todo *imperium* es un *imperium* instituido por una multitud libre, resultará políticamente imprescindible que tanto mandatarios como mandados conserven el derecho común, y, asimismo, teman violarlo, ya que eso asegurará un cierto equilibrio de los afectos en el Estado. La *multitudo*, por tanto, aparece como límite fáctico del poder del Estado; como resistencia ante cualquier tentación, o más bien ensoñación, de poder absoluto por parte de los mandatarios:

[...] la causa de que, en la práctica, un poder no pueda ser absoluto no puede ser sino que la multitud resulta temible a quienes mandan. Ésta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y obtiene para sí, no por ley expresa, sino tácitamente. (Spinoza, TP, 2010, pp. 184-185) ☐

Referencias

- Balibar, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (A. Torres, Trad.). Córdoba: Encuentro.
- Cristofolini, P. (2007). Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza. En R. Caporali, V. Morfino, & S. Vicentin (Eds.). *Spinoza: Individuo e moltitudine atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005* (pp. 145-160). Cesena: Il Ponte Vecchio.
- Damasio, A. (2010). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Ezquerro, J. (2014). *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*. Zaragoza: PUZ.
- Hobbes (1993). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. París: P.U.F.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. París: Minuit, 1988.
- Matheron, A. (2011). Le problème de l' évolution de Spinoza. Du *Traité théologique-politique* au *Traité politique*. En *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ÉNS éditions.
- Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie.
- Montag, M. (2007). *Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza*. *YOUKALI. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, (4), 54-64. Disponible en <http://bit.ly/2BnFO0A>
- Moreau, P-F. (2009). El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (I). *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, (1), 3-12. Disponible en <http://bit.ly/2spBTSH>
- Moreau, P-F. (2010). El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (II). *El ingenium del pueblo y el alma del Estado*. *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, (3), 80-93. Disponible en <http://bit.ly/2EVmrAs>
- Pizarro, J. P. (2017). El comercio entre las cosas singulares. En M^a L. de la Cámara y J. Carvajal (Eds.), *Spinoza y la Antropología en la Modernidad* (pp. 203-213). Hildesheim: George Olms Verlag.

- Spinoza, B. (1972). *Opera*, 4 vols. Heidelberg: C. Winters.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Trad.). Madrid: Orbis.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Tatián, D. (2012). Spinoza y la paz. En *Spinoza, el don de la filosofía* (pp. 77-88). Buenos Aires: Colihue.