

La ontología spinociana del Estado. I parte

Juan Diego Moya *

Precisiones liminares

Esta investigación versará sobre la ontología spinociana del Estado, concebido este último como el derecho **qua** definido por el poder de una multitud asociada (*Tractatus Politicus* ¹, II, 17). La ontología del Estado es una ontología especial. El tratamiento ontológico del Estado importa una referencia a dos atributos (*Ethica* ², II, I y II) de la substancia única: la extensión y el pensamiento.

Concebimos el spinocismo como una ontología inmanentista de índole activista. Consideramos que la política teórica de Spinoza es un espacio privilegiado en cuanto a la aplicación de los presupuestos inmanentistas de su monismo supraatributivo de substancia. De ahí que decidamos ocuparnos de la política racional -y no por ello no real- de Spinoza, en orden a examinar la pertinencia de las consecuencias prácticas del spinocismo. Este último es un criterio de comprobación -no de verificación- de la plausibilidad de la ontología general spinociana.

El objetivo general de la investigación consiste en tematizar la *compleja individualidad* del Estado, el cual subsiste en la medida en que preserva su forma de individualidad, **scil.**: una relación constitutiva de movimiento y de reposo (relativamente a la **extensio**), o bien la diferenciación de lo que podría denominarse una solamente

(relativamente a la **cogitatio**).

Introducción

No habría Spinoza podido marginar la teoría del Estado de sus investigaciones filosóficas, en vista de que todo lo existente es inteligible y, en esa medida, expresa por manera cierta y determinada un atributo de la naturaleza (**E**, I, XXV, Cor.). Presupuesto de toda disciplina científica es, según Spinoza ³, la unidad e inteligibilidad radicales de lo real, **i. e.**, esa realidad omniabarcante denominada Naturaleza.

Spinoza se percató de la existencia de modalidades deseables de organización del Estado ⁴ y de que su deseabilidad reside en una potenciación de las facultades poseídas por el hombre en estado natural, condición ínsita la cual todos reproducimos en alguna medida ⁵. Por otra parte, el Estado es instrumentalmente necesario para la realización de la felici-

Juan Diego Moya B. Escuela de Filosofía. UCR.

1. En lo sucesivo: **TP**.

2. En lo sucesivo: **E**.

Utilizaremos las siguientes abreviaturas:

Ax.: Axioma

Df.: Definición

Cor.: Corolario

Esc: Escolio

Dem.: Demostración

3. En lo sucesivo, designaremos *Tractatus Theologico-Politicus* con las siglas: **TTP**

4. No por ello propias del país de utopía. Contra el utopismo, cf. **TP**, I, exposición programática y metódica de su política. En conexión con **TP**, I, cf. E, III, Pref.

Vidal Peña, traductor de la *Ethica*, hace observar en su Introducción que nada imposibilita nuestro esfuerzo por construir un mundo políticamente más racional. Empero, no es posible creer que ese mundo vaya a ser "mejor" porque nos halague. A fin de cuentas, no hay muchas probabilidades de que la superación de nuestras actuales condiciones de vida (...). Y, sin embargo, esa superación se nos impone. (Peña, 1984: p. 41)

5. Egenney Venegas. En: 1977: p. 320:

El estado de naturaleza de que nos habla Spinoza no debe ser entendido como un hecho histórico, tal y como lo concebía Rousseau, sino como una realidad universal, intrínseca a la condición del hombre; {...}. No creemos que la referencia a Rousseau sea exacta. Spinoza parece haber antecedido a Rousseau en cuanto a la negación de la historicidad del estado natural (v. **TP**, II, 15, y *Du contrat social*, I, 8).

dad⁶ concebida como una alegría constante y duradera⁷. Así, pues, la política-y particularmente la teoría del Estado- es un momento de la ciencia ética, concebida -desde un punto de vista spinociano- como la dilucidación de las condiciones de posibilidad de la potencia⁸

En tanto en cuanto el hombre libre adquiere el conocimiento de esas formas deseables, no puede por menos de entregarse a la tarea de fomentar su realización, a fuer de que la más plena realidad humana solo es dable en el contexto de un Estado racionalmente estructurado. Así, pues, la política racional ostenta una función emancipatoria, sin que por ello se identifique con el amor intelectual de Dios (**amor intellectualis Dei**).

Para comprender la ilación de este escrito es menester prestar atención a lo siguiente: las disciplinas prácticas se fundan, según Spinoza, sobre la noción de apetito o de **conatus sui conservandi**. Este esfuerzo de autoconservación se cimenta, por su parte, sobre la esencial actividad que caracteriza a todo existente **qua** modo de una substancia. De ahí que una intelección de la política deba retrotraerse hasta la consideración de los afectos que mueven al hombre a asociarse y a constituir una sociedad civil, y desde la comprensión de estos afectos hasta la teoría de los afectos, fundamentada por su parte sobre una ontología de la actividad, de la **essentia actuosa** (E, II, III, Esc).

Redefinición de la política

La política spinociana reconoce dos aspectos: el teórico - descriptivo y explicativo- y el práctico. En su respecto teórico, la política es una ontología de la multitud asociada, conducida como por una sola mente (**veluti una mens**)⁹. El poder de esta multitud determina su derecho. El Estado es este mismo derecho, **qua** definido por la potencia de la multitud asociada. El **ius** es potencia reglada¹⁰.

La política teórica se funda sobre la consideración del **conatus sui conservando**¹¹. Supone, enteramente,

la etología del afecto social. La ética de Spinoza, **qua** disciplina teórica, es etología o patología, **i. e.:** teoría y ciencia de los afectos, activos y pasivos (**vide E, III, Df.**). Asimismo, la política teórica implica una tematización ontológica de la potencia. La potencia se confunde con la actividad adecuada, esto es, la actividad cimentada sobre la naturaleza misma del actuante. La potencia es **virtus**.

El Estado supone una mancomunidad de potencias. La mancomunidad de potencias posibilita la potenciación. Dos o más hombres que hayan mancomunado sus potencias, poseen sobre su entorno una potestad mayor que la que tendría cada uno de ellos por separado. El encauzamiento de las potencias es esencial.

Tanto menor es la potencia que el particular -el individuo- podría oponer contra el conglomerado, cuanto mayor es el conglomerado. Empero, tanto mayor es la potencia que **ad extra** podría desplegar el particular, cuanto mayor sea el conglomerado.

Se habla de mancomunidad de potencias, **scil.:** de concurrencia. La mancomunidad importa uniformidad de comportamientos. Las potencias mancomunadas no se cancelan recíprocamente.

La libertad

La libertad es resemantizada por Spinoza. Libertad es una condición o carácter que solamente corresponde a Dios o la Naturaleza (E, I, Df. VII). Ocupémonos primeramente, en forma harto sucinta, de la libertad divina, cimiento del discurso antropológico y ético sobre la libertad.

Cosa libre es aquella que existe por sí y se determina por sí a actuar. Libre es solamente la substancia la cual es **causa sui**. Estos son términos extensionalmente coincidentes, mas no sinonímicos:

Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum deter minatur: Necessaria autem, velpotius coacta, quae ab alio determinaturad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione. (E, I, Df. VII)

Los corolarios de E, I, XVI, y los teoremas XVII XVIII, desenvuelven la etiología spinociana.

Tres son los corolarios de E, I, XVI:

1. Dios es la causa eficiente de toda modificación cognoscible por un intelecto infinito. De acuerdo con el corolario, Dios es la única causa eficiente. Esta es la tesis del monismo etiológico.

2. Dios es **causa per se**, no accidental.

6. Hermosa Andújar, 1989: p. 16.
7. El fin del Estado es la libertad (TTP, XX). De acuerdo con Spinoza, libertad y felicidad son extensionalmente coincidentes, **i. e.:** términos coextensivos.
8. Robert Misrahi. En: 1975: p. 108.
9. En la **Ethica**, la expresión correspondiente es: **quasi unam mentem** (E, IV, XXXVII, Esc. II).
10. Etienne Balibar niega que fuerza y derecho sean idénticos. El **ius** es, en cambio, mensurado por la potencia (**v. Spinoza et la politique**. PUF. París, 72). Thomas Hobbes, por su parte, oponía derecho y ley. Su contraposición es la misma que cabría reconocer entre la libertad y la obligación - respectivamente. Derecho y ley son, según Hobbes, incompatibles cuando hacen referencia a lo mismo (**v. Leviatán**, p. 64 según la edición de W. Molesworth).
11. *Tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la politique et de toute la morale de Spinoza. Mais ce point de départ est lui-même l'aboutissement des deux premiers livres de l'Étique.* (Alexandre Matheron, 1988: p. 9)

3. Dios es **causa prima**.

Dos son los corolarios de **E, I, XVII**:

4. Dios es causa autosuficiente, y

5. Dios es **causa libera**.

Toda cosa libre es causa libre (equipolencia). En efecto: todo ente es constitutivamente actuante. En la medida en que su ser sea incondicionado, incondicionado es su actuar, no coaccionado.

La necesidad por la cual Dios existe y actúa, es una la misma (**E, I, XXV, Esc**). Dios actúa porque su naturaleza es perfecta. Su expresión es exhaustiva (**E, I, XVI y E, I, XXV, Cor.**).

La **Natura naturans** (**E, I, XXIX, Esc.**) es la substancia o la causa libre, en tanto que la **Natura naturata** es el dominio de las afecciones. Dios es **causa sui** en el sentido de que la naturaleza naturante pone necesariamente la naturaleza naturada.

En la proposición número **XVIII** se afirma la inmanencia de la causa libre. El monocausalismo spinoziano es inmanentista.

El ente humano es un modo de la substancia única. Como tal, afección de aquella. Es una afección infinitamente sobrepujada en potencia por el conjunto de los existentes. No debe olvidarse, por otra parte, el axioma único de **E, IV**:

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.

Doble es su impotencia: en relación con el conjunto y en el contexto de la jerarquía de las potencias, mayor que cualquiera existe siempre alguna.

¿Cómo es, entonces, posible hablar de libertad? Precisemos primeramente que por libertad no cabría inteligir la ausencia de impedimentos contrarios a la acción ¹². La libertad es una condición intrínseca del existente, no una denominación exterior. Por otra parte, no es indeterminación del albedrío. Tal cosa es quimérica, derivada de la conciencia de las propias voliciones o deseos y de la inconsciencia de sus motivos (**E, I, Ap.**).

Libertad parece confundirse con potencia o virtud. Es condición del agente. Libre es la causa cuyos efectos se conciben por ella, sean o no inmanentes (**E, III, Df. II**). Por tanto, libre es el agente calificable como causa adecuada de sus efectos.

Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare, et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. (E, III, Df. I)

12. Cf. Hobbes: *Leviatán*, p. 64 ed. Molesworth.

En estricto sentido, solamente Dios es causa libre. No obstante, libre es un modo en la medida en que se aproxima a Dios. Obviamente, esto último debe matizarse: hablamos de proximidad en cuanto autode-terminación, no en cuanto acercamiento a la infinita perfección-realidad (**E, II, Df. VI**) de Dios-Naturaleza¹³.

Así, pues, libre es el agente cuyos estados corpóreos se siguen, como efectos, de su dinamismo corporal inmanente; de su, por decirlo de alguna manera, metabolismo. Libre es, correlativamente, el agente cuyos estados psíquicos se desprenden, como consecuencias, de su dinamismo psíquico inmanente. Libre es el agente noético cuyas ideas se explican, en cuanto a su realidad formal, por el ser formal o actual de la propia mente (o intelecto).

Libre es el agente cuyas ideas son adecuadas; coacto, aquel cuyas ideas son inadecuadas (**E, III, I**). Las acciones de la mente solamente se derivan de ideas adecuadas (**E, III, III**).

La ontología del Estado

La extensión es un atributo de la substancia única (**E, II, II**). Propiedad de la extensión es el movimiento-reposo (**E, I, XXI, Correspondencia** ¹⁴, LXIV, p. 278 ed. Gebhardt), **h. e.**, la energía. La extensión es un acto subsistente de expansión (Matheron, 1988: cap. 2). Constitutivamente es energética. La extensión se concreta, estructuralmente, como **facies totius universi** (**E, I, XXII, Correspondencia**, LXIV, p. 278 ed. Gebhardt). La faz o aspecto de todo el universo no es más que el aspecto ofrecido por el universo a todo observador posible, en todo momento posible, desde todo punto posible de referencia. El aspecto de marras es invariable. Esto último se vincula con lo estatuido por Spinoza en **E, II, Lema VII, Esc**: el universo es una estructura, como tal invariante en la transformación incesante de sus partes. El universo es un individuo incorruptible, cuya relación característica de movimiento y de reposo es constante; más aún: es verdad eterna.

13. Dios **qua** substancia pertenece al dominio de la ontología general, no al de la ontología especial. De ahí que ningún modo, por compleja que sea su estructura, pueda aproximarse en riqueza entitativa a Dios, puesto que el modo pertenece al ámbito de la ontología especial. Dios y sus afecciones son inconmensurables (v. Vidal Peña: *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente. Madrid, 1974, pp. 53, 54). En el cap. 2 de esta obra. Peña esclarece los fundamentos de su modelo ontológico materialista.

14. En lo sucesivo: **EP** (Epistolario).

Dos son las consideraciones posibles de la naturaleza: la de su poder factivo y la de su dimensión efectual (**vide** Lachiéze-Rey, 1950: p. 27). En el respecto de su poder tactivo, **sub specie extensionis**, la naturaleza se revela como energía, la cantidad de la cual es constante. La energía es el modo absoluto de la cosa extensa. Toda diferenciación preexiste en ella, actualmente, en forma sintética (**vide E**, II, VIII, Esc. y Falgueras S., 1976: p. 105). El modo mediato, también infinito e ilimitadamente duradero, de la cosa extensa, lo es la faz de todo el universo. Este modo es una totalidad analítica, **h. e.**, diferenciada (**vide** Falgueras, 1976: pp. 105,106). El modo mediato es estructural. La estructura vendría a estatuir su individualidad. Este modo es individuo en cuanto in-diviso. No es individuo en sentido aristotélico, a saber: en cuanto resultado de la concreción numérica de una especie. La faz de todo el universo es el individuo por antonomasia en el respecto de la extensión. En **E**, II, Lema VII, Esc, Spinoza conceptúa el universo como un individuo infinitamente complejo, invariante en la sempiterna transformación de sus partes¹⁵. El universo es un sistema, el cual es definible como un conjunto de partes todas las cuales cooperan para realizar un fin. ¿Qué podríamos aducir como fin del universo? Su pervivencia¹⁶. Las partes mudan. Jamás reposan. Se substituyen las unas a las otras. Se transfieren movimiento y reposo. El todo como tal no cambia. El todo universal es autor-regulativo. Su fin es immanente.

El sistema, por otra parte, consiste en una integración de partes mediante conexiones harto complejas, cuya diferenciación respecto del contexto es manifiesta. El universo es, desde esta perspectiva, el sistema por antonomasia, puesto que se define como tal por las conexiones entre sus partes, y carece de entorno¹⁷. Cabría acotar, asimismo, que es un sistema extremadamente complejo en el respecto de la estructura, y determinista en el del funcionamiento. En cuanto al objetivo, es cerrado, ya que no existe una finalidad extrínseca a la cual deban conspirar los cuerpos todos del universo.

El individuo extenso es corpóreo. Spinoza define la individualidad corpórea por referencia a la concurrencia de partes, también corpóreas (**vide E**, II, Df. de individuo). Mas no todo individuo es complejo. Existen también **corpora simplicissima**, cuya duración es, paradójicamente, una no duración, **seil.**: el instante¹⁶. Estos cuerpos simplicísimos son exterioridad pura (**vide** Matheron, 1988: p. 27), acaeceren puridad¹⁷. Su individualidad estriba en una distinción de movimiento-reposo (**vide** Matheron, 1988: p. 27). No difieren **de** otros cuerpos simplicísimos más que por virtud de su velocidad relativa.

El cuerpo humano es compuesto. Consta de múltiples individuos, compuestos a su vez (**E**, II, Post. I). El cuerpo humano consta de partes duras, blandas y fluidas (**E**, II, Post. II). La individualidad humana es compleja. El cuerpo preserva su identidad -términos correlativos- en la medida en que su forma de individualidad persiste. Esta forma es una proporción de movimiento y de reposo. Curiosamente, la proporción misma no es corpórea, sino quiditativa. Deleuze ha diferenciado esencia respecto de proporción de movimiento-reposo (**vide** Deleuze, 1984: p. 57). Nosotros identificamos ambos elementos, pues *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Definimos la individualidad como la no división del ente. Individuo es lo no diviso. En este respecto, individuo se identifica con lo uno en sentido transcendental²⁰. Idéntico es aquello cuya especificidad o cuya distinción numérica permanecen. El universo es individuo. Asimismo, es idéntico, puesto que su especificidad persiste indefinidamente. Empero, no es idéntico en el sentido de que su distinción numérica se destaque por contraposición con otros, dado que no existe otro miembro de su especie del cual se distinga numéricamente. En este respecto, no se dice uno o único.

La corporeidad humana es, como decíamos, compleja. El cuerpo humano es una conjunción de cuerpos a su vez compuestos.

Los cuerpos coinciden en cuanto a la extensión (**E** II, Lemas I y II). Se distinguen en cuanto al movimiento-reposo, o en cuanto a la mayor o menor celeridad (**E**, II, Ax. I y II). Según la definición de individuo, los cuerpos constreñidos a la contigüidad componen un individuo. Spinoza trabaja con un concepto función de individualidad: considera individuo aquella conjun-

-
15. Vidal Peña (Peña. 1984: p. 40) ha observado que **E**, II, Lema VII, Escolio, prefigura el concepto de estructura: forma invariante en la transformación de las partes por ella articuladas.
16. Esta pervivencia se identifica con aquello que en el **TB**, recibe el nombre de providencia universal de Dios, propiedad de este. La providencia universal es el **conatus** mediante el cual el todo se esfuerza por perseverar en el ser (**TB**, I, V, 1, p. 40). A través de esta providencia, toda cosa, en cuanto **pars naturae**, se conserva. La providencia universal se opone correlativamente a la providencia particular (**TB**, I, V. 2, p. 40).
17. V. las consideraciones de Claudio Gutiérrez, a propósito de la noción de sistema, en: *Epistemología e informática. Guía de estudio*. EUNED. San Je»3, 1993, p. 159. De acuerdo con Gutiérrez, las relaciones configuradoras del sistema (relaciones internas), son mucho más fuertes que las del sistema con su entorno (relaciones externas). Estas, por otra parte, se ubican en los canales de entrada y salida del sistema.

18 Cfr. H. Foster Hallet, 1930: **Excursus IV**, pp. 137-141.

19 *Leur essence singulière, semble-t-il, se réduit donc à leur "vitesn relative"; ce sont des individus qui se définissent entièrement par rapport exteme à autrui: des individus qui ne sont encoré qu 'événem purs. Bien plus: cette individualité élémentaire, ils ne la gardent qirt instant, ou presque.* (Matheron, 1988: p. 27)

20 Spinoza niega que la unidad añada algo al ente, por mor de que es **ens rationis** (cfr, **CM**, I, VI, pp. 246 y 247 edición C Gebhardt).

ción de cuerpos la cual es unitaria en cuanto al efecto (E, II, Df. de individuo). Componen también un individuo los cuerpos que transmitan recíprocamente su movimiento -es presumible que hable de **momentum**- de acuerdo con una relación o proporción características de movimiento y de reposo. Mayor es la consistencia de los cuerpos cuyas superficies intrínsecas de aplicación entre componentes sean más extensas. La blandura podría definirse como un caso límite de la solidez o viceversa. La fluidez es la condición del cuerpo complejo cuyos componentes alteran perpetuamente su posición relativa (E, II, Ax. III).

E, II, Lema IV introduce la tesis de la regeneración continua (en conexión con E, II, Post. IV). La forma de la individualidad no supone la identidad numérica de los componentes somáticos del cuerpo complejo. El lema V rinde cuenta del crecimiento. El lema VI estatuye la indiferencia de la forma de individualidad respecto de la determinación direccional del movimiento, y el VII establece la misma indiferencia en cuanto al estado cinético del cuerpo complejo (cf. Dujovne, 1942: pp. 100, 101)²¹.

En la **facies totius universi**, la cual es el modo analítico o cabalmente diferenciado, se incorpora todo cuerpo. Esta **facies** es reducible a la conjunción de los cuerpos. El cuerpo humano es uno entre infinitos cuerpos interactuantes. La **facies** es una infinita malla reticular. El puesto del cuerpo humano es determinado por la **facies** y por ser la **facies** una totalidad incondicionada. La **facies** establece las condiciones de posibilidad, en cuanto al ser de existencia, del cuerpo humano. La **facies** es la razón suficiente, en sentido extremadamente fuerte, del **feri** del cuerpo. La **facies** es el espacio ontológico de concreción del **esse existentiae** del cuerpo humano y de todo cuerpo.

Un subsistema del sistema global (universo) es el Estado. El Estado se diferencia de su entorno aun cuando no sea ajeno a él. Debe interactuar con su medio. Las relaciones que lo configuran son, obviamente, mucho más fuertes que las relaciones de entrada o salida con el ambiente.

El Estado se compone de cuerpos. Hemos mencionado ya que su estudio corresponde a la ontología especial, por cuanto la realidad estatal no es la realidad en sí, sino la de un modo de la substancia única. El Estado existe, tal como todo modo o afección de la substancia, en otro y se concibe por otro (E, I, Df. V). El Estado no se concibe por sí. Carece de autosuficiencia lambanológica, i. e., autosuficiencia en cuanto al concepto. Su concepto requiere, en efecto, del de otra cosa por el cual tenga que formarse.

Ahora bien: examinemos con Spinoza, qué debemos concebir por todo y parte. En el *Tractatus brevis*²² ha negado que tengan realidad **in se**. Son entes de razón (TB, I, II, 19, p. 24 ed. Gebhardt; TB, I, II, Diálogo I, 10, p. 30 ed. Gebhardt). En EP, XXXII, Spinoza examina el concepto de **cohaerentia**. La coherencia es una coincidencia: la de las leyes reguladoras de dos o más cosas. Existe una relación de todo y parte en la medida en que entes distintos concuerdan. La discrepancia, en cambio, es condición suficiente de la totalidad.

Ejemplifiquemos esto: si **A** y **B** concuerdan a cabalidad -en la medida de sus posibilidades-, constituyen un todo, del cual son partes. Si, en cambio, discrepan o discuerdan, cada uno de ellos será pensado como un todo (EP, XXXII, pp. 170, 171).

Un todo absoluto, como lo son el universo extenso o el universo mental, se regula exclusivamente por las leyes constitutivas de su naturaleza. Aun cuando el universo sea un modo, no una substancia -contra el panteísmo materialista-, es un sistema cerrado, cuyo funcionamiento no supone el de otros sistemas, de los cuales sea un subsistema. Sus partes interactúan y varían sin que el conjunto experimente mudanza alguna. Cada una de las partes, empero, se encuentra expuesta a una infinidad de mutaciones, reflejos de la infinita actividad inherente al cosmos.

El Estado vendría a ser una **pars naturae**²³, tal como el hombre. Le corresponde interactuar con su entorno. No es un imperio dentro de otro²⁴. No es inmune a las perturbaciones inducidas por el cosmos, dado que no coincide quiditativamente con este, de lo cual se sigue que no existe razón ontológica que justifique **a priori** su pervivencia²⁵.

El Estado se compone de cuerpos humanos interactuantes. Posee, como cuerpo, una relación característica de movimiento-reposo. Esta le confiere estructura. El Estado se forja a partir de una mancomunidad de potencias individuales. La mancomunidad apunta hacia la concurrencia, no hacia la informe congerie. Tal cosa sería la turba, no el Estado. Para que haya Estado, es menester que los componentes -cuerpos- interactúen de acuerdo con una proporción de movimiento y de reposo.

Esta relación o correlación de potencias es la constitución o compleción reales del Estado. Desde este

21. De acuerdo con Dujovne, la tematización de la individualidad distancia al Amstelodamense de la filosofía natural cartesiana, dado que Spinoza llega a inteligir la especificidad de la unidad orgánica (Dujovne, 1942: pp. 100, 101).

22. En lo sucesivo: TB.

23. V., a propósito de esto, E, IV, II, en relación con el cuerpo humano.

24. Esto se dice del humano en E, III, Pref.

25. V., en conexión con esto, E, IV, IV, a propósito del ente humano en su singularidad.

punto de vista, el Estado es una correlación de fuerzas. En la medida en que estas fuerzas interactúen de acuerdo con un patrón, el Estado preservará su identidad e individualidad. Toda acción política que contribuya a efectivamente preservar la individualidad estatal, será un bien en sentido político, así como bien en sentido moral es todo aquello que fortalece la individualidad corpórea y mental del individuo humano.

El Estado puede acrecentar su potencia sin que por ello desmedre su individualidad. Por ello, todo incremento de poder es enteramente compatible con la persistencia de la individualidad estatal.

Los individuos que concurren en el Estado son numéricamente distintos. Se conciben a través del Estado en la medida en que entran a formar parte de una relación. Así, pues, Dios no conoce adecuadamente cada una de las partes en la medida en que (Él) constituye la esencia del Estado, sino en cuanto constituye la esencia de cada uno de los cuerpos integrantes del Estado.

Tanto más potente -y por ello real- será el Estado, cuanto mayor sea el número de acciones que se sigan de su esencia actuante, **i. e.**, cuanto menos dependiente sea de las vicisitudes extrínsecas. El Estado será causa adecuada de todo aquello que se desprenda, como efecto, de la mancomunidad de potencias individuales.

El Estado es, por tanto, un individuo complejo, nacido de la mancomunidad de potencias interactuantes. Tanto más poderoso será cuanto mayor sea la convergencia de sus partes, **h. e.**, cuanto menor sea el número de colisiones entre ellas.

El Estado se encuentra en regeneración continua, a semejanza del cuerpo humano (E, II, Post. IV). Mueren generaciones seniles y las nuevas generaciones substituyen a aquellas. El Estado necesita incorporar cuerpos que hagan posible su perpetua-en principio- regeneración. El Estado demanda por ello la procreación de individuos humanos, así como estos demandan alimentación. Demanda asimismo endo-culturación (**nurtura**), con el fin de incorporar a los nuevos miembros a la dinámica reglada de la interacción.

Tanto menor es la potencia que el individuo puede oponer contra la multitud, cuanto mayor es la potencia de la multitud, **scil.:** los individuos mancomunados ²⁶ .

Sin embargo, tanto mayor es la potencia que puede ostentar el particular sobre el medio, cuanto mayor es la mancomunidad de las potencias. Un particular se reduce a la nada, en tanto discuerda con el todo social. En cuanto concebimos al particular como un todo, el cual se opone a otro todo -en este caso, un particular se opondría a otro, inobjetablemente mayor en potencia-, su realidad es nimia. Empero, en la medida en que las leyes constitutivas de la naturaleza de uno y otro sean indistinguibles, o al menos consonantes -si se quiere, sinfónicas-, hasta el punto de que su representación conceptual independiente sea imposible, entonces se los visualizará como partes de un todo. Habrá coherencia entre ellos. Desde una perspectiva spinociana, la oposición (**oppugnantia**) es condición suficiente de lo total -noción segunda-, y la coherencia (**cohaerentia**) es condición suficiente de lo partitivo.

La **civitas** es la dimensión extensa del Estado (**imperium**). El Estado es una potencia especificada: el derecho **qua** definido por el poder de una multitud, la cual se guía como por una mente. Esta multitud es tal por virtud de mancomunidad de potencias. Las potencias son corpóreas o psíquicas. La mancomunidad de las potencias físicas constituye la **civitas**. Las supremas potestades ostentan un derecho idéntico al natural, en cuanto este se especifica o determina por el poder de una multitud concertada (**TP**, III, 2, pp. 284ed Gebhardt).

(...) consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. (TP, III, 2, pp. 284)

Así como el derecho individual se define por la potencia individual, el derecho del cuerpo o mente estatales se define por su potencia (**TP**, III, 2, p. 285).

Curiosamente, el planteamiento de Spinoza enfatiza la dimensión pensante del Estado. Un Estado posee tanto derecho, cuanto poder ostenta una multitud de humanos guiados como por una sola mente. La expresión **-veluti-** nos desconcierta un tanto. El texto sugiere, **prima facie**, que Spinoza recurre a una suerte de figura retórica para orientar su definición del poder ostentado por las supremas potestades del Estado. La función de **veluti** parece, pues, no ser otra que heurística o, al menos, instrumental.

Por ahora, limitémonos a prestar atención al hecho de que la **civitas** o sociedad -de acuerdo con la traducción propuesta por Atilano Domínguez B. (v. Spinoza, **TP**: pp. 99 y 100, Nota 54)- es una multitud de cuerpos concertados. Su potencia se define por su interacción. Es, si se quiere, potencia de un sistema de cuerpos, relacionados por conexiones mucho más fuertes y diferenciadas que las mantenidas con el ambiente.

26. Confróntese esto último (TP, II, 16, p. 281) con *Du contrat social*, III, 1: *Supongamos que el Estado está compuesto por diez mil ciudadanos. El soberano sólo puede ser considerado colectivamente y como cuerpo. Pero cada particular, en calidad de súbdito, es considerado como individuo. De modo que el soberano es al súbdito como diez mil es a uno; es decir, que cada miembro del Estado no tiene más que una diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque él le esté sometido todo entero. (Du contrat social, III, 1)*

La disciplina especulativa que estudia la realidad estatal versa primariamente sobre el poder y sobre el derecho. El derecho es **institutum naturae**, a saber: el conjunto de reglas por virtud de las cuales un agente existe y opera de manera cierta y determinada (TTP, XVI, p. 189 Gb. y TP, II, 4) ²⁷ .

Habiendo subrayado que la teoría spinociana del Estado se sirve, como de cimiento, del concepto de poder, es preciso emprender un tratamiento ontológico del poder. El poder no es más que la potencia, esto es, la capacidad de actuación. Desde el punto de vista de Spinoza, una realidad actúa -y por tanto es activa- en la medida en que de ella se sigue -dentro o fuera de la naturaleza causante- un efecto que se concibe en su integridad -o se conoce de manera adecuada- por la esencia de la causa (E, III, Df. II). Una cosa es activa en la medida en que es una causa adecuada (E, III, I). El poder es condición suficiente de la causa adecuada; la causalidad inadecuada, condición necesaria de la impotencia.

Desde el punto de mira de Spinoza, la esencia y la potencia divinas son realmente idénticas (E, I, XXXIV). Por consiguiente, todo lo que reside en la potestad de Dios se sigue en él necesariamente (E, I, XXXV). Ahora bien, todo modo de la substancia única expresa una esencia de substancia, cierta y determinadamente. Por ende, en el modo convergen esencia y poder (E, 111, VII). Otra prueba de ese teorema estriba en la imposibilidad a que nos conduce la suposición de que el esfuerzo por el cual una cosa actúa sea realmente diferente de la esencia de la cosa (*Cogitata Metaphysica*, I, VI, p. 248 Gb.).

Idénticas consideraciones son válidas a propósito del esfuerzo de autoconservación del ente modal. El ente modal que existe **in actu** no expresa, según su consideración absoluta -es decir, la que solamente para mientes en los contenidos de su quiddidad-, más que lo que afirma -o pone metafísicamente- su esencia (como existente) (E, III, IV). De ahí que toda cosa, cuanto existe en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. En este contexto, ser significa tanto la existencia explícita como la condición -su especificidad- de una cosa (E, III, VI).

El ente modal finito persevera en el ser. El modo infinito y absoluto es una necesaria expresión de la esencia eterna e indeterminada -en su sentido de positividad incondicionada- de Dios -sive Natura- (E, I, XXI). El modo infinito y mediato es un efecto indefectible de la naturaleza divina **qua** afectada por un modo infinito y absoluto (E, I, XXII). Ambos existen necesariamente. No obstante, eso no obedece a que sean una substancia, única realidad a la que compete existir por esencia (E, I, VII). Existen por modo necesario a fuer de que la esencia divina los pone necesariamente como existentes; al uno con immediatez; al otro por mediación del modo absoluto.

Los modos infinitos y eternos son, ambos, necesarios por otro: la substancia. De esto no se sigue, empero, que su necesidad sea hipotética, en vista de que no podemos concebir que no existan. Si pudiésemos representárnoslos como inexistentes, Dios podría ser imaginado como inactuante.

Los modos finitos, en cambio, perseveran en la existencia y en el ser. Decimos que lo hacen porque aun cuando existan en el momento presente, podrían no darse en el futuro; de que existan en el presente no se colige que lo hagan en el porvenir. Por otra parte, de una existencia presente no fluye una existencia pretérita. Hemos dentro del dominio de lo entitativamente contingente ²⁸

La potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios. La potencia divina tanto más se capta intelectualmente, cuanto mayor es la aprehensión intelectual de la potencia natural. En el TTP, I, p. 28 (ed. Gebhardt), Spinoza sienta la identidad 'potencia divina=potencia natural'.

Esa potencia se confunde realmente con la operación de cada uno de los agentes modales finitos. La potencia universal no parece ser realmente distinta de la potencia del conglomerado de los entes **in alio** (TTP, XVI, p. 189 Gb.).

Que el derecho natural se define por la potencia y el deseo -el cual es una modalidad del poder-, se evidencia por el hecho de que la naturaleza posee derecho sobre todo, dado que su potencia se extiende sobre todo ²⁹ . Su potencia no es más que la producción de modos.

27. El texto es el siguiente:
Per jus et institutum naturae nihil aliud inteiligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum.
(TTP, XVI, p. 189 Gb. Hemos extraído el texto de Galliget, 1968:p. 18) En el TP son identificados **ius naturale** y leyes naturales (TP, II, 4).

28. La contingencia spinociana es muy peculiar: no es entitativa, sino cognoscitiva (E, iv, Df. iii). La contingencia no es afección real del ente. Si conociese todos los estados de cosas habidos y por haber en el universo, concebiría mi operación actual como absolutamente necesaria (CM, I, iii, pp. 242, 243).

29. *Nam certum est, naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, h. e., ius naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit.* (TTP, xvi, p. 189 Gb. Cf. Galliget, 1968: p. 18).

Una cosa finita y duradera, existente **in actu**, persevera cuanto puede en la existencia. Lo aseveramos porque al respecto de su duración tenemos un conocimiento extremadamente inadecuado, el cual no se sigue de la cognición de su esencia.

El **conatus sui conservandi** no implica, por sí mismo, una referencia a la razón (TTP, XVI, p. 190 Gb.). Veremos posteriormente que la razón no es una entidad ajena al **conatus**; es un medio que en forma inmanente potencia al **conatus sui conservandi**.

La aproximación de nuestro enfoque a la política demanda el recurso a la noción de deseo. El deseo es el apetito. El apetito es el **conatus**, en tanto en cuanto este dice relación con cuerpo y psique. Esto último es aplicable a cualesquiera bestias, montaraces o no. El deseo, decíamos, es el mismo apetito. Sin embargo, es preciso hacer una precisión: es el apetito en cuanto este es consciente de sí, en cuanto involucra el momento de la **conscientia** (E, III, IX, Esc).

Bibliografía

- ALLENDESALAZAR O., Mercedes. *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique*. PUF. Paris, 1985.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos*. Aguilar. Madrid, 1957. Traducción de Antonio Rodríguez H.
- DELBOS, Víctor. *Le Spinozisme*. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets Editores. Barcelona, 1984. Traduce, de Antonio Escohotado.
- DOMÍNGUEZ B., Atilano (Editor). *Ética de Spinoza: fundamentos y significado*. Universidad de Castilla la Mancha. Castilla, 1992.
- DUJOVNE, León. *Spinoza*. Vol. III. *La doctrina de Spinoza*. Buenos Aires, 1942.
- FALGUERAS S., Ignacio. *La res cogitans en Espinosa*. EUNSA. Pamplona, 1976.
- GALLICET C., Carla. *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*. Società Editrice Vita e Pensiero. Milano, 1968.
- HALLET, Harry F. *Aeternitas. A Spinozistic Study*. Oxford at the Clarendon Press, 1930.
- HAMPSHIRE, Stuart. *La filosofía de Spinoza*. Alianza Universitaria. Madrid, 1982. Traduce, de Vidal Peña G.
- HERMOSA A., Antonio. *La teoría del Estado de Spinoza*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 1989.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1987. Traduce, de Manuel Sánchez Sarto.
- LACHIEZE-REY, Pierre. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1950.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions de Minuit. Paris, 1988.
- MISRAHI, Robert. *Spinoza*. EDAF. Madrid, 1975. Traducc, de Francisco López C.
- MORALES, Carlos. *Baruch de Spinoza: Tratado Teológico-Político*. Magisterio Español. Madrid, 1978.
- MUÑOZ B., Elizabeth. *Libertad, ¿Necedad?* En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXIV. N° 75. Diciembre de 1993.
- PEÑA G., Vidal. *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente. Madrid, 1974.
- POLLOCK, Frederick. *Spinoza. His Life and Philosophy*. Duckworth and Co. London, 1899.
- ROUSSEAU, J.J. *Del Contrato Social*. Orbis. Barcelona, 1984. Traducción de Consuelo Berges.
- SPINOZA, Baruch de. *Correspondencia*. Alianza Editorial. Madrid, 1988. Traduce, de Atilano Domínguez B.
- Ethica ordine geométrico demonstrata*. Sansoni. Firenze, 1963. Edición bilingüe. Traduce, de Gaetano Durante.
- Ética demostrada según el orden geométrico*. ORBIS-HISPAMERICA. Buenos Aires, 1984. Traduce, de Vidal Peña G.
- Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*. Alianza Editorial. Madrid, 1990. Traduce, de Atilano Domínguez B.
- Tratado político*. Alianza Editorial. Madrid, 1986. Traduce, de A. Domínguez B.
- Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Alianza Edit. Madrid, 1988. Traduce, de A. Domínguez B.
- Traite de la reforme de l'entendement*. Librairie Philosophique Joseph Vrin. Paris, 1994. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré.
- Tratado teológico-político*. Alianza Edit. Madrid, 1986. Traduce, de A. Domínguez B.
- VENEGAS, Egenery. "El derecho en el pensamiento de Baruch Spinoza". En: *Revista de Filosofía de la UCR*. Vol. XVI, No. 42, 1977, pp. 319-329.