

SOBRE LOS DOS CONCEPTOS DE DEMOCRACIA EN SPINOZA

José Ángel Valero Martínez
Universidad Autónoma de Madrid
jvalerz@gmail.com

RESUMEN

Además de su presencia como forma de soberanía posible y por tanto como objeto susceptible de ser tratado por una teoría política, cabe reconocer otro sentido para el concepto de democracia, principalmente en el *Tratado político*, pero también en algún otro momento del corpus spinoziano. A continuación se trata de extraer este otro sentido a través de la discusión de algunos de los momentos más significativos del pensamiento filosófico-político de Spinoza.

PALABRAS CLAVE: teoría política, democracia, constitución, soberanía, multitud.

ABSTRACT

«On Spinoza's two concepts of democracy anew». In addition to its presence as a possible form of sovereignty and therefore as a object, that can be treated by a political theory, another meaning can be recognized for the concept of democracy, especially in the *Political Treatise*, but also anywhere in Spinoza's work. Therefore it is about to extract this another meaning through the discussion of some of the most significant moments of the philosophical and political thought of Spinoza.

KEY WORDS: Political theory, democracy, constitution, sovereignty, multitude.

1. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO DE UNA TEORÍA POLÍTICA

Toda una generación de estudios spinozistas y especialmente una parte de ella vinculada a Louis Althusser ha sabido aislar una función discursiva concreta que el concepto de democracia vendría a ejercer dentro de lo que provisionalmente podría denominarse la «parte política» de la filosofía de Spinoza y que trascendería el mero papel de significar la forma de soberanía en la cual el derecho del Estado «incumbe



a un Consejo que está formado por toda la multitud»¹. En efecto, aparte de este significado claramente empírico, por cuanto refiere directamente al fenómeno de un poder común del que participa sin restricción toda la comunidad que lo integra, al término democracia corresponde además la función de explicar la esencia del Estado Político debido a que permite poner de manifiesto las causas en virtud de las cuales la asociación entre individuos (*societas*) y la configuración de un modo de poder común (*civitas*) efectivamente se produce. Es así como interpretaciones decisivas del pensamiento de Spinoza como las de Étienne Balibar o Alexandre Matheron, ambas por cierto muy preocupadas por abordar el ámbito de la política en rigurosa relación con la totalidad de la filosofía de Spinoza, han destacado una primacía lógica del término democracia en relación con las otras posibles formas de gobierno². Ante todo, esto se debe a que posibilita el surgimiento de una teoría para dar cuenta de aquello en lo que consiste la determinación del Estado como fenómeno. Según defenderemos aquí, semejante primacía se deriva de la posibilidad de localizar otro sentido del concepto de democracia. Éste comenzaría por contraponerse a la mera designación del hecho de que un gobierno pueda organizar su poder bajo la forma de la participación colectiva del mismo y consistiría más bien en un concepto cognitivo capaz de explicar el proceso de la constitución de un poder común que la noción de Estado necesariamente presupone e independientemente de que éste se organice como monarquía, aristocracia o democracia.

La fijación de la hipótesis del presente escrito requiere aún de una última precisión. Ciertamente, no se trata de que cuando Spinoza se refiere a la democracia, por ejemplo como el Estado que «más se aproxima al estado natural»³, esté haciendo

¹ SPINOZA, B. *Tratado Político*, II, 17. En adelante para la citación de Spinoza seguiremos las siguientes abreviaturas: C para *Correspondencia*, E para *Ética demostrada según el orden geométrico*, TRE para *Tratado de la reforma del entendimiento*, TTP para *Tratado teológico-político*, TP para *Tratado político*. Se han seguido las siguientes ediciones castellanas: *Correspondencia*. Alianza, Madrid, 1988. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid, 2007. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*. Alianza, Madrid, 2006. *Tratado político*. Alianza, Madrid, 2010. *Tratado teológico-político*. Alianza, Madrid, 2008. Eventualmente también para el *Tratado político* la siguiente edición: SPINOZA, *Ouvres V, Tractatus Politicus = Traité politique*. Paris, PUF, 2005.

² Así afirma BALIBAR: «Todo sucede entonces como si el concepto de democracia recibiera una doble inscripción teórica. Es un régimen político particular, efecto de causas determinadas. Pero es también la verdad de todos los regímenes, a partir de la cual poder medir la consistencia interna de su constitución al determinar las causas y las consecuencias tendenciales [...] Es la democracia quien pone en evidencia el resorte de todo pacto: la puesta en común de las potencias individuales o la transferencia integral de la que resulta la obediencia cívica y es ella la que hace de la razón un principio práctico: la democracia aparece así como la exigencia inmanente de todo Estado». BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. PUF, Paris, 1985, pp. 43-45. Matheron, por su parte, destacará su valor heurístico de cara al establecimiento de la teoría: «La democracia disfruta así de un privilegio lógico por relación a otras formas de gobierno. Ella representa la forma de equilibrio político más simple, más económica y que requiere de menos presupuestos. Se deduce casi de las solas nociones de estado de naturaleza y de contrato social, pues los otros sistemas requieren de factores adicionales». MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les éditions de minuit. Paris. 1988, p. 363.

³ TTP, xx, III, p. 421.





alusión a algo que no es una forma de gobierno. Antes bien, se trata únicamente de que hay una noción no empírica de democracia que, aun cuando se halle difusa y no se formule explícitamente como tal, es susceptible de ser así enunciada debido a que la configuración del poder siempre se concibe en Spinoza por medio de la acción conjunta de varias partes concebibles por separado, es decir, justo como la organización del gobierno democrático habría de ser entendida. Si esto es así, entonces el valor cognitivo del término democracia no puede quedar restringido al presunto ámbito de la política. La cuestión debe ser planteada de otro modo: para localizar esta noción teórico-cognitiva del término democracia hay que comenzar por no presuponer que hay un espacio ya constituido como pudiera ser el de todo aquello que tiene que ver con el Estado, pues bien pudiera ser ella misma la demostración de la formación de dicho espacio.

La explicación spinoziana de la constitución de una unidad de poder común nos remite por su índole a la cuestión de la constitución del individuo y, por ello, nos sitúa en el nivel de la demostración del tipo de esencia que le corresponde a «aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza»⁴ o, dicho de forma más precisa, en el nivel de la teoría del modo finito. En efecto, dado que el concepto de lo singular remite directamente a los conceptos de «ser concebido a partir de algo» y de «ser limitado por otra cosa», en modo alguno puede ser tomado de forma absoluta, esto es, independientemente de aquello que permite pensarlo y de aquello que es causa de que comience a existir. Es por eso que requiere en última instancia del concepto de algo que no precise de otra cosa para ser formado⁵ y que sea causa de sí mismo⁶. Todo lo finito ha de concebirse, pues, dentro del concepto de sustancia y, en concreto, dentro de los atributos o formas a partir de las cuales el ser se dice de la misma manera de lo finito y lo infinito⁷. Así pues, lo singular sólo puede ser un contenido operante en cuanto que se inscribe dentro del siguiente esquema: el ser infinito es causa inmanente de todo lo finito por cuanto la esencia del último se concibe en el primero (por ejemplo, el concepto de cuerpo individual se concibe dentro de la extensión como noción autodefinible) y por tanto como modo suyo; asimismo, el ser infinito es causa eficiente de lo finito, no en tanto que el singular comienza a existir por un acto de creación, tampoco porque su existencia esté comprendida en su esencia, sino en tanto que otro ser singular⁸, a su vez concebible a partir del ser finito, le determina a ello. Esto último nos conduce a la siguiente determinación de lo singular: la contingencia. Es cierto que Spinoza afirma la necesidad de todo lo que se deriva de la naturaleza divina⁹, pero la contingencia no está excluida por ello de definición en el sistema spinozista. Sucede únicamente que ésta no comporta nada semejante

⁴ *E*, I, def. II.

⁵ *E*, I, def. III.

⁶ Cf. *E*, I, prop. VI y VII.

⁷ Cada uno concibiéndose por sí expresa la realidad o ser de la sustancia, dentro del cual las cosas singulares se conciben, cf. *E*, I, prop. X y escolio.

⁸ Cf. *E*, I, prop. XXVII.

⁹ *E*, I, prop. XXIX y XXXIII.



a la privación o a la negación. Así, leemos lo siguiente: «Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia»¹⁰. Esto demuestra que efectivamente lo contingente posee una consistencia objetiva, pues es algo escrutable a partir de lo que una esencia define. Pero para Spinoza la esencia de lo singular no explica el hecho de que comience o acabe de existir, sino sólo que consiste en una limitación, esto es, que haya de tener duración. Por el contrario, hasta dónde se extienda la duración de lo singular se deriva únicamente de su interacción con otros individuos capaces de limitarla. Que nada indique necesariamente semejante extensión no permite derivar imperfección, tampoco indeterminabilidad; al contrario, se trata de una determinación positiva de lo indefinido que pasa a constituir la esencia de lo finito como algo, no sólo determinado por causas externas, sino también como capaz de constituirse a sí mismo a través de la permanencia en su estado actual. Ciertamente, lo limitado coimplica acción y pasión simultánea¹¹. Es por eso que la característica que completa la esencia de lo singular y que se deduce de la interpretación positiva de la duración es la intensidad o esfuerzo indefinido que siempre realizará en acto¹².

Limitación, contingencia y esfuerzo son las categorías sobre las cuales se estructura la definición de lo singular. Sin embargo, la deducción no termina ahí. En efecto, aun no estando presupuesta en la esencia de lo singular la medida de su duración, sí lo está en cambio el que deba haber varios singulares, que limiten siempre con algo de su misma naturaleza y que sean a la vez efecto y causa de otros seres singulares. A partir de esto se explica justamente que haya de tener duración y que ésta deba poder ser mensurable. Así pues, afirma Spinoza que «no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser»¹³. Debido a que el esfuerzo se realiza necesariamente como acción recíproca y tendencial, el individuo persevera en su existencia entablando relaciones con lo externo. Ahora bien, exterioridad no significa aquí separación. La conservación se realiza mediante un proceso constitutivo: «El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos [...] el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos»¹⁴. En general, el esfuerzo del individuo se realiza existencialmente a través de la asociación o la conservación de las relaciones que favorecen la capacidad de obrar. Es por eso que si se afirma que la esencia del individuo no es distinta de esa intensidad, entonces necesariamente habrá de existir como unidad de poder que se estabiliza a partir de una relación de composición entre partes semejantes que actúan a la vez. He aquí el principio de individuación spinoziano:

¹⁰ *E*, IV, def. III.

¹¹ «Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto». *E*, I, prop. xxxvi y «En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potene y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida». *E*, IV, axioma.

¹² Cf. *E*, III, prop. VI, VII y VIII.

¹³ *E*, IV, prop. xviii.

¹⁴ *E*, II, postulados I y IV.

Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular¹⁵.

Pues bien, explicitada esta forma compositiva de comprender la individualidad, detectamos en ella un factor relevante, que afectará en igual medida a la esencia del Estado, a saber, la individualidad no es más que un efecto de la acción conjunta entre partes extensivas semejantes que son capaces de construir una unidad intensiva. Resulta por ello claro, en primer lugar, que este principio de individuación es estructuralmente idéntico tanto para el hombre singular como para el Estado: ambas son formas naturales de constitución de la individualidad; en segundo lugar, que este proceso exige una actuación conjunta de todas las partes, esto es, una interacción de asociación-disgregación simultánea que ostenta la forma del esfuerzo de la acción realizada por «todos a la vez».

El individuo adquiere en Spinoza el carácter de una posición de estructura relativa a un sistema de la constitución absoluta¹⁶. Todos actúan en conjunto para conservarse, bien sea por medio de asociaciones, bien sea por medio de enfrentamientos, siempre siguiendo su determinación natural. Asimismo, esa conservación se explica como constitución relativamente mayor o menor de unidades de poder. Vemos entonces cómo lo que Spinoza define en momentos famosos de su obra como derecho natural, esto es, el espacio del poder universal de la naturaleza en el cual cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede según las leyes de su naturaleza¹⁷, no hace más que introducir todo el material teórico desarrollado en la teoría del modo finito. La expresión —pleonástica, si reparamos en que el derecho de cada individuo no es, en general, nada distinto de la determinación natural que le constituye— «derecho natural» prolonga el aspecto constitutivo fundamental de la ontología del modo finito. A su vez, como hemos visto, en la medida en que se refiere a la configuración de unidades de poder a través de la acción conjunta, presenta una forma esencialmente democrática¹⁸. Conlleve una acción un aumento o una disminución de potencia para

¹⁵ *E*, II, def. VII. Para comprender cómo entiende Spinoza estos procesos físicos de individuación hay que tomar también en consideración las aclaraciones que proporciona a Oldenburg: «Por conexión (*coherentia*) de las partes no estando, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto que se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una forma en nuestra mente una idea distinta de las demás». *C*, 23 a Oldenburg.

¹⁶ Probablemente haya sido Negri quien más haya insistido en este carácter esencialmente constitutivo de la ontología spinozista y que tan valioso resultará para la presente exposición, cf. NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos, México D. F. 1993, por ejemplo pp. 262-265, pp. 309-313 o pp. 335-339.

¹⁷ Cf. *TTP*, XVI, I, pp. 334-335. *TP*, II, 4.

¹⁸ Algunos estudios han subrayado esta forma democrática general de concebir el *ius* en Spinoza: «De hecho, la democracia posee un estatuto original: es la manera en la que el *jus publicum* se manifiesta; no hay otro derecho público que el democrático y toda soberanía es esencialmente de-



el individuo que la ejerce, ésta siempre estará referida a otras partes. Atendiendo a esta idea, aparecen entonces como supuestos básicos del derecho natural, primero, que no hay nada que no actúe o no exprese un grado de poder determinado y, segundo, que todos lo ejercen simultánea y recíprocamente, construyendo en cualquier caso algún tipo de unidad diferenciable. En ese sentido, esta estructura democrática resulta ser un concepto apto para comprender los procesos de causación eficiente en lo finito: cada singular ejerce su poder determinado por otros y determinando a otros, y de esa acción conjunta se derivan ulteriores formas de singularidad.

2. ASPECTO DEL MÉTODO DE LA TEORÍA POLÍTICA

Hasta ahora se ha demostrado en qué sentido la acción conjunta es constitutiva, es decir, cómo la tendencia a la conservación autónoma se realiza por medio del aumento del poder mediante la asociación con partes semejantes. El movimiento esencial del ámbito político es entonces aquél que desde el ámbito del derecho natural nos permite entender que,

si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos¹⁹.

Es por ello que este otro concepto de democracia ha de servir para comprender de qué modo las asociaciones tendenciales del derecho natural dan lugar a según qué modos de poder unificado. Eso que provisionalmente denominábamos como la «parte política» de la filosofía de Spinoza debe entonces quedar comprendida dentro de esta problemática en la medida en que ha de dar cuenta de las causas de la constitución y la conservación de esa unidad de poder determinada que llamamos Estado. Pues bien, resta ahora ver de qué manera el carácter estructuralmente democrático de la ontología del modo finito puede proporcionar la clave para la configuración de una teoría. Por de pronto queda claro que las relaciones políticas han de ser entendidas en los términos de la ontología de la finitud²⁰. Según éstos, toda definición de la cosa singular deberá comprender la causa próxima de la que es efecto e igualmente

mocrática», MUGNIER-POLLET, L. *La philosophie politique de Spinoza*. Vrin, Paris, 1976, p. 24. «Spinoza parece introducir, por tanto, la democracia dentro del orden jurídico al considerar que ella se ejerce de una manera y necesaria en el estadio del poder constituyente. No afirma que la validez de un régimen esté condicionada por una tal investidura, sino que razona como si la determinación política inicial se encontrase, de hecho, siempre tomada por el conjunto de los ciudadanos. Extrae además la consecuencia de que el gobierno pone en obra, por definición, la potencia global de la población». LACHARRIÈRE, R. *Études sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*. Payot, Paris, 1963, p. 20.

¹⁹ *TP*, II, 13.

²⁰ «He demostrado todo esto a partir de la necesidad de la naturaleza humana, de cualquier forma que se la considere, es decir, a partir de la tendencia (*conatus*) universal de todos los hombres a conservar su ser». *TP*, II, 18.



ella debe incluir todas sus propiedades esenciales²¹. Dado que el Estado comienza por ser definido como efecto de la potencia asociativa humana, el momento de su concepción adecuada habrá de hallar en ella su causa próxima y por tanto comenzará por señalar el tipo de estructura que subyace a su constitución como individuo para ver qué forma de poder unitario genera para conservarse:

Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien por unánime acuerdo 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 monarquía²².

El producto epistemológico inmediato, la causa adecuada que la teoría política en tanto que expresión de la naturaleza del objeto pone de manifiesto es este origen democrático del poder político que una mera descripción de los poderes fácticos podría pasar por alto. Que la democracia sea el elemento rector de la teoría política de Spinoza no significa, al menos tal como aparece en el *Tratado político*, que figure como forma de soberanía ideal que toda asociación política deba alcanzar. Al contrario, si reparamos en que toda forma de soberanía es en cualquier caso el derecho definido por el poder de la multitud, vemos que la virtud teórica del término democracia estriba en la exclusión de todo normativismo e historicismo en el plano teórico, pues se limita a señalar que es una acción conjunta entre partes semejantes el elemento originario, tanto temporal como lógicamente y, por ello, causa eficiente e inmanente del fenómeno Estado. La tarea teórica consiste entonces en pensar los procesos de unificación de los poderes naturales a partir de una concepción democrática del poder en general.

En vistas de que para Spinoza el concepto de método no refiere a nada ajeno al proceso mismo de conocimiento de la cosa, sino que consiste en la conciencia del poder de la mente para conocerla²³, el método de la teoría política no habrá de consistir en nada distinto del mismo poder de la mente para concebir cómo los hombres son realmente capaces de constituir una unidad de poder común a partir de una acción conjunta. Puesto que el dominio de lo finito está esencialmente atravesado por un proceso constitutivo, su aspecto democrático no hará sino subrayar la necesidad de ceñirse al

²¹ Cf. *TRE*, 96.

²² *TP*, II, 18.

²³ En *TRE*, 38 método se define como «el conocimiento reflexivo o idea de la idea», así pues no señala nada distinto a la certeza inmanente al acto de conocer y en general a la imposibilidad de dudar de que conocemos. Macherrey ha visto en ello la pérdida de garantía jurídica que Descartes asignaba al método debido a que «para Spinoza el poder del entendimiento no está determinado a priori por las condiciones que limitarían su actividad. Apunta a nuestro poder de conocer los objetos y no a los objetos mismos, por ello el método presupone el ejercicio de aquel poder y tiene como condición previa los conocimientos que produce». MACHERREY, P. *Spinoza ou Hegel*. François Maspero, Paris, 1979. p. 55.



examen de dicho proceso. Por otra parte, poner de manifiesto el aspecto democrático de la teoría del modo finito en el que arraiga la teoría política es justamente aquello que nos permite detectar su virtud epistemológica, en la medida en que sirve a Spinoza para excluir todos los elementos distorsionadores, esto es, todos los elementos de un discurso posible incapaces de delimitar unívocamente la relación causal que explique el fenómeno en cuestión. Es por eso que pueden destacarse al menos cuatro grandes consideraciones del capítulo dedicado al método de la teoría política:

- a) Una teoría no valora. Cuando se alaba y vitupera una naturaleza no se conoce el objeto, sino que se expone la determinación objetiva del ánimo del que juzga, es decir, conocemos sólo nuestras expectativas en torno al objeto: «En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran»²⁴.
- b) Una teoría no inventa, no añade nada más que lo que la existencia muestra. De ahí que haya de ceñirse al perímetro de los datos históricos disponibles. «La experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites»²⁵.
- c) La teoría política no es técnica. Ciertamente, Spinoza critica a los filósofos por no haber sabido ceñirse a lo real, ahora bien, a diferencia de los políticos, el teórico no toma «la experiencia por maestra»²⁶, sino que busca las determinaciones necesarias y las causas bien determinadas²⁷.
- d) La aparente contradicción entre b y c se disipa toda vez que atendemos a que la exigencia de una separación entre teoría y experiencia se realiza con la voluntad de que ambas se ajusten al conocimiento. En efecto, lo que Spinoza encuentra es una *politices theoria* desajustada de la práctica. Sin embargo, esto sucede, no porque los filósofos no hayan partido de los datos de la experiencia, sino porque no han sabido teorizarla suficientemente: han imaginado una naturaleza humana, pero no han pensado las causas de sus acciones reales, es por eso que el resultado ha sido una política impracticable. Para Spinoza, la política como ciencia ha de estar acorde con una práctica, pero no ha de consistir en un conjunto de consejos prácticos. Cuando afirma que «las causas y los fundamentos naturales 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»²⁸, Spinoza excluye que el saber político deba basarse en prescripciones morales, pero también que como investigación deba proceder por abstracción de datos históricos. Se trata más bien de una delimitación precisa de la actividad teórica. Ésta ha de permitir comprender a los hombres, pero

²⁴ *TP*, I, 1.

²⁵ *TP*, I, 3.

²⁶ *TP*, I, 3.

²⁷ Cf. *TP*, I, 4.

²⁸ *TP*, I, 7.



no prescribirles lo que tienen que hacer; son los hombres los que, en cualquier caso, deciden siguiendo su determinación natural. El objetivo de la teoría es por tanto el de contribuir al conocimiento de dicha determinación para que puedan actuar y no meramente padecer por las causas ajenas. En ese sentido, aun siendo la política una práctica histórica, la teoría ha de ser necesariamente ahistórica para que los hombres puedan tomar parte en la misma. De ese modo el método de la teoría política resulta ser, al igual que la definición de método que el *Tratado de la reforma del entendimiento* ofrece, el conocimiento reflexivo de la propia potencia; en este caso, de actuar de forma asociativa. Por consiguiente, al permitir ilustrar la causa adecuada del Estado, el concepto teórico de democracia contribuiría a la restitución de la verdadera naturaleza del saber político, esto es, el conocimiento del proceso constituyente de un modo de singularidad concreto en tanto que tiene que servir para producir una práctica constitutiva adecuada a la naturaleza humana.

3. DETERMINACIÓN DE LA SOBERANÍA COMO OBJETO DE LA TEORÍA POLÍTICA

Hasta ahora se ha demostrado la raigambre ontológica de un concepto de democracia relacionado con las ideas de «poder conjunto» y «acción de todos a la vez» que comienza a cristalizar en la exposición spinoziana del derecho natural. También se ha indicado que la discusión en torno al método no hace sino señalar la necesidad de atenerse a dicha raigambre para obtener una explicación causal unívoca. Asimismo, se ha destacado un cariz constitutivo intrínseco en el derecho natural según el cual la definición de lo individual se realizaría en términos estrictamente cuantitativos. Sin embargo aún no se ha mencionado nada acerca del elemento material que permite comprender el origen de las relaciones políticas, es por eso que hemos de regresar a aquello que al comienzo del párrafo anterior se caracterizó como movimiento esencial del ámbito de lo político.

Sabemos que el terreno del derecho natural se concibe adecuadamente bajo la ley, derivada de la ontología del modo finito, que establece como determinación universal de todo individuo la tendencia a esforzarse por perseverar en su ser. Semejante estructura de conservación tendencial implica una tensión permanente: cada individuo desplegará una serie de medios para constituir una cantidad mayor de poder, para extender su poder determinado y, por ello, para constituir su esencia finita. Pues bien, a partir de estas precisiones nos situamos en el nervio de la articulación de la ontología constitutivo-productiva y del terreno político. Éste último habrá de ser la culminación de la forma específica en la cual un modo de esfuerzo extiende acorde con su determinación natural el poder que le corresponde, constituyendo con ello su esencia finita²⁹. La especificidad de la configuración del poder

²⁹ «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma». *E*, III, prop. VII.





político en tanto que forma de conservación de un individuo determinado se llama para Spinoza deseo y consiste en el «apetito (esfuerzo tendencial) acompañado de la conciencia del mismo»³⁰. En virtud de esto, el principio de la discusión política spinoziana resulta ser, no sólo la estructura constitutiva de todo lo finito, sino además y especialmente la del hombre como cosa deseante, esto es, como individuo cuya práctica de preservación se realiza por medio de la construcción de una disposición afectiva que le permite discernir aquello que le perjudica de aquello que le resulta provechoso³¹. Obviamente, dado que esta originaria facultad del juicio consiste en una determinación natural inmediata y por lo tanto pasiva, en modo alguno puede ostentar el título de conocimiento. El hombre desea en cuanto que nace ignorante de las causas, es decir, forja expectativas sobre la naturaleza porque desconoce su determinación natural a pesar de que objetivamente la pone en práctica. De ahí que su capacidad deseante proceda de una naturaleza imaginativa: «El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo»³². Así pues, imaginación y deseo configuran la potencia del hombre como esencia suya y, por ende, como aptitud práctica para insertarse en el orden natural. Si a esta observación añadimos que esta tendencia aumentativa, además de la forma de un despliegue, reviste también la forma de la adición de partes en virtud de su semejanza, entonces damos con la estructura causal que preconizará la perspectiva teórica del *Tratado político* y que la *Ética* prepara: aun siendo en cierto modo contrarios entre sí en la medida en que divergen las pasiones que les determinan³³, por su propio poder natural los hombres son igualmente capaces de concordar al máximo entre sí. Siendo capaces de vivir bajo la guía de la razón actúan «absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza»³⁴, lo cual no implica nada distinto de la capacidad de reconocer lo objetivamente útil para su conservación.

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo

³⁰ *E*, III, prop. IX. Escolio.

³¹ «El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo». *E*, III, prop. XII. «Cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyen la existencia de aquellas». *E*, III, prop. XIII.

³² *E*, II, prop. XIX.

³³ Cf. *E*, IV, prop. XXXII, XXXIII y XXXIV.

³⁴ *E*, IV, prop. XXXV, colorario.

cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad³⁵.

La estructura compositiva de lo político se materializa en la dinámica afectiva que un conjunto de partes semejantes sea capaz de desplegar. El pasaje citado alude justamente al deseo de la participación del bien común que se deriva de la vida racional, en tanto que despliegue de la máxima potencia que al hombre naturalmente corresponde. Ahora bien, la premisa desde la cual el *Tratado político* construye su objeto teórico es la idea de que, en cualquier caso, todo hombre se conserva mediante el despliegue de una constitución libidinal que le insta a constituir un objeto de deseo. Por tanto, es desde la experiencia de la tendencia asociativa que todo hombre realiza, aun desconociendo por completo las leyes de su naturaleza y en la medida en que exhibe una potencia deseante, desde donde hay que interpretar la definición de Estado y de derecho político que dicho tratado proporciona:

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 mente³⁶.

Ciertamente, la suprema potestad es la instancia que administra el derecho civil. Sin embargo, el Estado como entidad singular consiste en la causa a partir de la cual se explica. Por eso su esencia es explicada por la forma de deseo colectivo de la que emerge; en otras palabras, el principio genético que constituye la esencia del Estado son las causas naturales que impelen a los hombres a desear la asociación. Así Spinoza niega una diferencia sustancial entre derecho natural y derecho civil diluyéndolos en una misma ontología constituyente,

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 aquello³⁷. Las reglas, en efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener no se refieren a los derechos civiles, sino al derecho natural [...] y la sociedad no está sujeta a ellas, sino por lo mismo que lo está el hombre en el estado natural, el cual, para poder ser autónomo o para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de no darse muerte a sí mismo. Y evidentemente, esta cautela no es obediencia, sino la libertad de la naturaleza humana³⁸.

La consecuencia inmediata es que la legislación que dicta la potestad suprema procede en último lugar de la determinación afectiva de los miembros de la sociedad. La instancia soberana puede ciertamente obligar a los súbditos en la medida en que se someten a ella, pero también, en la misma medida en que se someten en circunstancias

³⁵ *E*, iv, prop. xviii.

³⁶ *TP*, iii, 2.

³⁷ *TP*, iii, 3.

³⁸ *TP*, iv, 5.





pasionales determinadas, el soberano no puede ordenar toda cosa que no esté comprendida dentro de la dinámica afectiva que da lugar a la sociedad sin que la sociedad misma se altere. Spinoza hablará así de «ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y con ellos, la misma sociedad»³⁹. La categoría de *multitudinis potentia* denota esta limitación del poder civil, no en tanto que expresa una normatividad abstracta⁴⁰, sino en tanto que permite localizar la causa inmanente de todo Estado en una dinámica afectiva colectiva como movimiento natural del cual depende su surgimiento, conservación y destrucción. Por ello, todo Estado alberga siempre una estructura esencialmente democrática, en la medida en que el aumento de poder natural que de ella resulta procede siempre de la aportación libidinal de todos sus miembros en conjunto y no de la acción unilateral de la instancia soberana. La unidad que exhibe toda forma de soberanía (uno, varios o todos) tiene como principio de génesis y, por tanto, como esencia real el primado de una pasión mayoritaria que se extrae del conjunto.

Si, como hemos visto, la teoría política asume como tarea el dar cuenta de la potencia que los hombres por su naturaleza son capaces de constituir, entonces ha de asumir como objeto teórico las formas de composición humanas que dan lugar a un aumento de poder estable. El objeto de la teoría es por tanto la soberanía, examinada ahora a partir de los diversos movimientos afectivos de la multitud. Por ello, la distinción clásica desde Aristóteles entre monarquía, aristocracia y democracia no consistirá en una comparación abstracta entre modelos de ejercicio del poder soberano; antes bien, se trata de indagar qué cantidad de poder colectivo es capaz de producir cada una de ellas y, por tanto, de hacer pasar a cada uno de sus miembros a una mayor perfección. La piedra de toque para distinguir entre formas posibles de soberanía no es, entonces, sino la misma tendencia natural de la multitud a aumentar su derecho natural de obrar. En virtud del aspecto democrático que la perspectiva teórica de Spinoza asume, cualquier tipo de poder común que una multitud pueda formar implicará mayor aumento de potencia colectiva y mayor perfección en el individuo que la vida del hombre en la más completa soledad. Así, por ejemplo, incluso en el Estado más violento que reprime a los súbditos para asegurar la estabilidad, la potencia de los individuos será mayor que si actúan por separado. Ahora bien, por cuanto la totalidad del poder común de un Estado semejante entraña la contención de los poderes individuales, se tratará de una sociedad con capacidad

³⁹ *TP*, IV, 4

⁴⁰ En ese sentido Spinoza impugnaría la formalidad del contrato social como condición de emergencia del estado civil y por ello, como señala Negri, sustituiría la interpretación jurídica del Estado por una sociológica: «La teoría contractualista no tiene, salvo en situaciones limítrofes y abiertas a la innovación o a la subversión del paradigma, una naturaleza sociológica, sino inmediatamente jurídica: es decir, que no se plantea como explicación del proceso de asociación del ser humano y de la constitución de la sociedad civil, sino como legitimación de la constitución de la sociedad política y de traspaso de poder de la sociedad civil al Estado. La teoría del contrato social es una ficción sociológica explícita para legitimar la efectualidad del traspaso de poder y en consecuencia fundar el concepto jurídico del Estado». NEGRI, A. *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000. p. 60.



para despertar formas de obediencia, pero que «no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde»⁴¹. De ese modo, las tres formas de soberanía que Spinoza expone no sólo contienen una descripción de tipos ideales. Son además umbrales a través de los cuales entendemos que una sociedad ha alcanzado un cantidad de derecho suficiente como para bastarse a sí misma para subsistir. Pero este tratamiento teórico del objeto de la soberanía realizado en términos estrictamente causales y sobre la base de un concepto democrático de las relaciones finitas es sólo visible en el *Tratado político* si se observa cómo al menos otras dos formas de consideración del poder soberano son progresivamente abandonadas. En efecto, hay una constante tendencia en Spinoza a considerar el Estado en términos pragmatistas. Así por ejemplo, la paz y la seguridad de la vida figuran como los fines exigibles a todo poder soberano. En ese sentido, el discurso spinoziano se centra en subrayar la necesidad subjetiva de que los hombres se sometan al poder soberano, pero sin mostrar cómo efectivamente semejante constitución de poder se lleva a cabo. Esto sucede siempre que afirma que «sin ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón»⁴². Por otra parte, Spinoza se desliza también a la perspectiva propia de la razón de Estado⁴³, en la cual la discusión en torno a la constitución de relaciones humanas que hagan posible la coexistencia pacífica se desplaza hacia la discusión acerca de cómo asegurar el poder fáctico sobre un territorio: «Arte —dice Spinoza— para lograr la concordia y la fidelidad [...] 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»⁴⁴. Pues bien, se verá cómo en el análisis de la soberanía llevado a cabo en la segunda mitad del *Tratado político* terminará por abandonar estas dos vías discursivas.

La explicación rigurosamente causal de la esencia del Estado procedente de la concepción democrática de las relaciones finitas no plantea una valoración persuasiva, ni una técnica de control. Por el contrario, comienza por postular que a partir de las determinaciones ontológicas del hombre siempre habrá algún tipo de relación política:

... el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo⁴⁵.

⁴¹ *TP*, v, 2.

⁴² *TP*, xvi, ii, p. 337.

⁴³ Entendemos aquí por «razón de Estado» lo que según el estudio clásico de Meinecke es la ambigüedad histórica del Estado moderno consistente en el deber de garantizar el orden jurídico y la necesidad de transgredirlo para hacer que tal garantía sea efectiva, cf. MEINECKE, F. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 3-27.

⁴⁴ *TP*, vi, 3. Cf. también *TP*, xvii, I, p. 359 y III, p. 371, a propósito del estudio de la organización del Estado hebreo.

⁴⁵ *TP*, vi, 1.

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad⁴⁶.

Por tanto, lo que se concibe como causa adecuada del poder soberano comienza por ser una posición definida en un espacio de relaciones dinámicas en el que se van sucediendo formas de unidad. Dichas formas de unidad no expresan otra cosa que la primacía del afecto en torno al cual una multitud se une. El comportarse «como guiado por una sola alma» de la multitud que contempla la definición spinoziana de Estado bien puede ser entendida como el primado mismo de la pasión que media entre las relaciones civiles. De ese modo, habrá que entender por soberanía, según se la deduce de las relaciones formalmente democráticas y materialmente libidinales que definen el modo humano, la expresión inmanente de la materialidad afectiva que integra y conserva la forma de unidad natural del Estado y en modo alguno una personalidad jurídica diferenciada de la sociedad civil que la constituye⁴⁷.

A partir de lo anterior se explica en qué sentido Spinoza concibe a la monarquía como un sistema de relaciones civiles articuladas por las pasiones tristes. En efecto, semejante sistema es capaz de generar una forma de paz y subjetividad exigiendo la sumisión absoluta de todos los miembros del Estado a los dictados de la voluntad de un solo individuo. Sin embargo, lo que pone de manifiesto Spinoza es justamente que su mecanismo para producir obediencia procede, por un lado, del temor del monarca, cuya acción de gobierno consistirá en contener la insurrección⁴⁸, y, por otro lado, de los individuos que en un primer momento limitarán su acción para no padecer castigo, hasta que hartos de vivir bajo guía ajena busquen venganza⁴⁹. Lo que se demuestra es entonces cómo el Estado monárquico, en la medida en que la paz que asegura tiene el carácter de la esclavitud⁵⁰, configura un tipo de unidad de poder basada en la polarización del mismo y por ello discorde con la estructura democrática del derecho

⁴⁶ *TP*, VI, 2.

⁴⁷ Éste es uno de los problemas fundamentales de las teorías del derecho natural del siglo XVII, de entre las que destacan Grocio y Hobbes. En efecto, todas conciben que el poder del Estado procede siempre de la suma de sus miembros, que pactan en igualdad de condiciones; sin embargo, para la conservación de esa igualdad se hace necesaria la separación del poder del Estado en la forma de una persona jurídica diferenciada de la sociedad civil. Para ello cf. por ejemplo las obras de Otto von Gierke, *Natural right and the theory of society: 1500-1800*. University Press. Cambridge, 1950 y Johannes Althusius *und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Scientia, Aalen, 1981. Por ello, la remisión sin restricción del poder soberano a su origen en el derecho de la multitud que establece la definición spinoziana del Estado conduce a la supresión de esa ambigüedad insoslayable de las teorías iusnaturalistas.

⁴⁸ «Preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas». *TP*, VI, 6.

⁴⁹ Sobre las pasiones que mueven a los súbditos a la insurrección cf. *TP*, III, 9 y IV 4 y 6.

⁵⁰ «No es pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder 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». *TP*, VI, 4.





natural, en la que todos participan del poder de la naturaleza. No obstante, que la monarquía ignore aquella estructura no comporta obviamente una contradicción real con la misma, pero sí el que en sus relaciones civiles se hayan de desarrollar formas de contrapoder: dado que la exclusión de los súbditos del gobierno no puede, ni siquiera por un contrato, privar a los súbditos de su derecho natural, éstos seguirán actuando por cuenta propia, con lo cual el Estado monárquico ostentará el poder de un individuo frágil cuya relación de partes integrantes está en constante riesgo de descomposición. Pero por mucho que sea mínima, la capacidad de conservación del Estado monárquico no se anula por sí misma, por la simple razón de que nada en la naturaleza obra por sí mismo en favor de su destrucción. La intervención teórica de Spinoza consiste justamente en analizar el poder soberano como una estrategia de resistencia individual. De ese modo, por lo que respecta a las condiciones afectivas tristes que sustentan el Estado monárquico y en las que ha de conservarse, resulta ser una consecuencia lógica el hecho de que el poder absoluto del rey deba ser distribuido en un consejo de individuos para poder ser correctamente administrado⁵¹ o que los mandatos del monarca deben ajustarse a un código de leyes inmutables para evitar el desconcierto que se seguiría si reinara caprichosamente⁵². En definitiva, el Estado monárquico, en el ejercicio de su poder natural para conservarse, sólo puede ser estable organizándose como una aristocracia restringida y como un régimen constitucional.

Por su parte, también la aristocracia producirá sus condiciones para la estabilidad. A partir de la enajenación parcial del poder que genera la constitución de un gobierno de los mejores por elección distinguido de la multitud a la que dirige y cuya distancia está también mediada por el miedo⁵³, la unidad del Estado aristocrático puede garantizarse mediante una elección proporcional de los patricios que evite un gobierno oligárquico, por la creación de un sistema de controles entre varios consejos, por la educación de los gobernantes en una misma religión para evitar el sectarismo y, por último, por la progresiva descentralización de su poder para evitar que el Consejo Supremo pueda ser sometido por un simple golpe de mano⁵⁴. Pero la

⁵¹ «El derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. 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. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima. *TP*, VI, 5.

⁵² «Así pues, para que el Estado monárquico esté correctamente organizado, es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta. Es decir que deben garantizar 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 ésta». *TP*, VI, 8. «No contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir». *TP*, VII, 1.

⁵³ «Sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto no puede ser sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Ésta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente». *TP*, VIII, 4.

⁵⁴ *TP*, IX, 15.

eficacia verdadera de la que surge la soberanía aristocrática es el modo en que el ansia de poder de los gobernantes se ve moderada por la necesidad del reconocimiento social del que requieren para adquirir bienes⁵⁵. Al miedo que rige las relaciones entre clases, se le añade el afecto de la esperanza de los patricios en adquirir honores; una pasión que surge sin embargo de la inconstancia del ánimo⁵⁶ y que, en última instancia, sólo parcialmente reprime el miedo de base.

Es por tanto en el descubrimiento de su forma de gestación y de organización libidinal, allí donde el análisis spinoziano determina la capacidad de poder conjunto que cada forma de soberanía es capaz de desplegar. Su carácter científico reside justamente en que trata únicamente de comprender y definir una situación dada conforme a lo que por su propia naturaleza puede. Esto explica que, en su tratamiento teórico, la soberanía se estudie partiendo de la potencia afectiva de la multitud que la integra. Así pues, la cuestión para la teoría política de Spinoza es la siguiente: dada una dinámica deseante capaz de constituir una unidad expresada en una forma de poder soberano, ¿qué resortes produce para su conservación y de qué manera éstos pueden desplegarse? En definitiva, se trata de determinar la potencia que el Estado, como individuo complejo, puede desplegar en cada una de sus condiciones libidinales de emergencia. Por último, se observa en qué sentido la democracia estructural que atravesaba la ontología spinoziana de la finitud y su expresión en el concepto de derecho natural deviene fundamental a la hora de abordar correctamente el examen de las formas de soberanía. Ella permite justamente comprender que, sea cual sea la dinámica afectiva de la colectividad, ésta siempre reviste la forma de una acción de todos a la vez necesaria para comprender la gestación de un poder común. Lo democrático en Spinoza resulta ser, en general, indisoluble de la noción de *multitudinis potentia* contenida en la definición de Estado.

4. CONSIDERACIÓN FINAL: DEMOCRACIA Y ESTADO ABSOLUTO

El intento por delimitar el rendimiento y alcance de un segundo concepto de democracia ha puesto de manifiesto tres momentos del pensamiento de Spinoza en los cuales la estructura consistente en la «acción de todos a la vez», exigible a toda organización democrática del poder, coincide plenamente con la interpretación constructivo-cuantitativa del individuo. El primero de ellos se extrae de la teoría del modo finito, en la medida en que permite comprender la naturaleza del esfuerzo humano como un movimiento de asociación entre partes. Los dos siguientes establecen las condiciones para la emergencia de una teoría política: por lo que respecta

⁵⁵ «Si ese sentimiento de avaricia que es universal y constante, es fomentado con el deseo de gloria, la mayoría de los hombres pondrán el máximo interés en aumentar sus posesiones sin caer en ignominia, a fin de alcanzar los honores y evitar el total desprestigio». *TP*, x, 6.

⁵⁶ Cf. *E*, III, XVIII.



al método, ha de ceñirse a los movimientos deducibles de la esencia deseante de los hombres y de cara a la delimitación del objeto de estudio, ha de dirigirse al análisis de las formas de soberanía, partiendo de su condición de individuo cuya causa natural es precisamente la asociación que los hombres construyen a partir de su potencia deseante. Esto nos permite, pues, reservar para el término «democracia» en el pensamiento spinoziano un estatuto epistemológico apto para comprender la relación genético-causal entre la potencia de la multitud y el Estado. Ciertamente, al ocuparnos de la política, no observamos de manera clara el fenómeno de la multitud. Esto se debe a que lo que encontramos es siempre una agrupación regulada por un tipo de ejercicio de su poder colectivo que, a su vez, se codifica en un sistema formal de normas, es decir, la encontramos ya siempre inscrita en la forma de poder constituido que expresa el poder soberano. De ahí que este concepto cognitivo de democracia no sea visible de primeras. Justamente, por cuanto nos hallamos en el terreno empírico, la democracia no puede designar otra cosa que una forma de poder constituido cuyo ejercicio se realiza de forma colegial. Ahora bien, donde este otro concepto es efectivo es en el terreno del pensamiento, esto es, no para abstraer una especie particular de entre todas las formas de ejercicio del poder soberano, sino para determinar el proceso necesario de constitución de todo poder soberano. La función teórica del concepto de democracia en Spinoza permite entonces ilustrar la unidad de poder común presupuesta en la noción de Estado a partir del poder constituyente que figura como causa e, igualmente, propocionar una concepción inmanente del poder constituido como instancia formal segregada por la materialidad constituyente.

Podemos, pues, diferenciar dos conceptos de democracia presentes en el *Tratado político*: el primero, que hemos llamado empírico porque claramente está diseñado para designar un modo determinado de ejercicio del poder soberano o, igualmente, una forma de poder constituido, y el segundo, teórico o cognitivo, porque determina el proceso constitutivo inherente a todo poder constituido independientemente de la forma que adopte. Semejante diferencia no tiene por qué deberse a una anfibología subyacente tras la noción misma de democracia, sino a la distinción entre dos momentos en el análisis del objeto: el momento de la concepción de su proceso de constitución y conservación simultáneas, que es necesariamente democrático, y su expresión formal en un sistema de derecho civil, que puede no siempre ser democrática.

Queda, en último lugar, hacer alguna breve precisión en torno a la determinación de la forma de soberanía democrática como Estado «totalmente absoluto»⁵⁷. De paso, no sólo quedará dicho, además, algo acerca de la potencia afectiva que constituye semejante forma de soberanía, sino que también quedará más claro aquello en lo que consiste la distinción entre dos conceptos de democracia. En efecto, veíamos que las circunstancias afectivas que determinaban la constitución del Estado en la monarquía y la aristocracia por sus propias condiciones anímicas sólo podían constituir una unidad de poder sustentada bajo la amenaza latente de un conflicto

⁵⁷ *TP*, xi, 1.





interno. Ciertamente, esa constitución se realizaba, como no podía ser de otra manera, por medio de una acción colectiva simultánea, provocada sin embargo por la índole fluctuante de sus pasiones constituyentes. Por tanto, por la debilidad del vínculo que establecían, el consiguiente aumento del derecho natural no permitía aún el desarrollo de toda la potencia colectiva, lo cual se traducía en relaciones civiles donde el poder colectivo se conserva mediante la tendencia a la monopolización de la potestad por parte de un grupo social y la exclusión de la misma de otra parte de la población. El Estado deviene así individuo, pero individuo de ánimo triste y temeroso en el que el aumento de poder que produce en sus miembros va acompañado de una experiencia represora. Acorde con la teoría de las pasiones, estos tipos de Estado son entonces por naturaleza pasivos, es decir, no se han apropiado de las circunstancias libidinales que les permiten conservarse de manera autónoma y por eso las padecen. Así, por ejemplo, el miedo a la soledad que lleva a los hombres a asociarse no produce en la monarquía una pasión alegre, sino que redirige el miedo a la figura del monarca. Se trata entonces de situaciones en las que la multitud ignora la potencia constituyente de la cual es capaz. No padecen por estar sometidos a las pasiones, sino precisamente por desconocer lo que ellas les permiten hacer, por desconocer aquello a lo que obedecen y que no es nada distinto de su propia determinación natural. Este dato, que en la *Ética* figura como momento del tránsito a la virtud, es la clave para comprender por qué el Estado democrático ostenta el título de absoluto. Obviamente, por absoluto no hay que entender contenido finito separado alguno, sino sólo que éste contenido finito despliegue su poder de manera acorde y consciente con sus determinaciones naturales. A esto lo llama Spinoza «actuar absolutamente según la virtud» y así pensamos que ha de comprenderse la noción de Estado absoluto:

Actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la naturaleza propia. Ahora bien, nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos. Luego actuar según la virtud no es, en nosotros, otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón, y ello poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad⁵⁸.

Así pues, la conservación en el Estado dará lugar necesariamente a la sedición si una parte de sus miembros trata de concentrar el poder, pues la naturaleza del esfuerzo finito por conservarse consiste en el ejercicio del poder de manera conjunta. Por consiguiente, la democracia es Estado absoluto porque el poder conjunto está absolutamente referido en su ejercicio a la totalidad de su poder constituyente y no sólo a una parte de él. En la constitución del Estado democrático se realiza de manera plena el desarrollo de aquella potencia afectiva natural del hombre, que la estructura democrática del modo.

Recibido: junio 2013
Aceptado: febrero 2014

⁵⁸ E, IV, prop. xxiv.