



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

DIFERENCIA ENTRE LOS PRINCIPIOS DEMOCRÁTICOS DE SPINOZA Y
ROUSSEAU

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MOISÉS RAMÍREZ VILLARREAL

ASESOR: DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Contenido

Nota sobre la citación	3
Introducción	4
1. Necesidad del estudio filosófico de la democracia	4
2. Breve panorama histórico de Spinoza y Rousseau	5
3. Preeminencia del estudio de la libertad hacia la concepción democrática	9
4. El método de la investigación.....	10
Capítulo I: Naturaleza y libertad	13
Parte primera: ontología y política	15
a) Spinoza	15
1. Dios o la totalidad de lo real	16
2. La idea de conatus o la inercia del ser	21
3. La unión de cuerpos.....	26
b) Rousseau	30
1. Naturaleza y antropología.....	31
2. La alienación del humano en la cultura: la Ilustración.....	34
3. Naturaleza y cultura.....	36
Parte segunda: la nueva teoría política	39
c) Derecho natural y nivel ontológico del derecho	40
1. El estado de naturaleza	41
2. Sociabilidad y carácter político	46
3. Poder, derecho y legitimidad	48
4. Derecho natural y derecho positivo: el pacto social.....	52
d) La libertad en la naturaleza	57
1. Spinoza	58
2. Rousseau	60
Capítulo II: La libertad como eje rector de los fundamentos políticos	62
a) La reformulación de la libertad	63
1. El interés general de la reforma: libertad y felicidad	64
2. ¿Es acaso la libertad conciencia de las determinaciones?	71
3. La razón ilustrada: salir de la infancia.....	79
4. La libertad como modo de ser y necesidad.....	82

b) Libertad y política	87
1. La libertad como fin	87
2. La libertad como principio.....	91
Capítulo III: Democracia como principio político determinante	97
a) Principio político determinante y génesis del Estado	99
1. Principios de derecho político: propedéutica y principio determinante	100
2. Consideración del principio determinante como contraposición derecho-poder...	104
3. Consideración histórico-dialéctica del principio determinante.....	106
b) El fin del Estado	111
1. Paz y seguridad	112
2. Racionalidad y <i>perfectibilité</i>	119
c) Democracia y Estado	125
1. La cuestión de la soberanía.....	126
2. Naturalidad y racionalidad de la democracia.....	132
Conclusiones	137
Bibliografía	143

Nota sobre la citación

a) Para Spinoza uso diversas maneras

1. En el caso del *Tratado Teológico-Político* siempre será abreviado como TTP, posteriormente el capítulo, luego el párrafo, después la página de la edición crítica de Carl Gebhardt, y finalmente la página de la edición de Alianza Editorial.¹ Por ejemplo Spinoza, TTP, V, 2, 79, p. 202.
2. Para el *Tratado Político*, en adelante TP, cito primero el capítulo, luego el párrafo, después la página de la edición crítica de Carl Gebhardt, y finalmente la página de la edición de Alianza Editorial.² Por ejemplo, Spinoza, TP, IV, §6, 287, p. 131.
3. En el caso de la *Ética*, cito siguiendo el siguiente esquema: Nombre, parte, proposición-definición-apéndice-prólogo, número referente a lo anterior, corolario-escolio, número referente a lo anterior. Por ejemplo, E4p15c2 corresponde al corolario 2 de la proposición 15 de la parte 4.³
4. Para el Tratado de la reforma del entendimiento, en adelante TIE, cito primero el capítulo, luego el párrafo, después la página de la edición crítica de Carl Gebhardt, y finalmente la página de la edición de Alianza Editorial.⁴ Por ejemplo, Spinoza, TIE, I, §30, 13, p. 110.

b) Para el caso de Rousseau, sólo en cuanto al *Contrato Social* –en adelante CS– cito el libro, después el capítulo, y al final la página de la edición de Gredos.⁵ Por ejemplo Rousseau, CS, I, 5, p. 269.

¹ Spinoza, *Tratado teológico-político* (trad. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 2014.

² Spinoza, *Tratado político* (trad. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 2013.

³ Todas las referencias a esta obra corresponden a Spinoza, *Ética* (trad. de Vidal Peña), Madrid, Alianza, 2015.

⁴ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*, (trad. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 2014.

⁵ Rousseau, *Obras* (2 vols.), Madrid, Gredos, 2014. Todas las citas de los dos discursos (“Sobre las ciencias y las artes” y “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”) – referidos en este caso como *Primer* y *Segundo Discurso* respectivamente – corresponden a esta edición.

Introducción

Cuando me propuse tratar del tema de la democracia sabía, de antemano, que tal cuestión no podía ser llevada a cabo por medio de la pura abstracción. Primero entendí que eran las circunstancias históricas, en mayor medida, las que me llevaban por el estudio de esta cuestión. Si no me encontrara viviendo bajo un régimen al que llaman democrático, tal tópico no me habría interesado lo suficiente como para investigar acerca de él.

Se trataba primero de pensar cuáles eran los fundamentos de la democracia. Pero tal caracterización parecía todavía muy amplia. La filosofía política ya no mantiene la particularidad de poner, como su tema de estudio, la universalidad, ni siquiera la generalidad. Las determinaciones históricas del investigador lo llevan a plantearse ciertas problemáticas que, bajo contextos distintos, no habrían salido plenamente a la luz. Tal es el caso de la democracia. Su idea parece permear los gobiernos actuales, pero sin esclarecimiento alguno por parte de los agentes políticos.

Cuando pensé por dónde comenzar este estudio me di cuenta que el concepto inmediato al que había que hacer frente era la soberanía. Tal parece que, bajo esta idea, se subsume la totalidad de la democracia, al menos en lo que respecta a la Constitución política de México.⁶ Democracia como poder del pueblo, sin esclarecer estos dos últimos conceptos. “La soberanía reside en el pueblo”, pero si es un poder, cómo se ejerce. Había no sólo que entender cómo funciona la democracia, sino por qué se ha puesto como el régimen por sí mismo deseado. De aquí surgió la necesidad de cuestionar la misma noción de democracia, junto con la idea de soberanía, que, en cuanto tal, se encuentra ligada inmediatamente con la noción de Estado. Y la relación entre conceptos seguía su curso, implicando directa y literalmente, por tanto, la noción de Estado.

1. Necesidad del estudio filosófico de la democracia

El estudio de estos conceptos requería un cierto esclarecimiento de la noción de Estado democrático. Evidentemente la filosofía y prácticas políticas griegas parecían la mejor opción

⁶ «La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de gobierno». *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, título segundo, cap. I, art. 39, México, Tirant Lo Blanch, p. 97.

por reconocerse como el momento histórico determinante de la democracia. Sin embargo un estudio de la democracia griega resultaría bastante lejano a los propósitos iniciales de estudiar una realidad política actual. Podría, en todo caso, llevarse a cabo una labor de comparación entre ambos momentos históricos y propuestas políticas, pero es evidente que, para ello, se presupone una comprensión, aunque fuera de término medio, de ambas partes.⁷

La comparación de estos objetos de estudio quedaba descartada. Y la lejanía en el tiempo y el espacio constituían, en cierta medida, un impedimento para estudiar la democracia griega. Parecía una mejor propuesta decantarse por el segundo lado: estudiar la realidad política actual desde sí misma. Sin embargo este proceder resulta incompleto, pues carece de las ventajas que brindaría, por ejemplo, un estudio histórico de la democracia. Las determinaciones históricas eran un asunto imprescindible. La solución parecía entonces una conciliación entre ambos. Pensar la democracia desde un punto de vista histórico pero no demasiado como para obviar la relación directa con el presente. Así surgió la idea de estudiar la democracia desde la historia filosófica moderna: siglos XVII y XVIII. Los dos filósofos que, bajo esta acotación, debían ser objeto de estudio fueron Spinoza y Rousseau.

Pero un estudio verdaderamente serio de la propuesta política de ambos filósofos implicaba que se pusiera de manifiesto el trasfondo filosófico de cada uno, si bien no en su totalidad, sí con relación a la clarificación de los conceptos políticos. Con esto se cumplían dos objetivos: avanzar en el esclarecimiento histórico de la democracia con relación al presente, y determinar más prístinamente las razones en general para establecer un régimen democrático.

2. Breve panorama histórico de Spinoza y Rousseau

No pretendo aquí llevar a cabo un resumen de la vida de nuestros pensadores, sino delinear ciertos puntos necesarios para situarlos a ellos y a sus obras bajo una visión meramente histórica. Spinoza nace en 1632 en el seno de una familia de inmigrantes judíos, en la capital de los Países Bajos: Ámsterdam;⁸ mientras que Rousseau nace en Ginebra, Suiza, en 1712 como

⁷ Surgía, además, otro inconveniente, pues la filosofía que trataba la democracia en la antigua Grecia, se refería principalmente a Aristóteles (*Política*, L. IV, V y VI principalmente), y Platón (*República*, L. VI y VIII; *Carta VII*; *Leyes*, L. III y VIII); y ambos realizaban una crítica a la democracia de su tiempo, concluyendo en la negación de un sistema de gobierno democrático como el mejor. Por lo cual el problema de la democracia, desde estos dos filósofos, estaba ya impregnado de una crítica, cuestión que requería, nuevamente, la comprensión del objeto de tal crítica.

⁸ W. N. A. Klever, "Spinoza's Life and Works", en Garrett, D. (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 13.

hijo de un relojero.⁹ Tanto su nacimiento como sus escritos están separados por poco menos de un siglo. Evidentemente la relación entre ellos es complicada, aunque le debemos a M. Francès el haber obtenido un estudio sumamente fructífero respecto a ella.¹⁰ Pero el primer problema resulta, evidentemente, la cultura dentro de la cual se desarrolla cada uno: Spinoza es un inmigrante español nacido en Ámsterdam que escribe en latín; Rousseau, también inmigrante, nace en Suiza pero vive en Francia y escribe en francés.

Dos antecedentes filosóficos son de suma importancia para nuestros autores: por el lado de Spinoza, Descartes; por el de Rousseau, Locke. Y aunque ambos están sumamente presentes en las obras que aquí trataremos, su explicación no resulta del todo provechosa, porque nos desviaría del tema de la democracia y de los resultados que pretendemos obtener: las diferencias. Explicar su influencia nos llevaría a penetrar la relación entre las filosofías de Locke y Descartes que, en mayor medida, no es política, teniendo en cuenta sobre todo la poca bibliografía respecto a la filosofía política de Descartes. Además alguien podría objetar que también hay que acudir a la influencia de la tradición judía para el caso de Spinoza, como Ibn Ezra o Maimónides, y de Montesquieu y Grotius para Rousseau, y la investigación se extendería infinitamente sin llegar a lo que se proponía. Por eso lo más conveniente resulta en encontrar un referente común para ambos, como lo es la filosofía política de Hobbes. Debido a eso es que este autor está tan presente a lo largo de la investigación, pues su influencia en nuestros dos autores es notable, y, hasta cierto punto, ambos le dirigen críticas al mismo.

⁹ P. Riley, "Life and Works of Jean-Jaques Rousseau", en Riley, P. (ed.), *The Cambridge companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 2.

¹⁰ M. Francès, *Les réminiscences spinozistes dans le «Contrat Social» de Rousseau*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 141 (1951), pp. 61-84.

Hobbes es entonces el referente intelectual, en filosofía política, más próximo a los fines buscados, pero no el único, pues también Maquiavelo es reconocido por nuestros dos autores,¹¹ aunque las referencias a él son menores que a Hobbes, cuestión que reverbera una tradición.¹² La herencia de Hobbes es la asunción de una antropología, teoría social y una epistemología. Spinoza y Rousseau correrán paralelos a esta metodología, en la medida en la cual la teoría política implica postulados metafísicos, antropológicos u ontológicos. Pero la influencia de Maquiavelo se nota en el hecho de estudiar a la política a partir de las situaciones que presenta: asumir al Estado a partir de sus determinaciones y a partir de ello constituir un deber-ser.

Resulta importante demarcar, sobre todo, que Spinoza publica el TTP en 1670, es decir, más de 20 años después de que se firmaran los tratados de Osnabrück y Münster, conocido este momento histórico como la Paz de Westfalia.¹³ En gran medida el tiempo histórico de Spinoza está permeado de una lucha por los intereses religiosos del catolicismo contra el protestantismo, así como de reformas políticas referentes al absolutismo monárquico y la unión de provincias que representaba la Holanda de su tiempo. Spinoza, sin lugar a dudas, piensa primero bajo esta determinación, pero no solamente. El TP, redactado en los últimos años de la vida de Spinoza, e interrumpido por su muerte en 1677, implica de manera más explícita otras formas de organización de lo político, después de la grave decepción que se vivió debido al asesinato de los hermanos de Witt, en 1672, quienes representaban para la Holanda de ese entonces el ideal de la reforma política. Si el TTP respondía a las querellas en el ámbito religioso y a la necesidad de otorgar una libertad de filosofar, esclareciendo al Estado desde sus fundamentos; el TP retoma los fundamentos políticos para constituir una teoría política mucho más completa, que no sólo se concentre en los principios, sino que haga explícito el movimiento de lo político en su especificidad.

¹¹ «consta que [Maquiavelo] estuvo a favor de la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla». (Spinoza, TP, V, §7, 297, p. 153). «Fingiéndose dar lecciones a los reyes, las da muy grandes a los pueblos. *El Príncipe* de Maquiavelo es el libro de los republicanos». (Rousseau, CS, III, 6, p. 315.).

¹² Cf., H. Heller, (*Teoría del Estado*, México, FCE, 2017, p. 38): «Hobbes [...] puede ser considerado como el fundador de las modernas ciencias políticas».

¹³ Atilano Domínguez, «Introducción al TTP», en Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2015, p. 15

Rousseau, por otro lado, escribe en un ambiente diferente. Como ciudadano de Ginebra, parece particularmente unido a su patria, llegando su admiración al más alto grado en el apartado preliminar a su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.¹⁴ Pero su actividad literaria ocurre más que nada en Francia, y sus obras están escritas en francés. Recordemos que será la publicación del *Contrato Social* y del *Emilio o de la educación*, la que le acarrearán problemas en esta nación. Publicada la primera en 1762, y la segunda el mismo año, pero con unos meses de separación,¹⁵ se prohíben casi inmediatamente después de su puesta en circulación y Rousseau, amenazado por un posible arresto, decide huir de Francia hacia Suiza.

Esto nos indica hasta qué punto la situación política seguía siendo complicada para el filósofo. Casi un siglo media entre las obras de Rousseau y la exigencia de la libertad en el TTP. El poder del clero, aumentado en el absolutismo monárquico, y particularmente el de Luis XV, hicieron que las exigencias de Rousseau pasarán, en su momento, por ataques hacia el bien público, lo que lo llevaría a ser proscrito también en Ginebra.

El Estado en el que vive Rousseau es la monarquía absoluta, pero unida al auge particular de la burguesía, que verá una de sus cumbres en la revolución de 1789. Este período de transición está unido de forma particular a la llamada Ilustración, como movimiento cultural en el que se suele incluir a Rousseau. En la Ilustración las exigencias de libertad y de racionalidad para la política comienzan a extenderse entre diversos sectores de la población, cuestión que marcará su impronta en la filosofía del ginebrino, como se verá.

No pretendiendo esclarecer por completo el panorama histórico de Spinoza ni de Rousseau, la pregunta recae más bien en ¿cómo establecer una relación entre ambas teorías políticas, particularmente lejanas en sus contextos? Tenemos ya la exigencia de libertad como punto en común, pero no sólo se extiende a ellos, sino que sus contextos parecen estar permeados de esta idea por sí mismos. La democracia sin embargo los une particularmente a ellos dos. La cuestión está en saber, entonces, de qué manera.

¹⁴ Todas las referencias que en esta tesis se hagan al “*Segundo Discurso*” se refieren a esta obra.

¹⁵ S. Sevilla, “Jean-Jaques Rousseau, la construcción del lenguaje de la libertad”, en Rousseau, *Obras* Vol. I, Madrid, Gredos, 2014, p. XLVII.

3. Preeminencia del estudio de la libertad hacia la concepción democrática

La libertad, como puede verse de manera muy esquemática, no es sólo un tema de capricho para establecer una relación entre ambos autores. Se ha escogido deliberadamente como concepto central por una revisión de la filosofía de Spinoza y Rousseau, y por el papel determinante que sigue desempeñando en el debate político contemporáneo. Victoria Camps, por ejemplo, no duda en centrar gran parte del problema de la democracia en este concepto:

Esa primacía de la libertad es, al mismo tiempo, un presupuesto y un inconveniente para construir ciudadanía. Es un presupuesto y una condición porque la libertad es sinónimo de soberanía y el ciudadano tiene que ser, por definición, un ser capaz de decidir por sí mismo y con posibilidades para hacerlo.¹⁶

También Simpson concuerda con la idea central de esta tesis, al menos en una de sus dos vertientes: «es claro que su teoría [de Rousseau] acerca de la libertad es la llave para entender su pensamiento político en general».¹⁷ Y de igual manera tenemos la enunciación de Spinoza de que el fin del Estado es la libertad.¹⁸ Por esta misma razón, estudiar la libertad es estudiar la teoría del Estado que proponen estos autores. No sólo los pone en una relación sumamente estrecha que basa su filosofía política en la idea – entre otras – de libertad, sino que establece un puente entre ellos y nosotros por mor de la misma idea, la cual sigue siendo tema de debate para la filosofía y prácticas políticas actuales.¹⁹ Se verá, también, que dicho puente no está basado únicamente en una coincidencia en el uso del concepto.

Si queremos entender sus teorías políticas, y su idea de democracia, hay que hacerlo a partir de la libertad. Esta es la tesis principal de la siguiente investigación. Pero a partir de dicha idea es que surgirán tanto las diferencias como las concordancias de nuestros autores. La

¹⁶ Camps, *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta, 2012, p. 10. También Will Kymlicka (*Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 13) considera la libertad – junto con la igualdad – uno de los valores fundacionales de la teoría política tradicional: «La visión tradicional sugiere que diferentes teorías tienen diferentes valores fundacionales: la razón por la cual la derecha y la izquierda difieren entre sí respecto del capitalismo es la de que la izquierda cree en la igualdad mientras la derecha cree en la libertad».

¹⁷ Simpson, *Rousseau's theory of freedom*, New York, Continuum, 2006, p. IX (traducción propia).

¹⁸ Spinoza, *TTP*, XX, 2, 241, 504.

¹⁹ Kymlicka analiza en su obra ya citada (cf. nota 11) qué significa para una teoría política el tener cierto valor fundacional. Para el caso del libertarismo tal idea sería la libertad. Este es el caso de las teorías políticas actuales. Pero para Spinoza y Rousseau, aunque coloquen como valor fundacional del Estado la libertad, no lo hacen desde una idea simple, sino que, en ella quedan implicadas muchas otras, como espero mostrar a lo largo de esta tesis. Por ello yo no me atrevería a llamar a ninguno de los dos “libertario” o, mucho menos, “liberal”, por la connotación que estos términos conllevan.

diferencia es el punto más importante porque nos permite mostrar una pluralidad de concepciones de democracia y en qué se basan.

4. El método de la investigación

Pero nuestra noción de libertad no es un simple fruto que penda del árbol sistemático de cada autor. En mayor o menor medida se asume, como hipótesis, una continuidad y cohesión en el pensamiento de los autores que aquí se tratan. Sobre todo es la idea de libertad la que traza un puente entre los planteamientos antropológicos y metafísicos, por un lado, y las propuestas políticas por otro.

Por eso, si la noción de libertad se presenta como una relación entre dos polos, ambos tienen que ser explicitados. Sin embargo, nuestro estudio sería indefinidamente amplio si no tuviéramos como idea central explicitar la democracia. Es esta última la que nos da, para utilizar una analogía musical, la clave musical, la tonalidad, bajo la cual pensar nuestros conceptos, mientras la idea de libertad constituiría la melodía, y todo el aparato conceptual, la armonía. De esta manera nuestras explicitaciones van siguiendo la noción de libertad bajo la guía de la democracia. Hasta este punto, sin embargo, nos topamos con un inconveniente en primer lugar, que termina por definir nuestra investigación: nuestros autores no elaboraron una teoría de la democracia, y, de hecho, poco dijeron de ella como sistema o forma de gobierno. ¿Dónde recae entonces su importancia? Sobre todo en los principios del quehacer político a los cuales avocaron sus investigaciones.

Pretendo mostrar que estos principios buscaban sobre todo una transformación del orden social, o, por lo menos, de la concepción de la política. Que lo hicieron por medio de la noción de libertad, y que encontraron en los fundamentos democráticos del Estado la expresión de esta transformación. Me centraré, en mayor medida, en los textos de teoría política de Spinoza y Rousseau: el TTP y el TP por el lado del primero, y el *Contrato Social*, por el lado del segundo. Sin embargo las referencias a otras obras son imprescindibles.

Por eso el primer capítulo procede de manera negativa: si la noción de libertad es el medio para transformar la teoría política, no puede atenerse a una simple comprensión cualquiera. Requiere de una explicitación de sus fundamentos, no sólo para que sea útil a la transformación, sino para diferenciar a nuestros autores de aquello que se pretende transformar: una antigua teoría política. Estos fundamentos se encuentran más allá, sin embargo, de la mera

teoría política; están basados en las concepciones metafísicas, antropológicas y éticas de Spinoza y Rousseau. Primero ocurre un desmantelamiento de la vaga comprensión de la libertad – con el aparato conceptual que esto conlleva –, llegando hasta las cumbres teóricas, y atender a las raíces de la libertad.

El segundo capítulo se encarga de proveer un contenido positivo a la noción de libertad. Si ya se hizo el desmantelamiento de dicha noción, y se llegó a sus bases, para que pueda ser un concepto transformador se requiere una nueva materia para el mismo. Así el segundo capítulo cumple dos propósitos: unificar una noción de libertad, que aparecía en sus bases como metafísica o puramente ética, con una libertad política que era nuestro punto de partida. Que en Spinoza y Rousseau no hay tal separación es lo que se defiende aquí. Pero también se redefine, de esta manera, dicha noción hacia su preminencia política y su relación con la teoría política. Y cumplimos el segundo objetivo: otorgar un nuevo contenido a la noción de libertad; sin descuidar sus bases y fundamentos, los unificamos con lo político.

En último término llegamos a las teorías políticas en cuanto tales. Utilizo aquí una división artificial que sirve para explicitar dos puntos aparentemente disociados: el fundamento del Estado y su fin, el principio que lo origina y el objetivo que se busca con él, el por qué y el para qué. Esta división queda caracterizada como principio formal para el primero, y principio material para el segundo; categórico el primero, hipotético el segundo. Trato de mostrar, sin embargo, que nunca pueden ir disociados el uno del otro, y que si se les separa, la teoría política se disuelve porque el concepto de soberanía pierde sentido, aunque pueda hablarse de una teoría política sumamente distinta.

A partir de esto se muestran las diferencias y obtenemos una visión más clara de los fundamentos de la democracia. Con ello, considero, habremos ganado mucho con respecto al esclarecimiento de una teoría de la democracia y de los ideales de un Estado que se llama a sí mismo democrático. No sólo se verá con mayor claridad la democracia, sino que tendremos una comprensión mejor de la libertad política, y de por qué pensar una democracia como progreso. En última instancia, Spinoza y Rousseau abrirán las puertas para entender una democracia determinada, como la nuestra en el siglo XXI, pero nos dejarán en la entrada. Tendremos entonces que juzgar nuestro proyecto político a partir de aquéllos, pero también a ellos a partir de nuestro presente, para mantener un equilibrio en el juicio.

Nuestra labor comienza en esta investigación, pero con vistas al futuro. ¿Es la democracia el fin de la teoría política o un estado de transición hacia otra cosa? Alexis de Tocqueville parecía dar claves para responder esta interrogante: «Por doquiera se ha visto que los más diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan en favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con su esfuerzo: los que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento y los que no pensaban en servirla [...]».²⁰ De acuerdo, pero ¿nos detenemos en la democracia o hay que abandonarla en algún punto? ¿Es ésta el fin de la historia? Y si no lo es, ¿cómo hay que entenderla: simple forma de gobierno, fundamento del Estado o fundamento de lo político? Bajo estas preguntas quisiera comenzar el desarrollo de la presente investigación, aunque no sean respondidas aquí, sino que son sólo un ideal que prefiero mantener a la vista, como los arqueros, quienes no apuntan directamente al blanco, sino más alto dependiendo de la distancia, porque saben que de lo contrario su flecha vendría a dar en el suelo.

²⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, México, FCE, 2015, p. 33.

Capítulo I: Naturaleza y libertad

*So all the praises are but prophecies
Of this our time, all you prefiguring,
And, for they looked but with divining eyes
They had no skill enough your worth to sing*

Shakespeare

Nuestra labor comienza sin atender directamente a su objeto: los principios democráticos. Esta cuestión del método ya ha sido explicada en la Introducción. Pero, como también se mencionó ahí, las filosofías de Spinoza y Rousseau abarcan un panorama mucho más amplio que el campo político. Y aunque a veces pueda tratarse de este aspecto sin atender a los demás, no es el caso de los dos pensadores estudiados aquí. Así que, bajo unos pocos párrafos, se tratará de establecer un panorama general de las implicaciones no propiamente políticas, pero que apuntan directamente a ello. Tampoco haré aquí un resumen de la totalidad de dichas filosofías, pues ello sería una labor mucho mayor, que no corresponde al objetivo buscado, ni a las propias capacidades. Pues no resulta trivial recordar una vez más que esta tesis trata de Spinoza y Rousseau, aunque solamente bajo el pensamiento de la democracia.

Lo que interesa aquí es brindar las herramientas teóricas mínimas bajo las cuales pueda explicarse la noción de libertad en nuestros dos autores. Lo cierto es que el desarrollo de las siguientes páginas habrá de mostrar que las nociones aquí explicadas estaban ya presupuestas desde el título de la presente tesis, mientras que el trabajo de este capítulo consiste en hacerlas explícitas y mostrar su necesidad e importancia.

Al método que apela este capítulo es a la misma etimología de aquella palabra (μέθοδος) un camino. Las nociones explicadas aquí serán una senda que lleve hasta la definición de libertad. Cuando llegemos a ella, será como encontrar una vasija: tiene que llenarse (capítulo 2). Y sólo merced a esta vasija llena lograremos diferenciar los principios democráticos.

Porque si bien es cierto que la noción de libertad para ambos autores difiere en cuanto a su definición o al conjunto que abarca, nos daremos cuenta de cómo ambos, para establecer tal idea, parten de ciertos presupuestos contra los cuales habrán de llevar a cabo sus teorías políticas. Las presuposiciones en el entendimiento de la noción de libertad son gran parte de lo que se trata en este capítulo, no sólo como elementos que ayuden a comprenderla mejor, sino como verdaderos principios que determinan, en última instancia, todo el ámbito político basado en dicha noción. Es decir: si la idea de libertad que Spinoza y Rousseau formulan es diferente de sus predecesores, no sólo se debe a que se opongan a ella de manera frontal y simple, sino que sólo mediante el esclarecimiento de los presupuestos es determinada de manera clara la oposición a la concepción corriente de la noción de libertad.

Es en este sentido que los elementos aquí presentes, que no forman parte del vocabulario de la política propiamente, cobran sentido: si se aclara la filosofía que da forma a la teoría política, entonces se aclara la noción de libertad, eje rector de dicha teoría, como noción que da cohesión a esas dos formas del discurso que, sin embargo, se implican mutuamente. El gran acierto de ambos autores fue mostrar que detrás de una concepción corriente hay una teoría ontológica fragmentada, enredada y peligrosa. Por eso comenzamos desde este lado, para evitar la mayor cantidad de confusiones y poder llegar al tema que se ha prometido desde el inicio.

Para ello he decidido dividir este capítulo en dos partes: en la primera se abordan todas estas nociones ontológicas que determinan la idea de libertad y posteriormente la teoría política, y donde vemos cómo Spinoza y Rousseau no luchan frontalmente contra dicha idea, sino desde el campo más amplio según el cual dicha idea se entiende. En segundo lugar veremos cómo, aunque ambos autores propongan una revisión completa a la libertad, no se separan del vocabulario de la política, y por qué no lo hacen; es decir, qué sentido tiene seguir hablando en términos de contrato social y de estado de naturaleza cuando se pretende una transformación radical del orden social.

a) Spinoza

La filosofía de Spinoza representa un entramado de relaciones complejas tan vasto y prolífico que, al tratar un aspecto específico, éste parece apuntar directamente a otros dos por lo menos. Y no ocurre algo distinto con su teoría política, pues hay que recordar que dos de sus obras más importantes tratan expresamente de temas políticos, aunque nunca lo hagan de una forma puramente política. Se seguirá aquí la interpretación de Balibar respecto a la totalidad de la filosofía de Spinoza, según la cual la filosofía no se aplica a la política, ni ésta constituye un epígono de aquélla, sino que ambas se implican mutuamente.²¹

Bajo esta luz, y teniendo siempre en mente nuestro objetivo, que es diferenciar los principios democráticos, podemos adentrarnos en las 3 nociones que resultan imprescindibles para llevar a cabo tal diferencia: Dios, la interacción de los cuerpos y la idea del conato. Bajo estos tres grandes epígrafes, sin embargo, se subsumen diversas nociones implicadas en cada caso. Lo que se pretende delimitar es hasta qué punto el terreno de la metafísica y la ontología desempeña un papel político y de qué manera lo hace. Y también: bajo qué bases se presenta la revolución política y social, pues ésta no parte de sí misma.

1. Dios o la totalidad de lo real

El principio que permitirá la introducción al pensamiento spinoziano es el de Dios. No sólo por la importancia del tema, sino por su utilidad: vasta en el mayor sentido. Dios será la parte del sistema que apele directamente al primer grado de conocimiento –la imaginación–²² en la mayor parte de las críticas de Spinoza realizadas hacia la tradición, pero de igual manera tendrá su lugar privilegiado en la libertad, como queda establecido en la parte 5 de la *Ética*. Tal idea no es relevante sólo metafísicamente, sino que sirve a intereses que trascienden la discusión meramente filosófica, pues la Escritura, como palabra directa de Dios, sirve de justificación, bajo la interpretación, para dichos intereses, como queda claro en el TTP: «[...] vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos».²³

²¹ Balibar, *Spinoza et la politique*, París, Presses Universitaires de France, p. 12.

²² Spinoza, EIIp40e2: los dos modos en que se forman las nociones universales, según el primer género son 1) a partir de percepciones de cosas singulares, que da con ello un conocimiento vago, confuso y mutilado; y 2) por medio de signos, mediante los cuales se representan en el intelecto ciertas imágenes desde la memoria al oír o leer ciertas cosas.

²³ Spinoza, TTP, VII, 97, p. 235.

Por tanto gran parte de la problemática esbozada aquí recae en la idea de la interpretación. Por eso el TTP se esforzará en llevar a cabo el método de la interpretación adecuada para el caso de la Sagrada Escritura. Tal método tendrá que partir, sin embargo, de los mismos principios que la *Ética*, pues recordemos la aserción de Spinoza a este respecto: «[...] el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza».²⁴ Porque en última instancia la Escritura debe tomarse como parte de la naturaleza, no como un elemento que la trascienda, constituyendo esta idea una muestra clara de la filosofía de la inmanencia de Spinoza. Por eso el primer elemento del que se debe dar razón es la naturaleza, pues sólo bajo esa base es posible toda otra interpretación.

Como dijimos entonces, la primera idea necesaria es la idea de Dios, discusión sobre la cual versa la primera parte de la *Ética* casi exclusivamente. Y es la definición 6 de dicha parte la que nos da el tono sobre el cual comenzará la descripción de la totalidad de lo real: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».²⁵ Esta definición parte de la concepción infinita de Dios como ya había sido desarrollada en la Edad Media, y utilizando, de hecho, los mismos conceptos, reconsiderados a partir de la filosofía de Descartes: *substantia* y *accidentis*.²⁶ La idea de la absoluta infinitud es, sin embargo, uno de los mayores problemas para entender la idea de Dios en Spinoza, pues se trata de una infinitud siempre más allá de la comprensión finita del entendimiento y, en última instancia, la palabra.

El problema surge, a partir de aquí, en cuanto se hace entrar en juego la consideración de todo lo que, por su naturaleza, no es infinito. Y lo que es específicamente necesario explicitar es el horizonte de lo humano. Porque este aspecto, según la tradición, ha sido presentado en contraposición con lo divino, y por tanto imperfecto, corrupto, el espacio para el surgimiento del mal; pues Dios, como lo indica la nota 3, se concibe como perfecto.

²⁴ Spinoza, TTP, VII, 98, p. 237.

²⁵ Spinoza, E1d6.

²⁶ Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, “Objeciones y respuestas”, II, def. V: «Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en su sujeto, o por la cual existe algo que nosotros concebimos, es decir, alguna propiedad, calidad o atributo del cual tenemos en nosotros una idea real, se llama *Sustancia*»; y también la def. VIII: «La sustancia que entendemos que es soberanamente perfecta y en la cual no concebimos nada que encierre algún defecto o limitación de perfección, se llama *Dios*».

Spinoza pone énfasis en la demostración de las leyes del comportamiento del mundo. Es bajo la idea de la unidad y orden absolutos de la naturaleza que Spinoza desarrolla su proyecto. Y tal orden se presupone también como cognoscible, hasta cierto punto. Pues la facultad que está en total concordancia con la naturaleza es la razón.²⁷ En esto radica su potencia. Y es por esto que ocupa un lugar tan elevado en el sistema spinozista. Guiados por ella, se podrá hacer frente a las pasiones, no para evitarlas o destruirlas, sino para redirigirlas, conociéndose a sí misma –el alma, y, asimismo, el cuerpo– como parte de un orden mayor. Las consecuencias que de ello derivan quedan expuestas en la parte 4:

Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera.²⁸

No es la razón, sin embargo, la facultad más inmediata e inherente al ser humano. Incluso la esencia de este último no radica, según Spinoza, en ser racional –que queda vista como la mejor parte, sí, pero parte al fin–, sino en el deseo que se deriva del *conatus*. Spinoza no juega a encontrar y determinar la realidad, sino a apropiársela para el destino del hombre. La razón es infalible, aunque su poder es limitado. La parte IV de la *Ética* demuestra que los afectos ejercen sobre ella un fuerte dominio, aunque la parte V desarrolla la potencia del alma, en cuanto a su mejor parte, en relación con las afecciones.

Quisiera detenerme en la que considero como una de las ideas más importantes expuesta en esta parte de la *Ética*: la necesidad con la cual acontece todo en la naturaleza, merced al carácter necesario de la naturaleza divina, de la cual todo proviene²⁹; pero, ¿no es esto lo que la teología escolástica ya había formulado? Veamos por ejemplo a Santo Tomás:

²⁷ La idea de razón queda perfectamente esclarecida: «[...] la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción [...]» (Spinoza, E4p26dem.); o sea, en cuanto que conoce como tal.

²⁸ Spinoza, EIV, Apéndice, cap. 32.

²⁹ Spinoza, EIP29 y EIP33.

[...] dado que el mundo está regido por la divina providencia [...], es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas, que existe en Dios como monarca del universo, tiene naturaleza de ley.³⁰

Sin embargo hay en este pasaje una figura de lo divino que no parece corresponder con su naturaleza infinita: la de monarca, así como la de providencia, como si Dios actuara al modo humano. Con ello mismo se le hace ocupar un lugar trascendente y separado de los actos intramundanos y naturales. El giro de Spinoza consiste entonces en mostrar que Dios no se encuentra separado de la naturaleza, sino que se identifica con la misma (*Deus sive natura*). Pues Dios es causa inmanente de todas las cosas.³¹ Lo cual nos pone ya en relación con la crítica que se hará explícita en el TTP:

Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; y nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios.³²

He elegido tal cita porque me parece ponernos directamente en relación con el objeto que perseguimos. Como quedó dicho antes, no pretendo explicar todo lo que el concepto de Dios implica para Spinoza, sino sólo en cuanto nos sea necesario para determinar los principios políticos. Lo que en esa cita se hace es introducir una separación del propio Spinoza respecto a la concepción corriente de la divinidad. Tres aspectos saltan inmediatamente a la vista: 1) la supuesta supresión de las causas naturales por parte de Dios, 2) la labor, en esa dirección, de la imaginación, y 3) los afectos que de ello se derivan.

A la primera cuestión ya había respondido Spinoza en la *Ética*: «En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera».³³ Es decir, *natura non facit saltus*. Todo está regido por el orden que se deriva de la esencia infinita que es Dios mismo, mientras que la idea de la intervención trascendente haría de Dios un orden que se contradice a sí mismo, pues, como ya se dijo, orden eterno, naturaleza, sustancia y Dios son términos equiparables.³⁴ Por tanto

³⁰ Sto. Tomás, *Suma de Teología*, I-II q. 91 a. 1.

³¹ Spinoza, EIp18.

³² Spinoza, TTP 6/81.

³³ Spinoza, EIp29.

³⁴ Aunque no propiamente intercambiables, pues están inmersos en una tradición que los ha llenado de diferente contenido. Es, me parece, por esta razón por la cual Spinoza no dejará de hablar de Dios en sus trabajos posteriores, pues más allá de cualquier interpretación mística, Spinoza sabe que la sola palabra, en su materialidad,

esta consideración de Dios, que surge de la imaginación (punto 2) resulta insostenible por el solo hecho de contradecirse a sí misma. Sin embargo, no deja de ser perniciosa, pues abre el espacio para pensar algo “fuera” del orden natural, como podría ser el caso de la voluntad humana.

Ante esto hay que considerar dos proposiciones que nos llevarán directamente al Apéndice a la parte I de la *Ética*: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse» y «La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria».³⁵ ¿Cuál es la pertinencia de ambas en este caso? Quisiera resumirlo en los siguientes términos: la voluntad (finita o infinita) no puede concebirse fuera del orden natural y, por esa misma razón, no puede ser *causa sui* o determinarse a sí misma a obrar de tal o cual modo. Solamente Dios, que es absolutamente infinito, puede considerarse causa de sí.³⁶

Bajo estas ideas Spinoza está negando ya toda concepción de la libertad a la manera del libre albedrío absoluto, es decir, no determinado más que por sí mismo. Tal idea de libertad tiene implicaciones políticas complejas por las cuales es necesario detenernos en ello. Al respecto dice, por ejemplo, Montag:

Somos, entonces, declarados la causa única de nuestras acciones que no pueden tener otro origen que nuestra irreductible voluntad libre, y, consecuentemente, somos imputados responsables por ellas, esto es, declarados culpables de manera inevitable y, por tanto, merecedores del castigo que, con toda seguridad, les seguirá.³⁷

Y no sólo hay que rechazar totalmente tal posición, sino que, para abonar al tema, está la cuestión de la imaginación que se mencionó más arriba. La libertad del ser humano, como voluntad libre determinada sólo por sí misma, es una idea que surge de la imaginación,³⁸ que es un conocimiento confuso y sin orden que no atiende a la verdadera causa de las cosas.³⁹

Sin embargo, aunque tal idea surja de la imaginación, encuentra su justificación en otro producto también de la imaginación: la consideración de Dios como voluntad libre fuera del

incita en la imaginación diferentes imágenes que las otras. Por esto su insistencia en no simplemente cambiar los términos, sino en trastocar el contexto referencial en el cual las está aplicando.

³⁵ Spinoza, EI p15 y EI p32.

³⁶ Spinoza, EI p17c2.

³⁷ Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, tierra nadie, 2005., pp. 60 – 61.

³⁸ Spinoza, EI, Apéndice, p. 110.

³⁹ Spinoza, EI p40e2.

orden natural. Y en esta cuestión también sigo la consideración de Montag: «[...] la visión supersticiosa de Dios atribuye tal libertad a Dios precisamente con el fin de que éste funcione como garante de nuestra libertad, nosotros que somos creados a su imagen».⁴⁰ Por ello es necesario realizar, primero, el giro *Deus sive natura*, para eliminar uno de los más grandes garantes de la concepción imaginaria de la libertad; después, y mediante ello, mostrar el origen de dicha concepción para cambiar su dirección, labor que, como se puede notar, será llevada a cabo por la razón.

Por tanto el giro *Deus sive natura* concibe a la naturaleza finita (*natura naturata*) –y nuestro interés primordial recae en la naturaleza humana– como una parte de la naturaleza infinita (*natura naturans*). En lo que sigue veremos qué consecuencias tiene esto para la parte metafísica de la antropología spinozista y, de igual manera, para el desarrollo político.

2. La idea de conatus o la inercia del ser

Habiendo entendido ya cuál es la radical importancia del giro *Deus sive natura* para nuestro tema, podemos entrar ahora en la base de la antropología spinozista, que de ninguna manera, como se verá, está considerada en sí misma, como estudio del hombre en cuanto tal, sino que sólo puede entenderse en relación con la naturaleza.

Quiero empezar por hacer notar una vez más el título de la parte de la *Ética* en donde está tratado este tema: Parte 3, “Del origen y naturaleza de los afectos” (*De origine et natura affectuum*). Aquí, como puede verse, se hablará de los afectos. ¿Por qué hacer énfasis en esta parte y no en la segunda, cuyo título concierne mucho más al objeto de nuestra investigación: *De natura et origine mentis*? Hay dos razones principalmente: 1) La misma radical importancia con la que se trata el tema del *conatus*: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma»⁴¹ –cuestión tratada más adelante; y 2) La parte segunda referida al alma humana no abona especialmente al tema de la presente investigación, al menos de manera tan prolífica como lo hace la tercera.⁴²

La razón anterior 1) pone en relación directa al ser humano con “cada cosa”, es decir, no le provee un carácter especialmente determinado sobre todas las demás. Algo que sin lugar a

⁴⁰ Montag, *op. cit.*, p. 62.

⁴¹ Spinoza, EIIIp7.

⁴² Aunque sí tendrá su lugar en la discusión en el siguiente apartado, pero más relacionado con los cuerpos.

dudas sigue la línea iniciada por Copérnico, Bruno y Galileo, en la cual se demarca un desplazamiento de la figura humana frente al lugar que ocupa en el orden del universo. Con Copérnico se descentraliza el lugar terrestre definitivamente, mientras que con Bruno y Galileo se desvela el infinito como la condición bajo la cual el ser humano se encuentra arrojado. Todo esto abona a la noción de Spinoza de no entender al hombre como un nivel distinto de existencia que convive con los demás. Por eso la crítica con la cual comienza la parte 3 de la *Ética* está dirigida a esa noción: «La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana [...] parece que conciben al hombre como un imperio dentro de otro imperio (*imperium in imperio*)».⁴³

Tal será, entonces, la noción a la cual hay que enfrentarse. En dicho Prefacio a la parte III se demarca el tono bajo el cual habrá que leerse: el entendimiento y las condiciones de los afectos. Todo lo cual tiene, sin lugar a dudas, implicaciones políticas. Y es particularmente relevante que bajo esta idea comiencen los dos tratados políticos de Spinoza. Recordemos que gran parte de la discusión del Prefacio al TTP gira en torno a los afectos y cómo éstos (primordialmente el miedo, la esperanza y la superstición derivada de ambos) afectan en la condición política.⁴⁴ El mismo inicio ya nos deja entrever la cuestión: «Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición».⁴⁵ Es evidente por sí mismo⁴⁶ que el segundo condicional es prácticamente imposible, pero el primero tiene cierta plausibilidad. Y como puede colegirse de esto, el problema al que se atiende en estas líneas es la superstición. Esto queda expresado de manera cabal en la *Ética*⁴⁷ donde se hará explícito el surgimiento de la superstición, como fluctuación de la esperanza y el miedo. Ambos afectos son causa de alegría o tristeza respectivamente y, por tanto, disminuyen o aumentan la potencia de obrar, referida ésta no sólo al *conatus*, sino a la potenciación del mismo.

Quisiera detenerme un poco en la relación de la potencia de obrar (cambio a una menor o mayor perfección) y el *conatus*, especialmente por las palabras del mismo Spinoza: «[...]»

⁴³ Spinoza, E3P.

⁴⁴ Esta cuestión quedó mencionada en el apartado anterior, pero no encontró ahí el lugar apropiado para su discusión.

⁴⁵ Spinoza, TTP, Prefacio, 5, 75.

⁴⁶ Me parece que de lo contrario tal cosa no podría llamarse fortuna, puesto que implica una variación incidental e indeterminada con respecto al tiempo. En el caso de que fuera siempre favorable debería llamarse ley.

⁴⁷ Spinoza, EIIIp50e.

una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales». ⁴⁸ En efecto, Spinoza llama deliberadamente «potencia», en el sentido aristotélico de *ενέργεια*. Pues, como es el caso, una mayor potencia de obrar no implica un aumento efectivo en el *conatus* que es, por el contrario, pura actualidad (*δύναμις*) y positividad.

En última instancia, y en la medida en que ambos afectos se implican mutuamente, sus fuerzas de aumento o disminución quedan canceladas, por lo cual el *conatus* no se ve potenciado en manera alguna. Pero en cuanto engendran la superstición, a la cual todos los hombres son propensos, ⁴⁹ se vuelven copartícipes del gobierno de unos pocos hacia la masa. Spinoza lo expresa de la siguiente manera:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. ⁵⁰

A esto continúa la contraposición a un Estado libre en la misma cita. ¿Es que acaso, con ello, Spinoza dice que el Estado monárquico, realmente, no es un estado libre? Tal cuestión no representa, sin embargo, el tema del presente apartado, pero sí podemos decir que los afectos son, en este caso, medios de dominación de los cuales puede un gobernante servirse para engañar. Esto es lo que representa la esclavitud, pues es por lo cual «luchan» quienes son presas de tales engaños. Y es particularmente notable la utilización del término *servitio* en dicho pasaje, pues la parte IV de la *Ética*, concerniente al poder de los afectos, lleva por nombre *De servitute humana*, y comienza de la siguiente manera:

⁴⁸ Spinoza, EIV, Prefacio.

⁴⁹ Spinoza, TTP, Prefacio, 6, 78. Cf., una vez más, EIIIp50e.

⁵⁰ Spinoza, TTP, Prefacio, 7, 79.

Llamo servidumbre (*servitutem*) a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente (*obnoxius sui juris*)⁵¹, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.⁵²

Y resulta particularmente notable que esta misma parte de la *Ética* muestre cómo es que la razón es, hasta cierto punto, impotente en el combate a las pasiones que resultan tan en perjuicio de cada uno. La contraposición razón-pasión revela uno de los problemas más importantes en la consideración de la libertad humana, pues como se ve, la esclavitud está del lado de la segunda. La interrogante inmediata es si acaso la libertad esté del lado de la primera, cuestión que será tratada explícitamente un poco más adelante. Baste ahora con adelantar que esto último es correcto.

Sin embargo, ¿de qué manera está relacionada la permanencia en el ser con el vivir de acuerdo con la razón? Ante esto me gustaría indicar que hay una frase en la *Ética* que sin lugar a dudas tiene grandes resonancias de Adam Smith: «Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más hombres son los hombres mutuamente».⁵³ Sin embargo todo gira en torno al significado de utilidad, ya que es éste el que da la pauta para entender este pasaje que no tiene realmente relación alguna con la doctrina liberal de que el interés privado sirve al de la comunidad. Pero es necesario remitirse a la definición 8 de dicha parte:

Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es [...] la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza.⁵⁴

Y como ya habíamos dicho que la esencia de cada cosa es el permanecer en el ser, se infiere que también la virtud consiste en esto. Pero como se trata más bien de la potencia que de la actualidad, no significa esto que la virtud radique en el tiempo de la existencia, sino en su potencialidad, que en última instancia queda referida a la ya mencionada —en el apartado

⁵¹ Llama la atención esta combinación que podría traducirse literalmente como “obediente a jurisdicción propia”, en contraposición a la de la fortuna, y en dirección de la autonomía. Por supuesto que esta parte de la *Ética* mostrará que la razón nunca es autónoma, sino que tiene un campo limitado de acción. Sin embargo, lo que sí puede mantenerse es la idea de que Spinoza siempre considera el sentido de la libertad con relación a la obediencia.

⁵² Spinoza, EIV, Prefacio.

⁵³ Spinoza, EIVp35c2.

⁵⁴ Spinoza, EIVdef8.

anterior– razón: «En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad». ⁵⁵ Por tanto la búsqueda de la propia utilidad significa la búsqueda de la razón y la permanencia en el ser. ⁵⁶

Pero la idea del *conatus* no se refiere simplemente a no perder la vida (entendida al modo biológico), sino que se persevera en el ser en tanto que posibilidad de acceder a la virtud, o a la vida que se lleva a cabo bajo la guía de la razón. Cuando se renuncia a esto en pos de la simple permanencia, de la simple circulación sanguínea, podría tratarse ya de una muerte. Y en esto sigo a Montag ⁵⁷ en cuanto se detiene –casi obsesivamente– en las palabras tan extrañas de Spinoza respecto a la muerte: «[...] ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver». ⁵⁸ Por tanto Spinoza no considera la vida como una simple y llana existencia, sino una existencia dirigida hacia sí misma desde sí misma, lo cual es lo mismo que decir, vivir según la virtud o la guía de la razón. En otras palabras, el mero existir biológico es condición necesaria para la vida –en el sentido aquí apuntado–, aunque no suficiente.

Para resumir, aquellos quienes son guiados por la razón poseen la mayor potencia de obrar y, por tanto, su permanencia en el ser se ve acrecentada en ese sentido, aunque no necesariamente en el tiempo. Pero parece que hasta aquí sólo hemos tratado de estas cuestiones de manera abstracta, con lo cual no hemos hecho justicia a una exigencia presente en la propuesta spinozista: «El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo». ⁵⁹ Habíamos puesto al *conatus* en relación con la razón, y a ésta con el conocimiento, pero no hemos establecido la conexión adecuada con la corporalidad. Paso ahora, por tanto, a ello.

⁵⁵ Spinoza, EIVp24.

⁵⁶ A esto hay que abonar que no se puede derivar la duración de una cosa desde su esencia –en este caso del ente humano a partir de la virtud–, como lo indica con respecto a las cosas naturales: «Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo». (Spinoza, TP, II, §2, 276, p. 107).

⁵⁷ Montag, *Cuerpos, Masas, Poder: Spinoza y sus contemporáneos*, p. 51 y ss.

⁵⁸ Spinoza, EIVp39e.

⁵⁹ Spinoza, EIIp14.

3. La unión de cuerpos

Antes de comenzar propiamente el estudio de la corporalidad es necesario aclarar su unión con el pensamiento. Para esto tenemos la descripción del mismo Spinoza:

[...] un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa pero expresada de dos maneras. [...] por eso, ya concebamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es, hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras.⁶⁰

Y bajo esta proposición es que se ha querido ver en Spinoza un paralelismo que se anteponga a la doctrina dualista de Descartes.⁶¹ Sin embargo hemos de decir que el mismo Spinoza no las piensa como distintas, sino que son la misma sustancia concebida de diferentes maneras,⁶² pues si fueran paralelas, tendrían que estar separadas aunque poseyeran, por definición, la misma pendiente.

Estudiar entonces el alma es estudiar, asimismo, el cuerpo, y viceversa. Esto es lo que hace precisamente Spinoza. En la parte II de la *Ética* se establece una física de los cuerpos inmediatamente después a la proposición 13. De lo que aquí se trata es de explicar tanto la composición como el movimiento de dichos cuerpos, es decir, la interacción de los unos con los otros sin la relación estrecha con el ámbito metafísico del atributo de la Extensión, tratado en la Parte I. Como la guía para la derivación de la noción de libertad son los principios democráticos, hemos de entender la noción a partir de lo que ellos están presuponiendo. No pretendo detenerme a explicar toda esa sección, sino lo mínimo necesario para comenzar, desde ella, una argumentación política.

⁶⁰ Spinoza, EIIp7e.

⁶¹ Cf. Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, “Objeciones y respuestas”, II, def. VI (p. 119): «La sustancia en la que reside inmediatamente el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*»; y def. VII (*Ibíd.*): «La sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como de la figura, de la situación, del movimiento local, etc., se llama *Cuerpo*»; por último la proposición cuarta (p. 125): «El *Espíritu* y el *Cuerpo* son realmente distintos».

⁶² Llamo la atención sobre el *concebir* los atributos, pues es necesario recordar EIdéf4: «Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma», con lo cual no tenemos idealismo alguno –como bien lo ve Vidal Peña en su nota 2 en la edición de la *Ética*. Aunque no era necesario andar recurriendo a comentaristas cuando esta situación queda aclarada por la misma EIIp7: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». El entendimiento capta los atributos, pero estos se refieren a cosas reales; el entendimiento concibe los modos, no los crea.

Gran parte de lo tratado ahí radica en el movimiento y reposo de los cuerpos, pues es esto lo que los distingue unos de otros, no la sustancia.⁶³ Pero nos interesa sobre todo la consideración de cómo dichos cuerpos se unen entre sí, pues esto, dice Spinoza, bajo ciertas condiciones, no es simplemente una yuxtaposición, sino que se trata de un solo cuerpo o individuo:

Cuando ciertos cuerpos de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que tales cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.⁶⁴

Y lo dicho respecto a los cuerpos, queda claro, aplica también al alma. Lo que aquí se nos muestra es la relación de un individuo merced a las partes que lo componen, y sobre todo al movimiento y reposo que mantienen entre sí. Además hay que llamar la atención sobre el hecho de que se dice “de igual o distinta magnitud”, constituyendo su unión no merced a la igualdad cuantitativa, sino a su movimiento. El ejemplo del cuerpo humano constituido por muchos otros es paradigma de cómo este movimiento y reposo es más que complejo, pues aunque Spinoza parece más bien inscribirse en un mecanicismo, esto no significa la dependencia a ciertos factores, sino a una multitud de ellos.

Pero con relación a la potencia de obrar como tal, que en última instancia se refiere también a la naturaleza propia de cada uno y, de esta manera, a Dios mismo, hace falta aclarar más. Mientras que el cuerpo humano tiene que mantener sus relaciones de movimiento y reposo para conservarse, ¿cómo se relaciona esto con la sociedad como tal? Considero que la respuesta se encuentra en la *Ética*:

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

⁶³ Spinoza, EIIp13, lema 1. Quizás aquí valdría la pena recordar la filosofía de Platón, no precisamente presente en la filosofía de Spinoza: «Los que ha poco describimos, el ser mismo, el reposo y el cambio, son sin duda los mayores entre los géneros». (Platón, *Sofista*, 254d); aunque Platón, por otro lado, considera estas Formas como aplicables a la totalidad de lo real, no solamente a los cuerpos. Y que sin duda tendrán influencia en el acto y la potencia de Aristóteles que, como ya vimos, también resonancias de lo propio se encuentran en la consideración del *conatus*. Por ello podríamos decir que sí permanece cierta noción de movimiento y reposo también en la consideración del alma y el entendimiento.

⁶⁴ Spinoza, EIIp13def.

almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad [...]»⁶⁵

Con lo cual queda reafirmada una vez más la necesidad de la relación con el otro, pues es la única manera de aumentar en su más alto grado la potencia de obrar, o la permanencia en el ser. Desde aquí ya comienza a configurarse una cierta necesidad de entrar en el terreno de lo político desde el plano ético, es decir, que ninguno está separado del otro ni subordinado, sino que forman parte del mismo aspecto.⁶⁶ Pero a lo que me refiero es que el plano político se considera necesario bajo cualquier aspecto que se suponga. Sin embargo esto será tratado de manera más clara en el siguiente capítulo, por lo cual ruego al lector un poco de paciencia. Es importante aclarar cómo es que se relaciona la consideración de los cuerpos humanos con la del cuerpo político. Pero si recordamos la parte segunda de la *Ética*,⁶⁷ será fácil deducir que el Estado, como formación y unión de cuerpos, constituye un individuo de un género superior, pero que no varía en su naturaleza y forma, es decir, ésta está en completa relación con la naturaleza del individuo humano, aunque no depende de ella, pues puede estar formado por partes de distinta naturaleza. Y recordamos una vez más que, de hecho, esto es lo común entre las sociedades humanas, porque los hombres sólo concuerdan en naturaleza si viven bajo la guía de la razón, cosa que ocurre muy escasamente.⁶⁸

Pero esta dependencia mediata de la naturaleza del cuerpo social sí implica la capacidad de afectar y ser afectado del mismo. Es decir, dicha capacidad está dada en función de la capacidad de cada individuo conformador de dicho Estado. Y respecto a esto tenemos las palabras del mismo Spinoza:

Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.⁶⁹

⁶⁵ Spinoza, EIVp18e.

⁶⁶ Cf. Rousseau, *Emilio o la educación*, IV, Madrid, Alianza, 1990, p. 316: « [...] los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra».

⁶⁷ Spinoza, EIIp13IVe.

⁶⁸ Spinoza, EIVp35.

⁶⁹ Spinoza, EIVp38.

De tal manera que lo bueno para el cuerpo social es, asimismo, lo bueno para los individuos. Ésta es una de las razones por las cuales no podemos concebir una libertad política diferente de la libertad ética, sino que ambas son una y la misma cosa. Pero tenemos que, como es indicado en el TTP, también los Estados poseen un *conatus*, y tal *conatus* viene determinado por las relaciones que acabamos de establecer, tanto respecto al alma como al cuerpo, que son lo mismo. Y no sólo se trata de una relevancia al nivel de la consideración de los distintos géneros de individuos, sino que la unión de individuos es particularmente fecunda en el caso humano. Por ello, aunque veremos más adelante si se unen por naturaleza o por otra razón, estamos ciertos de que tal unión resulta provechosa en grado sumo, pues dice Spinoza: «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 lo que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos».⁷⁰

Es así que entramos en el plano de la unión de individuos mediante la unión de cuerpos. Si Spinoza ya había demostrado que diversos cuerpos, mientras mantuvieran la misma relación de movimiento y reposo, podían constituir un solo y mismo individuo, queda demostrar cómo es que esto resulta significativo para el plano que propiamente nos ocupa. Y no sólo eso, sino que será expuesto también con fines liberadores, pues aunque ahora nos enfocamos en el plano más bien metafísico (sea material o ideal), ello no significa que esta doctrina de la equivalencia entre cuerpo y alma sea superflua a la hora de constituir los principios democráticos.

Por la misma razón, antes de abandonar estos principios de la filosofía de Spinoza, mencionaré un punto que me parece sumamente relevante para la explicación posterior, pero que resume, para nuestros fines, y a la vez introduce las siguientes consideraciones: la liberación como explicación política o de lo político. Con referencia a lo que atañe al presente capítulo, Montag, a mi parecer, está plenamente consciente de la necesidad de mantener la doble explicación de los atributos en el plano político, como lo muestra lo siguiente:

Y es que Spinoza exige no simplemente la liberación de las mentes, no una libertad de la mente que nunca se expresara en el cuerpo, ni una libertad cuyo mejor modo de autenticarse es mostrando que ya ha sido ejercida, sino una libertad también del cuerpo; no simplemente la libertad de un individuo

⁷⁰ Spinoza, TP, II, §13, p. 116.

que es propietario de sí mismo y de sus derechos, sino la liberación de la colectividad fuera de la cual el individuo no puede existir y separado de la cual la libertad del individuo es inconcebible.⁷¹

Es decir, Montag concuerda con la interpretación de que, fuera de la libertad política no hay libertad ética ni mucho menos, sino que ambas se implican mutuamente y, de esta manera, a los dos atributos de los que somos conscientes (Extensión y Pensamiento). Y esto es, como veremos, lo que el Estado brinda a sus miembros. Pero hasta aquí ha de detenerse nuestra explicación para dar pie a nuestro segundo pensador, bajo el cual habrán de ser contrastadas las ideas de Spinoza.

b) Rousseau

La coherencia de la exposición llevada a cabo hasta aquí exige, sin duda, que se desarrollen en el plano del derecho natural, de acuerdo a los fines deseados, los principios que hemos establecido. Sin embargo, como tal desarrollo no será llevado a cabo individualmente sino comparativamente, es necesario mostrar los elementos con los cuales la doctrina de Spinoza será comparada y diferenciada: la filosofía de Rousseau. El filósofo ginebrino, por otro lado, tampoco será para nosotros un simple espejo ante el cual reflejar las ideas del filósofo holandés, sino que ambos constituyen, por sí mismos, temas de estudio con respecto al objetivo central de la tesis. Pero el auge que esta tesis pretende alcanzar, como se dijo en la Introducción, es la diferencia, no la explicación final de las doctrinas de cada uno, pues esto, si bien interesante, resulta a veces poco fructífero y, en muchos casos innecesario.

Por eso no se trata –como tampoco fue el caso con Spinoza– de mostrar cómo debe leerse a Rousseau –cuestión que, por demás, considero mayor a mis capacidades–, sino de qué manera hay que ponerlo en relación con el otro gran pensador de la democracia moderna con vistas, ya se sabe, al objetivo de entender su pervivencia en los proyectos democráticos actuales.

Pero para llegar a las consideraciones finales, hemos de partir de lo más general, de una visión más amplia del pensamiento de Rousseau. Su llamado a la naturaleza originaria y en qué consiste dicho llamado y naturaleza, además de los extrañamientos frente a la sociedad

⁷¹ Montag, *op. cit.*, p. 86.

en la cual vivió, y qué consecuencias tiene esto para la explicación de la realidad en cuanto tal. En esto nos centraremos en el presente subcapítulo.

1. Naturaleza y antropología

Comenzamos el estudio de Rousseau por el concepto más amplio que nuestra investigación, en sí misma según su tema, pero no de manera explícita, está presuponiendo: naturaleza. Sin embargo la naturaleza de Rousseau es distinta a muchas otras porque está siempre anclada a un determinado ente: el ser humano. Grimsley distingue tres sentidos de naturaleza: uno para la Naturaleza, otro para la naturaleza del hombre y el último para el estado de naturaleza.⁷² Si siguiéramos esa línea, habría que decir que en este apartado se trata de la relación del primer sentido con el segundo.

Ya vimos que para Spinoza la esencia del hombre no consiste en el pensar ni en la razón, sino en el deseo, y un deseo que está ligado directamente con el conato, o la perseverancia en el ser. Y resulta muy fructífero para esta investigación notar que también para Rousseau estos elementos son de suma importancia, pues éste, siguiendo tal vez las enseñanzas de Locke, propone que el hombre nace con la capacidad de aprender, aunque no sabiendo nada.⁷³ Y no sólo eso, sino que la primera característica es la conservación de sí mismo. Al menos así queda dicho por el propio Rousseau: «El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. [...] Tal fue la condición del hombre en sus orígenes; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones [...]».⁷⁴ Incluso muestra que la pervivencia del género humano no es obra de los razonamientos que determinen la virtud, sino de un sentimiento natural.⁷⁵ Esto dará lugar a una concepción bastante prolífica de las condiciones naturales del hombre que se explican en lo que sigue.

Uno de los puntos más importantes de la caracterización del hombre natural es el caso del amor de sí (*amour de soi*) diferenciado claramente del amor propio (*amour propre*). Distinción llevada a cabo por el mismo Rousseau:

No hay que confundir el amor propio con el amor de sí mismo, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que mueve a todo animal

⁷² Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, Madrid, Alianza, 1977, p. 43.

⁷³ Rousseau, *Emilio*, I, p. 64.

⁷⁴ Rousseau, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 171.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 165.

a velar por su propia conservación, y que en el hombre, guiado por la razón y modificado por la piedad (*pieté*) determina la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, facticio y originado en la sociedad, que mueve a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se inferen y que es el verdadero principio del honor.⁷⁶

Tal es la caracterización que no sólo establece una diferencia entre dos sentimientos, sino – y sobre todo– una separación casi radical entre naturaleza y sociedad, de la cual hablaremos en el siguiente apartado. Por el momento nos ocupamos solamente de la primera parte, que es la relación entre el ser humano y la naturaleza. Y en esto sí habría que distinguir a Rousseau de Spinoza, pues el filósofo ginebrino está afirmando algo que, bajo la propuesta de Spinoza, sería falso: una distinción entre el vicio –nacido de la sociedad- y la naturaleza. Incluso queda expresado como si el actuar humano pudiera corromper lo natural: « Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre».⁷⁷ Ese constituye el inicio del *Emilio* que, sin lugar a dudas, nos recuerda el inicio del CS también, del cual se hablara más adelante. Y este es también, precisamente, el movimiento que Rousseau tratará de explicar en su *Segundo Discurso*: el tránsito de un estado natural de quietud y paz a uno de dominación y explotación del hombre por el hombre.

¿No es este, por otro lado, también el tema del *Primer Discurso*? Lo que ahí trató de llevar a cabo Rousseau era la demostración de la progresiva degeneración del género humano en concordancia con el avance y desarrollo de las ciencias y las artes. Al respecto dice Grimsley: «Los primeros dos *Discours* [...] incluyen un intento de análisis y una denuncia de la forma en que la naturaleza humana ha sido corrompida por la influencia de la civilización»,⁷⁸ encontrando esta corrupción una de sus cúspides en la denuncia de Rousseau con respecto a la escritura en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, tema muy desarrollado por Derrida, particularmente en *De la gramatología*.

Más allá de la alienación que constituye el tema del siguiente apartado, lo que aquí se pretende mostrar es el alejamiento del ser humano frente a la propia naturaleza, constituyendo un aparato que se contrapone a ella y la somete. Por eso, en el *Emilio*, Rousseau se esforzará

⁷⁶ *Ibíd.*, nota XV, p. 250.

⁷⁷ Rousseau, *Emilio*, I, p. 33.

⁷⁸ Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, p. 29.

por reestablecer esta relación desde un individuo. Y, según el propio Grimsley, al finalizar tal proyecto «[...] el individuo ha tomado finalmente conciencia del significado real de su existencia y de su lugar en el “orden de la naturaleza”; ha descubierto los valores inherentes a su relación con Dios, con el Universo y consigo mismo». ⁷⁹ Por ello queda claro que la relación del hombre con la Naturaleza se ha perdido por los avatares de la cultura. A diferencia de lo que ocurre con Spinoza, para quien tal pérdida sería también natural, para Rousseau esto constituye el blanco de sus críticas, hechas no por simple y yerma negatividad, sino con la finalidad de cambiar lo establecido.

Sin embargo el concepto de naturaleza en Rousseau exige su clarificación: la comprensión de un orden en el que el ser humano se encuentra arrojado. Podríamos decir que la naturaleza tiene que ser asumida en plenitud porque es parte constitutiva de nuestro comportamiento. Y aunque ella permanezca presente la mayor parte del tiempo, la fuerza de la sociedad es tan grande que tiende a acallarla. Sin embargo Rousseau sabe que el principio de la moralidad no puede ser únicamente la razón, sino que es necesario que se encuentre también en la naturaleza, pues si la bondad del hombre depende únicamente de la razón, es imposible que ésta se mantenga por sí misma. Es necesario otro fundamento más amplio. Aquí nos queda claro que Rousseau no es un ilustrado simple –si es que acaso pueda hablarse así de algún autor de su época–, sino que también está consciente de que la razón por sí sola no basta: «[...] no es posible establecer ninguna ley natural por la razón sola y sin acudir a la conciencia, y que es ilusorio el derecho de la naturaleza sino va fundado en una necesidad natural en el corazón humano». ⁸⁰

En última instancia la justificación tiene que buscarse en la naturaleza, del humano propiamente hablando, aunque ésta se refiera inmediatamente a la naturaleza como orden eterno, quedando de manifiesto en el ya mencionado *amour de soi*. La razón no se constituye como forma que imponga leyes al sentimiento, sino simplemente para dirigirlo de la mejor manera, pues realmente es la única que puede lograrlo. Veamos el caso de Spinoza en este punto, pues el conocer y el entendimiento no se esfuerzan por destruir las pasiones, sino por conocerlas, y de este modo, transformarlas: «Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto

⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁰ Rousseau, *Emilio*, IV, p. 315.

como nos formamos de él una idea clara y distinta».⁸¹ La labor aquí de la razón y del entendimiento es cambiar la manera en que somos afectados por el sentimiento y las pasiones, no dominar a éstas. En la medida en la cual los vicios de la sociedad –para volver solamente a Rousseau– encubren los sentimientos que posibilitan el bienestar de los hombres, la labor de la razón es restituirles su lugar.

Sin embargo llegados a este punto surge uno de los mayores problemas de la filosofía de Rousseau: la denuncia de la sociedad en cuanto tal. Si la razón actúa en favor de los sentimientos naturales, ¿con qué motivo se le denuncia? Veremos en el siguiente apartado cuál es el blanco de las denuncias de Rousseau: la razón o algún otro elemento. Si la razón en sí misma es problemática, ¿qué hacer entonces? El punto de partida de la crítica es la sociedad contemporánea; por eso, para el caso de Rousseau, la Ilustración.

2. La alienación del humano en la cultura: la Ilustración

En esta cuestión de la alienación quisiera notar que se habla de dos sentidos: la alienación denunciada y mostrada por el propio Rousseau, y la de los ilustrados (específicamente los llamados *philosophes*). La diferencia radica principalmente en el objeto ante el cual está dirigida la alienación como su propio producto que se le ha vuelto extraño: por el lado de Rousseau, la Ilustración misma; por el lado de los ilustrados, el prejuicio y la superstición.

Hay en Rousseau una separación que permea todo su pensamiento: naturaleza y sociedad. Más tarde nos detendremos en tal separación, pues lo que ahora concierne es hablar, a grandes rasgos, de la segunda parte, es decir, la sociedad, y las bases sobre las cuales queda asentada, en contraposición con lo que el apartado anterior ha mostrado respecto al primer término.

¿En qué sentido se justifica hablar de una alienación? En Rousseau, por lo menos, se trata de un quiebre entre las formas actuales de la sociedad y la gama compleja de sentimientos naturales, cuestión que se trató en el apartado anterior. Pero no sólo eso, sino que aquí tenemos, a su vez, dos sentidos: el estado civil separa al ser humano de la naturaleza, y también, en el momento de la Ilustración particularmente, de su práctica social y sus costumbres. Este último caso queda expuesto principalmente en el primer *Discurso*, mientras el primero, me parece, se hace mucho más evidente en el segundo *Discurso* y en el *Emilio*. Atendiendo a la

⁸¹ Spinoza, E5p3.

primera cuestión nos dice Rousseau: «Pero aquí el efecto es cierto, la depravación efectiva, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han acercado a la perfección».⁸²

Recordemos que la pregunta de la academia de Dijon era por la cuestión de la depuración de las costumbres, a lo cual, como puede verse, Rousseau contestó negativamente. Pero no sólo eso, mostró también que su época había perdido el contacto con las costumbres que se pretendía depurar, y se había vuelto más bien aquello que pretendía destronar de la conciencia de los hombres: una fe religiosa. Y esto queda declarado desde el inicio mismo del primer *Discurso*: «En toda época habrá hombres aptos para ser subyugados por las opiniones de su siglo, de su sociedad, de su país: quien se las da hoy de librepensador y de filósofo por igual razón habría sido un fanático en tiempos de la Santa Alianza».⁸³ Con estas simples palabras Rousseau ha mostrado ya el doble movimiento de la alienación: lo que se denunciaba como tal por los ilustrados era la religiosidad como carente de la autoconciencia, en la cual los hombres obedecían a algo externo en vez de hacerse cargo ellos mismo, a servirse de su propia razón, estando la verdad en esto último, mientras la superstición, la fe y el prejuicio sólo causaban dominación. Pero el movimiento genial que Rousseau ya vislumbraba tenía la misma forma: la Ilustración establecía sus propias ideas a la manera de un dogma. La labor de la Ilustración no es sustituir un dogma por otro, sino reconciliar las posiciones de la naturaleza con el estado civil.

Todo este pensamiento también está presente en Hegel quien, me parece, ve este movimiento en Rousseau, sin que lo mencione. En el apartado dedicado a la Ilustración nos dice Hegel:

Pero la propia Ilustración, que le recuerda a la fe lo contrapuesto de sus momentos particulares separados, está igual de poco ilustrada acerca de sí misma. Frente a la fe, se comporta de manera puramente *negativa* en la medida en la que excluye su contenido de su pureza, y toma la fe por lo *negativo* de ella misma, de la Ilustración. Por eso, no se reconoce a sí misma en esto negativo, en el contenido de la fe, ni tampoco, por esta razón, junta los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel contra el cual lo aporta.⁸⁴

⁸² Rousseau, *Primer Discurso*, p. 15.

⁸³ *Ibíd.*, p. 9.

⁸⁴ Hegel, *Fenomenología*, p. 366.

Lo que aquí se muestra no es la falta de una conciencia por parte de la Ilustración, sino que la ceguera en la que cae consiste en su pura negatividad, como un elemento destructor más bien que mediador. Y según esto, entonces, el movimiento de la Ilustración sería racional solamente de manera parcial y no lograría, ni en la práctica ni en la teoría, concordancia alguna entre los dos elementos en pugna: la naturaleza y la cultura. Más bien se trataría del ejercicio devorador de la segunda hacia la primera, la transformación de los procesos naturales en procesos culturales. Pero las denuncias de Rousseau a este respecto estarían denotando que cualquiera de las dos partes contrapuestas, sin la intervención de la otra, no puede sostenerse a partir del punto de vista –espacio-temporal– de su filosofía, no absolutamente.

Concluamos entonces que Rousseau pretende el establecimiento de una sociedad más libre y autónoma, en primer lugar tomando como base las determinaciones históricas bajo las cuales vive, y en segundo lugar preparando concretamente al individuo como hombre libre. La primera parte la lleva a cabo la reflexión social y política, mientras que la segunda corresponde a la formación del individuo en cuanto a su educación. Rousseau sabe que no se puede construir un Estado plenamente libre –hasta donde el ser humano es capaz de ello– si no se atiende a la educación del hombre desde el nacimiento. Un Estado de hombres y mujeres libres tiene que partir de la educación, no de las leyes. Pero antes de hablar de éstas es necesario esclarecer de la mejor manera la dicotomía establecida a partir de estas consideraciones.

3. Naturaleza y cultura

Quisiera ensayar aquí la idea, ya mencionada antes, de que la filosofía de Rousseau constituye una unidad; es decir, mostrar cómo sus concepciones no se contradicen, sino que se complementan. Y si algo podemos notar en toda su obra es la necesidad de mostrar la corrupción de la estirpe humana a lo largo del tiempo, su denuncia del movimiento general de la sociedad, y su relación tan particular con la Ilustración y los ilustrados –principalmente con D’Alambert, Holbach y Voltaire. Tales consideraciones lo llevarán a una distinción profundamente relevante para el desarrollo posterior de la filosofía: la separación cultura-naturaleza.

En Hobbes ya encontramos una distinción que puede servir de base para lo propio, específicamente en cuanto a la institución del Estado por medio del pacto social, pues éste no se

deriva de las leyes de naturaleza, sino de un común acuerdo.⁸⁵ Pero Rousseau no sólo mantendrá esta distinción –tácita en el caso de Hobbes–, sino que la hará explícita en sus dos *Discursos*. Incluso el *Emilio*, que es para muchos su obra más acabada,⁸⁶ comienza con la frase: «Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre».⁸⁷ Cuestión que, como vemos, emparenta la contraposición a la cultura humana con Dios y, de esa misma manera, con la naturaleza. Por eso esa obra se encargará de forjar un hombre con base en la naturaleza y en lo que podría considerarse más perfecto, para emparentar esta visión con la de Spinoza.

Pero tal distinción no sólo será mantenida en el *Emilio*, sino que estará también presente en la que es, a mi juicio, la segunda obra más importante del filósofo ginebrino, el *Contrato Social*, donde nos dice Rousseau: «Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. No obstante, este derecho no procede de la Naturaleza; luego se funda en convenciones».⁸⁸ Con lo cual nos deja en claro que las convenciones están separadas – aunque no dicotómicamente– de la naturaleza. Cuestión que también se hará explícita en la ya mencionada nota XV del segundo *Discurso*.

Es importante recalcar que para Rousseau el proyecto crítico-práctico que lleva a cabo por medio de la filosofía, no consiste en depurar las costumbres y volver a un hipotético estado de naturaleza sino en comprender su estado social actual, y con base en ello trazar un nuevo programa de acción. No sólo el *Proyecto de constitución para Córcega* refleja este interés, sino que el mismo inicio del *Contrato* lo declara abiertamente: «tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser».⁸⁹

Pero la distinción y contraposición naturaleza-cultura hunde sus raíces en la necesidad de la reconciliación. Si bien Rousseau se ha preocupado por mostrar los vicios que la sociedad de su tiempo socava, lo cierto es que, como lo demuestra la cita anterior, hay que partir de la manera en que los hombres actúan, no de la manera en la que podrían hacerlo. Por eso el proyecto político no puede basarse en las consideraciones naturales solamente, ni únicamente

⁸⁵ T. Hobbes, *Leviatán*, XVII, p. 139.

⁸⁶ Cfr. Sergio Sevilla, “Introducción”, en Rousseau, *Obras* (vol. 2), p. LXI.

⁸⁷ Rousseau, *Emilio*, IV, p. 33.

⁸⁸ Rousseau, CS, I, 1, p. 262.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 261.

en las determinaciones sociales, sino que tiene que tomar en cuenta ambas. Me parece que a esto se dirige una cierta cuestión metodológica de Rousseau: «Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad; los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra».⁹⁰ Resulta particularmente problemático que aquí Rousseau no esté tomando a uno de los lados como principio de explicación para el otro, sino que ambos deben ser tratados al mismo nivel.

Pero es necesario establecer cuál es el movimiento particular que realiza la razón sobre este doble ámbito. La razón no es meramente cultura, ni simplemente naturaleza. Es complicada la relación de la razón con los dos porque a pesar de ser un elemento más cercano a la cultura, tiene la capacidad de establecer un contacto directo con la naturaleza, a diferencia de las ciencias y las artes, que no llevan a cabo un papel reconciliador.

Vemos entonces que la razón es más amplia que una simple razón instrumental. Por supuesto que Rousseau no llegará al nivel de las afirmaciones de Hegel, por ejemplo, aquella en la cual la razón es la manera en que el espíritu se hará consciente de sí mismo: «La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto que es ella».⁹¹ La razón en Rousseau, por el contrario, no es absoluta, aunque sin duda tenga un papel privilegiado. La naturaleza debe quedar establecida en el lugar que le corresponde según el mejor orden de las cosas, pues la sociedad se encarga de oscurecer su influencia.⁹² Pero esta labor no se lleva a cabo por una idea de simplemente negar la sociedad, sino que ésta constituye, objetivamente, un progreso, pero que los vicios que también se derivan de ella se encargan de mantener oculto.

⁹⁰ Rousseau, *Emilio*, p. 316.

⁹¹ Hegel, *Fenomenología*, p. 285.

⁹² «Cargados de libros desde nuestra niñez, habituados a leer sin pensar, nos produce menos impresión lo que leemos, pues ya tenemos dentro de nosotros las pasiones y las preocupaciones de que están hechas las historias y las vidas de los hombres, nos parece natural todo lo que hacen, porque estamos fuera de la naturaleza y juzgamos por nosotros a los demás» (Rousseau, *Emilio*, IV, p. 324). Obsérvese cómo funciona aquí la contraposición de la cultura con la naturaleza: la última no puede justificar las conductas porque permanece desconocida. Si hiciéramos un paralelismo con la propuesta de Spinoza, y específicamente la manera en que se abordó la interpretación, diríamos que, para Rousseau, los seres humanos leemos en todo lo que más nos conviene leer, como si esto fuera natural, pero la naturaleza como tal no aparece, sino que la cargamos siempre con nuestros prejuicios.

La denuncia de Rousseau es que la cultura no asume a la naturaleza como parte necesaria en su desarrollo; y particularmente en lo que se refiere a los sentimientos que derivan del *amour de soi* y de la consideración de la conciencia. Porque es obvio que la filosofía natural no se desentendía del preguntar acerca de la naturaleza, pero lo hacía de manera inadecuada, viéndola como mero objeto del investigar teórico, no como parte constitutiva del actuar y de la moralidad. La filosofía natural, en cualquier caso, terminaba en un materialismo⁹³ que, sin embargo, no era la manera más adecuada de explicar los vicios de la sociedad civil, ni dejaba espacio para la acción conciliadora y reformadora. Una concepción materialista-determinista cerraba el espacio para cualquier libertad, fuera ésta natural o social.

Tenemos entonces que ver la relación naturaleza-cultura de una manera casi dialéctica, pues aunque Rousseau no los considera, en caso alguno, momentos necesarios por sí mismos, sí lo son en cuanto a su participación en la posibilidad de una anticipación política, estando ésta en el proyecto de la reforma del Estado —que veremos más adelante. A diferencia de la propuesta de Spinoza, y en un polo casi totalmente opuesto, Rousseau propone que la naturaleza está subsumida a la cultura, y no viceversa. Pero, para evitar la crítica de Spinoza del *imperium in imperium* hemos de decir que la cultura no es un estado dentro de la naturaleza, sino su contraparte (*imperium adversus imperium*) y que la victoriosa es, más bien, la primera.

Sin embargo, y como paso anterior a comenzar los puntos más políticos, he de enunciar que todos los elementos que se estudiaron en estos dos subcapítulos no harán su entrada en el plano discursivo de lo político tal y como son expuestos en su abstracción. Veremos cómo se van dando pequeños pasos hacia la concreción de los elementos. La primera consideración que haremos será respecto al derecho y el estado de naturaleza, con lo cual ya estaremos propiamente dentro del discurso bajo el cual se desarrollan las dos propuestas que aquí estudiamos.

Parte segunda: la nueva teoría política

Como breve introducción a esta segunda parte no está de más recalcar cuáles son sus fines. Si en la primera hemos establecido ya los presupuestos ontológicos de una teoría política

⁹³ Tómese el caso, por ejemplo, de d'Holbach y su *Sistema de la naturaleza*.

mediante el esclarecimiento de la naturaleza, ahora nos daremos cuenta de cómo esto ha de influir en la nueva forma de entender la política y, sobre todo, la idea de libertad. Si antes mostramos cómo ambos autores se separan de la tradición desde su ontología, ahora veremos cómo se mantienen cercanos al vocabulario corriente de la política y con qué fin lo hacen.

c) Derecho natural y nivel ontológico del derecho

Hasta aquí hemos establecido las nociones principales que interesan a nuestro tema, con respecto a un panorama general de las propuestas filosóficas de Spinoza y Rousseau. Sin embargo, lo que ahora nos atañe, es la primera aproximación de dichas nociones al pensamiento propiamente político. En primer lugar daremos el paso desde los postulados anteriores hacia lo político en general, para después mostrar el tránsito que hace la noción de libertad por sí misma; es decir: en este subcapítulo trataremos de cómo se asientan, en el plano político, las cuestiones que se expusieron en los dos precedentes, sin atender de manera directa a la noción de libertad.

Si bien es cierto que muchos de los planteamientos políticos ya están tratados en la exposición hasta aquí llevada a cabo, se trata de hacerlos explícitos y establecer la relación entre ellos y los demás. Por ello, dada la anterior discusión, comenzaremos por esclarecer la contraposición estado de naturaleza y estado civil, lo cual no puede llevarse a cabo de manera aislada, sino analítica, es decir, el estado de naturaleza sólo puede concebirse como tal bajo la óptica del estado civil. Pero de la misma manera, la pregunta que surge necesariamente de ello es: cuál es el nivel ontológico de la *civitas* (Spinoza) y de la *cit * (Rousseau). De otra forma: hemos de esclarecer las relaciones individuo-individuo e individuo-ciudad, tomando como primer momento la noción de ζῷον πολιτικόν y su influencia para los dos filósofos que aquí se tratan. El establecimiento de estas relaciones nos permitirá hablar de la primera aproximación normativa y reguladora, tanto en el plano metafísico y antropológico —o mejor, puramente abstracto—, como en el plano político.⁹⁴

⁹⁴ Ruego al lector me conceda una cierta paciencia si, con el fin de suscitar la mejor comprensión, algunos apartados pecan de reiterativos, pero no se trata de “la misma gata pero revolcada”, sino que, mediante esta misma metodología, ya se hace aparecer la diferencia, en la medida en la cual se ve que una misma idea puede servir de premisa —si se me permite usar estos términos— a distintos argumentos. Y lo que interesa, también, es la interpretación que de ello puede derivarse.

1. El estado de naturaleza

Antes hemos visto cómo la naturaleza desempeña un papel fundamental en las dos propuestas aquí analizadas, sin embargo hay un tópico en el cual no han quedado suficientemente relacionadas, y que se vuelve de suma importancia al comenzar el tránsito hacia explicaciones más políticas: el estado de naturaleza, idea que sobre todo Hobbes dejó de manifiesto para contraponerlo al estado civil, y que constituye uno de los grandes argumentos en favor de la institución del Estado, el cual sólo podrá hacerse presente en un soberano que subsuma bajo sí todas las otras voluntades y tenga, por tanto, un poder absoluto. Tales consideraciones son, sin embargo, muy amplias y problemáticas, y el mismo Hobbes lo sabía: «Y aunque de un poder tan ilimitado puedan los hombres imaginar que se derivan muchas consecuencias malas, las consecuencias que se derivan de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores».⁹⁵

Sin embargo, aunque la propuesta de Spinoza se parezca mucho a la de Hobbes, es necesario decir, según lo mostramos en I, a, 1, que la naturaleza no termina ahí donde empieza el contrato social, sino que la naturaleza, al ser Dios mismo, no es abandonada como un “estado”. ¿A qué nos referimos, en Spinoza, de acuerdo a lo dicho, con un pretendido “estado de naturaleza”?

Básicamente, dado que la naturaleza es absoluta, todo estado es naturaleza, mientras que las caracterizaciones de “bueno” y “malo”, o de “más perfecto” sólo aplican como modos de pensar o comparaciones entre cosas distintas, pero no se corresponden con la naturaleza como tal.⁹⁶ Sin embargo la institución de las leyes representa un asunto que parece estar presente en la naturaleza particular del ser humano, es decir, con referencia indirecta a Dios, pues es sólo una ínfima parte de la totalidad de lo real, por lo cual sus causas e instituciones tienen que buscarse a partir de la naturaleza de lo finito. Pero no se trata simplemente de investigar al ser humano en cuanto tal, como si el estado civil y la constitución de los Estados se derivaran directamente de su naturaleza; hay que estudiar a los humanos en sus relaciones. Ya que, por otra parte, hemos visto que la razón es la facultad que se identifica plenamente con

⁹⁵ Hobbes, *Leviatán*, I, 20, p. 171.

⁹⁶ Cf. Spinoza, EIV, Prefacio.

la naturaleza particular humana,⁹⁷ pero no es innata ni dominante en ella, sino que los hombres se encuentran sometidos a las pasiones, y de esa manera son esclavos. Y como hemos dicho, en la medida en la cual concordaran con su naturaleza plenamente, serían libres, pero si se ven compelidos más bien por afectos exteriores y contrarios, actúan sin libertad y sin utilidad para ellos mismos. Por eso dice Atilano Domínguez: «[...] el hombre spinoziano no está regido por una mecánica geométrica, como aquella que rige los astros, sino por una dispersión o anarquía, que no podrá menos de transformarse en conflicto y en guerra».⁹⁸

Tanto el aspecto racional como el irracional son naturales, pero no afectan de igual forma la potencia de obrar de cada cual. A lo que el estado de naturaleza se refiere es a las relaciones de los seres humanos sin la mediación del Estado, lo mismo que en Hobbes. La diferencia es que el Estado hobbesiano se instaura para salvar a los hombres de su barbarie natural, mientras el de Spinoza lo hace para liberarlos de las pasiones;⁹⁹ mientras la argumentación de Hobbes es negativa, la de Spinoza es positiva. Pero obsérvese cómo fuera de estas aseveraciones, también para Spinoza hay una constante lucha de unos contra otros:

[...] cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí.¹⁰⁰

La argumentación de Spinoza no se hace con el fin de reprobar o preferir, sino para tener un conocimiento claro y distinto de las causas de las pasiones –la ambición en este caso. Pero no se trata de que el estado de naturaleza quede relegado después de la instauración de la sociedad civil, ni que se constituya simplemente como una amenaza latente, sino que está presente en la vida cotidiana, aunque se desarrolle bajo las relaciones establecidas por el Estado.¹⁰¹

⁹⁷ «Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón». (Spinoza, EIVp35).

⁹⁸ A. Domínguez, *Spinoza y el surgimiento...*, p.90. Aunque no concuerdo totalmente con su posición, porque parece hacer de la naturaleza humana, en este caso, un *imperium in imperio*.

⁹⁹ «Pues bien, el dinamismo político apunta, acabamos de verlo, en el mismo sentido: a sacar al hombre de la guerra pasional y conducirlo a la paz racional, es decir, la libertad». (A. Domínguez, “Spinoza”, en (F. Vallespín, comp.): *Historia de la teoría política* Vol. 2, Madrid, Alianza, 1995, p. 324.

¹⁰⁰ Spinoza, EIIIp31e.

¹⁰¹ «Spinoza no admite [...] separación alguna entre el estado natural y el político, porque el derecho natural es el mismo en ambos, como lo es también el hombre». (A. Domínguez, “Spinoza”, p. 326).

Resulta entonces que este estado de confrontación perpetua no es simple destrucción del uno por el otro, como en Hobbes, sino que se establece bajo muchas y muy diversas formas según las cuales se relacionan los seres humanos. De esta manera Spinoza demuestra que las relaciones naturales no quedan compelidas por las relaciones sociales, sino ambas se encuentran interconectadas. Y en realidad se duda de si realmente exista algún hombre en estado natural sin mediación de la sociedad, pues nos dice también Spinoza « [...] nadie en solitario tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida».¹⁰² Por tanto es poco probable que haya seres humanos que no se reúnan de alguna manera determinada para conservar su existencia.

Por último, para establecer la relación del estado de naturaleza con la antropología spinozista, es necesario decir que, dentro de la argumentación que no afirma su separación del estado civil, no hay, como en Hobbes, una igualdad de condiciones de la capacidad de dar la muerte, sino que el poder se corresponde con la razón –cuestión que tendrá un impacto importante en la consideración de las relaciones entre Estados y de la constitución, por tanto, de cada uno, así como la referencia del hombre particular con el Estado: «En el estado natural el más poderoso de los hombres es aquel que se guía por la razón».¹⁰³

La razón tiene la característica singular de potenciar en su máximo nivel a los seres humanos, y no hace su aparición hasta el establecimiento de la sociedad civil, aunque su actualidad o poder sólo se haga evidente dentro de ésta por todas las condiciones que propicia. Pero puede preguntarse legítimamente ¿cuál es la concreción del estado de naturaleza? Es interesante notar que para Spinoza sí tiene una realidad como tal, según escribe con relación a la obediencia a la ley revelada o divina: «ese estado [el natural] es anterior, por naturaleza y en el tiempo, a la religión».¹⁰⁴ Queda claro que el “por naturaleza” se refiere a una cuestión ontológica, pero ¿a qué se refiere con “en el tiempo”? Puede ser tanto individual como histórico. Breton prefiere la segunda opción¹⁰⁵, y en este caso he de seguirlo, aunque habiendo mostrado ya que tal estado no está contrapuesto al civil. Pero veremos que el tratamiento del mismo tema en nuestro segundo filósofo no es tan parecido, sino muy distinto.

¹⁰² Spinoza, TP, §6, 1, p. 154.

¹⁰³ Spinoza, TP, 3, §7, p. 287.

¹⁰⁴ Spinoza, TTP, XVI, 198, p. 423.

¹⁰⁵ Breton, *Spinoza théologie et politique*, París, Desclée, 1977, p. 103.

Rousseau comienza su segundo Discurso realizando una crítica hacia la tradición filosófica del estado de naturaleza, arguyendo sobre todo que nunca realmente lo han alcanzado.¹⁰⁶ Tal crítica se sintetiza en la siguiente frase: « [Los filósofos] Hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil». ¹⁰⁷ Sin embargo, para el comienzo de la investigación que desarrolla ahí Rousseau, nos dice que descartemos todos los hechos, pues no afectan a la cuestión,¹⁰⁸ sino que ésta tiene que dilucidarse a partir de hipótesis¹⁰⁹ que sirvan para aclarar la naturaleza de las cosas (*nature des choses*).

¿Bajo qué carácter hemos de tomar este razonamiento entonces? El hipotético estado de naturaleza propuesto por Rousseau no está encaminado, a diferencia de Hobbes, a explicar la situación actual de la sociedad, ni puede tomarse en caso alguno como un momento histórico, sino que debe ser visto siempre como posibilidad racional, o, en palabras del propio Rousseau, trata «sobre lo que habría podido ser del género humano caso de haber sido abandonado a su suerte».¹¹⁰

Rousseau entiende claramente que cuanto puede decirse acerca del estado de naturaleza de los hombres y mujeres no dejará de ser una simple hipótesis teórica, y nunca un momento histórico con probada realidad ontológica. Por esto se permite una hipótesis que concuerde más con el carácter general de los hombres. Entiende que las caracterizaciones están siempre mediadas por las determinaciones contextuales. Es decir, lo que tenemos en el estado de naturaleza rousseauiano es la hipótesis de bajo qué situación se encontrarían los seres humanos si no estuviera presente la cultura, no importando en modo alguno el tiempo, pues a Rousseau

¹⁰⁶ Rousseau I, p. 140.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Existe en la literatura acerca de este tema una discusión versada sobre si el estado de naturaleza de Rousseau es un hecho histórico o se trata más bien de una hipótesis. Simpson (*óp. Cit.*, pp. 20-22) describe que ambas interpretaciones están basadas en las palabras del propio Rousseau, aunque se decanta por la hipotética, de la misma manera que lo hace Gourevitch (Victor Gourevitch, 'Rousseau's pure state of nature', *Interpretation*, 16 (Fall 1998)). Está, por otro lado, la interpretación de Hall (John C. Hall, *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Company, 1973), quien prefiere verlo como un hecho histórico. Sin embargo, tal interpretación deriva en diversos problemas que no es posible tratar aquí. Sin embargo, para los fines que ya se habían anunciado en la Introducción de este escrito, tal interpretación histórica no aporta realmente nada a la discusión, más que una queja en contra de la relación de Rousseau como historiador. Por esto, y en la medida en la cual el mismo Gourevitch y Simpson se decantan por la primera interpretación, por el principio de caridad para el argumento, he decidido seguir esta línea. Espero que las posteriores explicaciones que tal interpretación permite –dentro de esta tesis claro está– sirvan para abonar a esta postura como la más congruente.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 141.

le parece algo que permanece siempre. Aquí es donde entra en juego la tan citada frase de «el hombre es bueno por naturaleza»¹¹¹, pues no se trata del hecho de que haya hombres salvajes y “naturales” que sean buenos, sino que hemos de interpretar tal frase como que “el hombre ha nacido para hacer el bien”.¹¹² A esto está dirigida su naturaleza.

Pero ya hemos visto que esta naturaleza es poco poderosa en contra de la cultura y el estado actual de las cosas, pues en la sociedad de Rousseau –y en esto abundan, tanto el primer *Discurso* como el *Emilio*- lo que predomina es el vicio y no la bondad. La pregunta recae casi por completo en por qué mantener una hipótesis de este carácter, cuando la experiencia muestra que, por donde se busque, no hay referentes empíricos.

Hemos dicho que el hombre, en realidad, había nacido para ser bueno, no que lo fuera desde un principio. Por eso sin la intervención del vicio derivado de la sociedad civil, permanecía en un estado de paz y muy limitado. Pero resulta que la cultura está presente en todas partes, incluso en la reflexiones acerca de lo que se pretende como natural, es por ello que no puede afirmarse la existencia de tal estado, ni se puede por tanto negar la necesidad de acoger las determinaciones sociales. Pero éstas tampoco pueden ser tomadas en sentido absoluto, sino que, para la mínima relación se requiere de la potencia natural, pues hemos dicho más arriba que la sola razón no basta para que ocurra la moralidad ni la justicia, sino que es necesaria la intervención de la conciencia –en el sentido de sentimiento moral. Por eso la suposición resulta necesaria para entender la facticidad de las relaciones morales en general.

Así, el estado natural, realmente no constituye justificación ni contraposición al estado civil en estricto sentido. Y esto vale tanto para Spinoza como para Rousseau, aunque es mucho más claro en el filósofo holandés. Para Rousseau no tiene que tomarse como un referente empírico, mientras que para Spinoza sí hay ciertos pasajes que nos hacen decantarnos por tal interpretación. Pero tal parece que, a diferencia de Hobbes, la justificación de la sociedad tiene que venir de otro lado, no del temor a la guerra de todos contra todos, o de la falibilidad de un estado que no se afirma en su completitud. Lo que se encuentran son dos caminos: o la

¹¹¹ Rousseau, *Emilio*, IV, p. 317.

¹¹² Y sobre todo porque en la relación bien-mal hay ya una caracterización moral que no puede tomarse desde el ámbito de la naturaleza, sino que implica relaciones culturales y sociales. El ser humano natural poco tiene de moral, y por esto Rousseau lo concibe como solitario.

naturaleza está por todas partes presente, o está subsumida a otro aspecto. Bajo esta idea damos paso al fundamento de las relaciones sociales.

2. Sociabilidad y carácter político

Lo que aquí se expresa como sociabilidad o carácter político trata de recoger una oposición de larga tradición, aunque hecha explícita –una vez más– en la filosofía de Hobbes: la del hombre con el hombre y, bajo esa dirección, la del Estado con el mismo hombre. Hobbes, en efecto, pensaba el estado de naturaleza bajo su tan famosa frase *homo homini lupus*, según la cual era imposible concebir la convivencia armónica de la humanidad fuera del estado civil. Sin embargo tal estado permanecía como una amenaza latente de la que habría que cuidarse. Por tanto, el establecimiento del Estado se llevaría a cabo de manera necesaria si y sólo si se pretende salvar la vida de una gran parte de la humanidad. Es decir, su condición de necesidad está, sin embargo, supeditada a otra cosa.

En Spinoza y Rousseau está presente el llamamiento a la necesidad del Estado como sustento de la misma expresión de humanidad. Es decir, ninguno de ellos realiza una separación entre el individuo aislado y el Estado. De esta manera ambas concepciones políticas quedan relacionadas también con Aristóteles. Piénsese por ejemplo en el siguiente pasaje de la *Política*: «Por naturaleza pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte».¹¹³ Lo que Aristóteles ha expuesto aquí es la preeminencia ontológica de la ciudad sobre los hombres aislados, o incluso la primera forma social reconocida por él: la familia. Y dicha preeminencia es ontológica en sentido fundamental también, es decir, el ἄνθρωπος sólo es tal merced a que es parte de la ciudad, o sólo lo es como parte de la ciudad. Por eso Aristóteles lleva a cabo una de las definiciones más importantes en la historia del hombre: ζῷον πολιτικόν, animal político. La diferencia específica del hombre es, entonces, su condición política, únicamente hecha posible merced a la preeminencia de la ciudad. Veamos ahora cómo es que esto tiene injerencia en Spinoza y Rousseau.

En Spinoza esto es muy claro, y está expuesto en el TP: « [...] los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo».¹¹⁴ Sin embargo el mayor peso de esta cita cae sobre la expresión “tienden por naturaleza” que, como

¹¹³ Aristóteles, *Política*, 1253a20.

¹¹⁴ Spinoza, TP, VI, §1.

hemos visto, no es tan simple, sino que presupone dos sentidos: la Naturaleza –Dios mismo y la necesidad que de Él se deriva–, o la naturaleza particular de los seres humanos. En este caso tenemos ambos sentidos, pues Spinoza lo dejó en claro un poco antes –respecto al primer sentido: «[...] todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político (*status civilis*) [...]».¹¹⁵ Esto quiere decir que la experiencia muestra el hecho de la sociedad civil en donde quiera que se le observe. Pero eso no constituye la concepción completa de la Naturaleza, sino que tiene que añadirse el punto de vista finito que, a mi parecer, y según el camino que hemos trazado en I, a, podemos decir que la antropología spinozista permite, sin embargo, considerar al hombre en sí mismo y sin relación con los demás miembros de su especie. Sin embargo quedaría totalmente limitado a sí mismo, con lo cual las cosas le serían poco útiles y apenas podría sobrevivir.¹¹⁶

Así, Spinoza no está derivando la esencia del hombre de la de la sociedad civil ni viceversa, pues es posible concebir al primero sin la segunda, y el segundo caso constituiría más bien un orden de causas finales, que, como hemos visto, es rechazado totalmente por Spinoza. Sin embargo, la potencia de obrar y la perfección de los seres humanos sólo se ven aumentados en el más alto grado dentro del estado civil: «La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición (*fruitione*) del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo.»¹¹⁷ Lo cual ya tenía relación con el hecho de que la mayor utilidad para los hombres son ellos mismos, en la medida en la cual están guiados por la razón. Así, los seres humanos no necesitan de la sociedad civil para concebirse, pero sí para alcanzar su plena realización. Y aún más: si la mayor felicidad posible para los humanos presupone el orden de la sociedad, eso significa que es en éste donde la concordancia de aquellos con su naturaleza es la más alta.

Caso muy distinto al de Rousseau debido a las señaladas contraposiciones de las que hemos hablado a lo largo de todo I, b. Aunque dejando esto de lado sus consideraciones son muy parecidas, pues, como hemos señalado, el pensamiento del hombre fuera de la sociedad, aunque posible, no deja de ser una conjetura, una hipótesis sin suficiente sustento en la experiencia. Sin embargo la influencia aristotélica sí está totalmente presente en Rousseau, sobre todo

¹¹⁵ Spinoza, TP, I, §7, p. 105.

¹¹⁶ Cf. Spinoza, EIVp35e (*homo homini deus*).

¹¹⁷ Spinoza, TTP, II, 1, 44.

si recordamos que en el CS se afirmó que sólo merced al estado civil el ser humano llegó a ser tal, para dejar atrás su condición animal.¹¹⁸ Tal dificultad se resuelve si consideramos al hombre en estado de naturaleza como sólo en potencia, mientras en el estado civil lo sería a cabalidad. Por tanto, en estricto sentido, no habría hombres hasta la ordenación de la sociedad.

La razón que tenemos para negar una posible lectura teleológica es que el estado de naturaleza nunca deja de ser una hipótesis, y no se constituye como etapa previa y necesaria para el posterior desarrollo civil. Por tanto hay que estudiar a los hombres en sus relaciones, no mediante las abstracciones. La relación de los hombres con los hombres, sin embargo, históricamente considerada, ha devenido en explotación de los unos por los otros, en una diferencia basada en relaciones de poder que se ha traducido en el ámbito del derecho; es decir, se le ha colocado en la relación del deber-ser conforme a los fines ulteriores de la sociedad.

De esta manera se coloca a quienes obedecen como partes subordinadas a la virtud de los que mandan, estableciendo una distinción cualitativa entre unos y otros, subsumiendo las necesidades de los primeros a las de los segundos, como también lo hacía Aristóteles: «[...] el señor debe ser para el esclavo la causa de tal virtud [...]».¹¹⁹

Por esa misma razón para Rousseau no sólo vale decir que el ser humano es político por naturaleza, sino que tiene que hacerse explícita la idea de qué significa ser político. Por naturaleza no se tiende a la asociación, sino por convenciones; pero son estas convenciones las que hacen que un humano sea tal y en plenitud. Sin embargo la condición política no se detiene ahí, sino que, como hemos visto, está unida a la condición moral y tiene, por ello mismo, exigencias mayores.

3. Poder, derecho y legitimidad

Pasamos ahora a la normatividad a partir de estas ideas. Trataremos del derecho como tal, no del derecho político o natural. Por eso su extensión lo pone en relación directa con el poder y con la legitimidad. En el primer caso tenemos el derecho considerado por Spinoza, mientras en el segundo el de Rousseau.

¹¹⁸ Rousseau, CS, VIII, p. 274.

¹¹⁹ Aristóteles, *Política*, 1206b2.

El derecho considerado en sí mismo como *directum* establece normas y directrices para la acción. Pero el derecho, a diferencia de la ley, no se determina partiendo de principios. Si la ley en el ámbito natural provee el establecimiento de la regularidad de las causas, el derecho no haría sino mostrar relaciones entre seres humanos, mas no causas en general. Y ampliando un poco más el término, el derecho atañe a todas las relaciones que el ser humano pueda entablar.¹²⁰ La ley, por otro lado, en el ámbito civil, no determina las relaciones, sino que las regula.¹²¹ Pero veremos cómo queda establecido esto en el pensamiento de Spinoza y después, en el de Rousseau.

Una de las cuestiones que más llama la atención en el pensamiento de Spinoza es la identidad entre derecho y poder. Considero que la más clara enunciación de esto se encuentra en el TTP:

[...] el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado.¹²²

Hay que notar una vez más el doble movimiento que se lleva a cabo aquí: por un lado el derecho se coloca en el campo de la metafísica, y por el otro el poder adquiere una determinación social. Esto tiene particular importancia porque, como veremos más adelante, Spinoza pondrá al poder como una de las razones por las cuales el Estado debe ser democrático. Puede pensarse, según lo dicho por Spinoza, que las acciones de cada cual quedan determinadas jurídicamente sólo en virtud de la fuerza, pero tal afirmación no sería exacta, pues resulta que el poder es más bien un límite para el derecho, y no al revés. Ya hemos hablado un poco acerca del estado natural, y de cómo no puede sostenerse por sí mismo. Y algo análogo ocurrirá con este derecho limitado únicamente por el poder, o derecho natural, pues el mero impulso de la naturaleza no coloca a los seres humanos en situación de mantenerse en su ser lo mejor posible.

¹²⁰ Para Spinoza se extiende, como natural, incluso más allá de la humanidad.

¹²¹ Podría agregarse aquí que mientras el derecho concierne a las relaciones en su totalidad, la ley sólo a las que se refieren a los deberes.

¹²² Spinoza, TTP, XVI, 407.

Pero también es necesario apuntar por qué la naturaleza posee un derecho, cuando dijimos más arriba que éste se basaba en la simple relación del humano con cualquier otra cosa. El derecho, considerado en sí mismo, no pertenece al ámbito natural, como lo hace evidente su relación con el término *ius e iuris*, pues estos términos refieren a lo justo en cuanto tal. La naturaleza como orden bajo el cual se inscribe todo ámbito, y por tanto, principio desde el cual se explica todo lo demás, tiene que explicar, a su vez, el ámbito jurídico. Es por tanto evidente que una pretendida contraposición necesidad-justicia es insostenible, como si alguien pensara que el hecho de que los planetas giren alrededor del sol y no al revés fuera injusto. En todo caso podría ser erróneo, pero la verdad y el error no son términos inmediatamente morales.

Considerada entonces en términos jurídicos, la necesidad de la naturaleza no puede ser sino justa, simplemente porque lo injusto no hace su aparición sino bajo un orden normativo superior; pero no hay otro superior a la propia naturaleza, a Dios mismo, por ello le corresponde la absoluta positividad. Pero como vimos en la cita de Spinoza, esta positividad está considerada desde el punto de vista del poder, de la actualización de la potencia de obrar.¹²³

Esta consideración coloca la base de la necesidad del orden normativo en la esencia misma del hombre: el *conatus*. Por tanto, en la medida en la cual uno de los dos se vea potenciado constituirá, por la misma razón, una potenciación del otro, es decir, si potenciamos el *conatus*, se desarrolla un incremento en el derecho; y si actuamos conforme al máximo derecho posible, también la potencia de obrar se ve aumentada.

Quisiera recordar lo que ya tratamos un poco más arriba: la razón es aquello que se conforma mejor con la naturaleza propia de los seres humanos, y es, por tanto, el vivir según la razón la forma bajo la cual la posibilidad de la permanencia en el ser se vea maximizada. En cambio, si nos limitamos únicamente al derecho natural, nos dice Spinoza: «El derecho natural

¹²³ Llamo aquí la atención sobre los dos términos que utiliza Spinoza y que podrían causar confusión: *potentia* y *potestas*. Mientras que el primero se aplica a la totalidad de la naturaleza, el segundo sólo corresponde a un modo de pensar humano, pues a Dios no le corresponden este tipo de términos que determinan relaciones entre modos finitos, mientras que *potentia* está referida a una capacidad para obrar. Para más información acerca de esta distinción véase Negri, *La anomalía salvaje*, Madrid, Anthropos-UAM, 2000; Steven Barbon, “Power in the Tractatus Teologico-Politicus”, en *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*, Ed. Paul Bagley, Boston, Kluwer Academic, 1999, pp. 91 – 109; Andy Alexis-Baker, “Spinoza’s Political Theology: Theocracy, Democracy and Monismo”, *Journal of Church and State* vol. 54 no. 3, p. 433.

de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder». ¹²⁴ Por esta razón el derecho natural no constituye la base del sistema jurídico spinoziano, sino que resulta, de hecho, poco significativo, pues lo que cada hombre o mujer puede, considerado sólo en sí mismo, es insignificante contra las fuerzas de la naturaleza –de la que es solamente una parte– que tienden a su destrucción.

Sin embargo, en la medida en la cual se establece un orden continuo entre el estado de naturaleza y la sociedad, que quedan subsumidos bajo el concepto de Naturaleza, la definición de derecho no cambia, sino que permanece constante. Y habiendo definido el derecho como poder, las consecuencias que se derivan de ello para el Estado tienen que estar conformadas por ello. Y las consecuencias serán dadas en el ámbito de la libertad –máximamente. En este sentido van, me parece, las consideraciones de Montag al respecto:

La exigencia de abandonar la idea de un derecho o una justicia que trasciende las relaciones de poder (y que sirve así como un punto desde el que criticarlas o “rechazarlas”, aunque sólo mentalmente) es, al mismo tiempo, la exigencia de acabar con aquellas relaciones de poder que requieren y estimulan la ilusión de la trascendencia, y de provocar los cambios que nos permitan vivir nuestro derecho como poder. ¹²⁵

En este caso el poder tiene la cualidad concreta que da contenido explícito al derecho. La razón es entonces una exigencia mediada, pues sólo resulta necesaria en la medida en la cual potencia al máximo la potencia de obrar de los seres humanos. Y, como hemos visto, tal potenciación también deriva de la unión de cuerpos como conformación del Estado –cuyas consecuencias extraeremos más adelante.

Sin embargo la razón también se pone del lado de la exigencia primigenia no mediada, y esto se hace por medio del concepto de legitimidad; pues es ella la única que puede proveer un orden conforme con la legalidad en general. La ley no parte sino de los conocimientos de causalidad y, en esa medida, sólo puede pertenecer al ámbito racional.

Esta es la manera en la que hace entrada, ahora, la propuesta de Rousseau. Recordemos cuál es el propósito que guía a todo el Contrato: «Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son

¹²⁴ Spinoza, TTP, XVI, 190, 408.

¹²⁵ Montag, *op. cit.*, pp. 86-87.

y las leyes tal como pueden ser». ¹²⁶ Y veremos también como la legitimidad se equipara con el derecho en cuanto tal. ¹²⁷ Por lo tanto, actuar conforme a derecho significa actuar conforme al dictamen de la razón, pues en última instancia es la única facultad que está acorde con la tendencia perfectible del ser humano. Pero esta razón, a diferencia de una concepción burda, no es todopoderosa, sino que, sin la fuerza del corazón, como exploramos más arriba, no puede llevar a cabo sus pretensiones, y degenera en un simple instrumento al servicio de las injusticias y vicios que se derivan de la sociedad.

Por ello no hay que pensar que la propuesta de Rousseau se contrapone a la de Spinoza, aunque podría parecer de esa manera; ¹²⁸ ambas se encaminan por la misma senda en este punto, aunque lo hacen desde caminos distintos. Pero hay también que considerar que “legítimo” no equivale a “legal”, pues esto es más bien lo que se adecúa a las leyes, no lo que posibilita una ley en cuanto tal. Si bien, como veremos más adelante, para Rousseau las leyes sólo pueden ser dadas por la voluntad general conformada a través del pacto social, la posibilidad de la ley como tal no es la voluntad general, que es únicamente, digámoslo así, la causa eficiente, mientras que la racionalidad y la libertad de los seres humanos son la condición de posibilidad.

4. Derecho natural y derecho positivo: el pacto social

Paso ahora a explicar y hacer explícita la relación que existe entre el derecho natural y el derecho positivo o, lo que es lo mismo, entre el derecho del estado de naturaleza y el del estado civil. Esto resulta necesario porque constituye un puente sumamente importante: entre un planteamiento metafísico a uno social, y, como veremos, tal paso será dado también por la noción de libertad.

En su primera acepción, el derecho (natural) sólo queda determinado por un fin: la conservación del propio ser. Por otro lado, en casos como el de Hobbes o Grocio, el derecho positivo

¹²⁶ Rousseau, CS, I, p. 261.

¹²⁷ Cf. Rousseau, CS, III, 10, p. 328.

¹²⁸ Sobre todo si consideramos el capítulo 3 del L. I del CS, donde Rousseau refuta la idea del “derecho del más fuerte” haciendo notar que esto se refiere más bien a una situación de superioridad, mientras que el derecho, en cuanto tal, no es cambiante conforme al acto de los particulares, sino que, al estar basado en la razón, y derivar del pacto social, sólo se establece por el mutuo acuerdo, posible éste únicamente merced a la facultad racional de los miembros pactantes. Pero como vimos, para Spinoza no hay poder más grande que el que se deriva de la razón; por ello, ambos ven en ésta un medio de asegurarse en contra del devenir fortuito, que no corresponde con el pensamiento racional.

se establecía para el mismo fin. El segundo venía a sustituir al primero, asegurando lo que aquél, frágil, no podía, pasando por el filtro de la convención.

Aunque el derecho natural ya es, por sí, una concreción de los elementos metafísicos referentes a la naturaleza en el plano político, tal derecho, en la medida en la cual apela a la naturaleza humana, todavía conserva como su concepto una generalidad abstracta: el género humano. Sin embargo, al tratar de la fundación de los Estados, esta abstracción tiene que darse un contenido mayor y, por la misma razón, disminuir su alcance. Tal concreción se da en el concepto de ciudadano. Por esa misma razón, esta parte de nuestro estudio exploya el momento (temporal o conceptual) que determina a un ser humano como ciudadano, y de qué manera el derecho civil subsume, para el caso de nuestros autores, el derecho natural.

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo estos elementos de la naturaleza se desarrollan con vistas al terreno político. El camino se ha trazado como una bifurcación debido a las separaciones establecidas por los autores, o la ausencia de ellas. Para Rousseau la naturaleza se opone a la cultura en un doble sentido: como perfección en sí misma,¹²⁹ mientras la cultura es base de todos los vicios; pero también como, y específicamente en relación a los seres humanos, fuente de potenciación y momento necesario en la consecución de la esencia humana. Por el contrario, en Spinoza el ser humano puede concebirse como completo en sí mismo –es decir, no hay ninguna regla lógica que impida lo contrario, ni razonamiento válido que lo desacredite–, sin embargo, la experiencia muestra que los hombres siempre se reúnen en sociedad. Por ello las consideraciones éticas, que atañen al hombre libre en la parte IV del *Ética*, son también políticas, pues no se atiende, en este caso, a lo que puede ser, sino a lo que es y ha sido.

Por ello, recordando la relación entre poder y derecho, tenemos la caracterización del derecho natural, que, como dijimos, atiende a la consideración del ser humano en general y a la naturaleza abstracta, que es la siguiente:

¹²⁹ Cf., por ejemplo, el ya citado inicio del *Emilio* y, entre otros, el siguiente pasaje del CS: «Todo lo que no está en la Naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que nada». (Rousseau, CS, III, 15, p. 355).

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo, se extiende hasta donde llega su poder.¹³⁰

Esta caracterización se establece con respeto a toda la naturaleza, y el “cada individuo” no se refiere a una persona, sino a todas las individualidades posibles –desde las inorgánicas, pasando por las vegetales, las animales, y también las humanas. Pero ello no puede mantenerse en cuanto se hace entrada en el plano político, o las relaciones civiles como tales, y no precisamente porque se establezca una diferencia cualitativa entre uno y otro, sino que el plano de la concreción exige, de esa misma manera, un elemento más concreto: el derecho civil. Éste atiende únicamente a los seres humanos en cuanto que establecen una cierta manera de convivencia.

Tenemos entonces que, aunque entre ambos tipos de derecho no hay una diferencia cualitativa, sí la hay en cuanto a su especificidad, y el derecho civil queda identificado de la siguiente manera: «el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente».¹³¹ Por ello podemos decir que sigue manteniéndose la misma idea del poder del individuo que determina su derecho. Sin embargo el individuo aquí presente es la multitud (*multitudo*), es decir, la unión de diversos individuos humanos. Pero si tal continuidad queda establecida, ¿cuál será la manera en la cual ese derecho natural no sea destruido ni se pretenda construir un orden superior –pues no hay otro orden más que el de la Naturaleza? Veamos que esto resulta de total importancia para Spinoza:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema [...] ¹³²

Vemos aquí que esta transferencia, concebida como pacto, es el verdadero origen de la sociedad en relación con el derecho –pues como ya vimos, empíricamente, esto está dado sin atender a las razones más consecuentes. A Spinoza le importa que se mantenga lo que el

¹³⁰ Spinoza, TP, II, §4, p. 108.

¹³¹ Spinoza, TP, III, §7, p. 131.

¹³² Spinoza, TTP, XVI, 193, p. 414.

derecho natural prescribe, pero también que el poder se vea aumentado, cosa que no puede lograrse con ese derecho únicamente.¹³³

Leamos ahora el interés que guía a Rousseau a la concepción del pacto social. Nos daremos cuenta que no difiere realmente de las pretensiones de Spinoza sino en algunos aspectos, de los cuales ya hemos hablado en las páginas anteriores:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes”. Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social.¹³⁴

Es evidente que muchas de las ideas que subyacen al planteamiento de Rousseau no se encuentran como tal en Spinoza: hablamos en este caso de la libertad natural y el interés especial en la obediencia a sí mismo. Pero lo que ambos están buscando es una continuidad, no una ruptura con los elementos pre-sociales, es decir, el establecimiento de la sociedad no se contrapone a tales elementos, sino que tiene que asumirlos como constitutivos. Además, vemos que la preponderancia está en la totalidad de la sociedad, la única que posee todo el derecho, y que sólo está conformada por cada uno de los contratantes o pactantes, no posterior ni antes del pacto.

Las concordancias continúan y Rousseau considera la asociación como una suma de fuerzas individuales que se constituye para superar los obstáculos que se oponen a la conservación de los individuos,¹³⁵ de la misma manera que Spinoza piensa que los individuos, únicamente merced al derecho natural, no pueden sobrevivir, pues como lo ve bien Atilano Domínguez: «[...] el sistema spinoziano lleva a concebir el derecho natural humano como apetito consciente o con capacidad de serlo y no, como hiciera una larga tradición, que va de Aristóteles y los estoicos a Suárez y Grocio, como *recta ratio* o *sana ratio*».¹³⁶

¹³³ «[...] en la medida en que el derecho natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula». Spinoza, TP, II, §15, p. 117.

¹³⁴ Rousseau, CS, I, 6, p. 270.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 269.

¹³⁶ A. Domínguez, “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, *Fragmentos de Filosofía*, 2, p. 90.

Pero de la misma manera que Spinoza, Rousseau no piensa en un pacto que los domine a todos para su conservación, sino que quiere mantener las ventajas del estado de naturaleza, por lo cual dice:

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de varios; pero como la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar las atenciones que se debe a sí mismo?¹³⁷

Con el pacto social los seres humanos no deben verse contenidos con el fin de mantener la vida, sino que deben llegar a su completo desarrollo, como lo hemos visto anteriormente con respecto a la relación entre el individuo y la ciudad. Pero dijimos que el derecho natural afectaba al género humano de manera abstracta, mientras el derecho civil realizaba una concreción en el concepto de ciudadano, aunque nunca había realmente una contraposición, sino que el segundo venía a completar y ser consecuencia necesaria del primero. Ya expresamos esto con relación a Spinoza, pero respecto a Rousseau sólo nos resta traer a colación lo que ya se ha dicho: el hombre sólo lo es mediante su concreción política y social, antes de ello se encuentra todavía en potencia.

El pacto social expresa para Spinoza un movimiento necesario que proviene del carácter y la naturaleza de los seres humanos. Y así lo expresa Atilano Domínguez:

Puesto que la imaginación y las pasiones conducen a los hombres a la miseria y al odio mutuo, se verán empujados a unir sus fuerzas y a constituir una sociedad, regida por las leyes o normas de la razón y respaldada por la coacción, de suerte que ningún ciudadano persiga su bien en perjuicio de los demás, sino que todos sometan sus deseos o intereses particulares al interés común señalado por la razón.¹³⁸

Sin embargo en Rousseau, este movimiento es una posibilidad racional basada en la libertad, pues, como vimos, su aparición sólo puede explicarse con base en hipótesis.¹³⁹ Por esta misma razón el CS, que no se constituye como un libro explicativo, sino como un deber-ser, concentra su atención en la legitimidad que, como vimos, es racionalidad, y de esta manera busca su fundamentación en la validez de sus afirmaciones, no en su facticidad.

¹³⁷ Rousseau, CS, I, 6, p. 269.

¹³⁸ A. Domínguez, "Spinoza y el surgimiento...", p. 92.

¹³⁹ Cf. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, L. I, cap. 2, p. 336, donde Rousseau rechaza toda validez de un derecho natural basado en el mero concepto de género humano como persona moral –cuestión ya por sí misma dudosa. Su razón es que tal idea se basa en condiciones desconocidas e impracticables.

Sólo de esta manera le es posible pensar a Rousseau un pacto de las características que ya hemos enunciado y que Simpson resume de la siguiente manera: «Rousseau pensaba a la sociedad política en términos de una asociación voluntaria de personas independientes que se unieron con el propósito de una vida mejor de la que podrían lograr por sí mismos».¹⁴⁰

Con estas consideraciones a este respecto no hemos agotado –ni mucho menos- los temas que nos ocupan, pero para no adelantar innecesariamente lo que tiene su lugar más adelante en la exposición, hemos de conformarnos con lo justamente necesario que, espero, sea lo que se ha dicho. Sin embargo la idea del pacto social nos coloca en el conflicto de considerar el derecho natural –y con él a la naturaleza en general- con respecto a la libertad. Dos preguntas surgen de los resultados hasta aquí expuestos: ¿de qué manera hay libertad en la naturaleza humana abstracta? Y también: ¿qué es la libertad abstracta? Con esto damos paso a nuestra primera aproximación propia de este concepto.

d) La libertad en la naturaleza

Bajo el nombre de “libertad en la naturaleza” no he querido simplemente colocar dos elementos que, según el contexto, podrían considerarse opuestos y contradictorios. Sin embargo, dada la exposición llevada a cabo hasta aquí, espero haberle mostrado al lector qué papel desempeña la naturaleza en la discusión filosófica de cada autor, si no de manera exhaustiva, sí relevante para nuestros fines políticos. Es evidente, considero, que la mayor parte de la discusión precedente ha estado girando en torno a la Naturaleza, teniendo como palancas a Spinoza y Rousseau. Pero de lo que se trata ahora es de considerar a la libertad en relación directa con aquélla, y sin relación con el Estado o la sociedad política. Se verá cómo es esta relación y qué influencia tiene para el tema que nos atañe.

Dado que en el subcapítulo anterior no tratamos expresamente de la noción de libertad, su explicación se hace necesaria en este punto, pues, como se ha visto, en los apartados anteriores se ha hecho referencia a la misma sin abordarla expresamente. Por tanto, este subcapítulo recoge las tesis que ya se han mencionado anteriormente, aunque no a manera de un

¹⁴⁰ «Rousseau thought of political society in terms of a voluntary association of independent persons who unite for the purpose of a better life than would be possible on their own». Simpson, *Rousseau's theory of freedom*, New York, Continuum, 2006, p. 7 (traducción propia).

resumen, sino como parte necesaria del desarrollo que requería, en primer lugar, que las consideraciones, tomadas como base para la explicación de la libertad, fueran desarrolladas antes, con el objetivo de obtener las diferencias en la noción de libertad. Como puede verse entonces, el esquema general del capítulo replica el de la tesis en su completitud, pues la investigación realiza un movimiento análogo, explicando la noción de libertad con miras a diferenciar los principios democráticos. Por tanto, lo que aquí obtendremos será la primera aproximación a la libertad que, como será mostrado después, no permanecerá estática, sino que tiene que dinamitarse.

En cierto sentido este subcapítulo recoge, como ya se dijo, mucha de la discusión precedente, pero también constituye la primera introducción al siguiente, resumiendo su lugar en la tesis general como sigue: el movimiento de los elementos metafísicos y antropológicos ha devenido en la noción de libertad. Pero tal noción, bajo la idea de una naturaleza en general (humana o supra-humana) no es más que un punto intermedio entre su concreción y la pura abstracción. Tal movimiento será descrito desde la perspectiva de cada autor.

1. Spinoza

En Spinoza hemos visto que la Naturaleza no es una parte de la consideración ideal del entendimiento, ni un movimiento del cual se tenga que salir, sino que abarca por completo la totalidad de lo real. Tenemos que considerar entonces que la libertad no puede darse como algo separado de la Naturaleza, pues nada hay fuera de ésta.

Pero dado que la Naturaleza se presenta como el orden necesario sin más, no podrá estar contrapuesta a una pura espontaneidad o falta de causalidad, que rompería dicho orden y la concatenación necesaria. Es por esto por lo que dice Spinoza: «Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera».¹⁴¹ La cosa coaccionada está determinada exteriormente, mientras la libre lo está internamente. En este sentido tenemos también la caracterización presentada como definición en la *Ética*: «Se llama *libre* aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada a existir y operar, de cierta y

¹⁴¹ Spinoza, Ep. 58, p. 336.

determinada manera»¹⁴², definición mucho más completa que nos deja en claro que sólo Dios, en la medida en la cual es absoluto, no coexiste con algo más que lo determine a existir y actuar, sino que lo hace en virtud de su propia necesidad.

Ante esto surge, sin embargo, una interrogante: si sólo a Dios, o la naturaleza, por ser absoluto, puede llamársele libre, ¿qué queda para los seres humanos en este respecto? Retomemos aquí consideraciones pasadas: los hombres no son sino individuos respecto al conjunto de la naturaleza, cuerpos entre cuerpos, y determinaciones concretas respecto a la única sustancia que, bajo esa consideración, no son distintos de los demás cuerpos que conforman la naturaleza en su totalidad. Por eso, en la dirección que perseguimos, Spinoza se permite una comparación un tanto extraña, pues pone en relación un objeto inorgánico (una piedra) con los seres humanos. Esto, según la tradición, era prácticamente impensable, pues un vivo antropocentrismo separaba, como elementos realmente heterogéneos, incluso a los hombres del resto de los animales. Spinoza se ha opuesto ya a esto también en el sentido del derecho – poder también–, y lo hace ahora con respecto a la libertad:

[...] la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados.¹⁴³

Cabría decir, entonces, que los hombres sólo añaden a sus determinaciones la conciencia de los apetitos, pero eso no influye en nada, al menos en lo que al orden de las causas se refiere. Esta conciencia, sin embargo, es fuente de productos imaginarios que sí tienen influencia en las conductas de los hombres, compelidos en sus deseos y pasiones. De esta manera, como vimos, se tiene una cierta superstición, la cual es aprovechada por los reyes para justificar sus pretensiones. Por eso dice Spinoza: «[...] los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les

¹⁴² Spinoza, Eld7.

¹⁴³ Spinoza, Ep. 58, p. 337.

disponen a apetecer y querer, porque las ignoran». ¹⁴⁴ Y no lo dice para reprobar las conductas, pues, como parte de la naturaleza, no son buenas ni malas; su consideración va encaminada a desterrar las pretensiones de la imaginación como conocimiento –que, ya vimos, es muy peligroso. La correcta aprehensión de las causas sí tiene, sin embargo, un efecto en el entendimiento, pues el conocimiento del segundo y tercer género no sólo está basado en la “verdad fría y desnuda”, sino en una influencia concreta para la volición que, como exploramos antes, se equipara al entendimiento.

La libertad en la naturaleza es la libertad *de* la naturaleza, según la cual actúa por sus propias leyes. Pero no es el caso del ser humano. La libertad humana da su primer paso en la conciencia de estar determinado por una serie de causas, basadas también en un cierto tipo de conocimiento, pues recordemos que la voluntad llama bueno o malo a lo que juzga útil o dañino para su conservación. Pero aquí no termina el camino de esta libertad, sino que es su punto de arranque.

2. Rousseau

El caso de la libertad natural, en Rousseau, resulta de un mayor nivel de complejidad para su comprensión. No debido a que presuponga tantos factores, sino a que puede verse como incompatible con otras tesis que sostiene. Por el momento sólo nos atenderemos a lo que se trata de ella específicamente.

A este respecto hemos dicho que la libertad natural está íntimamente ligada al estado de naturaleza y al derecho natural, consideraciones ambas que refieren al género humano en su abstracción, y que se desarrollan únicamente de manera hipotética, no histórica. Sin embargo, tampoco se debe abandonar la idea de la libertad natural si ha de conservarse la del contrato social y, en última instancia, la de la sociedad civil en general. En este sentido recordamos lo que el contrato social preserva: la libertad y la fuerza de cada individuo para conservarse.

Es necesario tener presente que la libertad natural, basada en el ya mencionado *amour de soi*, –es decir, en el interés de la conservación del propio ser–, no hace su entrada en el estado civil como una y la misma, sino que se transforma. Esto queda claro cuando Rousseau indica que, merced al contrato social, cada asociado *pierde* su libertad natural, pero gana la libertad

¹⁴⁴ Spinoza, E1, apéndice, p. 110.

civil.¹⁴⁵ Remarco aquí la noción de pérdida, pues no se trata de una suspensión, sino de una abrogación en favor de otra cosa. Y es necesario este paso, pues la libertad natural, que en este caso es análoga a la de Hobbes, contradice los preceptos del contrato social, según el cual cada asociado se da a todos; y este *darse a todos* no es otra cosa que enajenación de todos los derechos a la comunidad.¹⁴⁶

De esta manera queda establecido que el individuo posee derechos que no sólo puede, sino que debe donar en su integración en el pacto social. Y desde este punto de vista, no es que la libertad natural sea un derecho, sino que tal derecho consiste en hacer uso de ésta en su condición de “natural”, es decir, según la cual el particular es el único juez de sus acciones y de lo que resulta provechoso para él, donde su responsabilidad se extiende hasta el deber para consigo mismo y nada más. A esto se refiere Brunet cuando afirma «Ciertamente, el hombre natural es libre negativamente, en el sentido de que está separado de toda interacción con otros».¹⁴⁷

Pero la libertad, como la materia, no se puede destruir en el caso del ser humano, pues es lo que lo constituye,¹⁴⁸ por eso digo que se transforma desde el modo antropológicamente más abstracto hacia lo concreto, la libertad política, única que constituye verdaderamente al hombre. Pero como esto último será el tema del siguiente capítulo, así como sus consecuencias en el tercero, no encuentra aquí su momento.

Vemos entonces que, mientras Rousseau no considera la libertad en la naturaleza sino desde el punto de relación con los asuntos humanos, Spinoza sí concibe una libertad que concierna a la totalidad de la naturaleza, es decir, a Dios. Ambos puntos son, sin embargo, abstractos y no determinan, en última instancia, la completa noción de libertad pues, según hemos visto en todo lo que precede, esta noción nunca se reduce a una cualidad o concepto puro, sino que está ligada a la condición política.

¹⁴⁵ Rousseau, CS, I, VIII, p. 274.

¹⁴⁶ *Ibid.*, I, VI, p. 270.

¹⁴⁷ «Certainly, natural man is also negatively free, in the sense that he is shielded from any interaction with others». Brunet, Guillaume, en *Rousseau and Freedom*, p. 218, (traducción propia).

¹⁴⁸ «Renunciar a la propia libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. [...] Renuncia tal es incompatible con la naturaleza del hombre, y privar de toda libertad a su voluntad es privar de toda moralidad a sus acciones». Rousseau, CS, I, IV, p. 266.

Hablar, para el caso de nuestros autores, como mostraré inmediatamente, de *libertad política*, es casi un pleonasma, pues no habrá otro espacio para lo propio que el político.

Capítulo II: La libertad como eje rector de los fundamentos políticos

*Quememos las hojas secas
Y solamente dejemos
El diamante puro, para
Incorporarlo al recuerdo,
Al sol de hoy, al tesoro
De los mirtos venideros...*

Juan Ramón Jiménez

En el capítulo precedente hemos concluido con ciertas nociones de libertad que parten de conceptos cualitativamente más generales en las filosofías desarrolladas por Spinoza y Rousseau. Pero la libertad, tomada en un plano más bien abstracto, desde presupuestos antropológicos, ontológicos o metafísicos, no nos permite explicar –de la manera en que queremos– dichos principios. El paso tan crucial al que este capítulo se dirige es el de demostrar que la noción de libertad, sin una clara limitación y propiciación política, resulta no sólo vaga, sino fútil –al menos en el caso de los dos autores que estamos tratando.

Este capítulo resulta de suma importancia para la presente investigación. Lo que se pretende aquí es desarrollar, por medio de su concreción política, la noción de libertad. Prácticamente todo el peso de la investigación pende de este capítulo: sin su correcta realización lo que se haya dicho en el primero queda sin relación con el tercero; y éste, a su vez, por esa misma razón, pierde todo interés no sólo para el tema de la democracia, sino también para cualquier investigación científica o filosófica. Ruego al lector que preste la debida atención al mismo. Especialmente que sea copartícipe del movimiento en que se ha de embrollar a partir de aquí la noción de libertad, pues uno de los objetivos secundarios de la presente tesis es mostrar la conexión y relación que guardan una noción natural de libertad, y una política y moral.¹⁴⁹ Nos enfocaremos primero en concretar y reunir las ideas que fueron puestas en evidencia en el capítulo anterior. Para ello partimos de la libertad como forma ética, como conocimiento, como liberación y como modo de ser, que son, a grandes rasgos, los cuatro apartados que siguen. Para el caso de Rousseau era necesario tratar de la voluntad general para concluir en la libertad política y poder, desde ésta, determinar de manera correcta los principios democráticos.

¹⁴⁹ Cf. Contra la posición sostenida en la presente investigación, respecto al caso de Spinoza, el artículo de Frankel, ya anteriormente citado.

a) La reformulación de la libertad

El primer paso que se tiene que dar aquí es mostrar la insuficiencia de las nociones a las que hemos llegado en el capítulo anterior. Insuficientes con respecto no sólo a nuestro tema, sino, y especialmente por ello, con respecto a la misma noción. Ya que la primera ha de mostrarse como vaga, peligrosa o –en el mejor de los casos– fútil, hay que comenzar por abandonar dicha noción y reformularla, pues los adjetivos anteriores no juzgan la noción en sí, sino su aplicación. Habrá, como puede verse, dos caminos diferentes: el spinoziano, que se apropia de lo que ya aparece en el discurso filosófico y corriente para sobredeterminarlo y saturarlo hasta que se desborde y precise un giro en su contexto de aplicación; y el caso rousseauiano, mucho más cercano a la dialéctica¹⁵⁰, en la medida en la cual el sentido previo de la noción sólo es relevante mientras cumple una función de paso necesario para el establecimiento del concepto que tiene –o debe tener– realidad actual.

1. El interés general de la reforma: libertad y felicidad

En el capítulo 1 hablamos de la naturaleza con relación a la filosofía de Spinoza, y establecimos de qué manera se relaciona con la virtud del ser humano: la vida según la razón. Mostramos cómo tales aseveraciones no partían de una simple contraposición razón-pasión, sino de una verdadera justificación ontológica del papel de la razón. Sin embargo no hablamos de la fuerza opuesta a la guía racional, sino que, en su mayoría, *mencionamos* qué influencia tenía. No era el momento de aclarar este punto, que sólo hace su aparición cabal merced a lo que establecimos en el subcapítulo dedicado a la libertad en la naturaleza. En este último caso hablamos de la relación que se pondera entre el conocimiento y la libertad como conciencia, pero dijimos también que la libertad contrapuesta a una determinación externa, para el caso de Spinoza, sólo era aplicable a la totalidad de la naturaleza, pues en el caso de los individuos, las determinaciones de sus obras no dependían únicamente de ellos mismos, es decir, no eran *causa sui*, pero nunca quedaba contrapuesta con la necesidad. Con lo cual también dejamos en claro que esta concepción de término medio de la libertad perdía su influencia como conocimiento y pasaba a ser un mero producto de la imaginación para la

¹⁵⁰ Término no utilizado, aquí, exactamente a la manera de Hegel: «Al principio motor del concepto, en cuanto no sólo disuelve las particularizaciones de lo universal, sino que también las produce, lo llamo *dialéctica*» (“Líneas fundamentales de la filosofía del derecho” (§31), en *Obras* (vol. 2), p. 56) Pues Hegel piensa el desarrollo de dichas particularizaciones a partir del movimiento del concepto, mientras Rousseau no considera dicho movimiento a partir del concepto, pues ni siquiera afirma de manera categórica los hechos del pasado que trata de esclarecer.

vida de los seres humanos que se consideraban libres de toda determinación externa y de toda necesidad.

Comenzamos entonces a considerar el lado menos optimista de la vida racional: la fuerza de los afectos. Pero ya no lo haremos simplemente desde un punto de vista antropológico, sino que las afirmaciones del capítulo anterior son ahora traídas a cuenta a partir del punto de vista político. Aunque hay que decir, que tal consideración tiene que darse desde el mismo desarrollo del tema, es decir, no podemos pensar en cambiar la perspectiva, sino que el movimiento del concepto tiene que ocurrir de manera necesaria. Para lograr el establecimiento de la política no tenemos otro camino que el trazado en el capítulo anterior; y el desarrollo de los temas antes tratados tiene que derivar necesariamente en los presentes. Sin embargo cuando tratamos de una filosofía concreta, como es ahora el caso de Spinoza, tenemos ya una guía histórica que nos permite trazar rutas. No tenemos que recurrir a una investigación autónoma, ni podemos hacerlo, a partir del asunto mismo que tratamos. Los afectos son tratados a la par que la razón, pues son parte del estudio de la corporalidad y de la mente, como elementos que se dan necesariamente en el desarrollo de la investigación de Spinoza.

De manera que, al establecer previamente que la libertad como autonomía absoluta sólo concierne a la totalidad de lo real, que nunca puede oponerse a la necesidad, dejamos, sin embargo, un espacio para el establecimiento de la libertad con respecto a las leyes de la naturaleza humana: aquella que se establecía según la guía de la razón. Sin embargo también dejamos en claro que esta vida virtuosa no era inherente ni innata al ser humano. Retomando la contraposición razón-pasión, colocamos la concepción corriente de la libertad de este lado, surgida como producto de la imaginación, mientras la verdadera libertad estaba en aquel otro.

La pasión la establecimos con relación a los afectos, aunque no con univocidad. La pasión no equivale al afecto, sino a la relación que éste establece con el cuerpo-mente. Nuestro último apartado del capítulo anterior determinó el conocimiento como parte constitutiva de una libertad aún por encontrar. Por eso, si es que esa libertad tiene relevancia alguna, debe comenzar por aceptar que los afectos no son simplemente vicios y desviaciones de la naturaleza humana, sino parte constitutiva de la misma: «La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes

ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta.»¹⁵¹ Para Spinoza los afectos conforman, tanto como la razón, el orden eterno de la naturaleza, pues se afirma un carácter positivo de los mismos; por eso cuando hablamos del derecho natural, que concierne a este campo, no hicimos distinción alguna para los dos.

Pero establecimos también que la esencia del ser humano, su esfuerzo por perseverar en el ser, no se determinaba únicamente merced al derecho natural, pues ello conllevaría una destrucción y una miseria para la mayoría, recordando, también, las palabras del TTP: «[...] sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón».¹⁵² De lo cual ya hemos tratado más ampliamente en el apartado dedicado al estado de naturaleza. Razones por las cuales concluimos que es preferible vivir según la guía de la razón.

La vida racional no se presenta, entonces, como un puro aparecer o un aparecer inmediato, sino que requiere de un esfuerzo dedicado por conocer, en sentido propio, cada aspecto natural, que implica, a su vez, una condición bajo la cual el todo se presenta completo en cada una de sus partes. Por eso estudiar un elemento, como el caso de la Escritura, que se determina como natural, comprende el todo de la naturaleza en la medida en la cual son sus relaciones las que lo comprenden como objeto. Por eso el conocimiento particular queda determinado merced al conocimiento universal.

De esta manera, las características particulares serán tomadas con relación a la naturaleza, y de la misma forma aquello que se presenta de manera más inmediata al conocimiento, lo cual ya hemos tratado como conocimiento del primer género. Merced a lo cual podemos comprender correctamente el lugar que corresponde a los afectos y pasiones humanas:

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suele reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe.¹⁵³

¹⁵¹ Spinoza, EIII, pref.

¹⁵² Spinoza, TTP XVI, 2, 191, p. 410.

¹⁵³ Spinoza, TP I, §1, pp. 97-98.

En este caso, tenemos que el primer género de conocimiento –es decir, la imaginación– establece de manera inmediata a los afectos como vicios, merced también a la noción errónea que se ha formado respecto a la libertad. Este tipo de procedimiento no ha sido desterrado tampoco del ámbito filosófico, cuestión criticada aquí por Spinoza, pues la filosofía se presenta como el lugar discursivo racional por excelencia y que, sin embargo, no logra determinar adecuadamente la locación de los afectos.

El aspecto que más se critica es la concepción de una naturaleza inexistente, de una idea de humanidad que no tiene referente alguno en la experiencia. Aunque explicaremos más adelante este mismo aspecto, pero bajo una óptica distinta, nos detenemos ahora en el lugar hacia el cual tiene que apuntar la explicación racional de la libertad. Si ha de decirse algo acerca de ésta, tiene que acoger bajo sí todos estos aspectos. El movimiento parece también cartesiano¹⁵⁴, aunque tomemos desde su mismo inicio el camino de los afectos. Baste, para ello, traer a este punto el inicio del TIE, donde Spinoza comienza por establecer el lugar común atribuido a la felicidad, o sea, la concepción corriente de la misma, y cómo no es aceptada debido a su falta de certeza y de poder para afectar de manera significativa el ánimo, es decir, de mantener una constancia en sus efectos:

[...] *me decidí finalmente* [a la búsqueda], porque, a primera vista parecía imprudente querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta. En efecto, yo veía las ventajas que se derivan del honor y de las riquezas y que me veía forzado a dejar de buscarlos, si quería dedicarme seriamente a una nueva tarea.¹⁵⁵

Vemos aquí, desde este momento, que la reforma del entendimiento nunca está separada de un interés moral y ético, sino que se implican mutuamente, pues a diferencia de Descartes, para quien la suspensión del juicio y la duda parten de un interés puro y desinteresado de la razón por encontrar un fundamento necesario a sus afirmaciones; para Spinoza tal necesidad de poner en duda sus afirmaciones comienza por un interés ético: cómo puedo ser feliz. Cuestión que, aunque diferente, está presente en otro filósofo al cual ya hemos mencionado: Aristóteles. Quiero traer a colación aquí la *Ética Nicomáquea*:

¹⁵⁴ Quisiera recordar el primer paso del método de Descartes: « [...] no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda». Descartes, *Discurso del método* (Obras, vol. I), II, p. 1114.

¹⁵⁵ Spinoza, TIE, I, 1, §1, 5, p. 98.

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.¹⁵⁶

Vemos entonces que el paralelismo está dado en la forma bajo la cual se comprende el interés por el conocimiento y la acción: la felicidad. Tanto para Spinoza como para Aristóteles este es el fin más grande y supremo al que tienden las acciones, aunque la concepción difiera en última instancia, pues lo que para uno es la felicidad no lo será para el otro. Sin embargo, esta cuestión cae fuera de los temas que aquí nos conciernen, sobre todo debido a motivos de espacio.

La siguiente concordancia que es necesario recalcar pone de manifiesto la relación entre el vivir bien y el ser feliz, o el vivir de acuerdo con la guía de la razón y la fruición del bien. Es necesario decir que, mientras esto se encuentra al principio de la investigación aristotélica, es el punto que pone fin a las proposiciones de la *Ética* de Spinoza: la virtud es la felicidad misma, no un premio que se otorgue posteriormente y por el ejercicio de aquélla.¹⁵⁷

Ésta es entonces la meta hacia la cual nos dirigimos desde la perspectiva de la eternidad, de las proposiciones de la *Ética*. Pero para ello hemos recorrido todo el camino que dicha obra significa sin el cual esa última proposición pierde todo sentido. La felicidad se equipara entonces con la virtud, que ya tenía su equivalente también con la vida de acuerdo con la razón, y que en última instancia fue el momento en el cual dejamos anteriormente la libertad. Y hay que entender de manera cabal a que se refiere esta triple identificación. En EIVp18e Spinoza determina la virtud como conservar el ser, pues éste no se refiere a otra cosa sino a actuar conforme a las leyes de la propia naturaleza. Pero esto, como vimos, se refiere a la vida de acuerdo a la razón. La razón se desea porque conserva el ser de los seres humanos de manera suprema.

Recordemos, sin embargo, las implicaciones éticas que esto tiene. Una ética basada en el deber pone a la virtud como conformación con dicho concepto. Así, el virtuoso es aquél que se guía por la razón. Ésta dicta las normas y la voluntad solamente las ha de seguir, es decir,

¹⁵⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 4, 1095a20.

¹⁵⁷ Spinoza, EVp42.

como facultad de los fines, ha de “adecuarse” a la primera. Pero la identificación de entendimiento y voluntad en Spinoza impide que se realice dicha operación. Si el entendimiento tiene ideas verdaderas –claras y distintas– la voluntad no hará sino seguirlo. Por esta razón la reforma del mismo implica ya una ética. La virtud sólo se realiza por el conocimiento, totalmente positivo,¹⁵⁸ de la totalidad de lo real, el amor intelectual a Dios, pues lo exige el método:

[...] para que nuestra mente reproduzca exactamente el modelo de la Naturaleza debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las demás ideas.¹⁵⁹

La idea verdadera es la norma del entendimiento y, por ello, para Spinoza, no puede sino ser norma de la voluntad. Y esta virtud misma, como lo indica la *Ética*,¹⁶⁰ es la felicidad. Y sólo porque la virtud es absolutamente positiva, puede hablarse de una determinación de las pasiones. Éstas no ocurren por una negación de aquélla ni viceversa, sino, como lo indica esa última proposición de la *Ética*, su positividad es absoluta y, de esa manera, las pasiones son subsumidas a ella.

¿Pero qué ganamos con esto para nuestra discusión? Sin duda la incursión de un pensamiento cercano al estoicismo y alejado del deontologismo: la felicidad y la virtud consisten en reconocernos como parte de la naturaleza y actuar conforme a ello. Spinoza ya se aleja del estoicismo al asumir las pasiones como algo positivo y negar su supresión como, siquiera, posible. A esto se dirigió la parte IV de la *Ética*: mostrar que la razón poco tiene que hacer contra ellas. Sólo el conocimiento de la totalidad de lo real, de Dios, que es un conocimiento en expansión y crecimiento, logra no suprimirlas sino subsumirlas. Y esto, como conocimiento, determina la voluntad y la felicidad, que no consiste así en un fin heterónimo para la razón, sino que es la razón misma.¹⁶¹ Pero el estoicismo, al reconocerse como parte de la naturaleza,

¹⁵⁸ Spinoza, TIE, §44, 17, p. 117.

¹⁵⁹ *Ibid.*, §42, 17, p. 116.

¹⁶⁰ Spinoza, EVP42.

¹⁶¹ No está de más recordar que para Spinoza la razón no es instrumental todavía, sino perfección, en el sentido de que aumenta en grado sumo la potencia de obrar, aunque su influencia sea limitada pero posible.

negaba la posibilidad de la libertad, cuestión que sí era asumida por la ética del deber. Spinoza una vez más equipara la felicidad-virtud-razón con la libertad. Y es necesario ver de qué manera se desarrolla este último concepto que es el más complejo.

La libertad, según Douglas Den Uyl, no tiene el mismo significado en los escritos políticos de Spinoza que en la *Ética*¹⁶², donde la hemos hecho coincidir plenamente con la virtud. Parece que esta aserción tiene sobre todo su fundamento en una afirmación de dicha obra que enuncia lo siguiente: «En cualquier ciudad en que el hombre se halle, puede ser libre. Es cierto, en efecto, que el hombre sólo es libre en la medida en que es guiado por la razón»¹⁶³; interpretación que también está presente en el artículo ya citado de Frankel. Ya hemos dicho algo al respecto cuando tratamos de la diferencia entre las consideraciones concretas y las abstractas del concepto de humanidad en general. Tenemos aquí el mismo caso: lógicamente nada nos impide considerar que el hombre pueda ser libre en cualquier ciudad, pero que lo sea efectivamente es poco probable.¹⁶⁴ Incluso, aunque concediéramos que la experiencia es un factor desdeñable, podríamos objetar que el hombre puede ser libre en *cualquier* ciudad, pero no *fuera* de la ciudad en cuanto tal, es decir, fuera de la asociación civil.

Para esta aserción tenemos las palabras del mismo Spinoza desde su primera obra publicada:

Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo, es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo.¹⁶⁵

Mas esta concordancia tiene que estar basada en aquélla naturaleza, es decir, no se trata de imponer una visión del mundo, sino de propiciar el entendimiento e intuición de esta visión del mundo, o, como lo llamará en la *Ética*, el amor intelectual a Dios. Propiciación llevada a cabo con vistas a la felicidad y la libertad. Porque el hombre libre, dibujado en las proposi-

¹⁶² Den Uyl, *God, Man, and Well-Being: Spinoza's Modern Humanism*, New York, Peter Lang Publishing, 2008, p. 16.

¹⁶³ Spinoza, TTP, XVI, 195, nota 33, p. 417.

¹⁶⁴ Recordemos que Spinoza no es ajeno a aserciones contrafácticas, por ejemplo: «Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal». (EIVp68) Aunque Spinoza niega esta suposición con una proposición, también recurre a un mito común, el de Adán para apoyar su afirmación, no porque se justifique con dicha autoridad, sino para hacer claro al lector judeo-cristiano el punto que está apoyando. Y también porque representaba un mito conocido por su público y por él mismo, pues quizás no sea necesario recordar la formación judía de Spinoza.

¹⁶⁵ Spinoza, TIE I, 1, §14.

ciones finales de la parte IV de la *Ética*, sólo lo será en virtud del entendimiento de la naturaleza (*sive Deus*), y, de la misma manera, el obrar que de ello deriva. Por eso Atilano Domínguez, a mi juicio, entiende esto de manera correcta, pues dice: «[...] el sabio sólo será feliz compartiendo sus ideas con los demás y sujetándose a las normas de la sociedad».¹⁶⁶ Incluso para que esto quede asentado de manera más contundente tenemos las palabras del TTP: «La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo».¹⁶⁷ La fruición del bien implica su exteriorización y expansión, es decir, el amor intelectual a Dios es amor por la totalidad de lo real y, de esa manera, por aquello cuya naturaleza es la más semejante a la nuestra: los otros seres humanos. Y la forma de organización es esencialmente política.

Sin embargo establecimos anteriormente que la libertad estaba dada en cierto sentido por la conciencia de las determinaciones de cada individuo. Hace falta ver entonces en qué sentido se dice esto y si es que es dicho con razón según las presentes consideraciones, o si es necesario abandonar tal concepción.

2. ¿Es acaso la libertad conciencia de las determinaciones?

Ya determinamos la falibilidad de la razón frente a los afectos, y cómo ésta por sí misma no puede configurar una vida virtuosa, contra una posición corriente que identificara la virtud con la vida racional de un individuo aislado y sin relación con sus congéneres. Si bien esto es teóricamente posible, ello no sucede en la práctica, y nada nos incita a pensar que sucederá en algún tiempo futuro, pues la experiencia muestra todo lo contrario. Por estas razones no hemos aceptado las interpretaciones que diferencian una libertad ética de una política, pues la primera, según lo dejamos en claro, sin la segunda, resultaría más bien una quimera, y una ensoñación más bien digna del siglo dorado de los poetas.

Pero mientras hasta aquí hemos procedido de manera negativa, pues nos limitamos a no aceptar una cierta interpretación de las posibilidades, es necesario dar un paso más allá y proceder, ahora, de forma positiva, estableciendo los primeros elementos de una libertad como tal, ya

¹⁶⁶ A. Domínguez, *Introducción al TP*, Madrid, Alianza, 2013, pp. 19 – 20.

¹⁶⁷ Spinoza, TTP, III, 44, p. 142.

autorizados para igualarla con la libertad política. Porque de la manera en que la hemos perfilado hasta aquí, es evidente que esta libertad no puede pensarse de forma simple como una exigencia que se hace a los príncipes o gobernantes, sino que tiene que partir del conocimiento verdadero.

Como hemos visto anteriormente, el hombre no nace libre ni guiado por la razón, sino que son los afectos quienes determinan gran parte de sus actos, uno de los cuales es la superstición, relacionada con el primer género de conocimiento, y que comúnmente se establece como un impedimento para el desarrollo de la racionalidad, como bien lo ha expresado Montag en su obra ya citada:

[...] la superstición no siempre adopta una forma supersticiosa, mientras que la racionalidad es siempre temporal y reversible; su dominio sobre la mente de un hombre, dependiente de un equilibrio de fuerzas internas y externas, alterado con demasiada facilidad, es necesariamente precario.¹⁶⁸

Aquí la oposición no es simplemente razón-pasión, sino exterioridad-interioridad, o la relación establecida entre un motivo¹⁶⁹ y el logro de su cumplimiento. Vimos en la cuestión de los cuerpos que el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras, y por ello mismo su mente, por lo cual se aumenta o disminuye su capacidad de actuar. Por tanto si las fuerzas externas están volcadas hacia la destrucción del cuerpo humano, éste luchará por mantenerse vivo, y gran parte de su potencia será empleada en lo propio. Esto es lo que pasa en el ya mencionado estado de naturaleza. Por esa misma razón se conoció tal estado como particularmente miserable y triste, pues la felicidad sólo se alcanza como ejercicio de la virtud.

El abandono de tal estado, entonces, tiene que llevarse a cabo de tal manera que ocurra una doble modificación: la interna y la externa. Lo que haremos más adelante es mostrar la equivalencia entre ambas y la supresión de esta última oposición, que sólo es aparente. Pero comencemos ahora por la primera, que se refiere a una libertad dependiente únicamente de la voluntad-conocimiento del individuo:

[...] llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su

¹⁶⁸ W. Montag. (2005) *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie, p. 52.

¹⁶⁹ Es decir, motivación, de *motto* y, por tanto, movimiento.

sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad [...] no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar.¹⁷⁰

La libertad aquí está referida a la acción conforme a la naturaleza propia del individuo, que es la vida llevada a cabo conforme a la razón, la única manera de actuar con pleno conocimiento, aunque quede determinado de manera necesaria. Como vimos antes, cualquier idea de un comienzo absoluto como principio de la libertad son meros productos de la imaginación, pues todo acto, incluso aquellos que se refiere a Dios como totalidad de lo real, es llevado a cabo merced a un orden determinado de causas.

Es por estas razones que nuestra interrogante ha cobrado importancia. Si la idea de libertad excluye su indeterminación absoluta, parece que sólo puede tenerse correctamente como conciencia de las determinaciones y nada más.¹⁷¹ Pero concluir de esta manera, desde ahora, es ya incorrecto, pues tenemos que esta libertad, como quedó dicho, se refiere no tanto a un estado mental o desarrollo del alma, sino a la acción como tal, al actuar en general.

Es por esta razón que la conciencia de las determinaciones nos acerca una vez más a la libertad que tratamos de esclarecer aquí, pero resultaría erróneo reducirla a ello. Recordemos que al hablar de la superstición en el capítulo anterior hicimos referencia directamente al papel del Estado en su mantenimiento, como elemento mediante el cual es factible y practicable la dominación parcial de las mentes. De esa manera comenzaba el TTP que, sin embargo, en la dirección de la libertad, parecía dirigirse hacia otro punto con respecto a la *Ética*. Pero nos esforzamos ahora por mostrar lo contrario, manteniendo una separación artificial entre lo interno y lo externo.¹⁷² Y es una vez más Montag quien nos coloca en la dirección de la visión unificada de la libertad:

[...] la repetición de Spinoza del término “servidumbre” nos permite ver el vínculo entre el Prefacio del *Tratado teológico-político* y la Parte IV de la *Ética*, esto es, la subordinación individual de las

¹⁷⁰ Spinoza, TP, II, 11.

¹⁷¹ Y Frankel piensa que de esta manera está concebida en la *Ética*, pues afirma: «In the *Ethics*, freedom is described in terms of knowledge, specifically the knowledge of causes that determine our thoughts and actions. Freedom in this sense occurs when we acquire adequate ideas and our desire is to act in accordance of those ideas» (*op. cit.*, p. 57). Pero ya hemos dado las razones por las cuales consideramos que no hay una separación entre las obras de Spinoza, y más adelante se darán algunas otras. Por lo demás, esta afirmación es incompleta, pero correcta.

¹⁷² Separación que, por cierto, será uno de los puntos esenciales para la doctrina de Hegel, en la medida en la cual la interioridad está en constante conflicto con la exterioridad y se resuelve tal conflicto, siempre, mediante un desarrollo ulterior del concepto apropiándose del objeto.

emociones pasivas que impiden al individuo buscar lo que le conviene y la subordinación colectiva a los regímenes despóticos que demandan sacrificio, sufrimiento y tristeza.¹⁷³

Con lo cual tenemos casi claramente la analogía que se establece entre el individuo humano, y el individuo Estado, recordando aquí también la doctrina de los cuerpos que permitía establecer tal analogía. Y entramos entonces en la dirección de la crítica al concepto propiamente de libertad que no basa sus explicaciones en la indeterminación como su fundamento, sino que siempre quedará referido a la naturaleza y a la acción conforme a la razón, que es en última instancia la plena concordancia con el orden natural de las cosas.

Ya hemos aclarado por qué la vida conforme a la razón es la mayor potencia de obrar a la que los seres humanos pueden aspirar, sin embargo tal potencia no se logra por el simple deseo de ella, pues también dijimos que los seres humanos se encuentran siempre sometidos a pasiones y afectos, que, en la mayoría de los casos, son contrarios a su naturaleza, o sea, a la vida conforme a la razón.¹⁷⁴ Y esto es también uno de los puntos que los regímenes autoritarios –en gran parte monárquicos- aprovechaban para mantener el dominio del ejercicio del poder, como ocurría por ejemplo con la superstición. Son todas estas razones las que hicieron necesario avanzar en el terreno de la libertad hacia el campo de lo político, no sólo como un elemento que se adhiriera como un apoyo a la consideración de la libertad, sino como el verdadero campo bajo el cual se puede llegar a concebir y concretar; como el movimiento necesario para la explicación de dicho concepto.

El TTP está basado en los mismos principios que la *Ética*, pero la diferencia radica en la manera de presentarlos. Mientras la *Ética* sigue el camino trazado a partir del TIE respecto a la idea verdadera:

¹⁷³ W. Montag. (2005) *Cuerpos, masas, poder*, p. 53. Con esta interpretación también coincide Mercedes Allendesalazar: «la autonomía del cuerpo, la autonomía del ser en definitiva, se convierte no en consecuencia, sino en condición del pensamiento». M. Allendesalazar, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, p. 29.

¹⁷⁴ Me parece que Heidegger no es del todo exacto cuando afirma «[...] la básica exégesis ontológica de lo afectivo en general apenas ha logrado dar desde Aristóteles un paso hacia adelante que sea digno de mención». (*Ser y Tiempo*, §29, p. 156). Me parece que tal paso tendría que ser atribuido a Spinoza, quien determinó los afectos a partir de la ontología y la antropología propias de la *Ética*; y no sólo eso, sino que mostró la incapacidad de la razón para suprimirlos, así como su referencia inmediata a la esencia del ser humano en el conato. Creo que la doctrina de Spinoza no está tan lejana a las afirmaciones de Heidegger cuando éste afirma: «En el “encontrarse” es siempre ya el “ser ahí” colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse preceptivamente ante sí mismo, sino en el de un “encontrarse” afectivamente de alguna manera». (*Ser y Tiempo*, §29, p. 152). Para Spinoza los afectos no se suprimen, sino que se re-direccionan.

El objetivo consiste en poseer ideas claras y distintas, es decir, tales que estén formadas por la pureza y no a partir de movimientos fortuitos del cuerpo. Y a fin de que todas las ideas se reduzcan a una, procuraremos después concatenarlas y ordenarlas de suerte que nuestra mente reproduzca objetivamente, en cuanto le sea posible, la formalidad de la Naturaleza, en su totalidad o en sus partes.¹⁷⁵

Y por esta razón la *Ética* comienza con la definición de Dios, o la Naturaleza tomada de manera absoluta, que, como tal, no depende de otra causa para ser comprendida, sino sólo de sí misma. Sin embargo el TTP no sigue esta misma norma porque su fin no es poner en evidencia el desarrollo natural y necesario de la idea verdadera. Podríamos decir, arriesgándonos a caer en un cierto hegelianismo, que el TTP comienza por el final de dicho desarrollo: la religión y el Estado.

Por esto no es de extrañar que Spinoza haya detenido la redacción de la *Ética* para llevar a cabo el TTP, pues ambos se escriben, bajo fines distintos, con el mismo nivel de necesidad. Y tampoco resulta extraño que la parte IV de la *Ética* esté llena de proposiciones con implicaciones políticas, pues dicha parte –y también la V– fue escrita después del término de la redacción del TTP. Hay que aclarar, sin embargo, que estos datos referentes a la biografía de Spinoza no constituyen prueba fehaciente para la aceptación de las afirmaciones antes hechas, sino que sirven sólo en la medida en la cual la doctrina provee las bases necesarias para su aprovechamiento.

Y el TTP como tal arroja sin embargo la atención sobre la cuestión política, y ésta, a su vez, sobre la religiosa. La religión se vuelve un instrumento que sirve a los fines de dominación porque apela directamente a la imaginación. Es por esto que la implicación religión-política no es casual. Desde el análisis del Estado de los hebreos Spinoza muestra que la consideración acerca de la religión no puede depender de un ámbito separado del gobierno, sin propiciar con ello funestas consecuencias para el Estado. Esto queda expresado de la siguiente manera: «incluso el derecho divino o derecho sobre las cosas sagradas depende totalmente de la decisión de las supremas potestades y que éstas son sus intérpretes y defensoras».¹⁷⁶

¹⁷⁵ Spinoza, TIE, III, 34, p. 145.

¹⁷⁶ Spinoza, TTP, XIX, 236, p. 495.

Vemos una vez más como en Spinoza cada ámbito implica tantos otros de manera directa o indirecta, pues en la medida en la cual tiene que establecerse un derecho para la determinación de los asuntos religiosos, tarea que le concierne más bien a la política y propiamente al Derecho, dichos asuntos no son simplemente cuestión de conciencia interna. O mejor dicho: si se refieren directamente a la conciencia interna, ésta es, en tanto que se llevan a cabo acciones referentes a un Estado, externa y pública. La contraposición interno-externo la hemos mantenido hasta aquí como un lastre, pues en Spinoza tal contraposición no es superada, sino deshecha merced a adoptar otro punto de vista respecto a las determinaciones. Su filosofía es totalmente positiva y la negación es solamente un punto de vista, como la perfección.

Sin embargo, en una comprensión de término medio, contra la cual se coloca Spinoza, la libertad se encuentra en Dios, como espíritu, y, derivada de ésta, la libertad humana, colocada en el alma y puesta como sustancia inmaterial merced a la filosofía de Descartes. La libertad, que parte, bajo esta visión, de la inmaterialidad del espíritu, se mueve, en cambio, bajo el ámbito de lo sensible; es decir, los actos libres se perciben en su corporalidad, no en su inmaterialidad. Y en Spinoza no ocurre de otra manera, sólo que el principio de la libertad deja de ser la idea absoluta de Dios, o de la indeterminación originaria, para referirse más bien a la potencia, o la capacidad para afectar y ser afectado, y permanecer en el ser.

Pero dijimos anteriormente que esta permanencia en el ser no era estática, sino que podría ser modificada en la medida en la cual hubiera un paso hacia una mayor o menor perfección. Blijenbergh, con justeza, pregunta: cuál es la razón que nos haría actuar y movernos hacia una mayor perfección si nuestros actos se siguen de la esencia infinita de Dios; es decir, si dependemos totalmente de Dios para existir, y él es causa de nuestra esencia, que es igual a nuestro deseo, cómo podemos pensar un actuar diferente al actual.¹⁷⁷ Las respuestas de Spinoza resultan un tanto vagas, aunque quedan claras dos cosas:

1. Si se consideran únicamente las acciones en cuanto tales, tanto las “injustas” como las “justas” son igualmente perfectas, pues se derivan de la naturaleza.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Spinoza, *Correspondencia*, E20 (Blijenbergh), 111, p. 182 y ss.

¹⁷⁸ «Así, pues, la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar [...]» Spinoza, EIV, Prefacio.

2. El carácter del hombre no es el mismo que el de la bestia, aunque ambos formen parte del orden eterno de la naturaleza.¹⁷⁹

Por tanto, podemos decir que la mayor perfección se refiere simplemente a una comparación en cuanto a la potencia de cada estado. La tristeza, por ejemplo, constriñe las posibilidades de afectar y ser afectado, pues las “cierra”, centrándose como tal en el objeto que causa la tristeza. Y con respecto a lo segundo, la libertad pensada aquí es la que se refiere a la indeterminación del acto, cuestión ya resuelta *sub specie aeternitatis*, pues todo se sigue de la infinita naturaleza de Dios. Sin embargo no es este el debate que interesa a Spinoza en el ámbito de la ética y la política, sino que se encuentra más bien del lado de la relación infinito-finito,¹⁸⁰ donde no aparece precisamente el concepto de libertad. Ésta no se refiere, en Spinoza, nunca a los actos particulares, sino que todos son libres en tanto en cuanto viven conforme a la razón. Por eso la libertad no es una cualidad, sino poder y potencia, o como dice Balibar, libertad y poder se implican necesariamente.¹⁸¹

Es decir, Spinoza ha desplazado el debate de la determinación fatalista de los actos particulares hacia el terreno de la metafísica para apropiarse del concepto de libertad y desarraigarlo de debates donde no debería estar inmerso y que sólo propician el dominio de unos sobre otros y la consecuente infelicidad de la mayoría. Con esto Spinoza gana, quizá por primera vez, la idea de libertad para los debates propiamente políticos, al igualarla con el poder. Y de la misma manera “politiza” cada ámbito social e individual, pues el poder está asentado sobre

¹⁷⁹ Una de las respuestas de Spinoza, cuando Blijenberg le pregunta por un hombre *bueno respecto a Dios*, poniendo como contraposición a un ladrón con un justo, es que ninguno de los dos es “bueno respecto a Dios”, pues ninguno causa afecto alguno en Dios. La distinción radica en los hombres como tales: «Por tanto, si usted me pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos y felices, le contesto que no. Ya que por justo entiendo aquel que desea constantemente que cada uno posea lo que es suyo, y yo demuestro en mi *Ética* (todavía no editada) que ese deseo, en los piadosos, se deriva necesariamente del conocimiento claro que tienen de sí mismos y de Dios. Y, como el ladrón no posee un deseo de ese género, está necesariamente desprovisto del conocimiento de Dios y de sí mismo, es decir, de lo principal que nos hace hombres». Spinoza, *Correspondencia*, Ep23, 151 y ss., pp. 212-213.

¹⁸⁰ La relación aquí mencionada, que no es tema del presente escrito, es la referente a Dios-naturaleza como absoluto y el acto particular. El todo-absoluto de las relaciones (naturaleza) no podría ser de otra manera, pues se sigue de su misma necesidad, pero no implica que el acto particular esté determinado de antemano. Ocurre aquí como en el caso de una pared: se tiene una cantidad determinada de ladrillos que colocar y una estructura y procedimiento que seguir, pero el orden de los ladrillos es indiferente, pues en razón de la totalidad no hay diferencia.

¹⁸¹ Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 43.

una base de relaciones sociales, siendo la asociación su primer catalizador, y se refiere, además, al ser del ser humano.

No es de extrañar entonces que se haga equivalente la libertad con la liberación, mediante la idea del paso de una menor a una mayor perfección. Y esto es lo que hace Frankel por ejemplo: «Libertad, en otras palabras, significa la liberación de ideas inadecuadas o ilusiones y supersticiones que imaginamos son la causa de nuestro comportamiento».¹⁸² Sólo que Frankel olvida las implicaciones que esto tiene para las acciones, y consecuentemente para la política, pues aquéllas nunca se dan en un ambiente aislado, sino siempre en sociedad.

Pero como queda evidenciado, la libertad, aunque desplazada del ámbito metafísico propiamente, no deja de ser por ello ontológica, como podemos verlo en su referencia al poder y la potencia. Y sobre todo porque la ética de la que parte su definición no se implica únicamente a sí misma, sino que señala directamente a Dios y a todas las implicaciones de este concepto que ya hemos dado anteriormente. Y así podemos entender a Spinoza cuando afirma: «[...] la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad».¹⁸³

Aún no hemos sacado todas las consecuencias que de la idea de libertad se derivan, y en la mayor parte de lo que hasta aquí hemos dicho en este segundo capítulo se refiere a la ética, aunque se ha hecho referencia directa a la política. Obtuvimos como resultados que la libertad se mueve a través del ámbito de la política y esto merced al desplazamiento de la metafísica que realiza Spinoza al refutar la idea de indeterminación absoluta. También se ha caracterizado a la libertad como liberación y se colocó, en la contraposición razón-pasión, del lado de la primera y, en cierta medida, contraria a la segunda. Pero se hizo evidente que la filosofía de Spinoza no concibe una lucha entre ambos, pues bajo tal determinación son las pasiones las que dominan; la razón tiene que apropiarse para sí misma, mediante el conocimiento, el ámbito de las pasiones, ya que éstas no se refieren únicamente al ámbito privado e individual, sino que son también públicas y tienen injerencia en los tratamientos políticos. Nos falta mostrar a la libertad como principio político y, mediante esto, como principio democrático determinante. Pero antes, para poder extraer las diferencias, tenemos que revisar el movimiento análogo de la libertad en el pensamiento de Rousseau.

¹⁸² Frankel, S., “Determined to be free”, p. 58 (traducción propia).

¹⁸³ Spinoza, EIVp49e.

3. La razón ilustrada: salir de la infancia

Antes¹⁸⁴ hemos hablado ya de las implicaciones que tiene la sociedad para el pensamiento de Rousseau, especialmente en cuanto a una visión de alienación para el hombre en general; y relacionamos esta cuestión con la Ilustración como el momento específicamente en el cual esto acontecía en plenitud. Toca ahora, digamos, apostar por la visión contraria, es decir, mostrar las implicaciones más provechosas de tal consideración. Por lo cual este apartado guardará una profunda relación con el ya mencionado, en la medida en la cual las condenas de Rousseau no son un grito de ayuda, sino un momento de suspensión ante las fuerzas inerciales de la historia. Pues eso hace precisamente Rousseau: dar un paso atrás en los postulados teóricos determinantes y preguntarse por los propios fundamentos, siempre teniendo en cuenta la historia, específicamente romana y griega.

¿Dónde se escuchó antes la frase “salir de la infancia”? Sin duda fue Kant quien la hizo tan famosa conjuntándola a su proclama de *sapere aude!* Pero ya estaba también en la literatura de Rousseau, y leemos en la *Nouvelle Eloïse*: « ¡Sal de la infancia, amigo, y despierta! »¹⁸⁵ Sin embargo queremos saber cuál es el movimiento que esta consigna pretende expresar. ¿Salir a dónde? ¿Qué significa la infancia? Podemos ver en Kant a uno de los más grandes referentes a este respecto, pues su fórmula expuesta al inicio de *¿Qué es la Ilustración?* nos da una pista: salir de la infancia significa no sólo hacer uso de la propia razón, sino tener el valor para lo propio.¹⁸⁶ Y podemos volver a preguntarle al texto kantiano: ¿valor ante qué o quién? Ante nosotros mismos. Al respecto ya había dicho Kant: «*Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución (Entschließung) y valor (Mutes) para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro*». ¹⁸⁷ Esto da toda la información necesaria. Pues pone en consideración la voluntad de actuar, frente a la pereza y el servilismo, bajo la forma del valor y la resolución. Tener el atrevimiento de servirse de la propia razón no constituye un imperativo claro por sí mismo, pues la interrogante de Rousseau es a qué razón se ha de apelar. Sería ingenuo pensar que el filósofo ginebrino ha llevado a cabo una crítica radical de la razón, sin embargo, sí que

¹⁸⁴ Cf. *supra* I, b, 2.

¹⁸⁵ Rousseau, *Julia, o la nueva Eloïsa*, Madrid, Akal, 2007, p. 195.

¹⁸⁶ I. Kant, “Respuesta a la pregunta ‘¿Qué es la Ilustración?’”, en *Obras* (vol. III), p. 319.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

ha sido sumamente escéptico con el pensamiento simplemente ilustrado. Ya he mostrado las razones por las cuales Rousseau no acepta dicho pensamiento de manera incondicional. Sin embargo, en la dirección trazada por el sentido de la noción de libertad, ¿cuál o cuáles son los elementos a los que sí se adscribe?

Como vimos, Rousseau también apela a “salir de la infancia”, pero no sólo porque esté rindiendo tributo a su época, sino porque esto tiene particular importancia para la visión teleológica que sustituirá, en el CS y en el *Emilio*, a los “reclamos” articulados en los dos *Discursos*, donde el hipotético estado de naturaleza resultaba casi una añoranza, mientras que el estado civil era vituperado en gran manera.

Permítaseme regresar al comienzo del CS, y particularmente a la idea de “tomar a los hombres tal como son”. Es precisamente esta idea la que muestra una dirección diferente en la concepción rousseauiana de la política. Vemos aquí el paralelo que guarda esta idea con la necesidad de Spinoza de no construir fabulaciones respecto a las consideraciones políticas.¹⁸⁸ Rousseau entiende que la lucha de la Ilustración con la superstición y la esclavitud¹⁸⁹ es legítima y se dirige a los fines correctos. Sin embargo, la cuestión radica en saber de qué manera será llevado esto a cabo, pues, ya había dicho, por ejemplo, en el *Primer Discurso*, que «[...] para unos pocos a quienes ilustran, corrompen sin remedio a toda una nación».¹⁹⁰ Por esto es necesario un cambio en las instituciones que determinan la sociedad civil a gran escala: las políticas. El CS estaría, de manera indirecta, reconciliando la posición de la razón ilustrada con las denuncias de los *Discursos*. Y en este sentido es que Rubio-Carracedo declara que la intención de Rousseau es «[...] conseguir las nuevas ventajas que procura la asociación cooperativa, pero sin menoscabo de su independencia originaria».¹⁹¹ Y tenemos, ciertamente, las palabras del mismo Rousseau a este respecto:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más

¹⁸⁸ Spinoza, TP, I, §7.

¹⁸⁹ Hurtado-Simo, *Tres visiones de democracia*, p. 15.

¹⁹⁰ Rousseau I, p. 39.

¹⁹¹ Rubio-Carracedo, *Ciudadanía y democracia: el pensamiento vivo de Rousseau*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 24.

que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social.¹⁹²

La clave de este pasaje está en entender de qué se está protegiendo a las personas –pues es claro que lo concerniente a los bienes es la propiedad privada.¹⁹³ Si bien se puede entender tal protección en un sentido puramente material, quisiera ensayar aquí la idea de protegerlas no tanto de otros seres u Estados, cuanto de ellas mismas. Por eso esta línea estaría conectada con la visión kantiana de la infancia auto-inducida, que encuentra su expresión objetual y contrapuesta en los vicios y corrupción de las costumbres.

Pero resulta importante en grado sumo asumir la responsabilidad del perenne estado de infancia moral, en la medida en que la cohesión no resida en un aparente “más allá” de la voluntad de los individuos que conforman la sociedad. Lo cual proporciona la posibilidad de pensar un estado civil racional y autónomo, como queda expresado en la idea de “no obedecer más que a sí mismo”. Es por esto que en el CS Rousseau ya no pretenderá vuelta alguna hacia el añorado estado de naturaleza, sino que asumirá tal regreso como imposible y, lo más importante, como una necesidad. Ahora bien, aquí podría introducirse la idea de un progreso en el pensamiento de Rousseau, que, en última instancia, no podrá pensarse sino como necesario. Rousseau piensa en el estado civil ya no como una carga y un tormento constante, sino que observa sus posibilidades y lo asume en toda su potencia. Ahora la caracterización y noción de dicho estado es otra: «de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre».¹⁹⁴ ¿Podría pensarse tesis más contraria al *Segundo Discurso*?

Lo que aquí habla es ya, evidentemente, un pensamiento ilustrado. El hombre no llega a ser tal sino hasta que pertenece al estado civil, cuestión que, como mostramos,¹⁹⁵ hay que rastrear hasta, por lo menos, Aristóteles. El estado civil hace al hombre inteligente y racional, y el

¹⁹² Rousseau, CS, I, 6, p. 270.

¹⁹³ Fiel a la nueva concepción que tiene Rousseau de la política, pretende mostrar una nueva visión de aquello que, en un primer momento, fue visto como un vicio. El ejemplo más claro es el de la propiedad privada, sobajada como la raíz de los vicios en la segunda parte del segundo *Discurso*. Sin embargo, tal propiedad ya no tendrá valor por sí misma, sino que estará basada en el pacto social, por lo cual sólo será válida en la medida en la cual sirva a los intereses de la voluntad general, y de igual manera, al Estado. Ésta es, me parece, la única manera de conciliar ambas posiciones.

¹⁹⁴ Rousseau, CS, I, 9, p. 274.

¹⁹⁵ Cf. supra I, c, 1.

movimiento de la sociedad, bien fundamentado, no está dirigido hacia la degeneración de los hombres, sino a su superación.

Podemos entonces entender la infancia a la que nos hemos referido antes como el estado de naturaleza dibujado por Rousseau que, sin embargo, como hipotético y no simplemente histórico, permite concebirlo como influyente durante el mismo estado civil. La infancia que se está denunciando no es ese estado en que predomina la bondad natural y falta la razón, sino aquel en el cual no se es consciente de la propia situación y no se atiende a las determinaciones históricas y sociales. Se posee la razón, pero no se actúa conforme a sus designios; la bondad natural sigue presente, mas se le ignora. El estado de naturaleza del segundo *Discurso* se vuelve, entonces, imposible –como fin al cual dirigirse– e innecesario.

Sin embargo surge otra cuestión de suma importancia que no puede dejarse de lado. Si la característica más grande del estado natural era la libertad natural, con el paso al estado civil, ¿qué le ocurre a ésta? Rousseau es claro al respecto: « Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y está a su alcance; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee». ¹⁹⁶ Pero no sólo eso, sino que, en realidad, lo que aquí se llama libertad natural, contrapuesta a la civil –y la moral–, realmente no parece que pueda soportar tal nombre, pues un poco más adelante continúa Rousseau: « [...] el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad». ¹⁹⁷ Porque la libertad en la propuesta de Rousseau es siempre política y ética.

4. La libertad como modo de ser y necesidad

En el capítulo anterior tratamos de cierta manera el tema de la libertad en la naturaleza, aunque debido al espacio y a los elementos teóricos no pudimos llegar a las conclusiones definitivas no sólo a ese respecto, sino también para el conflicto entre libertad y naturaleza que no pudimos esclarecer del todo.

Pero como nuestras consideraciones anteriores también mostraron, para Rousseau la libertad no es algo por lo cual se tenga que esforzar la totalidad de la sociedad por alcanzar, luchando en contra de las pasiones y demás oposiciones de orden externo. La libertad constituye el

¹⁹⁶ Rousseau, CS, I, 9, p. 274.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

punto de partida del trabajo de Rousseau, la idea por la cual se llevan a cabo las obras, que sin embargo no se encuentra separada de las condiciones actuales del Estado, sino que es presupuesta para el desarrollo de éste. Por eso dice, por ejemplo, Hoffmann: «Rousseau trataba de definir un orden social fundado en la libertad del hombre, el imperativo primordial que Rousseau celebró toda su vida».¹⁹⁸ Y si conjuntamos esta premisa, con lo que ya dijimos acerca de la legitimidad que buscaba Rousseau, tenemos que no hay otro orden social válido y legítimo que aquel fundamentado en la noción de libertad.

Hay que establecer, entonces, si es que acaso Rousseau concebía a la libertad como un fin directivo para el Estado, o si lo pensaba como condición para el establecimiento del mismo. Y también debe quedar claro si es que el pensamiento de Rousseau parte desde la libertad o hacia la libertad, que se refiere al mismo asunto pero desde un punto de vista diferente. Hemos hablado ya de dos concepciones diferentes de libertad, con respecto a la naturaleza y a la sociedad civil, que correspondían, respectivamente, a la libertad abstracta –o negativa en la medida en la cual niega la determinación de la condición puntual- y a la libertad concreta –que dicta principalmente el fin de la acción y posee un contenido determinado, por eso llamada también positiva; pero con lo dicho en este segundo capítulo se hace evidente que tal separación no es clara, pues el mismo Rousseau pensaba que la verdadera libertad sólo podía ser otorgada mediante la asociación civil.

Pero aquí podría pensarse que Rousseau se contradice en cuanto introduce la idea de una libertad congénita, sobre todo en diversos pasajes del *Contrato*: «El hombre nace libre, pero en todas partes está encadenado».¹⁹⁹ Y también: «[...] todo hombre nace libre y dueño de sí mismo [...]».²⁰⁰ Ya hemos hablado un poco de esto en el capítulo I, aunque no de forma explícita, pues estábamos tratando de llegar a la definición primera de la libertad. Sin embargo la tarea que ahora nos ocupa es diferente. ¿Qué tan provechosa nos resulta esta definición? Simpson lo ve de cierta manera, cuando se detiene en la consideración –y de esto trata todo su libro- de las cuatro formas de libertad mencionadas por Rousseau: «[...] la libertad natural es la menos significativa porque [Rousseau] la definió como el tipo de libertad que

¹⁹⁸ S. Hoffmann, *Rousseau and freedom*, p. 113 (traducción propia).

¹⁹⁹ Rousseau CS, I, 1, p. 261.

²⁰⁰ *Ibid.*, IV, 2, p. 344.

uno tendría si viviera fuera de la sociedad política».²⁰¹ Aquí tengo que discrepar con Simpson, en cuanto a que la libertad natural es la menos significativa, por las razones que se enuncian a continuación.

A diferencia del pensamiento de Spinoza, Rousseau apuesta por el carácter libre del ser humano. Tiene que asumirse en plenitud. Desde el pensamiento del filósofo holandés podríamos criticar la posición de Rousseau como un producto de la imaginación, pero tal aseveración, después de lo mostrado en I, b, 3, parece un poco débil. Además, ¿por qué proponer una libertad natural? Cuestión de difícil respuesta que, sin embargo, trataré de esclarecer en este momento para dejar de manifiesto un punto de vista distinto pero igualmente, a mi juicio, válido. Adelantando digo que la libertad natural propuesta por Rousseau surge como contestación a la pregunta ‘¿qué es lo que nos determina a buscar un cambio social?’. Rousseau, entonces, estaría apostando a la libertad como inherente a la naturaleza humana²⁰² para que sea probable la mejora de las condiciones de vida. Y no sólo esto, sino que para cualquier tipo de asociación se requiere una cierta norma que permita el contrato como tal. En el caso de Rousseau, al ser el Estado un producto artificial, esta norma no puede sino partir del movimiento de la libertad hacia sí misma. Lo que quiere la voluntad es hacerse presente como voluntad general, la única realmente racional y real; mientras que las demás voluntades serían simplemente relativas y evanescentes, la voluntad general funda tanto la interioridad (el deseo del deber por el deber) y la exterioridad (el Estado en cuanto tal). La voluntad sólo se considera libre en la medida en la cual es conjunción de la voluntad individual (el deseo y libertad natural) y el elemento objetivo (la libertad moral o la ley y obediencia). Y me parece que a esto se refiere, una vez más, Hoffman cuando afirma que en el *Contrato Social* hay una fusión entre libertad y obediencia,²⁰³ y que libertad y autoridad significan la misma cosa.²⁰⁴

Sin embargo, para no hacer de Rousseau alguna especie de Hegel, tenemos que recordar aquello que lo distinguió tanto de Spinoza como de otros autores, y que ahora vuelve a hacer su aparición: su concepción de naturaleza. Recordemos que la naturaleza para Rousseau significaba el punto de partida para las consideraciones sociales, es decir, la ética y política –

²⁰¹ Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, p.1 (traducción propia).

²⁰² «La libertad no está en ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre, él la lleva consigo a todas partes». Rousseau, *Emilio*, V, p. 646.

²⁰³ Hoffman, *op. cit.*, p. 116.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 117.

nunca dissociadas— partían de la correcta comprensión y determinación de las inclinaciones naturales. En Rousseau, por tanto, la naturaleza no se contraponen a la cultura realmente, sino que ambas son complementarias. Y tal complemento se debía al sentimiento proveniente de la naturaleza. Rousseau, como mostramos anteriormente, nunca basó la totalidad de su teoría en la razón, sino que siempre mantuvo la necesidad de lo que llamaba “conciencia”.

Pero el sentimiento de libertad no se podía mantener como tal, sino que tenía que experimentar primero su pérdida, en la sociedad desigual, para aparecer por fin de manera concreta en el Estado. La libertad natural se conjuga entonces con la posibilidad racional que significó el estado de naturaleza, en la medida en la cual forma parte de la naturaleza a la que hace referencia Rousseau. La libertad es lo positivo, no las determinaciones incidentales, pero se ve compelida por éstas. De tal manera que las determinaciones constituyen entonces la negación de la libertad y no lo contrario, como si la libertad pudiera ser la ausencia de determinaciones. Al poner la libertad del lado de la misma existencia, Rousseau la hace el punto de partida de la consideración de los seres humanos en el Estado.

De esta manera se deriva también la igualdad de los hombres directamente de su libertad, cuestión que la cultura pierde, y que debe ser recuperada por el pacto social.²⁰⁵ Y de esta manera queda Rousseau enfrentado también a la tradición en tres sentidos principalmente:

1. La libertad es dada al hombre en tanto que éste es, pero perdida merced a la cultura, no entregada para mantenimiento alguno.
2. La libertad no es ausencia de determinaciones, sino que bajo su base es posible pensar las determinaciones.
3. La igualdad, por basarse en la libertad, también es inherente al ser humano y, de igual manera, ha sido perdida por la cultura.

La libertad queda constituida como apertura de posibilidades; la cultura, al esconderla, determina al hombre “encadenándolo”. Antes dijimos que debíamos decir más bien “el hombre ha nacido para ser libre”. Tal frase es correcta porque la libertad como apertura de posibilidades es, merced a las determinaciones, también posibilidad racional, como el estado de naturaleza. Desde que los seres humanos se encuentran en la cultura, ya no nacen libres, sino

²⁰⁵ Rousseau, CS, III, 16, p. 336.

bajo la posibilidad de serlo, únicamente fundamentada en la misma libertad como inherente al ser humano. Es de esta manera como puede entenderse la concreción del pacto social, como lo explica Rousseau: «No hay más que una sola ley que por su naturaleza exija un sentimiento unánime: es el pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario del mundo [...]».²⁰⁶

Bajo las consideraciones pasadas tenemos que concluir que tal unanimidad está basada tanto en la naturaleza del ser humano, inherente y congénita que, sin embargo, es ocultada por la cultura; así como en lo que la sociedad tiene de unánime para los seres humanos: la razón. La razón hace su aparición merced al estado social²⁰⁷, pero su posición es privilegiada, pues, aunque ya mostramos que por sí misma resulta insuficiente, sí tiene el papel de rectora en el Estado, aunque sólo bajo la noción de voluntad. Hay que recordar que la vuelta a un estado de naturaleza es sólo una necesidad: «Aquel que, en el orden civil, quiere conservar la primacía de los sentimientos naturales, no sabe lo que quiere».²⁰⁸ Por esto la razón constituye (si se nos permite hablar así) la segunda potencia de los sentimientos naturales; y como tal, sólo es posible sobre la base de éstos.

Hemos, de esta manera, llegado directamente a la razón, tanto en Spinoza como en Rousseau, y, sin embargo, con marcadas diferencias:

1. Para Spinoza la razón es la libertad misma, es potencia y conato en su máxima expresión. Por eso la idea de Estado es racional.
2. Para Rousseau la razón es una facultad derivada, pero rectora en el orden civil.
3. Pero la asociación y pacto social de Rousseau han puesto la clave directamente, más que sobre la racionalidad del mismo –su legitimidad–, sobre la voluntad como principio de éste: voluntad general y voluntad particular.

Las relaciones de estos conceptos con la idea de libertad han sido tratadas más claramente para el caso de Spinoza, pues no hemos hecho hincapié en la voluntad rousseauiana a este respecto, cuestión tratada unas líneas abajo.

²⁰⁶ Rousseau, CS, IV, II, p. 343.

²⁰⁷ «Si la naturaleza nos ha destinado a estar sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado». (Rousseau, *De la desigualdad...*, p. 147).

²⁰⁸ Rousseau, *Emilio*, I, p. 13.

b) Libertad y política

Hemos ganado ya, para la explicación de los planteamientos políticos de nuestros autores, la noción de libertad. Sin embargo, no hemos podido extraer todas sus consecuencias. Los análisis inmediatamente anteriores, aunque en gran parte concluyentes, no han terminado de hacer patente a la libertad hacia la dirección del Estado en cuanto tal, pues en el primer capítulo procedimos, tanto de manera negativa como indirecta, hacia la obtención de la idea de libertad.

Lo que ahora debe quedar de manifiesto es cómo tal noción se moverá en la dirección de los planteamientos del Estado, sin que llegemos todavía a tocar propiamente la democracia. En este caso, el camino análogo que hemos seguido nos indica mantener tal paralelismo entre las propuestas pues, como se verá, este paso, aunque sumamente interconectado, no es unívoco, sino que nuestros autores lo han determinado de maneras distintas.

Estamos ya por completo en el terreno de la filosofía política, pues no nos limitamos a los conceptos que la teoría política establece, ni dejamos atrás todavía el terreno de los análisis preparatorios. Entender la noción de libertad de la mejor manera posible nos dará las claves para determinar de la mejor manera nuestros conceptos políticos. La filosofía política posee la ventaja de poner en relación los campos puramente filosóficos –en este caso, la ética y la ontología– y los referentes a una teoría política. Y bajo estas formas discursivas es que trataremos de completar la noción de libertad.

1. La libertad como fin

Antes hemos adelantado que, para el caso de Spinoza, dos son las formas de la libertad: primero caracterizadas como ética y política, y después concretadas como interna y externa. Ambas divisiones estaban encaminadas hacia el mismo punto. Pero mostramos ya cómo tales divisiones no se sostienen. Y más allá de demostrar de manera negativa la unidad de la idea de libertad, es necesario hacerlo de manera positiva, de modo que ahora nos enfocaremos en la implicación necesaria de los elementos de la libertad que hemos mostrado antes.

Para Spinoza la idea que permite el la estructuración de una teoría política es el poder, pero entendido más bien merced a la potencia de obrar. Es mediante esta idea que la doctrina antropológica no sólo se vuelve ética, sino también política. Las implicaciones primeras las

vimos anteriormente en el apartado dedicado al derecho natural. Dijimos que tal derecho no puede atribuirse, para el caso de Spinoza, al mero género humano, sino que se extendía hacia todos los entes naturales. En el TP Spinoza se encarga de desplazar el ámbito del derecho natural hacia el puro poder bajo el cual actúan las cosas naturales, o las leyes según las cuales se mueven.²⁰⁹ De esta manera queda claro que «[...] por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar»²¹⁰, pues el derecho equivale al poder, y si el derecho natural corresponde, tomado en términos absolutos, al mismo poder de Dios, se sigue que lo prohibido, como tal, es solamente lo imposible.

Pero hemos visto ya que Spinoza no pretende mantener los mismos estatutos del derecho natural que sus predecesores, con respecto al estado de naturaleza.²¹¹ Concluimos que el derecho natural se mantenía, se quisiera o no, en el estado civil, es decir, los ciudadanos actuaban conforme a pasiones que los guiaban en la consecución de sus fines. Esto hacía, en el argumentación de Hobbes, que los ciudadanos debieran transferir todo su derecho al soberano, que era un contratante con los súbditos. Spinoza utiliza la misma terminología de Hobbes y la escolástica, pero en el sentido de naturaleza que ya perfilamos en el primer capítulo: nada hay fuera de ésta. La crítica a los postulados precedentes no se lleva a cabo de manera frontal, ni como reducción al absurdo, sino mostrando que, si se asume una ontología diferente, los principios, en este caso, de la doctrina del derecho, derivan en consecuencias diferentes.²¹²

Derecho natural, en consecuencia, se corresponde con el derecho tomado abstractamente.²¹³ Por tanto, el derecho natural no será eliminado sustituyéndole por el derecho civil; más bien, éste tiene que asumirlo en su determinación y concretarlo hacia la libertad de la multitud que se rige por una sola mente, o sea, el Estado. Una vez más, vemos que este movimiento es racional: partir de la asunción de las determinaciones para encaminarlas hacia otros fines.

²⁰⁹ Spinoza, TP, II, §4, 277, p. 108.

²¹⁰ *Ibid.*, §18, 282, 119.

²¹¹ Cf., *supra*, I, c, 1 y 4.

²¹² «Pero Spinoza no podría presentar una serie de medidas casi empíricas como solución efectiva para evitar la desaparición del Estado en manos de unos cuantos, a menos de haber dado por completo la vuelta a la eterna pregunta por la naturaleza del poder político, es decir, a menos de haberse atrevido a pensarlo en términos afirmativos de fuerza y no de sumisión, de autonomía y no de dependencia» (M. Allendesalazar, *Spinoza: pasiones...*, p. 123).

²¹³ I, c, 4.

Por supuesto que las determinaciones, en la mayoría de los casos, no son racionales. El ejemplo del esclarecimiento del concepto de *pecado* es clara muestra de esto

[...] como la razón enseña a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado; como, además, no se puede conseguir que la multitud se rijan como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos que goce de derechos establecidos por el dictamen de la razón, no resulta tan inadecuado que los hombres que están habituados a vivir en el Estado llamen pecado a lo que contradice al dictamen de la razón. Puesto que los derechos del mejor Estado [...] deben estar fundados en ese dictamen.²¹⁴

El establecimiento del Estado, en cuanto tal, tiene que ser llevado a cabo por la razón y dirigirse hacia ella. La vida racional –o el poder más grande al que se puede aspirar, o sea, la libertad– tiene que ejercerse en el Estado, aunque quede, en última instancia, diferenciado de éste. Esto tiene relevancia en la medida en la cual hace entrada una pregunta hasta aquí ignorada: ¿es el Estado un fin en sí mismo? Esto trae nuevamente la cuestión de la relación entre individuo y Estado,²¹⁵ planteada antes, que devino también en libertad externa e interna.

En el apartado de los cuerpos dejamos en claro que la libertad del alma no es independiente de la del cuerpo,²¹⁶ sino que tienen la misma orientación y sentido, pues alma y cuerpo son una y la misma cosa.²¹⁷ Concluimos que el Estado era un cuerpo entre cuerpos y, como tal, un individuo, cuando era guiado por una sola mente y sus partes estaban en la misma proporción de movimiento. Esto no es, sin embargo, la determinación ante la cual se enfrenta la teoría de Spinoza. El Estado puede o no ser el fin de las acciones de quienes lo administran, es decir, pueden o no actuar conforme a la razón.²¹⁸ Hemos de tomar, una vez más, a los hombres tal y como son. Y establecer, bajo esta idea, la mejor constitución del estado. A esto se refiere Spinoza cuando dice: «[...] la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada,

²¹⁴ Spinoza, TP, II, §21, 283, p. 122.

²¹⁵ Cf., *supra*, I, c, 2.

²¹⁶ Existen, sin embargo, afirmaciones contrarias a esta idea, por ejemplo, cuando Spinoza habla de la autonomía: «Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma [...]» (TP, II, §10, 280, p. 114); ¿de qué manera se mantiene esta distinción? Parece plausible pensar que solamente puede entenderse merced a la diferencia establecida anteriormente (I, a, 2) entre *potentia* y *actualitas*, correspondiendo alma a la primera, y cuerpo a la segunda. Esta distinción también tiene sus consecuencias en aquella que ya mencionamos (cf., I, c, 3, nota 101) respecto a *potentia* y *potestas*, pues el segundo es la actualidad de la primera, tanto en lo referente a los individuos como a los Estados.

²¹⁷ I, a, 3.

²¹⁸ Pues hemos dicho que la razón exige, para sí misma, el establecimiento del Estado, bajo el cual se desarrolla de manera plena, tanto por la obediencia a las leyes, como por la conservación del propio ser.

mientras que la virtud del Estado es la seguridad».²¹⁹ Virtud como cuerpo político, y como su esencia. Quisiera dejar en claro que más adelante esclareceremos la noción de seguridad, sólo adelanto aquí que, de igual manera que morir se puede en muchos sentidos,²²⁰ si la seguridad nos preserva de la muerte, no se trata de una sola definición de ésta. Y si la virtud es la esencia, su fin tiene que estar dirigido hacia el mismo punto, de igual manera que la virtud es la esencia del ser humano, pero es, sin embargo, un fin que no es dado al ser humano a cabalidad, sino por un compromiso constante en el conocimiento de Dios.

La radicalidad de Spinoza está en pensar que la reforma del entendimiento es, de igual manera, una reforma política, y una revolución social. Spinoza entiende entonces que tal reforma implica no solamente individuos, sino, por lo menos, Estados. De esta manera no resulta extraña la afirmación siguiente: «[...] la salvación del pueblo es la suprema ley, a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas».²²¹ Esta frase nos aclara un poco más: la finalidad no es, en última instancia, la libertad personal, ni siquiera la del Estado, o la seguridad del mismo, sino la “salvación” del pueblo, que ha de entenderse aquí como liberación. Es a la multitud que se rige como por una sola mente a quienes se dirige el esfuerzo continuado por una reforma, tanto a constituir la como a liberarla de las pasiones. Si el Estado se diferencia de este cuerpo político, entonces no puede ser por sí mismo un fin, sólo en la medida en la cual se identifique con él.

Volvamos entonces, por último, a la definición del hombre libre:

[...] llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad [...] no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar.²²²

El conocimiento de las causas es la libertad, pero una libertad para actuar. Y el entorno bajo el cual se mueve ese actuar, tomado en términos absolutos, es la naturaleza; en términos particulares, el Estado. Actuando conforme a la razón, los seres humanos coinciden en su

²¹⁹ Spinoza, TP, I, §6, 275, p. 104.

²²⁰ Cf., supra, I, a, 2.

²²¹ Spinoza, TTP, XIX, 232/488.

²²² Spinoza, TP, 2, §11

naturaleza y hacen al cuerpo político más poderoso. Si el Estado, sin embargo, es diferente del cuerpo político, la consecuencia no puede extenderse a éste.

Para concluir, en Spinoza la libertad para con el Estado tiene que basarse principalmente en la unión de los hombres los unos con los otros merced a la única manera según la cual pueden coincidir en su naturaleza: la razón. Por lo tanto obedecer al pacto social significa obedecer a la razón y es ésta la que puede dar lugar a la configuración legítima del Estado, no una decisión democrática tomada de acuerdo a las voluntades de cada uno de sus miembros, pues como ya hemos visto esto falla en la medida en la cual los seres humanos tienen afectos contrarios.

Sin embargo, hemos llegado a un punto que requiere nuevos elementos discursivos: la identificación del cuerpo político, o del poder de la multitud, con el Estado en general, no de éste o aquél Estado. Tal punto será pensado a partir de lo que la —posteriormente— llamada *Teoría del Estado* pueda brindarnos, esclareciendo por completo este último. Por lo pronto hemos ganado ya que la libertad es un fin en sí mismo, y que el Estado puede diferenciarse del cuerpo político y de los individuos, aunque todos formen parte de la naturaleza.²²³ Y que, a raíz de este último resultado en nuestra investigación, si la libertad es la máxima potencia para actuar, y el Estado, como vimos más arriba, es racional, lo que debe buscarse es que el Estado sea libre, no sólo el cuerpo político. Pero antes de extraer las consecuencias de estas afirmaciones, es necesario traer a Rousseau a este debate, pues ya comienza a perfilarse la idea de un principio democrático para el Estado.

2. La libertad como principio

Si Spinoza pensó la libertad como potencia, no se trata entonces de una relación completamente determinada en su concreción; se trata, más bien, de un constante movimiento hacia su expansión en el Estado. Sin embargo Rousseau no determina un constante devenir de la libertad hacia su concreción, sino que la libertad es posibilidad y necesidad en el Estado: sin libertad no hay Estado, en la medida en la cual lo determina y es producto del mismo.

Por tanto, la separación que establecimos en el caso de Spinoza, entre Estado y cuerpo político, y, a final de cuentas, entre Estado y libertad, parece, hasta el momento, no mantenerse

²²³ Spinoza, TP, II, §17, 282, p. 118: «Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado». Este derecho, como tal, se posee, según quien detente el poder político.

en el caso de Rousseau. Vimos anteriormente que la libertad era un principio porque constituía un modo de ser, una posibilidad inherente al estado de naturaleza.²²⁴ Pero resulta tan particularmente importante que el pacto social no puede simplemente suprimirla: «[...] como la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar las atenciones que se debe a sí mismo?». ²²⁵

En Rousseau, entonces, el Estado ya parte de la libertad, y no puede basarse en algo distinto de ésta, pero tampoco puede suprimirla. En esto está basada la solución que propone el pacto social: «*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo*». ²²⁶ Veamos que tal acto, que presupone la libertad, no sólo termina en sí mismo, sino que tiene que producir algo: «[...] este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su yo común, su vida y voluntad». ²²⁷ Se llamará Estado entonces, merced a su función, pero no difiere del cuerpo político. ²²⁸

Para brindar un mejor panorama del Estado y la voluntad general hay que retomar los resultados arrojados anteriormente por la investigación. Dijimos ²²⁹ que la contraposición más relevante en el pensamiento de Rousseau –posteriormente para la tradición– era la de naturaleza-cultura. Rousseau se remitía a un estado de naturaleza para criticar la concepción de una guerra común y constante. Si los teóricos de esta noción la pensaron como justificación para el establecimiento de un poder coercitivo y absolutamente soberano, Rousseau lo considera más bien como su contraparte. El estado de naturaleza, en Rousseau, dijimos, es una posibilidad racional, que desempeña el papel contrario al de dicha concepción. Incluso la libertad

²²⁴ «La originalidad de Rousseau reside en otorgar a la libertad el carácter de esencia humana inalienable e irrenunciable». (J. Vergara Estévez, “Democracia y participación en Jean Jacques Rousseau”, *Revista de filosofía*, Universidad de Chile, Vol. 68, 2012, p. 32).

²²⁵ Rousseau, CS, I, 6, 269.

²²⁶ *Ibid.*, p. 270. Que replica, por cierto, de distinta forma, la fórmula mencionada en I, c, 4.

²²⁷ *Ibidem*. Las definiciones que siguen son también importantes: *Ciudad* y *República* o *cuerpo político* son iguales; se llama *Estado*, cuando es pasivo y *soberano* cuando es activo. *Poder* cuando se comparan con otros, *pueblo* tomados los ciudadanos en conjunto, *ciudadanos* de manera individual al participar del soberano, y *súbditos* como sometidos a las leyes del Estado.

²²⁸ «La persona pública, el *yo común*, que surge de la asociación es a la vez el Estado y el pueblo». (J. Vergara Estévez, *op. cit.*, p. 42).

²²⁹ Cf., I, b, 3.

está tomada en este mismo sentido, hasta cierto punto. Dijimos que para Rousseau la libertad es lo dado, pero no como simplemente arrojado el ser humano sobre la libertad, sino la libertad como proyecto. El proyecto no es recuperar la libertad, sino llevarla a una potencia superior. La sociedad ha arrebatado la libertad a los hombres²³⁰, porque lo que se considera el fundamento de la misma –el pacto social– resulta ilegítimo y defectuoso, o lo que es lo mismo, provechoso para un determinado grupo.

Repensar el pacto social significa esclarecerlo en sus fundamentos. Mientras se podía pensar tal pacto como fundamento del Estado, Rousseau decide ponerlo en cuestión: si hay pacto social, no puede sino potenciar al ser humano, y no rebajarlo por debajo del estado de naturaleza. Rubio-Carracedo, respecto a los valores primordiales por los cuales se establece el pacto en Rousseau, nos dice: «[...] no es racional ni legítimo el sacrificar el valor primordial y originario de libertad e igualdad a los valores ya subordinados de seguridad personal, pues ello conllevaría una desnaturalización de la realidad originaria».²³¹ Y ya dijimos antes²³² que renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre. Por esto es que a Rousseau le interesa que el ser humano, después y por el pacto, «no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes».²³³

La solución a esto es el mismo pacto social, y su producto el Estado, como garantes de la libertad; y, más allá de eso, la libertad misma. Para Calyle²³⁴ hay dos contribuciones principales de Rousseau a la concepción de la libertad política:

1. Sólo mediante el poder coercitivo del Estado se llega a ser hombre –por eso su relación con Aristóteles;
2. La solución propuesta por Rousseau a la paradoja de la coerción y la libertad, que es el pacto social.

De esto podemos concluir que, si el Estado es el producto necesario del pacto, en la medida en la cual éste es deseado por sí mismo, aquél también tiene que serlo, pues sólo por ellos y en ellos se otorga la libertad real al ser humano. Así, la aparente paradoja queda disuelta

²³⁰ I, b, 2.

²³¹ Rubio-Carracedo, *Rousseau y democracia republicana*, p. 155.

²³² Cf., II, a, 4.

²³³ Rousseau, CS, I, VI, p. 270.

²³⁴ A. J. Carlyle, *La libertad política*, México, FCE, 1942, pp. 241-245.

porque coerción y libertad no son términos excluyentes el uno del otro, sino que se complementan, sólo en la medida en la cual hay un pacto que establezca un Estado de manera legítima. Rousseau, me parece, sigue en esto a Montesquieu: «La libertad consiste principalmente en no poder ser forzado a hacer una cosa que la ley no ordene»;²³⁵ pero la genialidad del ginebrino está en mostrar que la ley, para ser tal, tiene que basarse en dos cuestiones:

1. Un pacto social legítimo –el único posible.
2. Un acto del soberano.²³⁶

La libertad es arrebatada por la sociedad, y el Estado, como mediador entre ésta y la naturaleza, tiene que otorgarla en grado superior. Por esto coincido con Hoffmann cuando afirma: «Rousseau se alinea con aquellos – incluyendo a Locke y Montesquieu – quienes ven en el orden civil un medio para proteger la libertad».²³⁷ Fuera del Estado la libertad es sólo posibilidad, dentro de él, es real. Y Hegel lo explica muy bien, aunque en sus propios términos:

El Estado, en cuanto realidad efectiva de la *voluntad* sustancial, realidad que él tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta e inmóvil, en la cual la libertad alcanza su derecho supremo, de modo que este fin último tiene el supremo derecho frente a los individuos, cuyo *supremo deber* es el de ser miembros del Estado.²³⁸

En este caso el Estado es realidad efectiva, y aquello que lo dirige, y de lo cual es expresión, no puede ser otro que la voluntad. En el caso de Rousseau esa voluntad es general, y, como dijimos antes, es la que dirige de manera suprema.²³⁹ Esta voluntad sólo puede establecer como su fin el bien común y la utilidad pública, no la de los individuos en conjunto o separados cada uno:

Hay con frecuencia gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero

²³⁵ Montesquieu, *De L'esprit*, XXVI, 20, p. 1041 (traducción propia).

²³⁶ Esta cuestión tiene su explicación en el siguiente capítulo.

²³⁷ Hoffmann, *Rousseau and freedom*, p. 115 (traducción propia, si es que por “civil order” se entiende aquel establecido por el pacto social). También dice más atrás (p. 114): «Para Rousseau el propósito del Estado es preservar la libertad humana».

²³⁸ Hegel, “Líneas fundamentales de la filosofía del derecho” (§258), en *Obras* (vol. 2), p. 226.

²³⁹ «La “Voluntad General” es una voluntad que está en todos los que forman la sociedad política; y en esa unanimidad se funda aquélla», Carlyle, *Libertad política*, p. 246.

quidad de esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda como suma de las diferencias la voluntad general.²⁴⁰

La voluntad general requiere la expresión de la voluntad de cada uno, en la medida en la cual es diferente de los demás. En otras palabras, sólo queda establecida merced a las diferencias que hay entre las voluntades particulares, no en cuanto a lo común de las mismas. Por esto me parece que la crítica de Hegel está incorrectamente llevada a cabo, pues argumenta en contra de algo que Rousseau no piensa:

[...] al haber tomado [Rousseau] la voluntad general no como lo racional en sí y para sí de la voluntad, sino tan sólo como lo *común* que proviene de esta voluntad individual *en cuanto consciente*, la unión de los individuos en el Estado se convierte en un *contrato*, que de este modo tiene como base fundamental el arbitrio, la opinión y el consentimiento discrecional y expreso de aquéllos [...]²⁴¹

Se equivoca Hegel en considerar aquí lo común como proveniente de la voluntad individual –y, por ende, arbitrio–, pues la voluntad general es cualitativamente diferente de ambos. Esto lo aclara Rousseau hasta el capítulo de los sufragios:

Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no a la voluntad general, que es la de ellos [...] Y cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba otra cosa sino que me había equivocado, y que lo que yo creía la voluntad general no lo era.²⁴²

La voluntad general tiene como objeto siempre el interés común, que sólo se expresa merced a las diferencias, no está dado a priori. Por eso cuando se emite el voto se deben tener en cuenta los términos del contrato: aquello que deseo para los demás debo desearlo para mí mismo y viceversa.²⁴³ Pero en la medida en la cual mi deseo no es puramente formal, puede estar sujeto a la pura individualidad, que es el error en este caso.

El deseo por el bien común, sin embargo, no surge simplemente de una reflexión, sino que, como vimos antes,²⁴⁴ parte del sentimiento natural del ser humano. Si éstos desean el mal, ello se debe a la sociedad, no a su naturaleza. Por esto dijimos que el papel del Estado era

²⁴⁰ Rousseau, CS, II, 3, p. 280.

²⁴¹ Hegel, “Líneas fundamentales...”, §258, p. 228

²⁴² Rousseau, CS, IV, 2, p. 344.

²⁴³ La referencia al imperativo categórico de Kant es obligada, pero para Rousseau este deseo se establece como suma de las diferencias, no como mandato de la razón.

²⁴⁴ Cf., supra, I, b, 1.

reivindicar la libertad potenciándola, o – si se nos permite hablar así –, hacerla efectivamente real, conciliando naturaleza y cultura, o “lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe”. Por esto, volviendo a la cuestión de los sufragios, es perfectamente entendible lo que dice Rousseau: «Si hubiera vencido mi opinión particular, yo habría hecho otra cosa distinta de la que quería, y es entonces cuando no habría sido libre».²⁴⁵

Para concluir este apartado –que, por otro lado, ya había recogido las conclusiones de los anteriores–, veamos una vez más qué hemos obtenido en la dirección de la democracia:

1. El estado, para Spinoza, es racional, pero está separado del cuerpo político –que es una unión de cuerpos dirigidos como por una sola mente– y, en cierta medida, también de la libertad, por lo cual no es fin en sí mismo.
2. Sin embargo debe buscarse la libertad del Estado, como potencia,²⁴⁶ para que el cuerpo político alcance la mayor libertad también.
3. Para Rousseau el Estado es la libertad misma, sólo que, para cumplir su ideal, tiene que ser transformado desde sus fundamentos.
4. Sus fundamentos son el pacto social y la voluntad general, como su directriz. El pacto social otorga la libertad – que es su producto – potenciándola; la voluntad general hace esta libertad efectiva. Pero ninguno de ellos es tal si se excluye a un solo miembro.

Esto quedará ya completamente concretizado en el siguiente capítulo, donde se hará evidente que los resultados no se reducen a éstos; o más bien, que estos resultados implican mucho más de lo que aparece a primera vista.

²⁴⁵ Rousseau, CS, IV, 2, p. 344.

²⁴⁶ Es decir, en sus fundamentos.

Capítulo III: Democracia como principio político determinante

*Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!
Si le ciel et la mer son noires comme l'encre
Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons!*

Baudelaire

Ya hemos dejado en claro, a lo largo de los capítulos anteriores, cómo la libertad, tanto en Spinoza como en Rousseau, ha devenido, por sí misma, política. No fue, sin embargo, nuestra investigación un mero “andar distraído” o un desarrollo de castillos en el aire a partir de meros conceptos. Durante todo el tránsito necesario para llegar a esta parte del escrito hemos puesto como objetivo necesario de nuestro esclarecimiento los principios que aquí propiamente nos atañen: los democráticos. Pero era necesario llevar a cabo todo el excursus anterior para entrar en materia propiamente, de acuerdo a lo que esta investigación, desde su título, ha prometido: la diferencia en los principios.

Tenemos así un círculo que no incurre en una petición de principio. Tomamos los principios democráticos como objetivo final que permitía la explicación de la libertad en nuestros dos autores; y a su vez tomamos esta libertad como detonante de las diferencias que en este apartado hacen aparición directa, aunque ya han venido mostrándose a lo largo de toda la tesis. Digamos que los principios democráticos constituyen nuestro punto de llegada, mientras la libertad es el barco por el cual, y sólo por el cual, es posible navegar la ruta sin naufragar. Si bien es cierto que algunas diferencias ya han quedado expuestas a lo largo de los capítulos precedentes, en nuestra meditación sobre la libertad, aquí se tienen que exponer en relación con el tema de esta investigación: la democracia.²⁴⁷

En los capítulos precedentes no tratamos expresamente el tema de la democracia. Fue hasta los últimos apartados del capítulo anterior que comenzamos a perfilar las relaciones conceptuales y sociales que nos permitirían introducir una noción, tanto de principio político, como de democracia. Pero esa labor se detuvo en la noción de libertad para su correcta explicación, pues sin ella, creemos, no se podían explicar los principios políticos. Hasta donde fue posible mostramos qué papel tenía la libertad en la consideración política de nuestros autores. Se trata ahora de concretar todavía más aquello que en lo precedente ha quedado establecido.

²⁴⁷ Es importante recalcar la diferencia como tal, porque fue ya M. Francès quien se encargó de mostrar las influencias spinozistas en el *Contrato Social*. A este respecto, cf. M. Francès, «Réminiscences spinozistes dans le *Contrat social*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1951, no. 1, p. 61-84. También Charrak (“Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, « Un autre XIXe siècle allemand » (juillet-septembre 2002), pp. 411-426.) considera que es muy probable que Rousseau leyera el capítulo XVI del TTP, quizás por vía de Pufendorf, pues la carencia de menciones por parte del filósofo ginebrino hacia Spinoza es notable a lo largo de su obra.

Haciendo un recuento, el primer capítulo partía de nociones ontológicas para criticar los postulados anteriores a las teorías de Spinoza y Rousseau. Desde aquí perfilamos que la libertad no era un concepto más en dichas teorías, sino que, para ambos autores, constituía una noción de importancia capital en sus filosofías. Por esto tenía que esclarecerse desde la metafísica de la naturaleza y la antropología como sus dos ámbitos de acción. En el segundo capítulo mostramos las relaciones implicadas en la correcta explicación del concepto de libertad, a partir de la metafísica y ontología precedentes. La libertad, en ambos autores, devino por sí misma política. Al final de ese capítulo llegamos a la noción de Estado y su conexión con la libertad, pero, a falta de un vocabulario más amplio respecto a la política, no era factible determinar los principios políticos; además de que nuestro estudio estaba centrado en la libertad. Ahora se trata de mostrar las implicaciones de todo ello para el ámbito de la teoría política, y de mostrar la democracia en relación con el Estado.

Como una aclaración preparatoria es necesario recalcar que, para fines prácticos, he dividido la cuestión de los principios del Estado conforme a su fin y a su fundamento, pero realmente no se da uno separado del otro. Al primero lo he llamado principio formal, mientras que al segundo principio material, en la medida en la cual la primera cuestión se refiere a la estructura del Estado sin considerar su objeto, mientras el segundo se concentra en la idea del fin como dicho contenido positivo. Como dije antes, tal cuestión sólo obedece al interés por el análisis, pero también quedará claro que esta separación, para el caso de nuestros autores, no puede llevarse plenamente a cabo sin atentar en contra de dichos principios. Es decir, el formal y el material se implican de manera tan indisoluble que querer aislarlos completamente resulta en una destrucción de las propuestas políticas.²⁴⁸

²⁴⁸ Es sobre todo sumamente relevante para el caso pensar en las filosofías de Rousseau y Spinoza, que no derivan nunca desde un formalismo o intuicionismo, ni tampoco devienen algo parecido a esto. En ambos la forma del Estado implica su contenido. Desde Spinoza lo podemos ver en la misma *Ética* ya que, aquí, aunque la demostración es geométrica, ello no implica que en punto alguno obedezca a un mero formalismo, sino que toda definición y todo axioma implica ya un contenido cada vez más rico conforme se avanza en el texto. De igual forma podemos ver esto a raíz de la absoluta positividad que ya hemos mencionado como una de las bases de la filosofía de Spinoza. En el caso de Rousseau el rechazo al formalismo viene dado por la negación del iusnaturalismo, y la ponderación del Estado como único garante (y hemos de decir, todavía más, *equivalente*) del derecho.

a) Principio político determinante y génesis del Estado

Si antes tratamos de cómo Spinoza y Rousseau comenzaban por realizar un desmontaje de las nociones comunes y filosóficas que les precedían, es decir, procedimos de una manera más bien negativa, ahora tratamos de proceder de manera positiva. En lo que a esta tesis respecta entramos en el terreno de lo que se conoce como *Teoría del Estado*. Si bien no se trata de una nueva doctrina –pues ya Maquiavelo y Hobbes habían sentado las bases de la misma– el enfoque es muy distinto, no sólo por el hecho de partir de principios ontológicos diferentes, sino que la noción de libertad da pie para considerar un Estado diferente. Ni Rousseau ni Spinoza dirigen sus ideas hacia el simple conocimiento y justificación del Estado, o su determinación a partir de relaciones Estado-individuo e individuo-individuo, sino que todos estos elementos normativo-epistemológicos pretenden el desarrollo de una nueva concepción del Estado que, a su vez, cambie la forma misma de hacer política y de organización social.

El cambio no se trata de una simple revisión de la teoría y de la tradición, sino una transformación radical del orden social, jurídico y teórico. Por eso la teoría del Estado, si bien no se aleja tanto metodológicamente hablando, lo hace en gran medida en cuanto a su objeto: el Estado que Spinoza y Rousseau están pensando no es el mismo que la tradición pensaba. Es verdad que su pensamiento gira en torno al mismo, pero la explicación de éste nos brindará el panorama para entender una teoría política diferente. De esta manera la transformación radical comienza por traducirse –aunque no se limita a– un *pensar la política*, a la par que se la *juzga* de una manera crítica, pues entender y vivir el principio de la democracia significa una reforma en el entendimiento con respecto a la visión política. Vivir según la democracia se concibe como una equivalencia entre política y acción. Ambas filosofías son una filosofía de la acción.

1. Principios de derecho político: propedéutica y principio determinante

En el capítulo primero entramos ya en el vocabulario de la teoría política que nuestros autores se habían apropiado. Hablamos de una teoría general del derecho que, sin embargo, no estaba impregnada todavía por la compleción de la noción de libertad, sino que la hicimos depender de los conceptos y postulados ontológicos, pues son los que habíamos obtenido. Sin embargo el capítulo II nos dio las bases para pensar de manera completa un vocabulario político.

Comenzamos ahora por establecer una diferencia cualitativa: la condición de posibilidad para el Estado como tal, y la manera en la cual éste se configura en cuanto a quienes ejercen el poder. Nos referimos al primero como principio de derecho político,²⁴⁹ al segundo, principio de derecho civil.²⁵⁰

Kant²⁵¹ pretende establecer esta diferenciación desde un punto distinto: a las formas del Estado las hace depender de las personas que ejercen el poder supremo del mismo, o sea, de la soberanía, mientras que a la *forma regiminis* (forma de gobierno) la hace depender del «acto de la voluntad general». Con ello, sin embargo, camina por otra senda diferente a la nuestra, porque la soberanía, como veremos, sólo puede estar en un cuerpo, no distribuida ni entregada; y también ha quedado claro que el acto de la voluntad general se produce *después* del pacto social, por el cual queda establecida dicha voluntad. Por esto Kant llama a su constitución “republicana”, pues tal constitución se da después del pacto social, por lo cual puede hablarse de “poderes”. Esto queda claro en su definición de *republicanismo*: «[...] es el principio de Estado de la separación del poder ejecutivo (del gobierno) del legislativo»;²⁵² pero el acto por el cual una masa se convierte en pueblo es el principio de todo poder, acto que, sin embargo, queda sin explicación en la citada obra de Kant, y que es el propiamente importante en este asunto. He querido hablar de este pasaje de Kant no para atacarlo ni para refutarlo, sino porque me parece particularmente esclarecedor en cuanto a lo que queremos remarcar de Spinoza y Rousseau.

Queda entonces establecido, según lo vimos en el capítulo anterior, que hay un acto (Rousseau), o suceso (Spinoza) que tiene que tomarse como condición de todo Estado. Pero no condición que lo hace posible, pues si ese fuera el caso, ambos autores estarían solamente explicando el contenido de la política, a manera de una descripción por la mejor de las opciones posibles, mientras que ya hemos visto la necesidad de la transformación del orden social que permea estas dos propuestas políticas. Sin embargo el capítulo precedente nos mostró que la libertad estaba dirigida necesariamente hacia la política y, en mayor o menor

²⁴⁹ Y recuérdese el subtítulo del Contrato Social: *Principes de Droit Politique*. Así mismo, es lo que Spinoza (TP, III, §1, 284, p. 126) llama « el supremo derecho de la sociedad o de las supremas potestades ».

²⁵⁰ Que responde a la división entre el fundamento del Estado y su administración.

²⁵¹ Cf. Kant, *Sobre la paz perpetua* (Primer artículo definitivo), Madrid, Akal, 2012, p. 57.

²⁵² *Ibidem*.

medida, al Estado; y sin embargo, que tal libertad no estaba dada bajo las condiciones presentes ni precedentes, sino que tenía, en cierto sentido, que buscarse. De esta manera tenía que establecerse un verdadero pacto social –un Estado real– o la libertad del Estado que ya se había establecido.²⁵³

Como dijimos antes, se trata primero de llevar a cabo una crítica hacia la noción misma de Estado por medio de la idea de libertad. De esta manera la teoría política no justifica la existencia de aquél, ni meramente la explica, sino que la determina desde sus presupuestos ontológicos, metafísicos y antropológicos, para dar paso a la transformación del orden inmediato. Es decir, la política no es deducida, sino una explicación de los principios mismos.

Pero tal transformación no parte, en este caso, de la simple y vacía abstracción del puro deber-ser, o de la universalidad que nunca sale de sí misma. Ninguno de los dos trata de idear un sistema político que contenga sus ideales o anhelos simplemente. Ambos, por lo que respecta a la teoría política, están aceptando de manera contundente la experiencia –aunque de ninguna manera la aceptan como el principio de todo. Y ésta es una de las quejas que Spinoza hace a la tradición de la filosofía política: «[los filósofos] conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran».²⁵⁴ ¿Puede verse un paralelismo más grande entre este inicio, que se constituye como una crítica del método que hasta ahora ha seguido la filosofía política, y el inicio del *Contrato Social*? Al inicio, como ya vimos, nos dice Rousseau: «Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser».²⁵⁵

La exigencia es la misma: «tomar a los hombres tal como son».²⁵⁶ En este sentido se nota ya la clara influencia del pensamiento de Maquiavelo que subyace a gran parte del TP –pero que también se aplica para el caso de Rousseau. Dice Maquiavelo:

²⁵³ Esta idea de tomar las determinaciones del Estado parece ser la justificación para que en el TP Spinoza se concentre tanto en las medidas para un mejor funcionamiento –mayor poder = mayor libertad– de la monarquía y la aristocracia, pues en el TTP no habló propiamente de las formas de gobierno; solamente de la monarquía y para criticarla. Cf., por ejemplo, A. Negri, *op. cit.*, p. 210: «El propósito del *Tratado teológico* es la lucha contra el absolutismo monárquico y la defensa y expansión de la libertad de la República».

²⁵⁴ Spinoza, TP, I, §1.

²⁵⁵ Rousseau, CS, I.

²⁵⁶ Si uno se enfrenta a esto sin un punto de partida anterior, surge casi de manera inmediata, la pregunta ¿cómo son los hombres? Y la exigencia de dicha respuesta es perfectamente válida. Sin embargo lo necesario –aunque no suficiente– para dotar de sentido a la expresión anterior ya fue mostrado en la concepción del derecho natural (I, c, 3) y de la noción de libertad (II, b). Y alguien podría, con toda razón, exigir la completa explicación de la

Pues muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación [...].²⁵⁷

Subyace aquí sin lugar a dudas un cierto empirismo para la política.²⁵⁸ Sin la asunción del elemento real, de la cosa misma, la experiencia, no hay condiciones para transformación alguna. En los capítulos precedentes explicamos esto como –primero– la conciencia de las determinaciones y la liberación de las pasiones (Spinoza); y como la asunción de las contradicciones presentes –el hombre nacido libre y encadenado– que debían ser superadas en otro ámbito que pudiera subsumirlas (Rousseau).

En la dirección del principio determinante²⁵⁹ del Estado vemos, en primer lugar, que tal principio tiene que apropiarse de las determinaciones para sí mismo, no negarlas, como si se opusiera a las mismas.²⁶⁰ La crítica que Spinoza y Rousseau llevan a cabo es, entonces, más bien una apropiación de “lo dado”. En Spinoza esto dado aparece como producto, en mayor medida, de la imaginación, mientras que en Rousseau está contrapuesto a lo posible-fundamento, es decir, a las consideraciones hipotéticas respecto al estado de naturaleza y de la libertad natural. Por ello Spinoza y Rousseau no aceptan esto como una realidad última, sino que ambos cambian, perpendicularmente, la perspectiva desde la cual les aparece “lo dado”. Por lo cual las propuestas de Spinoza y Rousseau no sólo están encaminadas a pensar la actividad de la política –del campo de lo político–, sino que la transformación tiene la mira puesta de manera esencial en el pensar la política. No sólo para aquellos quienes ejercen la potestad, sino para todos los que reflexionen sobre ello. La política es también percepción y

antropología, como condición necesaria para el esclarecimiento de los principios políticos. Pero, por el lado de Rousseau, se determina que el elemento primordial de los principios de derecho político no son puntos aislados que hay que conjuntar, sino la misma conjunción: los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser. Esta conjunción es pensada de manera orgánica, no analítica. Lo mismo subyace en Spinoza (TP, I, §7.): no se trata de estudiar al hombre, para después y a partir de ahí, estudiar la condición política, sino que esta última constituye inmediatamente, junto con la primera, el punto de partida.

²⁵⁷ Maquiavelo, *El príncipe*, I.15, p. 51.

²⁵⁸ Que sin embargo no puede equipararse a la propuesta del empirismo inglés (de Locke a Hume, pero también Hobbes), en la cual la experiencia es punto de partida absoluto, y que relaciona poco sus condiciones con las consecuencias, es decir, es presa de la actividad de la imaginación, la cual no atiende a las causas reales de los fenómenos sino a ciertas concepciones que no pueden extenderse más allá de sus capacidades.

²⁵⁹ Por principio político determinante se entenderá en este caso aquel que parte de condiciones dadas para su establecimiento y que dicta de manera categórica (determinando) el fundamento del quehacer político. Se ha adelantado que tal principio, para nuestro caso, es la democracia, cuestión hecha explícita, sin embargo, a lo largo de todo el capítulo.

²⁶⁰ Desde este punto vemos que aunque el principio sea formal, no parte de argumentaciones absolutas, sino de las condiciones presentes, como principio determinante. Por eso forma y contenido no van separados.

reflexión. Los seres humanos actúan de tal o cual forma porque tienen todo un trasfondo que los determina cultural e históricamente.²⁶¹ Si este trasfondo se hace patente, también lo hará la ontología que les sirve de base, y se explicitarán los conceptos críticamente en la medida en la cual se muestre la transformación de los mismos.

2. Consideración del principio determinante como contraposición derecho-poder

En Spinoza el Estado se constituía como el supremo derecho de las supremas potestades, mismas que a su vez quedaban constituidas como elemento del poder real. Tal poder lo relacionamos en el cuerpo político que, al final, quedo expuesto como “pueblo”.²⁶² De tal manera que, si entendemos a las supremas potestades como aquellas que ejercen el poder real, y concebimos este —como ya lo hicimos— de acuerdo a la potencia de obrar,²⁶³ tenemos que el principio del Estado más poderoso es, de igual manera, el principio de la mejor conservación del mismo.²⁶⁴ Tal sociedad, por tanto, no puede ir en contra del derecho natural, que se determina como poder, pero también debe mantener en una cohesión constante a sus individuos:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema a la que todo mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio.²⁶⁵

La transferencia, como se ve, es sólo real en la medida en la cual el poder está dirigido hacia la acción, al obrar,²⁶⁶ pues, como dirá el mismo Spinoza, ninguno puede transferir por completo su derecho natural cuando su vida se vea amenazada. Por ello el máximo derecho de tal

²⁶¹ La tradición monárquico-teológica en el caso de Spinoza; y la cultura que olvida la naturaleza para el caso de Rousseau. Como se ve, no se trata de una consideración de que el ser del ser humano sea histórico, sino que ciertas condiciones lo llevan a actuar contra su naturaleza (Rousseau) o de una manera poco acorde con la necesidad del incremento de la potencia de obrar (Spinoza). La esencia del hombre se mantiene, aunque es cierto que en Rousseau ya comienza a perfilarse un ser histórico: «El que se atreve a emprender la formación de un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana», Rousseau, CS, II, 7, p. 289.

²⁶² *multitudo* para el caso del TP.

²⁶³ Cf., I, c, 3.

²⁶⁴ Al menos en su esencia, pues es verdad que, como individuo perteneciente a la naturaleza que es dicho Estado, queda completamente sometido a la relación del devenir y el cambio constantes que se aplica a los distintos modos de la extensión y el pensamiento.

²⁶⁵ Spinoza, TTP, XVI, 3, 193, p. 414.

²⁶⁶ En la distinción establecida en la *Ética* (EIIIdef.2): «Digo que *obramos* cuando ocurre algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, es decir [...] cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola».

sociedad queda determinado por su capacidad de conjuntar y apropiarse de los poderes. Tal derecho, como vimos, es el Estado. Queda claro, de esta manera, que la esencia de éste no está determinada a priori ni a partir de conceptos antropológicos o metafísicos. La esencia del Estado, al igual que la del hombre, es dinámica en cuanto es *cupiditas*. No hay, por derecho, un solo Estado “general”,²⁶⁷ sino sólo «el mejor estado posible», aunque por definición pueda darse, a partir del poder y derecho natural, una noción omnicomprensiva.

Por esto Spinoza separa el derecho de “lo mejor posible”, no porque el máximo derecho rivalice con la máxima perfección, sino porque ésta no queda implicada en el simple derecho: «Yo no afirmo, en efecto, que toda acción conforme a derecho sea la mejor posible. [...] una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien».²⁶⁸ En este apartado tratamos del primero de estos lados, el Estado conforme al máximo derecho. Retomando la cita pasada en la que se habla de la transferencia del poder, Spinoza dice:

El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo.²⁶⁹

El derecho de la asociación democrática es el máximo posible y es el único que se identifica con la suprema perfección. Como en este caso no se habla de la administración del Estado sino de su principio, queda claro que, si el Estado pretende alcanzar el máximo poder tiene que hacerlo a partir de la asociación democrática, la única que preserva el derecho natural,²⁷⁰ y, en tanto que la más libre, también es un pacto racional y, por ello mismo, el más provechoso para cada uno de los pactantes.²⁷¹ Por lo cual sería una promesa según la cual se elige

²⁶⁷ Aunque el principio formal dicte el fundamento del Estado en cuanto tal, vimos que tiene que partir de las condiciones dadas en la experiencia. Recalamos que en esa forma subyace ya un cierto empirismo —y de qué forma—, más bien que un racionalismo de la política o una justificación puramente metafísica.

²⁶⁸ Spinoza, TP, V, 1, 295, pp. 148-149. La distinción que establecimos respecto a Rousseau también nos sirve aquí: la conjunción no es analítica sino orgánica.

²⁶⁹ Spinoza, TTP, XVI, 3, 193, pp. 414-415.

²⁷⁰ Recuérdese lo que dijimos a este respecto anteriormente. El derecho natural se conserva lo quiera o no la sociedad civil; pero entra en conflicto con ésta en la medida en la cual las determinaciones permiten un régimen de las pasiones. La conservación de tal derecho se da, sin embargo, en otro ámbito también: la relación individuo-Estado, y sus respectivos derechos: «[...] el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político», Spinoza, TP, III, §3, 285, p.128.

²⁷¹ «[...] el Estado spinoziano, en cuya génesis juega un papel decisivo la razón, es, al mismo tiempo, un Estado democrático y absoluto». A. Domínguez, “Spinoza”, p. 333.

el bien mayor. La conservación del derecho natural implica, a su vez, una conciencia de dichas determinaciones y su apropiación, en el movimiento que describimos como propiamente racional. En este sentido el principio democrático es determinante. Esto nos lleva a concluir que la única forma que un Estado puede adoptar para elevar al máximo su potencia de obrar no puede ser otra que la asociación democrática, pues su fuerza reside en su capacidad para resolver las determinaciones —o sea, las negaciones— sin abolirlas, como es el caso del derecho civil y el derecho natural. Y esto sólo puede lograrlo merced a la positividad que la caracteriza.

3. Consideración histórico-dialéctica del principio determinante.

Y ya que hemos llegado a determinar de manera abstracta este principio político, tenemos que ver si, en el caso de Rousseau, podemos hacerlo también y en qué sentido. La consideración la dejamos en que Rousseau tampoco parte de una idealización del hombre o Estado, sino de las determinaciones. El *Contrato Social* —la obra de Rousseau que más nos ha interesado esclarecer— no se constituye tampoco como explicación del orden inmediato estatal: «Quiero averiguar si, en el orden civil, *puede haber* alguna regla de administración legítima y segura»²⁷², es decir, si tomando las determinaciones se puede llegar al principio político determinante. Rousseau pone en duda, primero, que tal principio exista. La suspensión de estas valoraciones le permite poner en tela de juicio el mismo Estado,²⁷³ como vimos anteriormente.²⁷⁴ Parece que su argumentación ya había partido desde la pregunta ¿es el Estado actual legítimo? Contestando negativamente en el *Segundo Discurso*. Y lleva, entonces, la abstracción un punto más allá: ¿puede el Estado ser legítimo? Esta respuesta la dimos en el capítulo anterior, y es afirmativa. La naturaleza del Estado, o el principio que tiene que buscarse como determinante es, en esencia, conciliador.²⁷⁵ Rousseau no piensa en erradicar los

²⁷² Rousseau, CS, I, p. 261 (las cursivas son mías).

²⁷³ «Rousseau admite que el estímulo para la fundación del Estado partió de los propietarios, quienes, mediante “razones aparentes”, pudieron convencer a los que no poseían tierras para la conclusión de un contrato, cuyas ventajas sólo (o en primer término) favorecían a los propietarios». I Fetscher, “Rousseau”, en Vallespín (ed.), *op. cit.*, Vol. III, p. 138.

²⁷⁴ Cf., II, b, 2.

²⁷⁵ «Si las leyes de las naciones pudieran tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que nunca pudo vencer ninguna fuerza humana, la dependencia de los hombres se volvería entonces la de las cosas, en la república se reunirían todas las ventajas del estado natural con las del estado civil, se uniría a la libertad que mantiene al hombre exento de los vicios la moralidad que lo educa en la virtud». Rousseau, *Emilio*, I, p. 101.

“grandes males” que su crítica había desvelado en el *Primer Discurso*,²⁷⁶ sino hacerlos servir a los intereses del bien común.²⁷⁷

A diferencia de Spinoza, Rousseau no establece la contraposición entre el derecho del Estado y su poder, en cuanto a la génesis del mismo; sino entre los fundamentos históricos de aquél y los legítimos. Pero ambos reconocen que, sin las condiciones establecidas como principios políticos, el Estado pierde su razón de ser, y se convierte, más bien, en un ente irracional que coacciona y determina inadecuadamente a los individuos.

En el capítulo anterior vimos que no hay separación entre libertad y Estado para el caso de Rousseau, sino que ambos queda implicados doblemente el uno por el otro: la libertad como condición del Estado, y éste a su vez como necesario para aquélla. Terminamos por mostrar esto como principio de la necesidad del pacto social y su relación con la voluntad general. En Rousseau pudimos concluir que el único pacto legítimo era aquel que preservaba la libertad de cada asociado, pero no dijimos todo lo que esto implicaba.

Si el Estado está determinado históricamente, y esta determinación es provechosa sólo para unos cuantos, es decir, es contraria al bien común, es, por ello mismo, contraria a la voluntad general. El principio histórico del Estado queda relegado de la justificación jurídico-racional, que es la del pacto social; termina, por ello, en una mera cuestión de fundamentar la ley en la fuerza,²⁷⁸ y en servir a los intereses del grupo dominante.²⁷⁹

²⁷⁶ «Esta crítica de la sociedad contemporánea, ya anunciada en el primer *Discurso*, se dirige, en primer lugar, a la depravación moral y, en segundo término, a la diferenciación social, que lleva, por una parte, a una gran acumulación de riquezas y, por otra, a la pobreza». I Fetscher, “Rousseau”, en Vallespín (ed.), *op. cit.*, Vol. III, p. 136.

²⁷⁷ «[...] los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente aunar y dirigir las que existe». Rousseau, CS, I, 6, p. 269.

²⁷⁸ Y Rousseau ya había refutado el argumento del derecho basado en la fuerza (CS, I, 3, pp.), considerando que, si es la fuerza la base del derecho, entonces siempre que una fuerza más grande venza a la primera lo hace con pleno derecho. Es decir, el derecho no añade, en realidad, nada a la fuerza que se impone sobre otra, sino que todo queda en una cuestión de magnitud. Por eso el derecho tiene que basarse en otra cosa, aunque la posibilidad de pensar una fuerza que se imponga sobre otra y se mantenga, constituyendo el derecho, es lo que se explora en el *Segundo Discurso* de Rousseau.

²⁷⁹ «El espíritu universal de las leyes de todos los países es siempre auxiliar al fuerte contra el débil, y al que tiene contra el que no tiene, inconveniente que es inevitable y no admite excepción»; Rousseau, *Emilio*, IV, p. 256, nota.

Parece, sin embargo, que Rousseau incurre en una contradicción por haber puesto un peso tan grande sobre el Estado y uno de sus productos: las leyes; sin embargo es contra esta problemática contra la cual escribe Rousseau:

Consideradas las cosas humanamente, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres por falta de sanción natural; no hacen más que beneficiar al malo y perjudicar al justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él. Se necesitan, pues, convenios y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto.²⁸⁰

Con lo cual queda establecido que ley no significa justicia y que, incluso, éstas pueden ser perjudiciales para el pueblo.²⁸¹ Esto es precisamente lo que ha pasado en la historia del Estado hasta los días de Rousseau –aunque haya excepciones como la república romana y Esparta. Por ello la ley no es sinónimo de libertad, a menos que dichas leyes queden establecidas de acuerdo a ciertos criterios específicos:

Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, sólo se considera a sí mismo; y si entonces se establece una relación, es del objeto entero, desde un punto de vista, al objeto entero, desde otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces, la materia sobre la que se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. Este acto es lo que llamo una ley.²⁸²

La ley tiene, entonces, que establecerse a partir del todo y hacia el todo como su objeto. Sólo de esta manera es establecida de acuerdo con la voluntad general, que sólo está dirigida hacia el bien común. Y solamente de esta manera se asegura tanto el derecho como el deber. La donación de cada contratante en el pacto es hacia el todo. Puesto que cada uno se entrega por completo a los demás, cada asociado es igual al otro, que recibe, de igual manera, lo mismo cualitativa y cuantitativamente:

²⁸⁰ Rousseau, CS, II, 6, p. 287.

²⁸¹ «La inflexibilidad de las leyes, que les impide adaptarse a los acontecimientos, puede en ciertos casos hacerlas perniciosas y causar la pérdida del Estado en su crisis». Rousseau, CS, IV, 6, p. 357. ¿No considera Rousseau que los Estados de su tiempo están ya en crisis? Sí, y lo dice rotundamente: «Veo a todos los Estados de Europa aproximándose a su ruina. Monarquías, repúblicas, todas estas naciones tan magníficamente instituidas, todos estos gobiernos tan sabiamente balanceados, cayendo en la decrepitud, amenazados por una muerte inminente»; Rousseau, “Considerations on the government of Poland and on Its Planned Reformation”, en *The Plan for Perpetual peace, On the Government of Poland, and other writings on History and Politics* (trad. por C. Kelly y J. Bush), New Hampshire, Dartmouth College Press, 2005, p. 170 (la traducción al español es mía).

²⁸² Rousseau, CS, II, 6, p. 287.

En fin, como dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un solo asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene.²⁸³

Con lo cual se preserva el derecho que, sin la visión de la totalidad, sin embargo, quedaría cancelado; pues si doy a alguien particular todo derecho sobre mi persona, y ese alguien me da lo propio, es un simple intercambio de nombre pero no de hecho, dado que, al estar ambos subordinados el uno al otro, ninguno lo está realmente, y la cesión es más bien vana. Esta manera de concebir el contrato asegura el derecho de cada asociado, sin embargo no lo hace con la otra parte: el deber. ¿Cómo asegurarse, se pregunta Rousseau, de que cada asociado cumpla con lo que ha prometido y es exigido? La respuesta constituye uno de los pasajes más criticados y vilipendiados de Rousseau:

[...] para que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer la voluntad general sea obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...].²⁸⁴

Sin embargo, por lo que hemos discutido hasta aquí, esto es perfectamente consecuente, pues lo que Rousseau está tratando de prevenir con ello no es la diferencia de los asociados,²⁸⁵ sino el hecho de que alguno de ellos se encuentre siendo partícipe de los derechos que el Estado le otorga sin cumplir con los deberes, lo cual lo pondría por encima de la ley y del pacto, es decir, con un poder mayor al de todos los demás, que es lo que ocurre en un Estado que ha fallado a su esencia: la libertad.

Hemos llegado al punto en que tenemos que determinar, a raíz de lo ganado hasta aquí, por qué tal principio es democrático. Se pretende que lo sea por cuatro razones principalmente:

1. El derecho se preserva mediante la participación de *todos* los asociados sin excepción, lo mismo que el deber;

²⁸³ Rousseau, CS, I, 6, p. 270.

²⁸⁴ Rousseau, CS, I, VII, 273. Cf., Spinoza, TP, VI, 298, p. 155: «[...] hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan, como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llamados a vivir según el dictamen de la razón». La organización del Estado –cuestión referente a la administración del mismo y, por tanto, diferente de nuestro objeto que es el principio– parte de un único interés: en el caso de Spinoza la razón, en el de Rousseau, la libertad.

²⁸⁵ Cf., supra, II, b, 2.

2. La voluntad general, como dirigente del Estado, también queda constituida únicamente por la participación de todos los asociados sin excepción; si falta alguno, tal voluntad ya no es general, aunque la opinión de ese uno sea contraria a la misma;
3. Al pueblo (*Peuple*) se le llama así como colectividad, pero como miembros del soberano –formado éste por *todos* los asociados– se les llama *ciudadanos* (*Citoyens*).
4. El soberano está formado por cada uno de los asociados, y en la medida en la cual es el único que puede promulgar leyes, no está sometido a ellas, por tanto el poder completo recae sobre él y no sobre la constitución. Por esto mismo dice Rousseau: «no hay ni puede haber ninguna clase de ley fundamental obligatoria para la corporación del pueblo, ni siquiera el contrato social».²⁸⁶ De donde se deduce que el poder del pueblo es absoluto.

Por estas razones se considera el principio democrático. Rousseau no lo llama de esta manera porque mantiene la idea aristotélica de que la democracia es simplemente una forma de gobierno.²⁸⁷ Esto, como vimos, no ocurre con Spinoza, sino que en su caso sí declara abiertamente que el principio es democrático.²⁸⁸ Sin embargo, por las razones antes expuestas, hemos de concluir que tal principio, del pacto social legítimo, es democrático.

Pero es determinante por la mediación que significa para las contradicciones hasta aquí expuestas, pues no las niega ni se aparta de ellas en busca de una posibilidad, sino que las asume en toda su determinación y es principio rector del Estado y la política en general.²⁸⁹

²⁸⁶ Rousseau, CS, I, 7, p. 272.

²⁸⁷ Aunque la diferencia entre Estado y cuerpo político le permitía a Spinoza colocar las formas de organización y gobierno clásicas (monarquía, aristocracia y democracia) del lado del primero –y, de igual manera, considerar al segundo puramente democrático–, esto no ocurre en Rousseau porque no hay tal diferencia (cf., II, b, 2). Por tanto tenía que establecer, entonces, una diferencia entre el Estado y el gobierno: «¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política». Rousseau, CS, III, 1, p. 304. El gobierno también está subordinado al cuerpo político, al Estado y al soberano. Como el poder de este último es absoluto, sólo él puede determinar la *forma* de gobierno.

²⁸⁸ Al respecto dice Balibar (*op. cit.*, p. 44): «[La democracia] Es un régimen político particular, efecto de causas determinadas. Pero también es la “verdad” de todos los regímenes, a partir del cual se puede medir la consistencia interna de su constitución, para determinar las causas y las consecuencias a las que se dirigen», (traducción propia).

²⁸⁹ «Las cláusulas de este contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de nulo efecto; de suerte que, aunque no hayan sido acaso formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas, en todas partes tácitamente admitidas y reconocidas»; Rousseau, CS, I, 6, p. 270. Vemos una vez más, como en Spinoza, que la democracia es una forma “superior” en la medida en la cual su necesidad es capaz de acoger mayores determinaciones y contradicciones que otros regímenes.

Con lo cual hemos ganado, en un primer momento, el principio político determinante como democrático. Sin embargo con ello no agotamos esta idea, pues una cosa es aclarar por qué sea democrático, y otra cosa es decir qué significa esto. Las razones para su enunciación ya las hemos dado, hace falta, sin embargo, extraer las consecuencias del mismo.

b) El fin del Estado

En el subcapítulo anterior logramos determinar el principio del Estado, tanto para Spinoza como para Rousseau, a la manera de lo que denominamos principio político determinante; y que era, a final de cuentas, democrático. Le hemos llamado formal por mor de la distinción entre fundamento y finalidad, pero vimos que también quedaba determinado materialmente por las condiciones que asumía para ser determinante. Las razones partían de los elementos que una separación entre el Estado y el cuerpo político, o entre el Estado histórico y el legítimo, nos habían permitido, merced a la noción de libertad que hizo posible tal separación. Entendimos, a grandes rasgos, que el fundamento de cualquier Estado era democrático y por qué razones. Mostramos, grosso modo, de qué manera quedaba establecida la libertad en dicho fundamento, retomando la discusión del capítulo anterior, donde aquélla fue concretada como política en sí misma. Lo que pudimos entender como la concreción de la libertad en el Estado fue, por el lado de Spinoza, el poder y la unión de poderes para la formación del Estado más poderoso y la preservación del derecho natural; por el lado de Rousseau, tanto el derecho como el deber, y su preservación por medio del pacto social y la dirección merced a la voluntad general.

La caracterización del principio determinante fue, sin embargo, muy poco precisa. El análisis de la concreción política nos exigió el esclarecimiento del Estado. Las diferencias en sus fundamentos han arrojado diversas consecuencias que debemos empezar a recoger ahora. El método de la diferencia nos permitió mostrar la concepción de la libertad de cada autor y ponerla en relación. Pues la pregunta es ¿nos hubiera sido posible pensar a la libertad como principio del Estado, sin pensarla también –antes, después o simultáneamente– como fin? De manera más general: ¿en qué se basa la posibilidad de la contraposición: en la igualdad o en la diferencia? Sin pretender –todavía– responder a esta pregunta, tomemos la idea que nos

insufla. Si ya determinamos el principio del Estado,²⁹⁰ por diferencia y contraposición, hay que hacer ahora lo propio con el fin. Antes tratamos de responder a la cuestión de sobre qué base se justifica el Estado; ahora tratamos de pensar para qué. Esta cuestión tiene que responderse con los análisis y resultados ganados hasta aquí, pero partiendo también de nociones que parecen comunes y en qué sentido lo son.

1. Paz y seguridad

Cuando hablamos del estado de naturaleza²⁹¹ hicimos una referencia directa a la filosofía de Hobbes. En mayor o menor medida tratamos de denotar que la justificación para el Estado, o la utilidad por la cual éste se instituía era, en realidad, la seguridad de los asociados. La razón, en ese caso, no era razón de Estado, pues no se trataba del mantenimiento del Estado por sí mismo, sino por la necesidad del orden civil expresado en él:

La causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás– se impongan a sí mismos estas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata.²⁹²

El estado de guerra que se presentaba en la inmediatez, y que sólo podía ser eliminado mediante la institución del Estado y de un poder absoluto para el soberano, persistía, sin embargo, en una cierta relación: la relación Estado-Estado. Aunque concediéramos que el estado de *bellum omni contra omnes* fuera resuelto, para el caso de las relaciones entre individuos, por el orden civil, ello no impedía la guerra entre naciones, pues cada soberano se preocupaba por el mantenimiento de su Estado y nada más.

Pensemos ahora si las propuestas de Spinoza y Rousseau pueden brindarnos alguna luz sobre este asunto. Dijimos que Spinoza compartía esta visión del estado de naturaleza, pero, por otra parte, el estado social no eliminaba realmente y por completo el tipo de relaciones que ahí se daban. Esto le permitía pensar a Spinoza un Estado determinado, en vez de alguno sin fundamento en la experiencia. Los reyes seguirían siendo guiados por la pasión más que por

²⁹⁰ Queda todavía por responder de manera clara y categórica la diferencia entre política y Estado, si acaso puede haber uno sin el otro, aunque no tendremos la oportunidad de declarar de qué manera.

²⁹¹ Cf., I, c, 1.

²⁹² Hobbes, *Leviatán*, II, 17, p. 139.

la razón,²⁹³ y, por ello, pensar en otorgarles un poder absoluto es comenzar la ruina de los ciudadanos. La respuestas de Spinoza, en primer lugar, era colocar el poder en el cuerpo unificado, no únicamente en quienes administran el Estado.

Spinoza responde entonces a los críticos que podrían objetar su posición a partir de la experiencia, es decir, aquellos quienes afirman que en los Estados en los que uno solo gobierna son los más duraderos y más estables: «La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo».²⁹⁴ En esto, diríamos, se estaría de acuerdo con Hobbes en la idea de entregar el derecho supremo a un solo individuo –sea éste una colectividad o un singular. Pero una vez más lo que Spinoza hace es ampliar la idea de paz y seguridad más allá de una comprensión de término medio:

Claro que si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad,²⁹⁵ nada hay más mísero para los hombres que la paz. [...] 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.²⁹⁶

Como habíamos adelantado anteriormente, en la misma medida en que “vida” se dice en muchos sentidos, también lo hace la seguridad y la paz. Spinoza trata de mostrar que a lo que se le da ese nombre no es, en realidad, más que sometimiento, aunque bajo la estructura jurídica. Lo cual es perfectamente consecuente con lo que habíamos dicho antes, que la virtud se corresponde con la vida conforme a la razón, es decir, con la mayor potencia de obrar; en fin, con la libertad. De esta manera, la “vida” no quedó constituida como la mera circulación sanguínea,²⁹⁷ sino conforme a la razón y la virtud. Y lo mismo aplica para los individuos y

²⁹³ Además de que si uno solo tiene todo el poder, no tiene realmente nada: «[...] quienes cree que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. [...] el derecho se mide por el solo poder», Spinoza, TP, VI, §5, 298, p. 157.

²⁹⁴ Spinoza, TP, VI, §4, 298, p. 156.

²⁹⁵ Prácticamente la misma idea está también en Rousseau, aunque va por caminos distintos. Cuando éste habla del Estado y de cómo se reconoce un buen gobierno, los disturbios y sediciones no son muestra de ello: «Es de su estado permanente de donde provienen sus prosperidades o sus calamidades reales: cuando todo permanece oprimido bajo el yugo es cuando todo va hacia abajo; es entonces cuando los jefes lo destruyen a placer, *ubi solitudinem faciunt pacem appellant*», (Rousseau, CS, III, 9 (nota), p. 325); sin embargo, hay que decir que esta idea, aunque compartida por ambos, no parece que Rousseau la tome de Spinoza, sino de Tácito (*De vita et moribus Iulii Agricola*, XXX), de donde es probable que la tomara también el filósofo holandés.

²⁹⁶ Spinoza, TP, VI, §4, 298, p. 156.

²⁹⁷ Cf., I, a, 2.

los Estados, que, en principio –y como ya mostramos– son también individuos. De esta manera surge un aspecto revolucionario en la filosofía de Spinoza²⁹⁸: la paz no constituye pretexto alguno para mantener los vicios del Estado, mientras éste se mantenga.

Sin embargo nos topamos con un inconveniente hasta este momento. Spinoza aceptaba el estado de naturaleza como estado de guerra, junto con Hobbes; pero Rousseau no lo hace. De hecho, su concepción es contraria a la del filósofo inglés: no es en el estado de naturaleza donde se presenta la guerra, sino en el estado civil. Recogimos la oposición naturaleza-cultura como una de las relaciones más importantes en la filosofía de Rousseau. Resultó tan importante porque le permitía a nuestro filósofo mirar más lejos de sus determinaciones inmediatas. El pensar que la naturaleza estaba en todo, no le permitía concebir a un ser humano histórico. La posibilidad racional,²⁹⁹ forma bajo la cual delimitamos la naturaleza, en contra de la mera inmediatez que representaba la cultura, abría el ámbito para el desarrollo de un pensamiento conciliador, como caracterizamos al Estado en Rousseau.

Por esto, en el caso de Rousseau, parece que, al entrar en el estado civil, se abandonaba más bien la paz que la guerra. De esta manera el Estado pierde su justificación como pacificador o principio de la seguridad de la vida en términos absolutos. Incluso se podría pensar que vivir fuera del mismo sería más sensato, pues el estar lejos de la civilización corrupta y corruptora repercutiría en una mejor forma de vida.³⁰⁰

Sin embargo ya dijimos anteriormente que la libertad fuera del Estado es sólo concepto, y que su verdadera realización sólo puede darse en aquél. En esto hacemos que Rousseau coincida con Spinoza en la medida en la cual ambos determinan una libertad en el concepto:

1. Libertad fuera del Estado en ambos casos: en cualquier lugar el hombre puede ser libre;

²⁹⁸ Que, dadas las condiciones, también aplica para Rousseau.

²⁹⁹ Al menos “racional” en la manera de pensarla, pero natural, inherente y, en último término, basada en el sentimiento.

³⁰⁰ Y se podría tomar esta interpretación a partir del *Emilio*, pues hay que recordar su inicio: «[...] hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano; porque no se puede hacer uno y otro al mismo tiempo», (Rousseau, *Emilio*, L. I, p. 37); apostaré aquí a que esto se refiere a “un ciudadano dentro de un Estado corrupto”, para los cuales Rousseau no ve solución, pero que tal paradoja es la que se resuelve en el *Contrato*, como Estado conciliador de contraposiciones.

2. Libertad posible, como realización (el hombre libre de Spinoza) y como sentimiento interior dirigido hacia el exterior (el hombre que nace libre de Rousseau).

La realización del Estado es, entonces, una relación entre exterior-interior y posible-real. El exterior sólo lo es, para Spinoza, en la medida en la cual la mayor potencia de obrar es distinta de la actualidad; para Rousseau el exterior es la cultura, lo impuesto desde fuera que contradice la naturaleza, y hace del ser humano un ser múltiple y dislocado en sí mismo, que tiene en sus sentimientos el llamado a ser libre, pero en sus juicios y costumbres, el servilismo y la esclavitud.

Por esto la seguridad del Estado tiene que estar puesta también en el desarrollo de la propia individualidad, superando este tipo de oposiciones, en una vida racional y libre. Que esta libertad no tenga que estar en constante pugna entre lo interior y lo exterior, sino que sea un movimiento recíproco en su sustancia.

Para el caso de Spinoza ya dijimos que la oposición entre libertad ética y política, a este respecto, tiene su mayor razón de ser. Al respecto, por ejemplo, dice Frankel: «Abogar por la libertad es su estrategia para adaptar los hechos de la imaginación a las necesidades de nuestro orden político y crear estabilidad».³⁰¹

Pero Frankel está pensando, en realidad, a Spinoza desde Hobbes, pues es cierto que para éste es necesario conceder todo el derecho natural, basado en la libertad natural, para mantener el único fin por el cual se ha creado el Estado: la paz y la seguridad.³⁰² Sin embargo, la libertad no es únicamente un medio para la subsistencia. Y no sólo porque esto parece ya una cuestión muy sospechosa. Si bien es cierto que para ser feliz y obrar bien se requiere primero el existir,³⁰³ en el existir inmediato no se resuelve, siquiera la existencia. De hecho, la perseverancia en la existencia o la conservación del ser, en realidad, se equipara ya con el vivir

³⁰¹ Frankel, *op. cit.*, p. 62, (traducción propia).

³⁰² Tinland, *Hobbes, Spinoza, Rousseau*, p. 203.

³⁰³ Spinoza, EIVp21.

bajo la guía de la razón.³⁰⁴ Es decir, la no-muerte del cuerpo material no significa perseverar en la existencia,³⁰⁵ sino que incluso esto podría considerarse un tipo de muerte.³⁰⁶

Resulta entonces claro que Spinoza estaría mucho más de acuerdo con Aristóteles que con Frankel, pues dice el filósofo griego: «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, [...] que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el bien vivir».³⁰⁷ Por esto, si la libertad es la razón de ser del Estado, no veo las razones por las cuales se tendría que renunciar a ella en pos de no ser asesinado. Pero también declaramos que la seguridad no implicaba por sí misma una vida racional para el caso de la filosofía que propugna esta idea por sobre todas las cosas, y si se pretende su supremacía sin esclarecer su principio, tal cuestión quedaría reducida a un autoritarismo de los fines, cuestión completamente chocante con el principio democrático, que busca precisamente evitar el régimen de la pasión. Por tanto el Estado no puede tener fines diametralmente opuestos a los principios que lo determinan, como lo dice el mismo Spinoza en cuanto a los abusos de tales principios:

Lo impide, además, su fundamento y su fin [de la sociedad democrática], el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime se derrumbará fácilmente todo el edificio.³⁰⁸

El Estado con principio democrático mantiene la seguridad y la paz (en el sentido de Spinoza), porque su fundamento es la misma concordia, la unión de cuerpos en un individuo, no la cesión de derechos a un soberano para el mantenimiento de la vida –como si se tratara de una renta moral perpetua que el individuo tiene que pagar para que el Estado le conserve la vida, contrato que le impediría, sin embargo, cualquier tipo de oposición.

Algo análogo podríamos decir acerca de Rousseau. El principio del Estado impide que éste se vuelva contra los ciudadanos, pues son éstos quienes tienen el poder absoluto, no aquél. El *corps politique* como único legislador, es quien tiene la facultad de establecer el Estado

³⁰⁴ Spinoza, EIVp24.

³⁰⁵ Y me parece que a esto se refiere Montag (*op. cit.*, p. 51 y ss.) en cuanto analiza EIVp39e, pues que la mera existencia de la materialidad no se equipara a la vida, sino en cuanto que ésta se dirige a su conservación, o sea, hacia la razón. Cf. supra I, 1, b.

³⁰⁶ Cf., I, a, 2.

³⁰⁷ Aristóteles, *Política*, 1252b.

³⁰⁸ Spinoza, TTP, XVI, 3, 194, p. 416.

de tal manera que no incurran en abusos y vejaciones para con los individuos. Y como poder absoluto, le está permitido derogar leyes y hacer nuevas si lo considera necesario, incluso cambiar radicalmente la estructura civil.

La paz y la seguridad surgidas de la concordia en Spinoza, están escasamente presentes en la obra de Rousseau, porque lo que interesa a éste es más bien la conservación y potenciación de la libertad en y por el Estado, pues esto es lo que les da el carácter de hombres y lo único a lo que no pueden renunciar, aunque ya hicimos algunas alusiones a la seguridad –incluso psicológica– que el Estado legítimo proporciona a sus miembros. Pero aunque Rousseau considere la libertad como principio y fin del Estado, ello no impide que considere a la conservación de la vida un fin de magnitud proporcional: «¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es la señal más segura de que se conservan y prosperan? Su número y su población».³⁰⁹ ¿Podemos entonces contestar a la pregunta de cómo se instituye esta conservación de los miembros? Con lo dicho hasta aquí no es posible.

Sin embargo, el habernos limitado a considerar la guerra como relaciones individuales, merced a la filosofía de Hobbes, nos desvía un poco del recordar que aquella también se refiere a las relaciones entre Estados. Y este es el aspecto que aparece en mayor medida en la obra de Rousseau:

El fin del Estado tiene por finalidad la conservación de los contratantes. Quien quiere el fin, quiere también los medios; y estos medios son inseparables de algunos riesgos, incluso de algunas pérdidas. Quien quiere conservar su vida a expensas de otro, debe darla también por ellos cuando sea necesario.³¹⁰

El soberano tiene derecho a disponer de la vida de los súbditos en caso de que esto resulte necesario merced a la voluntad general y, en última instancia, para conservar la libertad por la cual se asociaron.³¹¹ Queda claro por todo lo dicho en lo precedente que el mantenimiento

³⁰⁹ Rousseau, CS, III, 9, p. 325.

³¹⁰ Rousseau, CS, II, 5, p. 284.

³¹¹ En última instancia hay que escoger, entre libertad y seguridad o paz, a la primera, según un pasaje no muy citado entre los estudios de Rousseau: «Un poco de agitación da energía a las almas, y lo que hace prosperar la especie es más la libertad que la paz». Rousseau, CS, III, 9 (nota), p. 325.

del Estado es vital para Rousseau,³¹² pues si éste otorga –como vimos, de modo recíproco– la libertad, sin él, ésta pierde su realidad.

El Estado, sin embargo, se ve amenazado por dos razones:

1. Una interna: las sediciones y su misma tendencia a degenerar.³¹³
2. La relación con otros Estados, pues no hay sobre ellos poder alguno que los coadyuve, sino que el soberano sólo posee poder absoluto en relación a su propio cuerpo político.

La primera es inevitable³¹⁴, mientras que la segunda es siempre probable, pues la formación de Estados es inminente en cuanto uno es formado, debido esto al poder que éstos representan frente a individuos o simples grupos. El verdadero estado de guerra –y además presente en la realidad actual de Rousseau– se encuentra más bien en la segunda causa.³¹⁵ Como dijimos antes, estas ideas que se consideran causa de la guerra (ambición, envidia, ira), sentimientos nacidos del *amour propre*,³¹⁶ son consecuencias del estado civil. Por esto dice Fetscher, y me parece que con razón:

Aquí Rousseau invierte directamente la valoración de Hobbes: las relaciones individuales de los hombres independientes son, en estado natural, ante todo no peligrosas, mientras que la relación entre Estados independientes y soberanos, que Hobbes incluso considera compatible con el fomento del comercio (sobre todo, presumiblemente, de la técnica), es, por el contrario, fatídica.³¹⁷

³¹² «[...] el Estado o la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y su cuidado más importante es el de su propia conservación [...]», Rousseau, CS, II, 4, p. 281.

³¹³ Hay que recordar aquí un pasaje sumamente importante en la propuesta de Rousseau: la muerte del Estado (CS, III, 10 y 11). Rousseau compara el cuerpo político con un cuerpo humano, al individuo moral con uno singular: «El cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí las causas de su destrucción», (CS, III, 11, p. 328). Trata aquí del gobierno y de su tendencia, en el tiempo, de abrogarse la autoridad soberana, traspasando sus facultades, de tal manera que rompe el pacto, y con ello el Estado legítimo – o estado de derecho: «De suerte que en cuanto el gobierno usurpa la soberanía, queda roto el pacto social, y todos los simples ciudadanos, vueltos por derecho a su libertad natural, son forzados, pero no están obligados a obedecer», (CS, III, 10, p. 327). Por esta razón se afirma que la causa interna es inevitable y, además, poco significativa en otro sentido: «Los disturbios, las guerras civiles asustan mucho a los jefes, pero no constituyen la verdadera desgracia de los pueblos, que pueden muy bien descansar mientras se lucha con quien los tiraniza», Rousseau, CS, III, 9 (nota), p. 325.

³¹⁴ Cf., nota anterior.

³¹⁵ «Este estado de guerra, sólo roto de hecho efímeramente a causa de los tratados (en realidad para Rousseau sólo existe un «armisticio»), es muy perjudicial para los Estados: les exige muchos gastos en armamento, entorpece el comercio y perjudica el desarrollo del arte y la ciencia», Fetscher, “Rousseau”, *art. cit.*, p. 155.

³¹⁶ Cf., I, b, 1.

³¹⁷ Fetscher, “Rousseau”, *art. cit.*, p. 155.

Por eso la seguridad y la paz de los asociados en un Estado legítimo no dependen tanto de su principio, sino de la robustez de su constitución. Es cierto, sin embargo, que un pacto social legítimo garantiza la comunidad de la pluralidad y, de esta manera, garantiza la relación de los asociados para con el Estado, por lo cual, aunque no suficiente, resulta necesario, pues evita la primera causa lo más posible, y asegura la cohesión de los miembros. Y esto lo podemos ver también en la filosofía de Spinoza. Conservar el Estado frente a las amenazas³¹⁸ es el fin del pacto, pues aquél constituye la realidad bajo la cual el ser humano está ya siempre. Erradicarlo no es factible, hay que liberarlo³¹⁹ para que sirva, de igual manera, al fin de la «salvación del pueblo»: «[...] por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado».³²⁰

La fidelidad tiene tan gran papel en el Estado porque permite que los pactos sean observados de la mejor manera posible y llevados a cabo sin coerción, es decir, se obedecería tanto a la ley como a uno mismo, lo cual sería sinónimo de libertad. Por tanto, aunque también para Spinoza la libertad tiene una importancia primordial en el Estado, ésta no está dissociada de la paz y la seguridad, sino que constituye el principio de éstas en la unión armónica de individuos. Pero para Rousseau sí hay una disociación de las mismas, ya que la verdadera paz rara vez quedará alcanzada, tanto por los conflictos internos como externos, por eso no se puede basar el Estado en esta idea, mientras que si no se basara en la libertad quedaría, como hemos visto, suprimido. Pero ahora la labor sintética nos exige determinar la asociación civil democrática y la libertad.³²¹

2. Racionalidad y *perfectibilité*

En lo anterior vimos que para Spinoza la libertad y la seguridad no quedaban dissociadas una de otra, sino que la segunda dependía de la primera; mientras que para el caso de Rousseau,

³¹⁸ Hay que recordar que, para Spinoza, el derecho natural se conserva en el Estado, aunque determinado ahora por el derecho civil, pero íntegro en la relación entre Estados.

³¹⁹ Con esto se ve que la *reforma del entendimiento* no se extiende solamente a un ámbito individual, sino que, por sí misma, tiene que ser política.

³²⁰ Spinoza, TTP, XVI, 192, p. 413.

³²¹ Aunque el apartado que aquí termina no haya hecho una referencia explícita a los principios democráticos, lo hace de manera tangencial para reaparecer en el siguiente subcapítulo a manera de síntesis de III, a y III, b.

si se tenía que apostar por alguna, ésta sería, sin duda, la libertad, pues la paz constituía algo poco probable en cuanto a su acontecimiento.

La libertad quedaba ligada, para Rousseau, al principio fundamental de la política: el pacto social. Pudimos mostrar que este principio era democrático, pero en mayor o menor medida quedó por exponer, a la luz de nuestro capítulo, cómo es que esto representaba el interés conciliador para la contraposición naturaleza-cultura.

Con Spinoza no tuvimos problema alguno en este punto, pues las aparentes contraposiciones que fuimos concretando, dejaron de serlo al explicar mejor los términos –como fue el caso del exterior-interior, estado natural-estado civil y libertad-razón. No exigimos, para la resolución de estos conflictos, síntesis alguna, sino simplemente un cambio de perspectiva, por lo cual ninguno de los términos se limitaba o se subsumía al otro. La razón hizo su aparición desde el primer momento como elemento en relación directa con Dios o la naturaleza. Y estuvo presente –prácticamente en todos los apartados– como el elemento positivo en más alto grado, como la mayor potencia de obrar.

De esta manera determinamos el principio democrático con relación al *conatus*, tanto para los individuos humanos, como para el individuo Estado, como el principio determinante del cuerpo político en su generalidad –y más allá de la forma de administración que adquiriera el Estado. Obtuvimos también que a partir de este lugar se veía en primer término el fin del Estado en cuanto a la paz y la seguridad. El principio democrático implica la unión y concordia de ánimos en una sola mente (*mens*), y a partir de aquí se apuntaba la paz, más allá de la simple y aparente tranquilidad a la que se da tal nombre, pero que era, en realidad, soledad y temor. Esta concordia de ánimos apunta directamente al elemento que reúne bajo sí a los individuos para que actúen como una sola mente: la razón. Así quedó establecido en la *Ética*: «Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en la naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón».³²² La razón es la que permite la concordia, no la que surge a partir de esta última.

En la contraposición razón-pasión el elemento de la concordia se coloca del lado de la primera. Pero dijimos que ningún principio determinante podía pensarse a partir de condiciones

³²² Spinoza, EIVp35.

no presentes, como es el caso de alguno que estuviera basado en el concepto de razón. Esto debido a que una de las ideas que hemos encontrado a lo largo de esta investigación es que es más bien la pasión la que guía a los hombres y mujeres. Por ello también, como vimos en el subcapítulo dedicado al principio, no podemos confiar la administración del Estado a las buenas intenciones de nadie, pues si ese fuera el caso, dado que el ánimo de los seres humanos es sumamente cambiante, la administración del Estado lo sería también, conllevando la ruina de éste. Quedaría así incumplida la norma que obtuvimos en el capítulo anterior, respecto a la liberación del Estado, a partir de las determinaciones. Lo que el principio democrático ganó anteriormente no sólo fue esa conciencia y asunción de las condiciones materiales y sociales, sino su transformación mediante nuevas bases para la política.

La razón se establece como el principio de la concordia de los ciudadanos, de hecho, como principio para cualquier pacto eficaz y cualquier Estado que busque, en primer lugar, la utilidad de sus contratantes:

Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio.³²³

Aquí está presente, en los mismos términos del contrato, la idea de un principio ético como principio político: «no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno». Vimos antes que Rousseau había puesto esto como condición de la expresión de cada uno en el acto que hacía efectiva la voluntad general. Cuando se votaba por el bien propio en un acto del soberano, debía tenerse en cuenta que esto conllevaría los mismo derechos para todos los demás, así como los mismos deberes, por lo cual el bien de uno era el bien de todos los otros. La voluntad particular hacía su aparición plenamente, pero se veía disminuida considerablemente merced a la voluntad general. En Spinoza, por otro lado, la razón es un elemento único y universal que sirve siempre a la mayor utilidad absoluta, por lo cual, si el ánimo está dirigido por ésta, será infalible su dictamen, y defender el propio derecho será igual a defender el derecho absolutamente.

³²³ Spinoza, TTP, XVI, 191, p. 411.

El principio democrático sustentaba, para el Estado, el mayor derecho y, de igual manera, la mayor potencia, por tanto, la mayor utilidad.³²⁴ En Rousseau la dirección de la voluntad general era la que aseguraba el bien mayor. La expresión de la voluntad individual, en cuanto tal, tenía concepto y deseo, es decir, subsumía bajo ella la parte reflexiva-racional y la basada en el sentimiento. Rousseau da un gran paso en considerar a la reflexión un elemento ajeno a la moralidad en un cierto sentido, es decir, el uso de la razón no es por sí mismo bueno, sino hasta que se le agrega un cierto sentimiento, como hemos visto. Sin el sentimiento la razón resulta únicamente un instrumento al servicio de los intereses privados; o mejor aún, es el entendimiento el que “prograsa”, y con él las ciencias y las artes: «Cuanto más se ilustraba el entendimiento, más se perfeccionaba la industria».³²⁵ Con esta distinción la razón, como razón ilustrada, queda a salvo de la idea de “razón instrumental”, cuestión que recae en el entendimiento, quien se ilustra sin movimiento alguno en el ámbito moral, como fue denunciado en el *Segundo Discurso*. La razón puede hacer buenos a los hombres, pero esto ocurre en ocasiones excepcionales:

Propio de Sócrates y de los de su temple podrá ser acaso el adquirir virtud mediante la razón, pero hace ya mucho tiempo que no existiría el género humano si su conservación hubiera dependido únicamente de los razonamientos de los que lo componen.³²⁶

Es evidente que la razón puede devenir virtud, pero ello no respecto de sí misma, sino del sentimiento y de la piedad natural: «Bien observó Mandeville que los hombres, con toda su moral, no habrían sido nunca más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón».³²⁷ Contradicciones que llevarán a su completa resolución en el Idealismo Alemán y la distinción entre entendimiento y razón, o razón teórica y razón práctica.³²⁸

³²⁴ No está de más recordar la fórmula de Rousseau: “lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe”.

³²⁵ Rousseau, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 174.

³²⁶ *Ibid.*, p. 165.

³²⁷ *Ibid.*, p. 163.

³²⁸ Vale la pena hablar aquí de Schopenhauer, para quien la única razón es más bien la razón práctica, y ésta se entiende como facultad al servicio de la Voluntad, pues la razón es por sí misma más bien receptiva: «la razón está igualmente dispuesta a servir a la realización metódica y consecuente tanto de los propósitos nobles como de los viles [...]», (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, L. 1, 102, Madrid, Gredos, 2014, p. 117). Para el filósofo alemán la razón ha sido totalmente vaciada de contenidos morales, que sólo le vienen dados por la voluntad y el conocimiento intuitivo. Para Rousseau conserva aún una carga importante de utilidad. Para Spinoza es lo útil en grado supremo. No pretendo aquí establecer necesidad alguna entre estas filosofías, sólo mostrar ciertas relaciones que aparecen no por casualidad.

Sin embargo, ya que la razón no puede, por sí sola, reunir a los seres humanos en un solo cuerpo, ¿qué lo hará? La respuesta está también en este *Discurso*: la perfectibilidad.³²⁹ Ésta, nos dice Rousseau, «es la facultad de perfeccionarse, facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo».³³⁰ Podemos resaltar el carácter innato de esta facultad y su extensión en el espacio. De ello se deriva que estaba ya presente en el ser humano natural,³³¹ pero que no se relaciona directamente con la idea del orden social, sino que tiene su correlato en el proyecto rousseauiano, para la instauración de un orden social justo. Si el Estado, en la alienación humana procedente de la propiedad,³³² surgía como medio para mantener la opresión de unos sobre otros, la nueva fundamentación para este producto del pacto se basará en la perfectibilidad y un camino hacia la libertad. Al respecto nos dice Rubio-Carracedo:

[...] es la exigencia innata de *perfectibilité* la que guía racionalmente a los individuos independientes y autosuficientes, pero limitados, a plantearse la necesidad de un contrato social equitativo que les procure las ventajas de la cooperación social, aunque conservándoles sus actuales ventajas.³³³

¿Qué tenemos entonces a partir de la perfectibilidad? Una vez más, una referencia a la determinación natural humana, no a la artificial. Aunque el Estado se constituya como ente basado en convenciones, no por ello tiene su raíz última en un acto puro del poner o el oponer del sujeto, o de la persona moral.³³⁴ Aunque el fin del Estado y su posibilidad estén dadas a partir de la libertad, ésta no aparece en el ámbito de lo indeterminado, sino que, en primer lugar se presenta como innata y concerniente a una posible dirección del sentimiento del *amour de*

³²⁹ *Perfectibilité*: neologismo de Rousseau, ya que no aparece en el *Dictionnaire de Trévoux* (1771), sino hasta la quinta edición del *Diccionario de la Academia* (1798) en el sentido dado por Rousseau.

³³⁰ Rousseau, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 150.

³³¹ Tanto Goldschmit (*Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, p. 288) como Einspahr (“The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought”, *The Review of Politics*, Vol. 72, No. 3 (Summer 2010), p. 437) coinciden en la naturalidad de esta facultad, y su importancia radical para distinguir a los seres humanos de los demás animales.

³³² Cf., I, b, 2.

³³³ Rubio-Carracedo, “Rousseau y la democracia representativa”, *Metapolítica*, Vol. 4, núm. 14, p. 157.

³³⁴ Aunque no se haya hablado prácticamente nada acerca del sujeto y su relación con el Estado, esto no significa que tenga menor importancia para el tema de la presente investigación, sólo que, aunque Spinoza y Rousseau hayan sido, en mayor o menor medida, seguidores de Descartes, ambos caminaron por otras sendas. Este tema fue insinuado en mayor o menor medida en la Introducción, pero quisiera dejar algunas de sus consecuencias para las Conclusiones, pues dichas ideas abarcan la totalidad de la Tesis, y no sólo un apartado.

soi, y que conjuntamente con la perfectibilidad dan las bases para el pacto social,³³⁵ en segundo lugar queda establecida como la vida conforme a la dirección de la voluntad general. Lo que hay de revolucionario en las posiciones de Rousseau y Spinoza gira entorno a esta consideración: sin libertad el Estado se dirige a su ruina, o más bien, no se dirige hacia ninguna parte, sino que permanece en un circuito cerrado: las pasiones – o voluntades particulares – y, a partir de ello, la opresión de unos por otros.

Ya vimos que en el caso de Rousseau la libertad se disocia de la razón, quedando incluso ésta subordinada a aquélla. En Spinoza ambos se unen mediante la idea de la virtud. La idea de perfectibilidad para Rousseau implica, de forma indirecta, un progreso en el tiempo, indefinido debido a su dependencia respecto a las circunstancias, es decir, de acuerdo a su contenido pero no a su forma, bajo la cual queda más bien determinado de manera completa en el total desarrollo de las otras facultades. En Spinoza, sin embargo, no hay idea de progreso alguno respecto al Estado. La constitución racional del Estado no depende de la racionalidad de sus partes.³³⁶ Por esto la razón de ser del Estado queda expuesta como la seguridad-libertad:

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.³³⁷

La libertad aquí está puesta en la idea de disminuir la incidencia de pasiones que influyen negativamente en la potencia de obrar. Por tanto dirigida en aumentar dicha potencia, pero no significa que el Estado “progrese”, sino que su constitución propicie la mayor potencia de obrar.

Para concluir, hemos visto a lo largo de este subcapítulo como el fin del Estado no puede estar disociado de su principio, aunque puedan diferenciarse. De igual manera que, aunque

³³⁵ Que es, como se ha venido diciendo, en esencia, conciliador. Y bajo esta idea concibe Goldschmit (*op. cit.*, p. 292) la *perfectibilité* como facultad de los contrarios.

³³⁶ Pues la razón no está sometida al tiempo: «En la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la de una pretérita o presente», (Spinoza, EIVp62). La razón concibe de acuerdo a la eternidad, o la existencia misma (EIdf8), por lo que sus dictámenes no están sometidos ni a las circunstancias ni a la posibilidad (finita o infinita). Así el Estado racional no depende de las circunstancias, pero sí de ciertas características.

³³⁷ Spinoza, TTP, XX, 241, p. 504.

logramos poner bajo una misma forma los principios de Rousseau y el de Spinoza, ello no nos permite abstraernos del contenido de los mismos, pues éstos tienen repercusión para el fin del Estado. Comenzamos analizando la idea de la seguridad de los asociados y la paz, determinando que estas ideas se aplicaban a situaciones que disminuían el poder de la sociedad. Resultan de gran importancia por su utilidad para los intereses privados: como en Hobbes, nada es más fácil que alegar ciertas medidas en nombre de la paz o la seguridad, pues estos conceptos se dan por supuestos y se aceptan como válidos sin su esclarecimiento. Rousseau los acepta, pero los subordina a su noción de libertad, única que dirige correctamente al Estado. Spinoza los extiende más allá de una comprensión de término medio.

La explicación de la racionalidad del Estado nos ha dado las bases para entender de mejor manera su fin: la libertad. En Rousseau, la noción de perfectibilidad nos llevó a derivar un cierto progreso no presente en la obra de Spinoza, y, de igual manera, alejó aún más el principio y fin del Estado de la filosofía de este último, pues puso a la razón en un lugar muy subordinado respecto a las facultades y necesidades naturales. De esta manera, el interés conciliador del Estado no es totalmente equitativo: el mayor peso, en nuestra oposición naturaleza-cultura, recae en la primera. Sin embargo hay que notar que esto es entendible a la luz de los planteamientos de Rousseau, y del principio determinante: si la sociedad actual ha devorado y enterrado a la naturaleza muy profundamente, ésta ha de tener preeminencia en una nueva fundación para el Estado, pues su olvido es largo y de gran impacto. Además, ningún arte y convención podrá nunca igualarse a la perfección natural. La razón no puede sustituir al sentimiento, mientras éste puede subsistir, como posibilidad, en sí mismo.

Con esto en mente, damos el paso a nuestro último subcapítulo, donde nos encargaremos no tanto de exponer nuevas doctrinas, sino de sintetizar nuestros resultados. Unificaremos principio y fin bajo la idea de democracia. La labor de dicha parte depende, entonces, más bien de lo que podamos afirmar para la democracia, que con respecto a resultados para cada uno de nuestros filósofos.

c) Democracia y Estado

Aunque en el subcapítulo anterior dimos una caracterización del fin del Estado, no concluimos satisfactoriamente a la pregunta específica por la asociación democrática. Nuestro último subcapítulo se dirige precisamente a llevar a cabo lo propio, en una especie de síntesis

entre el primero y el segundo, teniendo, por ello mismo, un carácter conclusivo. Síntesis que, sin embargo, estaba ya dada de antemano, pues los principios que hemos tomado hasta aquí no son puramente formales ni puramente materiales, sino que ambas divisiones se implican mutuamente.

Nuestra primera idea, por otra parte, es encontrar un concepto que sintetice por sí mismo tanto el fin del Estado como su principio. Es decir: que apunte directamente a la forma – expresada ésta como el principio determinante – como al contenido – caracterizado como el fin del Estado, y más generalmente como principio material. Queremos averiguar si hay una noción que pueda brindarnos la estructura total de los principios que, por mor de la tesis, tiene que ser democrática.

El principio formal quedó basado en las ideas de cuerpo y poder político, además de la legitimidad de la asociación. Sólo una forma legítima podía enunciarse como principio. Logramos determinar dicha forma democráticamente, como la única legítima y acorde con las ideas de poder y cuerpo político. Pero en cuanto al fin del Estado, como la paz, seguridad y libertad, no establecimos claramente sus planteamientos democráticos, o sea, el principio material no quedó caracterizado a partir de una idea de democracia. Este principio material encontró sus raíces en la racionalidad y la perfectibilidad, elementos positivos de la metafísica y ontología de nuestros dos autores. A partir de esto hay que determinar cómo el poder político del Estado puede ser racional, legítimo y además perfectible. Tal poder no puede pensarse, en su abstracción, más allá de su ejercicio. Y éste queda establecido por la persona moral más poderosa dentro del Estado: el soberano. Consideraremos explicar, primero, esta noción como hipótesis para la síntesis de los principios material y formal, y a partir de ello, pensar la democracia en relación con las nociones primordiales del principio material, que sería lo último en nuestro itinerario.

1. La cuestión de la soberanía

En nuestros dos autores el poder del cuerpo político es absoluto con respecto al Estado. En Spinoza nos centramos en la idea de que el mayor derecho sólo puede ser tal merced al poder del que se parte, pues uno y otro son términos equivalentes. Como vimos, ningún individuo menor a la sociedad (*civitas*) puede detentar el mayor poder, sino sólo mediante lo que ya

determinamos como principio político determinante.³³⁸ De ahí surgió la necesidad de que el fundamento del Estado fuera una asociación democrática, pues sólo ella mantenía la exigencia del mayor poder – por tanto, también mayor derecho –, así como el derecho natural en la transferencia de poderes de sus individuos al cuerpo político.

Tuvimos en el caso de Spinoza la distinción entre *summa potestas* y *summa potestates*, correspondiendo la primera al mayor poder en el Estado, mientras la segunda correspondía a quien(es) detentaban dicho poder. En nuestro principio democrático determinante logramos unificar ambos. A partir de ello podemos comprender el principio de la soberanía:

Efectivamente, a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo [...].³³⁹

El pacto social, como vimos, tiene que entrañar un común acuerdo: el acuerdo de vivir cada uno conforme al dictamen del Estado. Si alguno pretendiera mantener al menos un poco más del derecho de que la sociedad, mediante las leyes, le otorga, ese tal tendría más derecho que todos los demás ciudadanos, y obedecería más bien a su propio dictamen que al del soberano. Con ello la suprema potestad no podría exigirle lo mismo que a los demás, y, si ese particular fuera también parte del Estado, éste quedaría dividido, puesto que parte de su derecho es otorgado a otro individuo. Esto pasa, por ejemplo, en una dictadura,³⁴⁰ no así en una tiranía, abrogándose ésta toda la autoridad sin reconocimiento del derecho más que en cuanto sirve al beneficio propio.

Spinoza sigue en este sentido a Hobbes en la cesión de derechos al soberano, aunque vemos que esto, en rigor, resulta imposible, pues aunque los seres humanos cedan sus derechos, no dejarán de ser guiados por la esperanza o el miedo,³⁴¹ conservando así el derecho natural. La diferencia entre uno y otro Estado se encuentra más bien en la concordia y armonía de los individuos que se comportan como si fueran una sola mente. Dicho de otra manera: « [...] en

³³⁸ Cf., III, a, 2.

³³⁹ Spinoza, TTP, XVI, 3, 195, p. 419.

³⁴⁰ Cf., Rousseau, CS, IV, 6.

³⁴¹ Spinoza, TP, III, §3, 285, p. 128.

que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir». ³⁴²

De esta manera, la cesión de derechos al soberano cumple el fin de la seguridad y la paz, es decir, del principio material o el fin del Estado. Pero no hemos terminado con la síntesis. Según Hermann Heller³⁴³ también en Hobbes la justificación del Estado está dada a partir del fin del mismo, por lo cual no hay un principio formal para aquél, sino que todo se reduce al material. Los contratos sociales³⁴⁴ son necesarios merced a los fines que cumplen. Por tanto el contrato del soberano con los súbditos parte también de la necesidad de la seguridad. Ésta es la razón de ser del poder absoluto del soberano. Pero Spinoza no reduce dicho contrato al principio material, sino que implica también el formal, el principio determinante: la democracia. ³⁴⁵

Aun eliminando el principio formal, tenemos una soberanía que exige una seguridad más allá de la mera “circulación sanguínea”, pero no tendríamos las bases para el establecimiento del derecho de dicha sociedad. Tendíamos el fin del Estado, la libertad, como una idea, no como parte de la constitución del mismo. La democracia, es decir, todos los súbditos como miembros de la suprema potestad del cuerpo político, es la resolución de este problema: «Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar». ³⁴⁶ El Estado democrático, merced a ser principio formal, preserva el mayor derecho, el derecho natural y, por ello, el mayor poder, al mismo tiempo que lo hace racionalmente y con vistas a la libertad: «[...] el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él todo mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera». ³⁴⁷

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ H. Heller, *Teoría del Estado*, p. 38.

³⁴⁴ Digo contratos porque en Hobbes son dos: el que da inicio al cuerpo político, y el que cede el poder al soberano. Cf. H. Heller, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁴⁵ «La democracia aparece, así, como la exigencia immanente de todo Estado», Balibar, *op. cit.*, p. 45.

³⁴⁶ Spinoza, *TTP*, XX, 3, 245, p. 511.

³⁴⁷ Spinoza, *TTP*, XVI, 3, 195, 417.

Vemos, sin embargo, que la exigencia de «una sola mente» no se extiende a todos los ámbitos de la vida de los súbditos, sino que no se les puede exigir que piensen de cierta manera. Esto también se preserva en el Estado democrático:

En las asambleas, tanto de las potestades supremas como de las inferiores, es raro, en efecto, que se decida nada por sufragio unánime de todos sus miembros; y, no obstante, todo se hace por común decisión de todos, es decir, tanto de quienes votaron *en contra* como de quienes votaron *a favor*.³⁴⁸

La libertad aquí ya no se extiende a que cada quien viva conforme al dictamen de las supremas potestades, sino a que se piense lo que quiera y diga lo que piense, a la par de lo primero. Libertad del cuerpo como libertad del alma: la racionalidad del Estado radica en esto mismo.

En Rousseau también se encontraba la exigencia de que cada quien expresara su opinión, como voluntad particular, con vistas a la constitución de la voluntad general.³⁴⁹ Pero nos topamos aquí con una diferencia ya desde el momento de pensar la síntesis: en Rousseau el principio material no era simplemente la seguridad, sino que ésta quedaba desplazada a raíz de la exigencia de libertad. Esta última es el verdadero principio material, que tenía su base en la noción de perfectibilidad, mientras que el principio formal, democrático, queda establecido a partir del bien común³⁵⁰ y de la legitimidad del pacto. Un pacto, dice Rousseau, que proteja la persona y los bienes de cada asociado, y que igual manera lo preserve tan libre como antes.³⁵¹

Mientras que en Spinoza el principio formal ya implicaba, en cierta medida, el material, mediante la noción de comunión y armonía de individuos en una sola mente, vemos que en Rousseau este principio puede ser, hasta cierto punto, abstraído. Digo hasta cierto punto porque, por sí mismo, implica la voluntad general, que es, en realidad, el vínculo con el principio material de la propuesta política de Rousseau. Si quitamos la noción de voluntad general, podemos entonces abstraer este principio, pero dejamos a Rousseau sin relación con la liber-

³⁴⁸ Spinoza, TTP, XX, 2, 242, p. 506.

³⁴⁹ Cf., II, b, 2.

³⁵⁰ Nótese como esto, hasta cierto punto, está más cercano al principio material de Spinoza.

³⁵¹ Rousseau, CS, I, 6, p. 270.

tad que hemos explicitado en los capítulos anteriores. Y nada nos impediría entonces considerarlo un fiel seguidor de Locke, para quien el pacto está dado en casi los mismos términos: «For 'tis not every Contract that puts an end to the State of Nature between Men, but only this one of agreeing together mutually to enter into one Community, and make one Body Politick [...]».³⁵²

Aquí tenemos un claro paralelismo con lo que ya establecimos en nuestro primer subcapítulo como principio formal. Sin embargo lo que ahí se trató de esa manera, queda en Locke como principio material, es decir, como el fin del Estado: «The great and *chief end* therefore, of Men uniting into Commonwealths, and putting themselves into Government *is the Preservation of theri Property*».³⁵³

Vemos entonces que suprimiendo el principio material la noción de libertad política para Rousseau, no puede sostenerse, o más bien, tiene que transformarse, cayendo en la interpretación del autoritarismo de Rousseau, pues sólo la voluntad general dota de sentido a la idea de que cada súbdito sea obligado a ser libre. Para ponerlo en otros términos: Rousseau establece, una distinción para cada individuo: súbdito y ciudadano, proponiendo que cada uno tiene un doble compromiso: «como miembro del soberano frente a los particulares, y como miembro del Estado frente al soberano».³⁵⁴ Es de esta manera que cada asociado pactaba consigo mismo, pues actuaba a la vez como ambos contratantes: el que dicta las leyes – el soberano, como un todo – y el que las obedece – el súbdito particular.

Si se suprime el principio material en Rousseau, nos queda que el soberano está formado por los miembros contratantes, pero no hay expresión alguna de esto, no tenemos ni voluntad general ni particular, y la soberanía permanece, entonces, como una idea que no puede, por eso mismo, regir al Estado. Por tanto la labor de mediación en Rousseau está puesta en la

³⁵² Locke, *Two Treatises on Government*, Second Treatise, II, §14, p. 277.

³⁵³ *Ibid.*, IX, §124, pp. 350-351. Es necesario recordar que para Locke la “Property” tiene un carácter más amplio que los bienes materiales, por eso el pacto social, en su propuesta, se parece tanto al de Rousseau, ya que los seres humanos: «[...] have a mind to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties and Estates, which I call, by the general Name, *Property*», *Ibid.*, §123, 350.

³⁵⁴ Rousseau, CS, I, 7, p. 271.

noción de voluntad general. Sólo en ella la soberanía democrática tiene una expresión efectiva, y solamente a partir de ella puede pensarse la libertad política como participación activa en la cosa pública de cada asociado.

La soberanía sin voluntad general queda alienada de una libertad política: la libertad que sólo se piensa a partir de la participación activa de cada uno de sus miembros. Por eso el rechazo de Rousseau de la idea de representación: «La soberanía no puede estar representada, por la misma razón por la que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; es la misma o es otra; no hay término medio».³⁵⁵ Quitada de la soberanía la noción de voluntad (general y particular), única que mantiene una participación activa de los miembros del cuerpo político, y no se tendrá, para Rousseau, más que una soberanía de nombre y no de hecho. Esto es lo que ve él en el caso del pueblo de Inglaterra:

El pueblo inglés cree ser libre, y se engaña mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; desde el momento en que éstos son elegidos, el pueblo ya es esclavo, no es nada. El uso que hace de los cortos momentos de su libertad merece bien que la pierda.³⁵⁶

Vemos entonces las razones por las cuales para Rousseau la soberanía es inalienable. La libertad, principio material del Estado en Rousseau, sólo puede mantenerse si implica la noción de voluntad general, la cual se constituye como suma y eliminación de las particulares. Si bien en Spinoza la soberanía, por sí misma y por su constitución, ya unificaba los principios aquí expuestos, en Rousseau hace falta algo un concepto que dote de verdadera efectividad a ésta. No podemos decir que algo así no se encontraba ya en Spinoza,³⁵⁷ pero su radicalidad sólo fue puesta en evidencia a partir de la propuesta de Rousseau, ya que la de Spinoza ponía énfasis en nociones distintas como ya mostramos: racionalidad y poder principalmente. Y tenemos como resultado también que, aunque la soberanía sintetice bajo sí los dos

³⁵⁵ *Ibid.*, III, 15, p. 333.

³⁵⁶ *Ibidem.*

³⁵⁷ En cuanto la asamblea democrática decide por común acuerdo, como dijimos, tanto de los que están a favor, como de quienes están en contra.

principios, material y formal, sin la comprensión de éstos no se puede caracterizar correctamente a la primera. Los tres puntos están tan íntimamente relacionados que su división resulta en la destrucción de las propuestas políticas aquí tratadas.

2. Naturalidad y racionalidad de la democracia

En nuestro apartado anterior tratamos de sintetizar, en principio, los dos subcapítulos anteriores bajo las nociones de principio formal y material, o de principio determinante y fin del Estado. Nos encontramos con la noción de soberanía como punto artificial en el cual ambos principios tenían una clara coincidencia y marcamos los puentes entre ambos. La democracia en Spinoza implicaba por sí misma esa síntesis porque era el derecho de la sociedad más cercano al derecho natural y, por tanto, a la razón; mientras que en Rousseau, aunque el soberano también conjuntaba en sí ambos principios, nuestros resultados nos llevaron a afirmar más bien a la voluntad general como el puente ficticio entre lo formal y lo material, y como aquella noción de la cual no se puede prescindir si es que la soberanía pretende mantener un sentido democrático para el Estado.

Nuestra labor concluye ahora tratando de conjuntar estos resultados con las ideas expuestas en los capítulos anteriores. Si hemos procedido correctamente hasta aquí, la soberanía y la voluntad general lograron una síntesis de los apartados anteriores, pero no pusieron todo esto en relación con el resto de la tesis. Los elementos, sin embargo, para la enunciación de una idea democrática completa ya han sido puestos, y este apartado se dirige más bien a recogerlos y hacerlos evidentes, más que a aportar nuevos resultados.

Es cierto que la suprema potestad en Spinoza conjuntaba ya tanto el derecho – y así mismo el poder – como la racionalidad, al establecer como su constitución al régimen más cercano a la naturaleza, y que, en realidad, el capítulo XVI del TTP trataba más que nada de los fundamentos del Estado democrático. Ya vimos que estos fundamentos no se extendían sólo a la administración del Estado, sino a la consideración de cualquier Estado que cumpla con los dos principios que establecimos antes, el material y el formal. Por eso la democracia no era una simple forma de administración, sino la racionalidad misma del Estado: «He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se

aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo». ³⁵⁸ Libertad que, como dijimos, estaba implicada en la supuesta división mente-cuerpo.

Esta noción de libertad implica tanto el razonamiento como la acción respecto de la ley. Recordemos ahora de qué manera se implicaba la razón como vida racional:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil-, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. ³⁵⁹

La libertad del cuerpo se entendía, en mayor medida, con respecto a las acciones que éste podía realizar, en la capacidad de afectar y ser afectado por otros cuerpos. Pero también como la realización de ciertas obras que fueran útiles para los individuos, que no obedecieran a un interés ciego, sino que realmente buscaran, como la razón exige, la conservación de su ser de la mejor manera. La democracia cumple esto porque conjuga bajo sí la racionalidad del Estado, es decir, el ser guiado por la virtud y evitar los absurdos, que los individuos vivan, en cuanto sea posible por la constitución del Estado, de acuerdo con la razón. Su fin consiste en «evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón». ³⁶⁰

Sin la soberanía democrática se tiene un poder absoluto del cual, sin embargo, los contratantes no son partícipes ni tienen, por tanto, libertad para decir lo que piensan. Aunque en Spinoza el concepto central del Estado sea, junto con el poder, la razón – y la libertad que implica la vida conforme a ésta –, vemos que Spinoza no considera que esta razón pueda concentrarse en uno solo o en unos pocos individuos, pues esto basaría la racionalidad del régimen en la buena voluntad de unos o uno; mientras que, tomando a los hombres tal y como son, no podemos esperar que no se dejen guiar por las pasiones, sino que tenemos que presuponerlo.

Por eso la mejor manera de conservar la racionalidad en los asuntos públicos es que cada quien diga lo que piense y piense lo que quiera. El Estado democrático es el que mantiene

³⁵⁸ Spinoza, TTP, XVI, 3, 195, p. 418.

³⁵⁹ Spinoza, E4p18e.

³⁶⁰ Spinoza, TTP, XVI, 3, 194, 416.

mejor esta idea. Y no me parece arriesgado decir que, si bien el TP trata de otras formas de gobierno, su idea central es aproximar los principios democráticos a estas dos (monarquía y aristocracia) para hacerlos más racionales. Vemos entonces que esta idea de la deliberación no deriva del principio formal sino del material, del fin del Estado, la paz, que sólo puede ser conseguida merced a la razón. Esto lo considera también Atilano Domínguez: «Sólo ella, como instrumento de las nociones comunes, es decir, comunes a todos los hombres capaces de descubrir sus comunes intereses, puede unirlos de forma eficaz e instaurar entre ellos la paz».³⁶¹

Sin embargo, en cuanto al poder, al derecho y a la utilidad la democracia también se establece como el Estado que los eleva al máximo, pues preserva el máximo poder tanto para la suprema potestad, que se constituye como suma de poderes, y para el individuo, que es considerado un miembro de la suprema potestad y conserva, en cierta medida, el derecho a buscar su propia utilidad según le parezca mejor, aunque ahora ejerza ese derecho como parte de un todo armónico. La asamblea permite que los absurdos sean descartados, es decir, que se atente contra la guía de la razón: «es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo».³⁶² Podría pensarse que en esto radica también la admiración de Spinoza por Maquiavelo, quien también prefería el gobierno popular al real: «Comparados un pueblo y un príncipe, sujetos ambos a las leyes, se verá mayor virtud en el pueblo que en el príncipe; si ambos no tienen freno, menos errores cometerá el pueblo y los de éste tendrán mejor remedio [...]».³⁶³

³⁶¹ A. Domínguez, “Spinoza”, p. 330.

³⁶² Spinoza, TTP, XVI, 3, 194, p. 416. Además, si la asamblea permite que los dictámenes se constituyan conforme a fines racionales, las acciones que se realicen conforme a la ley serán también las más cercanas a la razón, y en mayor o menor medida, acercarán a los seres humanos a una vida racional: « Cuando más concuerdan en naturaleza los hombres es cuando viven según la guía de la razón [...] luego [...] los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad», Spinoza, EIVp35c2. El conflicto radica en si el fin de la democracia es hacer racionales a los seres humanos o no. Frankel (op. cit., p. 72) considera que no es así: «Democracy is based on reason in the sense that it is the most effective strategy for securing the well-being of the entire community, but not because it makes men more rational»; pero tenemos también la postura de Smith (op. cit., p. 122), quien opina lo contrario: « Democracy is desirable because it fosters the conditions for reason and the expression of the individual». Yo me decanto por la opinión de Smith, porque considero que para Spinoza el ejercicio de acciones conforme a la razón, y la necesidad de pensar lo que se quiera y de decir eso que se piensa, para participar en la asamblea, conlleva que los seres humanos se acerquen cada vez más a la vida conforme a la razón, es decir, la libertad en sentido antropológico que fue tratada en la *Ética*.

³⁶³ Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. I, c. 58, p. 201.

Tal parece que para Spinoza la racionalidad es democrática en el sentido de que no consiste en el título de nobleza que se tenga o en las propiedades que se posean, sino que está presente en todos los individuos, sin lo cual no podrían constituirse como Estado. El problema es que el régimen de las pasiones les impide llevar a término una vida conforme a la razón, y que los regímenes anteriores, en vez de tratar de terminar con ello, se han enfocado en aprovecharse de dicha situación para que cada uno luche por su servidumbre como si fuera su libertad. Por eso la transformación de la idea de libertad era necesaria, para poner de relieve la verdadera esclavitud de los seres humanos:

La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí.³⁶⁴

En Spinoza la idea del bien común como el bien propio también estaba ya presente, pero dependía más bien de la racionalidad: «[...] los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos».³⁶⁵ Digo que estaba *también presente* porque vimos anteriormente³⁶⁶ que esta era la exigencia de la voluntad general de Rousseau: que sus miembros se reunieran con el fin de votar lo que consideraban mejor para la comunidad, es decir, para ellos mismos. En tanto que las decisiones tomadas en la asamblea repercutían directamente sobre los individuos, la voluntad particular de éstos no se sostenía cuando buscara un bien egoísta, pues esto se veía cancelado por la misma esencia de la soberanía: la voluntad general. Por esto para Rousseau el soberano no puede, al igual que en el caso de Spinoza, actuar conforme a absurdos, y sólo de esta manera es que los súbditos están obligados a obedecer los mandatos del soberano conservando su libertad:

Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al Estado se los debe tan pronto como el soberano los pide; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil a la comunidad; no puede siquiera quererlo; pues,

³⁶⁴ Spinoza, TTP, XVI, 3, 194, 417.

³⁶⁵ Spinoza, E4p18e.

³⁶⁶ Cf., II, b, 2.

bajo la ley de razón, lo mismo que bajo la ley de Naturaleza, no se hace nada sin causa.³⁶⁷

Es sumamente conveniente que, en este punto, Rousseau mencione a la razón, pues parece que es su juicio rector el que mantiene al soberano lejos de cometer y mandar absurdos, como en Spinoza. Pero ya hemos desarrollado, a lo largo de los capítulos anteriores, la crítica de Rousseau a la razón, y hemos concluido que ésta, sin el sentimiento que proviene de la naturaleza, no puede hacer a los seres humanos virtuosos.

Gran parte de esta problemática estaba basada en la oposición que estableció Rousseau entre naturaleza y cultura. Concluimos que la propuesta política de Rousseau era en gran parte conciliadora de estos conflictos, que eran la base de la desigualdad entre los hombres y de la ruina de los Estados. La naturaleza debía tener un peso mayor debido al olvido en el cual había caído. Pero en la dirección de retomar el estado de naturaleza que sólo consideramos como posibilidad racional, y que era un absurdo pretender regresar a él. Una regresión tal no sería en absoluto conciliadora. El contrato social, merced al cual cada uno vivía según su propio dictamen, pero sólo mediante su relación con la totalidad, cumplía con estas características porque hacía cumplir el interés propio y a la par, o más bien, por este medio, lograba que ese interés se hiciera general. La voluntad general cumplía la labor de criba para los intereses egoístas, basados en el *amour propre*, y preservaba aquellos surgidos del *amour de soi* y de la *pitié*.

Esto tenía un impacto particular en la vida de los individuos. Los reconciliaba con su naturaleza sin perder lo que habían ganado con la cultura. La noción de perfectibilidad le permitía a Rousseau mantener la idea de un progreso a través de la conciliación. La libertad, que en la naturaleza se consideraba sólo posible, se hacía efectivamente real cuando los individuos contratantes eran considerados miembros del soberano y pasaban realmente a dirigir sus asuntos en la vida pública. El Estado comenzaba entonces a servir a los fines para los cuales se había instituido – el principio material: la seguridad de los contratantes y, antes que todo, su libertad.

³⁶⁷ Rousseau, CS, II, 4, p. 282.

El principio determinante de Rousseau, basado en la legitimidad del pacto, buscaba precisamente la conciliación entre posibilidad y presencia, entre derecho e inmediatez. Por esto dice también Fetscher: «No se trata entonces de cuestionar el principio de todo orden estatal y de toda forma de dependencia, sino de hallar el orden legítimo en la convivencia humana».³⁶⁸

El contrato social no pretende destruir al Estado, lo pone entre paréntesis para evaluarlo desde sus presupuestos históricos y sus fundamentos. Quizás el Estado de Rousseau no esté basado en las características sociológicas que lo hagan un pensador de la ciencia política moderna, pues nuestro pensador aún concebía un fundamento último para cualquier Estado o asociación que ostentara el nombre de cuerpo político. Para Rousseau el Estado que realmente cumplía con lo que se proponía no estaba aún presente, pero tampoco estaba en construcción. Es por estas razones que a Rousseau se le suele considerar como poco revolucionario en sus bases, pues no llama a la acción en favor de dicho Estado. Pero su exigencia de libertad, más allá de cualquier otra cosa, y basada ésta en una idea que trata de eliminar el egoísmo, lo coloca del lado de quienes conciben al Estado al servicio de los intereses de la comunidad política, y no al revés. El Estado es deseable por sí mismo, es cierto, pero sólo en cuanto es legítimo; si se ha corrompido, conlleva también la ruina de sus miembros.

La democracia de Rousseau no es declarada como la de Spinoza. De hecho, como forma de gobierno, le resultaba imposible: «Tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdadera democracia, ni existirá jamás».³⁶⁹ Pero ya hemos determinado los principios del Estado en general como democráticos y, mediante la noción de voluntad general, esto quedó completamente conectado con el fin más grande del Estado: la libertad.

Hasta aquí creo haber mostrado las diferencias más importantes entre los principios democráticos de Spinoza y Rousseau. Este apartado exige, por su lugar, un carácter conclusivo. Pero debido a su tema he decidido dejar tal cuestión para las conclusiones generales.

Conclusiones

Para concluir satisfactoriamente nuestro estudio es necesario poner de relieve las diferencias en cuanto tales y la mera idea de la diferencia. Pretendimos llevar a cabo un giro desde la

³⁶⁸ Fetscher, *art. Cit.*, p. 142.

³⁶⁹ Rousseau, CS, III, 4, p. 311.

metafísica y la ontología hacia la política para Spinoza y Rousseau. Poner el concepto de libertad en tela de juicio para re-direccionarlo y resignificarlo. Aunque el primer capítulo presentó un movimiento más que nada negativo, no fue el mismo para ambos autores. En Spinoza la metodología negativa se dedicó a desentrañar los conceptos que servían de base a la noción de libertad, mientras que en Rousseau tales bases se opusieron como insuficientes frente a la posibilidad racional; si la filosofía de Spinoza llevó a cabo una crítica de las concepciones vagas e imprecisas de la libertad, que tenían sustento en la imaginación más bien que en la razón; la filosofía de Rousseau hizo de estas concepciones un simple momento carente de esencialidad por sí mismo que, sin embargo, no se desprecia, sino que se toma como punto de apoyo para constituir un nuevo concepto.

Nuestro primer capítulo sentó las bases para la noción de libertad a partir de la concepción de la naturaleza. En Spinoza fue el giro *deus sive natura* el punto inicial de la argumentación, pasando por la teoría del conato y terminando con la noción de cuerpo y de la unión de los mismos. Pero todo ello estaba encaminado a perfilar, antes que cualquier otra cosa, la naturaleza, pues la explicación de la libertad exigía que se tratara este tema. Naturaleza caracterizada en dos sentidos: *natura naturans* y *natura naturata*, la concepción de lo absoluto-infinito y de lo determinado-finito, el punto de vista de la eternidad y el de la contingencia, respectivamente. A partir de aquí quedó la razón establecida como puente entre ambos lados de la *natura*. La razón, como modo de conocimiento que atiende a la esencia de las cosas, a la existencia³⁷⁰, y que por tanto no está sujeta a la confusión del modo de conocimiento de la imaginación. Ésta se mostró como un conocimiento difuso, oscuro, pero sobre todo peligroso para el conatus. Ésta fue una de las consecuencias más importantes desde este capítulo: si la idea de libertad – como ocurre comúnmente – se establece a partir del conocimiento de la imaginación, esto puede derivar en condiciones dañinas para la potencia de obrar. El conocimiento de la imaginación está sujeto, más que a la esencia de las cosas, a las pasiones con las cuales se encuentran unidas. Por eso su utilización, en el plano político, es sumamente provechosa para la ambición y el deseo de poder de algunos gobernantes.

³⁷⁰ Que, en Spinoza, equivale a la eternidad (EIdef7).

Se estableció a partir de aquí eliminar la preeminencia de la imaginación, pero no negando simplemente sus postulados, sino afirmando el plano de lo real desde el cual son comprendidos: la naturaleza. Ésta se mostró, descendiendo sólo un poco, en su concreción humana, como *conatus* o potencia de obrar. Surgió, a partir de aquí, una aparente oposición: razón y pasión quedaron enfrentadas como la mayor potencia de obrar, la primera, y un descenso en la misma por parte de la segunda.

Finalmente se presentó la teoría de los cuerpos para mostrar dos cosas: 1) la identidad entre cuerpo y alma, cuyas consecuencias son asimismo políticas; y 2) la potenciación del *conatus* mediante la unión de cuerpos. Esta última idea fue uno de los aspectos principales en la consideración de los fundamentos del Estado democrático.

En Rousseau el análisis también nos condujo hacia la noción de naturaleza. Pero ésta, en el caso del pensador ginebrino, en contraposición – aquí sí, no ficticia – a la cultura. El devenir histórico requería un esclarecimiento que permitiera mostrar la ineficacia del orden establecido, prevaleciendo sobre él el orden eterno de la naturaleza, el cual sólo puede ser perfecto. La idea que más se separa de Spinoza es la omnipresencia del orden de lo natural. Para Rousseau esta naturaleza tenía que reaparecer, pues el movimiento de lo social la había ocultado de tal manera que era prácticamente imposible, sin recurrir a hipótesis, hablar de la naturaleza tal como ella era.

El olvido de la naturaleza causaba el régimen del vicio dentro de los Estados. Mientras que la labor educativa del *Emilio* era traer nuevamente esta naturaleza por encima del orden establecido de lo social, y formar “a un hombre”³⁷¹, el *Contrato social* se refería específicamente a la conciliación de esta contradicción entre lo artificial y lo natural.

La naturaleza sólo se muestra como posibilidad de un orden armónico no basado en la desigualdad entre los seres humanos, pero no en su efectividad. En el plano empírico ésta se esconde bajo el progreso de las ciencias y las artes, estableciendo una primacía del *amour propre* sobre el *amour de soi*. La libertad aquí poco tiene de real, y se considera, antes que cualquier otra cosa, una dirección; dirección que sólo podrá ser resuelta en el plano político.

³⁷¹ Rousseau, *Emilio o la educación*, L. I, p. 37.

La segunda parte del primer capítulo sentó las bases del planteamiento político desde la labor más bien negativa. La filosofía de Hobbes nos brindó, en mayor o menor medida, dichas bases para el pensamiento de este discurso. Lo que se hizo aquí fue, sobre todo, mostrar el aspecto de universalidad de lo político, es decir, partir de nociones metafísicas y antropológicas para hacer evidente la forma de lo político en general. La identidad derecho-poder, para el caso de Spinoza, y la necesidad de un orden conciliador que, a su vez, desarrollara todas las potencialidades humanas, para el caso de Rousseau, fueron las claves que nos permitieron entender lo político en general para ambos autores. Aquí hizo su aparición, también, de manera vaga, una concepción de racionalidad para Rousseau, la cual conduce al orden civil por medio de la noción de legitimidad.

En el segundo capítulo desarrollamos las tesis a las cuales habíamos llegado por medio de los últimos apartados del primero. Éstos fueron, en esencia, conclusivos en la medida en la cual recogían las tesis sobre la libertad, en relación con la naturaleza, y brindaban un panorama general de los anteriores a partir de la noción de libertad. Por tanto también servían como preparación para el siguiente capítulo, en el cual se obtuvo el desarrollo deseado para la noción de libertad, mostrando primero la relación entre una libertad antropológica y ética con una libertad política. Este es un paso decisivo, pues con él se muestra la unidad de las propuestas filosóficas de Spinoza y Rousseau, y hace del plano político no un simple epígono de la metafísica o la ontología, sino una necesidad inherente a la filosofía como tal.

Para Spinoza es en el plano político donde se resuelve la existencia. El punto de vista de la *Ética*, no es el de la *natura naturata* en cuanto tal, sino que su argumentación permanece *sub specie aeternitatis*. Su contraparte necesaria se encuentra en los escritos políticos, haciendo de éstos, si se nos permite hablar así, una parte del sistema de Spinoza, no un epílogo o un agregado. Para que la política cobrara su radical importancia era necesario que resolviera una de las aparentes contradicciones que surgieron durante nuestra investigación: la oposición razón-pasión. Esta oposición se disuelve cuando se le considera desde el punto de vista del derecho natural: éste sólo prohíbe aquello que nadie quiere.³⁷² De esta manera razón y pasión quedan diferenciadas cualitativamente nada más: la razón posee el mayor derecho porque implica el mayor poder, mientras que la vida conforme a la pasión tiene esto en menor grado.

³⁷² Spinoza, TP, II, §8, 279, p. 113.

De esta manera, el derecho natural es el ámbito bajo el cual se circunscriben tanto razón como pasión, un conjunto más amplio que los soporta a ambos y desde el cual pueden concebirse. Pero en cuanto hace referencia inmediata al poder, permanece dependiente de la argumentación de la *Ética*, por ello sigue disolviéndose la oposición mediante su subsunción al punto de vista de la eternidad, de la totalidad de la naturaleza y de Dios. Por esto la política de Spinoza cancela la asunción de un derecho natural individual: el poder de uno solo consiste más bien en una opinión.³⁷³ El punto de vista de la eternidad no resuelve realmente la tensión entre la vida racional y la pasional, pues el derecho natural individual pierde su sentido en la *natura naturata*. La disolución real de las oposiciones³⁷⁴ se da en el plano del Estado, cuyo fin es la libertad, pero cuya idea consiste en la seguridad de la vida y la paz.³⁷⁵

Para Rousseau las contraposiciones se resuelven en el plano político, aquí sí como superación de las mismas. Nuestra caracterización de Rousseau no está muy alejada de la que hizo Kant en su momento:

En sus escritos [de Rousseau] *sobre el influjo de las ciencias y sobre la desigualdad sobre los hombres* muestra muy cabalmente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, como una especie *física* en la que cada individuo debiera alcanzar plenamente su destino; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y en otros escritos vuelve a intentar solucionar un problema bastante más complicado: cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie *moral* sin entrar en contradicción con ella en tanto especie natural. Contradicción de la cual [...] surgen cuantos males afligen a la vida humana, así como todos los vicios que la deshonran.³⁷⁶

Lo que más me interesa de esta interpretación de Kant es cómo se piensa la conciliación a partir de la educación (*Emilio*) y de la teoría política (CS), y que tal contradicción sea, como hemos visto, entre naturaleza y cultura. La resolución no puede ignorar ningún lado de esta contradicción, sino que ha de asumir ambos en la idea de un progreso,³⁷⁷ sí, pero que no se

³⁷³ Spinoza, TP, II, §15, 281, p. 117.

³⁷⁴ Es importante hacer notar que esta disolución no consiste en la idea de una superación de las oposiciones, sino en ampliar el campo bajo el cual los conceptos se conciben. La disolución no se da como movimiento sino como ocupación en la que un concepto se ve a través de otro, y la oposición no se resuelve en una síntesis, sino que se muestra como sólo aparente, es decir, nunca hubo realmente oposición alguna.

³⁷⁵ Cf., III, b, 1.

³⁷⁶ Kant, “Probable inicio de la historia humana” (Ak. VIII, 116), en *Obras*, vol. 3, Madrid, Gredos, 2014, p. 355.

³⁷⁷ Cf., III, b, 2.

produce eliminando las figuras anteriores, sino reivindicándolas a pesar de las presentes. De la filosofía de Rousseau podría extraerse la idea de una síntesis de los contrarios en lo que respecta a una filosofía de la historia, aunque esto se vea más claramente en la filosofía del Idealismo alemán que, como vimos en la cita anterior, comienza con Kant.

Sin embargo, tal síntesis se resuelve, para Rousseau, como un principio democrático en la política. ¿Existe algún estado fundado bajo los principios del *Contrato*? Rousseau no lo declara, aunque apela a que han existido algunos, como es el caso de Esparta y, sobre todo, la Roma republicana.³⁷⁸

De esta manera, y concluyendo con el esclarecimiento de una libertad política, quedo la cuestión implicada en la exposición del Estado en cuanto tal. Si la política resuelve las contradicciones en Rousseau, y representa el punto de unión más evidente para la *natura naturans* y *natura naturata* de Spinoza, es necesario explicar de qué manera ha de entenderse su teoría política. Nuestro tercer capítulo presentó las bases del Estado propuestas por ambos autores. A partir de aquí obtuvimos lo que nos interesó desde un inicio en esta investigación: la diferencia en sus principios democráticos.³⁷⁹

Resultó entonces que logramos ver el doble nacimiento de la democracia a partir de Spinoza y Rousseau. No sólo se trató de una doble fundamentación, sino que esta propuesta política nació preñada de diferencias. Pero lo que podemos recalcar es que, sin duda, para ambos autores tal idea no se redujo nunca a simple forma de gobierno, sino que permeó siempre como principio y forma del Estado, no como su fin. El principio del Estado se reconoció en la democracia y su fin en la libertad, pues ambos propugnaban ésta como el propósito mayor del Estado.

³⁷⁸ Aunque estas ideas están presentes a lo largo de toda la obra de Rousseau, puede verse su clara influencia en las consideraciones del *Contrato social* a partir de los capítulos 2-4 del libro IV de dicha obra.

³⁷⁹ Aunque podría resultar conveniente colocar en este punto un listado que nos entregara los resultados esperados al principio de la presente tesis, como si de un estudio de experiencia científica se tratara, no lo considero conveniente porque tal listado sólo podría mostrar carencias en la exposición del mismo. Lo que esta tesis pretendía era exponer la *diferencia* no en cuanto proposición fundamental, sino en cuanto exposición de la filosofía de cada uno. Querer enunciar aquí una *serie* de diferencias sería negar la idea de esta tesis: que tales diferencias sólo resultan relevantes a partir de un esclarecimiento de la idea de libertad, y que ésta, a su vez, implica un vasto entramado de conceptos que son el soporte sobre el cual se asienta. Sería un intento fútil, pues quien leyera tales resultados no entendería nada porque no ha sido partícipe del proceso bajo el cual, y sólo bajo el cual, son posibles esos pretendidos “resultados”.

Sin embargo nuestra investigación se encargó de mostrar que ésta, la libertad, tiene también diferentes nidos metafísicos, antropológicos y ontológicos, dos de los cuales hemos tratado en esta investigación. Así, la exigencia de libertad para Spinoza es distinta de la que propugna Rousseau porque ambos piensan la realidad, tanto política como natural, de diferentes maneras. Pero los principios democráticos del Estado unen sus propuestas filosóficas de manera coherente, aunque sólo lo hagan en un punto para volverse a alejar.

La democracia constituyó, entonces, principio de la actividad política, aunque no así de lo político en general. Esto último no se puede reducir, en última instancia, al Estado, sino que éste se presenta como un producto de lo primero. Tanto Spinoza como Rousseau pensaron al Estado a la manera de una concreción de lo político que seguiría su curso; aunque cayeran los Estados, no por ello dejaría de haber Estado en cuanto tal. Por eso había que reformarlo, e incluso revolucionarlo, para que no se luchara en vano. La democracia se presentó, entonces, más como la sustancia del Estado que como un añadido suyo. En ella las contradicciones y oposiciones de lo político en general se resolvían. Aunque el pacto social sea el acto primigenio del Estado, esto no lo convierte en un acto que parte de la libertad, pues ésta sólo se alcanza plenamente en el Estado.

Con esto creo haber delineado de manera suficiente los principios democráticos de ambos autores y sus diferencias. La investigación, sin embargo, comienza a penas, si es que se quiere tocar en algún punto la realidad política actual, presentando su contraposición con el principio democrático. Nuestro estudio abre ya paso para cuestionar las aseveraciones de nuestros autores: ¿es el Estado una realidad perenne? ¿Cómo mantener la idea de democracia quitándole el nido que unas líneas arriba mencionamos? ¿De qué manera se aplican, si acaso lo hacen, estos principios en alguna realidad histórica? Una cosa es cierta, repensar el ámbito y campo conceptual de lo político en general provee, al parecer, una noción diferente de la actividad política. ¿Desde dónde pensar entonces este proceso o suceso que es lo político? Damos paso ahora a la delimitación contemporánea de este ámbito, aunque simplemente, como se dijo en la Introducción, Spinoza y Rousseau nos hayan abierto las puertas, sin dar un paso dentro de la habitación que tales consideraciones nos presentan.

Bibliografía

- Alexis-Baker, A., “Spinoza’s Political Theology: Theocracy, Democracy and Monismo”, *Journal of Church and State* vol. 54 no. 3, p. 426-444.
- Allendesalazar Olasso, M., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1998.
- de Aquino, Sto. T., *Suma de teología*, I-II, Madrid, BAC, 1989.
- Aristóteles, *Obras* (3 Vols.), Madrid, Gredos, 2014.
- Bagley, P. J., (ed.), *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*, Boston, Kluwer Academic, 1999.
- _____, *Philosophy, Theology, and Politics. A Reading of Benedict Spinoza’s Tractatus theologico-politicus*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2008.
- Balibar, E., *Spinoza et la politique*, París, Presses Universitaires de France, 1985.
- Bluhm, W. T., Freedom in "The Social Contract": Rousseau's "Legitimate Chains", *Polity*, Vol. 16, No. 3 (Spring, 1984), pp. 359-383.
- Breton, S., *Spinoza théologie et politique*, París, Desclée, 1977.
- Camps, V. (ed.), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta, 2012.
- Carlyle, A. J., *La libertad política*, México, FCE, 1942.
- Charrak, A., “Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, « Un autre XIXe siècle allemand » (juillet-septembre 2002), pp. 411-426.
- Coutinho, C. N., “General will and democracy in Rousseau, Hegel, and Gramsci”, *Rethinking Marxism*, Vol. 12, No. 2, 2000, pp. 1-17.
- Den Uyl, *God, Man, and Well-Being: Spinoza’s Modern Humanism*, New York, Peter Lang Publishing, 2008, p. 16.
- Descartes, R., *Obras* (2 vols.), Madrid, Gredos, 2014.
- Domínguez, A., “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, *Fragmentos de Filosofía*, 2, 87-105.
- Doughty, H. A., “Rousseau and representative democracy reconsidered: Rehabilitating the general will”, *The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal*, Volume 19(1), 2014, artículo 12.

- Einspahr, J., “The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought”, *The Review of Politics*, Vol. 72, No. 3 (Summer 2010), pp. 437-461.
- Francès, M., «Réminiscences spinozistes dans le *Contrat social*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1951, no. 1, p. 61-84.
- Frank, D., Waller, J., *Spinoza on politics*, New York, Routledge, 2016.
- Frankel, S., “Determined to Be Free: The Meaning of Freedom in Spinoza's Theologico-Political Treatise”, *The Review of Politics*, Vol. 73, No. 1 (Winter 2011), pp. 55-76.
- Garrett, D. (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Geismann, G., “Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 1 (Jan. - Mar., 1991), pp. 35-53.
- Goldschmit, V., *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- Gourevitch, V., 'Rousseau's pure state of nature', *Interpretation*, 16(Fall 1998).
- Grimsley, R., *La filosofía de Rousseau*, Madrid, Alianza, 1977.
- Smith, S., *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven, New York, Yale University Press, 1997.
- Hall, J. C., *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*, Massachusetts, Schenkman Publishing Company, 1973.
- Hegel, G. W. F., *Obras* (2 vols.), Madrid, Gredos, 2014.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo* (traducido por José Gaos), México, FCE, 2015.
- Heller, H., *Teoría del Estado*, México, FCE, 2017.
- Hoffmann, S., McDonald, C., (eds.), *Rousseau and freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Hobbes, T., *Leviatán* (traducción de Carlos Mellizo), Madrid, Gredos, 2014.
- Hont, I., *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Kapossy, B., Sonenscher, M., (eds.), Massachusetts, Harvard University Press, 2015.
- Hurtado Simo, R., “Tres visiones sobre la democracia: Spinoza, Rousseau y Tocqueville”, *A parte rei*, No. 56, 2008.

- James, D., *Rousseau and German Idealism. Freedom, dependence and necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Kalf, W. F., “The Tractatus Theologico-Politicus and the Received View of Spinoza on Democracy”, *Res Publica*, 20, 2014, pp. 263–279.
- Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Akal, 2012.
- Kant, I., *Obras* (3 vols.), Madrid, Gredos, 2014.
- Kashap, S. P., *Spinoza and moral freedom*, New York, State University of New York Press, 1987.
- Kisner, M. J., *Spinoza on human freedom. Reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Kymlicka, W., *Filosofía política contemporánea. Una introducción* (traducción de R. Gargarella), Barcelona, Ariel, 1995.
- Lăzăroiu, G., “Reason and Freedom in Spinoza”, *Annals of Spiru Haret University. Journalism Studies* 16(1), 2015, pp. 12–21.
- LeBuffe, M., *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Locke, J., *Two treatises of government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- _____, *Obras*, Madrid, Gredos, 2014.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe. Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Gredos, 2014.
- Melamed, Y. Y., Rosenthal, M., (eds.), *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Montag, W., *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, tierra-nadie, 2005.
- Montesquieu, “L’Esprit de lois”, *OEuvres complètes*, édition Édouard Laboulaye, Garnier Frères, Paris, 1875.
- Negri, A., *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Barcelona, Anthropos/UAM, 1993.
- Nelson, A., (ed.), *A companion to rationalism*, New Jersey, Blackwell Publishing Lt., 2005.

- Platón, *Obras* (3 vols.), Madrid, Gredos, 2014
- Prokhovnik, R., “From democracy to aristocracy: Spinoza, reason and politics”, *History of European Ideas*, 23:2-4, 1997, pp. 105-115.
- Putterman, E., *Rousseau, law and the sovereignty of people*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Radica, G., *L’histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, París, Honoré Champion Éditeur, 2008.
- Riley, P. (ed.), *The Cambridge companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Rosenblatt, H., *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Rousseau, J-J., *Emilio o la educación*, Madrid, Alianza, 1990.
- _____, *The Discourses and other early political writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- _____, *The plan for perpetual peace, on the government of Poland, and other writings on history and politics* (translated by C. Kelly and J. Bush), New Hampshire, Dartmouth College Press, 2005.
- _____, *Obras* (2 vols.), Madrid, Gredos, 2014.
- Rubio-Carracedo, R., *Ciudadanía y democracia: el pensamiento vivo de Rousseau*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Rubio-Carracedo, “Rousseau y la democracia representativa”, *Metapolítica*, Vol. 4, No. 14, 2000, pp. 151-169.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, L. 1, 102, Madrid, Gredos, 2014.
- Simpson, M., *Rousseau’s theory of freedom*, New York, Continuum, 2006.
- Smith, S. B., *Spinoza’s book of life. Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven, Yale University Press, 2003.
- Spinoza, B., *Correspondencia*, Madrid, Gredos, 1988-
- _____, *Tratado político* (trad. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 2013.
- _____, *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*, (trad. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 2014.

- _____, *Tratado teológico-político* (trad. de Atilano Domínguez), Madrid, Alianza, 2014.
- _____, *Ética* (trad. de Vidal Peña), Madrid, Alianza, 2015.
- Strong, T. B., *Jean-Jaques Rousseau. The politics of the ordinary*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2002.
- de Tocqueville, A., *La democracia en América* (traducción de Luis Cuéllar), México D. F., FCE, 2015.
- Tinland, F., “Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie com-mesure de la légitimité du pouvoir politique”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 175, No. 2, Hobbes et Spinoza (avril-juin 1985), pp. 195-222.
- Tosel, A., *Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, París, Aubier, 1984.
- Vallespín, F. (comp.): *Historia de la teoría política* (5 vols.), Madrid, Alianza, 1995.
- Vergara Estévez, J., “Democracia y participación en Jean Jacques Rousseau”, *Revista de filosofía*, Universidad de Chile, Vol. 68, 2012.
- Verli, D., “Reforming Democracy: Constitutional Crisis and Rousseau’s Advice to Geneva”, *The Review of Politics*, Vol. 80, 2018, pp. 415-438.
- Viljanen, V., *Spinoza’s geometry of power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Villaverde, M. J., “Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia”, *Revista de Estudios Políticos*, No. 116, abril-junio 2002.
- Wade, I., “Rousseau and Democracy”, *The French Review*, Vol. 49, No. 6, Bicentennial Issue: Historical and Literary Relations between France and the United States (May, 1976), pp. 926-937.
- Wain, K., *On Rousseau: An introduction to his radical thinking on education and politics*, Rotterdam, Sense Publishers, 2011.
- Ward, L., *Modern democracy and the theological-political problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

