



Pasiones y Origen de la Política en Espinosa

José-Javier Herrero Fernández

Espinosa sostiene que la política tiene un origen pasional y que el Estado es necesario por el carácter pasional de los seres humanos”. Quizá el lugar donde más sintéticamente aparece tal postura en el *Escolio II de la Proposición 37 de la Parte IV de la Ética*. Este trabajo es un comentario al párrafo segundo de dicho Escolio, en que Espinosa se ocupa del *status naturalis et civilis* del ser humano, con la intención de hacer ver cómo se articulan en concreto pasiones y origen de la política y del Estado en Espinosa. En su versión original dice así:

“Existit unusquisque summo naturae iure, et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (vide prop. 19. et 20. huius), seseque vindicat (vide coroll. 2. prop. 40. P. 3.), et id quod amat conservare, et id quod odio habet destruere conatur (vide prop. 28. P. 3.). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (per coroll. 1. prop. 35 huius) hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. huius), qui potentiam seu virtutem humanam longe superant (per prop. 6. huius), ideo saepe diversi trahuntur (per prop. 33. huius) atque sibi invicem sunt contrarii (per prop. 34. huius), mutuo dum auxilio indigent (per schol. prop. 35. huius). Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut iure suo naturali cedant et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. huius) atque inconstantes et varii (per prop. 33. huius), possint se invicem securos reddere et fidem invicem habere, patet ex prop. 7. huius partis et prop. 39. P. 3. Nempe quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coercendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege *societas* firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit (per schol. prop. 17. huius), sed minis firmandi. Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata *civitas* appellatur, et qui ipsius iure defenduntur *cives*. Ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit, quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini nisi sibi soli obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit. At quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque *peccatum* nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis iure punitur; et contra obedientia civi *meritum* ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et non illius; sed omnia omnium sunt, ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi; aut alicui id, quod eius sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod *iustum* aut *iniustum* possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi

consensu decernitur, quid huius quidve illius sit. Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Sed de his satis.”

En el texto citado del Escolio se pueden distinguir tres partes: en la primera, se está relacionando de alguna manera que habrá que explicitar un “derecho supremo de la naturaleza” con las pasiones; en la segunda, se fundamenta la existencia de un estado civil por el predominio de las pasiones sobre la razón; en la tercera, se describen brevemente las novedades que aporta este estado civil. Dado el tema del presente trabajo y su brevedad, esta tercera parte no será tratada; sólo llegaré hasta sus puertas. Puede extrañar que en una obra titulada *Ética* se trate un asunto como éste. Pero incluso etimológicamente estaría justificado su tratamiento, pues parece claro que la raíz indoeuropea de tal palabra envuelve una referencia a instituciones sociales (1).

(1) Como la concepción *tripartita del poder*, herencia, en último término, del fondo indoeuropeo (cf. las obras de G. DUMÉZIL, en especial *Mythe et Épopée*), ha dominado ampliamente a lo largo de la historia europea, no estará de más analizar brevemente la raíz de la palabra “ética” desde un punto de vista *etimológico* para *mostrar* que, desde su inicio indoeuropeo, ha tenido presente, entre otras cosas, *lo grupal, lo social*. Conocido es que “ethica” es transcripción latina de εθικα o de ηθικα. En ambos casos, la raíz sería la indoeuropea *s(w)e-. Fijémonos someramente en ella.

A) *S(w)e- es un pronombre personal de tercera persona y reflexivo. Aparece frecuentemente en formas referidas al *grupo social considerado como entidad*.

a) Así, *sans. svá* –“suyo”-, *a.p. huva* y *av. hva* “suyo”-, *gót. “swes”* y *a.a.a. “swas”* –“suyo”, *a. esl. “svoji”* –“suyo -”, *lit. “saves”* –“suyo”-, *alb. “ve-të”* –“suyo”-, etc.

b) He aquí algunos de sus múltiples derivados:

1.º- La forma sufijada **sel-bho* dio en *germánico *selbaz*, de donde el *a.inglés “seolf”*, “*sylf”* (*ingles mod. “self”*), *a.a.a. “selb”* (*m.a.a. “selp”*, *al. “selbst”*, “*selber”*), “mismo, propio”, “sí mismo”.

2.º- La forma sufijada **s(w)e-bh(o)*- originó en *germánico *sibja* (“propio de uno mismo”; especialmente, una relación de sangre), del que proceden *got “sibja”*, *a. nord.-plural- “sifjar”*, *a. inglés “sibb”* (*inglés mod. “sib”*), “relación de sangre”, “pariente”; de ahí la célebre “*Sippe*” del *al. (a.a.a. “sippa”*, *m.a.a. “sippe”*).

3.º- La forma sufijada **se-ge* dio en *germánico *sek(e)*, “mismo”, de donde, en *a. nord.*, “*sik”*, “uno mismo” y el sufijo reflexivo –*sk* (v.g. *buask*, “hacerse a uno mismo”); *a.a.a. “sih”*, *m.a.a. “sich”* (*al. “sich”*).

4.º- La forma sufijada **swoi-no* dio en *germánico *swainaz*, “(hombre) de uno mismo” (esto es, “criado”), del que, en *a. noruego*, “*sveinn*”, “chico” -en especial, pastor).

5.º- Sufijado en la forma **s(u)w-o*- originó el *lat. “sui”* (“de uno mismo”, “suyo”) y el *sáncs.sva-* (de **sw-o*-), “propio de uno mismo”, de donde, en esta lengua, “*svami*”, “dueño de sí mismo”.

6.º- La forma **sed-* dio en *lat. sed-*, *se-*, por un lado el reflexivo “*se*” y, por otro, la partícula de separación *se-* (“aparte, sin”; de ahí, por ejemplo, *sobrius*, *so-ebrius*, “no bebido”; *severus* –de **sed-verus*, “no confiado”).

7.º- En la forma **so-*, sufijado como **so-lo*, dio en *lat. “solus”*.

8.º- La raíz, extendida, **swedh-* originó el *lat. “sodalis”*, el *gr. ηθος*. En *gr.*, de **swedh-no* se originó εθνος, (“gente de los propios, de la misma naturaleza que uno”), de **swet-aro*, εταίρος (antiguamente, εταρος), y de **swet-yo*, ιδιος. De **swedh-sko* surgió el *lat. “suocere”* (jacobustumbrar!), de donde, prefijado, *consuetudo*, *mansuesco* (*man-* es “*manus*”; originariamente, más que “amansarse” era “acostumbrarse a la mano –el poder- del dueño”. Curiosamente, el verbo originó un presunto **mansuetinus* –“doméstico”-, que dio el *a. fr. “mastin”* –propriamente, “criado”-, de donde nuestro ... “*mastín*”).

9.º- Sufijado como **swi-no* dio en *a. irl. “fein”* (“mismo, propio”; cf. el actual partido político irlandés *Sinn Fein*, “*We, Ourselves*”).

10.- Del *ablativo *swe-tos* procede el *a.iranio khvadata-*, “señor”, por haplogía de la forma compuesta **khvato-data-* (“creado por uno mismo”; -*data-* procede de **dhe-*).

c) Es interesante lo que, respecto de la raíz s(w)e- escribe el gran E. BENVENISTE en el tomo I de su *Le Vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes* (Les Éditions du Minuit, Paris, 1.969): tratando de la raíz indoeuropea para “hermana”, la encuentra –cosa conocida de antes- en **swesor*, compuesta, a su vez, de **swe-* y de **sor-*:

1.º- “**swe-*, bien connu comme terme de relation sociale (...). Il est probable que ce **sor-* est le nomme archaïque de la ‘femme’. (...) On peut ainsi identifier les deux éléments du composé **swe-sor*, étymologiquement ‘l’être féminin du groupe social *swe*’. La position sociale de la soeur se définirait donc par rapport à une fraction sociale, la *swe*, au sein de la ‘grande famille’ où se maintiennent les membres masculins (...)” (pp. 214-215).

2.º- “On peut donc identifier **swe-* en grec dans plusieurs groupes de formes où il est spcialisé par des affixes distincts:

**swe-d-* dans *ídios* **swe-t-* dans *étes* **swe-dh* dans *éthos*.” (p. 331)

3.º- En general, las pp. 330-333 no tienen desperdicio.

B) En cualquier caso, parece claro que, *ya desde el inicio indoeuropeo*, la raíz está ligada a lo (más) *propio* –el sentido presente por todo el ámbito indoeuropeo– entendido desde un *grupo* –destaca el ámbito *germánico* – relaciones de parentesco– y el *griego* –entendido “ético- etnográficamente”. La referencia al *poder* aparece en *iranio*. La referencia a la *norma de ámbito social* está presente en *griego* y en *latín*

PRIMERA PARTE

1.

El texto que comento empieza centrándose en el estado natural (*status naturalis*) y el derecho supremo de la naturaleza (*summum naturae ius*). La parte del párrafo que me ocupa contiene las siguientes afirmaciones:

1.^a- “Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza.” (“existit unusquisque summo naturae iure”)

2.^a- “Cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente.” (“summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur”)

2.

A) “Naturaleza” tiene en Esosa un sentido complejo que es preciso desentrañar. El punto de partida lo da el célebre *Escolio de la Proposición 29 de la Parte I de la Ética*:

“Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per *naturam naturantem* et quid per *naturam naturatam* intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus iam constare existimo, nempe, quod per *naturam naturantem* nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.) Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per *naturatam* autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. »

Se distinguen pues, naturaleza naturante y naturaleza naturada. La primera identifica con Dios, o, lo que el mismo, con el todo del universo. (2) En cuanto a la naturaleza naturada, son todos los *modos* de los atributos de Dios (3).

(2) Así, por ejemplo, afirma que “naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia” (TTP, I); “diximus (...) leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involunt.” (TTP, III); “cum virtus et potentia naturae sit ipsa Dei virtus et potentia, leges autem et regulae naturae, ipsa Dei decreta omnino credendum est, potentiam naturae infinitam esse eiusque leges adeo latas, ut ad omnia, quae et ab ipso divino intellectu concipiuntur, se extendant” (TTP, VI); “naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum ius ad omnia habet” (TTP, XVI, *in initio*); “quoniam natura universi non est, ut natura sanguinis, limitata, sed absolute infinita, ideo ab hac infinitae potentiae natura eius partes infinitis modis moderantur et infinitas variationes pati coguntur.” (Ep. 32)

Quiero reseñar aquí que *no considero que Espinosa sea materialista en el sentido habitual del término (materia= cuerpo)*: cf. TTP, VI, nota (“Me hic por naturam non intelligere solum materiam eiusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita”), E, I, prop. XV, Sch. (“Sunt qui Deum instar hominis corpore et mente constantem atque passionibus obnoxium fingunt. Sed quam longe hi a vera Dei cognitione aberrant, satis ex iam demonstratis constat. Sed hos mitto. Nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum, negant.”) y Ep. 73.

(3) Dios -el todo universal, la naturaleza naturante- es “ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.” (E, I, Df 6); es la única sustancia (“Preater Deum nulla dari neque concipi potest substantia”: E, prop. 14), tiene infinitos atributos y existe necesariamente (« Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. “: E, prop. 11). Cada atributo es “id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.” (E., I, Df.3) . Los modos son “substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam

concipitur. “(E., I, Df 4) Así pues, el todo universal existe por sí, esto es, no ha sido creado, y consta de infinitos atributos que expresan su esencia. Los modos son “afecciones” de este todo universal.

Para este trabajo, *cada individuo humano es naturaleza naturada* (4)

B) Parte Espinosa de la afirmación de que “cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza”. Aclarado antes qué es “naturaleza”, procede ahora analizar los conceptos “derecho supremo de la naturaleza” (*summum naturae ius*), “existir” (*existere*) y “cada cual” (*unusquisque*) y, posteriormente, recoger sintéticamente lo obtenido en tal análisis.

a) ¿Qué es ese *summum ius naturae*? Equivale al *derecho natural* en general y es el *poder de la naturaleza misma*; en virtud de este poder, todo se desarrolla en el mundo siguiendo las leyes de la naturaleza (5). Se trata, por tanto, de un concepto de aplicación universal.

b) ¿Qué es *existere*? Espinosa distingue claramente entre *esencia y existencia*, pues si bien es verdad que son iguales en Dios, no los son en las cosas producidas por Dios (6). La existencia es *actualidad* (7).

c) ¿Qué significa *unusquisque*? Cada individuo. Para lo que nos va a interesar, *cada individuo humano*. Ahora bien, el individuo humano no es una sustancia cerrada en sí, no es una mónada leibniziana, porque *no* es sustancia (8); consiguientemente, por ser sólo un modo de la sustancia infinita y existir por otro (9), resulta que debe ser *finito en su género* (10) y, por tanto, limitado por otros; por eso también estará limitado en su actuación.

d) El sentido es claro entonces: “cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza” significa que la actualidad de la esencia de cada individuo se sigue del poder del todo universal, que actúa siguiendo sus propias leyes o reglas. En consecuencia, Espinosa toma un punto de partida *natural inmanentista*.

C) ¿Qué es lo que se sigue necesariamente de la naturaleza (*quae ex suae naturae necessitate sequuntur*) de cada cual? ¿Por qué lo hace (*agit*)?

a) Es imposible determinar *a priori* para *cada hombre cada uno* de los actos concretos que se van a seguir de la cada uno, por la simple razón de que el individuo puede realizar todo cuanto esté en su poder realizar (11), ya que “el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder” (12)

(4) En los PM, IX, afirma que el ser humano es una parte de la naturaleza y que *toda la naturaleza naturada es un único ser*, es decir, que es *en la Natura naturans*, en el todo.

(5) “Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae iniuscuisque individui secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concepimus ad certo modo existendum et operandum.” (TTP, XVI, *in initio*) “Per ius itaque naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam» (TP, I, 4, *in initio*).

(6) “Dei existentia eiusque essentia unum atque idem sunt.” (E, I, Prop. 20) “Rerum a Deo productas essentia nono involvit existentiam.” (E, I, prop. 24)

(7) “*actualitas sive existentia*” (TIE, 58, *in initio*). En los PM, II, señala que el ser de la esencia es el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios, mientras que el ser de la existencia es la esencia de las cosas en cuanto considerada fuera de Dios y en sí misma; igualmente, en PM, X, señala que cosas creadas son aquellas en las que se concibe claramente su esencia sin su existencia.

(8) “Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.” (E, II, prop. 10)

(9) Cf. la definición de *modo* en E, I, df. 5.

(10) “Ea res dicitur *in suo genere finita*, quae alia eiusdem naturae terminari potest.” (E, I, df. 2)

(11) “Unamquamque rem naturalem tantum iuris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum;” (TP, II, 3)

(12) « Totius naturae, et consequenter uniusquisque dividui naturale ius eo usque se extendit, quo eius potentia; et consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae ius agit, tantumque in naturam habet iuris, quantum potentiam valet. » (TP, II, 4, *in fine*)

b) En cuanto a por qué lo hace, Espinosa responde que *porque está determinado a ello por su naturaleza* (13). El motor de la actuación (*actio*) será, pues, *inmanente* al ser que actúa.

3.

Asentado así que la naturaleza naturada es producida –y mantenida en su ser- por la naturaleza naturante, resulta que, siendo ésta la única sustancia existente –el todo, el universo, Dios-, el conjunto de cosas que forman parte de aquélla sólo existirá como conjunto de modos de ese todo. Por eso, la legalidad que rige las acciones de las cosas concretas no es más que la legalidad universal de la Naturaleza naturante. Pero, siendo el poder de ésta infinito –por ser ella misma infinita- y siendo finito cualquier modo de la naturaleza naturada, se sigue que el poder de cualquier cosa individual será finito. Ahora bien, este poder finito es la expresión –forzadamente finita- del poder del todo. Ahora bien, lo que sea una cosa finita es la esencia de esa cosa, con lo que la esencia no implica, considerada en sí misma y no respecto de nada exterior, ninguna privación (14). Pues bien, reuniendo ambos datos –la cosa finita tiene poder y, al tiempo, su esencia no implica privación- resulta que no hay en la esencia de cada cosa la *tendencia, en la medida de sus posibilidades, a perseverar en su ser*: Es el esfuerzo, el “*conatus*” (15). Es la *esencia actual de la cosa* (16); referido al alma, ese esfuerzo es la *voluntad*; referido al conjunto de cuerpo y alma, es el *apetito* –de ahí que, en el fondo, *el apetito constituya la esencia humana*; el apetito consciente es el *deseo* (17). Por eso se va a esforzar utilizando todo su poder por seguir existiendo y ello, como sabemos, por el “derecho supremo de la naturaleza” que hay en la cosa concreta. Pero el hombre *piensa* (18), por lo que concibe –que es una menara finita, modal, de perseverar en su ser- una naturaleza humana mucho más perfecta (19) que la suya. De ahí que tienda a alcanzarla –para lo cual no excluye la participación de otros hombres-, sirviéndose de los medios que se adecuen a tal fin (20).

(13) “Id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinat, ad naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam huius aut illius hominis definiri potest.” (TP, II, 5)

(14) Por eso afirma tajantemente: “Nulla res nisi a causa externa potest destrui.” (E, III, prop. 4)

(15) “Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.” (E, III, prop. 6)

(16) “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.” (E, III, prop. 7)

(17) “Hic conatus cum ad mentem solam refertur, v o l u n t a s appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur a p p e t i t u s, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum et c u p i d i t a t e m nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definiri potest, nempe *cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia (...)*” (E, III, prop. 9, Sch.)

(18) “Homo cogitat.” (E, II, Ax. 2)

(19) Cf. el jugoso final del Prefacio de la Parte IV de la *Ethica*: “Per *perfectionem* in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est rei cuiuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit, quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecumque, sive ea perfectior sit sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.”

(20) “Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem: et omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur *verum bonum*. *Summum* autem *bonum* est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur. Quatenus autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet.” (TIE II, 13)

Tales medios se le presentan naturalmente como lo “bueno”. De ahí que el párrafo que comentamos prosiga con estas cuatro afirmaciones:

1.^a- “Cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo.” (“summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit”)

2.^a- “(Cada cual) mira por su utilidad de acuerdo con su propia índole.” (“sua utilitati ex suo ingenio [unusquisque] consulit”)

3.^a- “(Cada cual) toma venganza.” (“sese [unusquisque] vindicat”)

4.^a- “(Cada cual se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia)” (“id quod amat conservare, et id quod odio habet destruere [unusquisque] conatur”)

La primera afirmación es general y sirve de punto de partida y fundamento (“y, por consiguiente” –“et consequenter”) a la segunda, la cual, a su vez, se concreta (“y, por tanto” –“atque adeo”) en las afirmaciones tercera y cuarta. Analicémoslo.

4.

A) Puesto –repito- que el individuo humano consta de un poder mediante el que se esfuerza por perseverar en su ser, utilizará los medios adecuados que le conduzcan a ello. Tales medios, serán “buenos”. ¿Qué significa aquí “bueno” y “malo”?

Espinosa nos dice que *bueno es lo que sabemos con certeza que nos es útil*; en consecuencia, *malo es lo que nos impide poseer algún bien* (21). Pero, como sabemos, Espinosa mantiene un *inmanentismo*; por tanto, el *criterio* para juzgar naturalmente lo bueno y lo malo no puede venir de algo distinto de la naturaleza, porque no hay sino naturaleza. En consecuencia, será el modo concreto de nuestro pensar (22) el que nos diga qué es bueno y qué es malo; en definitiva, *lo que deseamos no lo deseamos porque sea bueno, sino, al revés, es bueno porque lo deseamos* y, ‘*mutatis mutandis*’, lo mismo es aplicable a lo malo aborrecido (23).

(21) “Per *bonum* id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.” (E, IV, Df. 1) “Per *malum* autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes.” (E, IV, Df. 2). Cf. el Prefacio citado en la nota 19: “*Bonum* et *malum* quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala. Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tamquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per *bonum* itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus; per *malum* autem id, quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus. Deinde homines *perfectiores* aut *imperfectiores* dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, cum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur (equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur); sed quod eius agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus. »

(22) “Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus. » (E, II, Df. 3)

(23) “Supra enim (in schol. prop. 9. huius) ostendimus, nos nihil cupere, quia id bonum esse iudicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamus malum appellamus. Quare unusquisque ex suo affectu iudicat seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid peius et quid denique optimum quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, eius

B) Hemos visto que el apetito constituye la esencia humana y que el deseo (*cupiditas*) es el apetito del que tenemos conciencia, no es de extrañar que Espinosa afirme que, en tanto que determina a actuar al hombre por alguna afección, *el deseo es la misma esencia humana* (24). Por eso, consistiendo la *utilidad* de cada uno (*'suum utile'*) en la conservación de su propio ser (25). En este sentido, el *conatus es cupiditas*. Por eso, como veremos, Espinosa tendrá en cuenta la *alegría*.

5.

De lo dicho deduce Espinosa dos consecuencias, ambas bastante relacionadas ya con las pasiones; la primera se refiere a la venganza; la segunda pone en relación amor y conservación, por un lado, y odio y destrucción, por otro.

A) La *venganza* consiste en el *esfuerzo* por *devolver el mal que se nos ha hecho* (26). Es, por tanto, manifestación de la esencia humana. La razón de ello es que se supone que quien nos ha hecho mal nos odia. Ya veremos cómo se liga esto con lo apuntado antes sobre la alegría.

B) En cuanto a la segunda conclusión, ya veremos también cómo se relacionan, respectivamente, amor y odio con alegría y su opuesto, la tristeza. De ello se seguirá la actividad correspondiente, esto es, el *esfuerzo* por conservar o destruir.

Así pues, el recorrido nos ha llevado directamente al corazón de las pasiones, relacionadas íntimamente con la *esencia humana*. Es preciso, pues, señalar *cómo deduce Espinosa el tratamiento de las pasiones de su metafísica*. Pero antes voy a precisar el *punto de vista realista* adoptado por Espinosa.

6.

Hay dos características fundamentales en Espinosa a la hora de plantear el estudio de las pasiones y el origen de la política. Ambas características son complementarias y se pueden resumir en *naturalismo* y *realismo*.

A) El *naturalismo*, expuesto, además, “geoméricamente”, en el tratamiento de las pasiones es claramente puesto de manifiesto en el célebre *Prefacio de la Parte III de la Ética* :

“Plerique qui de *affectibus et hominum vivendi ratione* scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur. (...) Sed mea haec est ratio. Nihil in natura

autem inopiam pessimum iudicat.” (E, III, 39, Sch.). La referencia que hace no es, en absoluto, ociosa: “Constat (...) nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.” (E, III, prop. 9, Sch.)

(24) “*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.*” (E, III, Affectum Definitiones, 1)

(25) “(...) *suum utile appetere sive suum esse conservare* (...)” (E, IV, prop. 20, Sch.)

(26) “*Conatus autem malum nobis illatum referendi vindicta appellatur.*” (E, IV, prop. 40, Cor. 2, Sch.)

fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una eademque eius virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas ac proprietates cuiuscumque alterius rei cuius sola contemplatione delectamur. *De affectuu* itaque *natura et viribus ac mentis in eosdem potentia* eadem methodo agam qua in praecedentibus de *Deo et mente* egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.”

B) El segundo texto –el comienzo del *Tratatus Politicus*- no es menos célebre:

“1. Affectus, quibus conflictamur, concipiunt philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare et eam, quae revera est, dictis lacessere norunt. Homines namque non ut sunt, sed ut eosdem esse vellent, concipiunt; unde factum est, ut plerumque pro *ethica* satyram scripserint, et ut nunquam *politicam* conceperint, quae possit ad usum revocari; sed quae pro chimaera haberetur, vel quae in Utopia vel in illo poëtarum aureo saeculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset. Cum igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum maxime *politices theoria* ab ipsius *praxi* discrepare creditur, et regendae reipublicae nulli minus idonei aestimantur, quam theoretici seu philosophi.

2. At politici contra hominibus magis insidiari, quam consulere creduntur, et potius callidi, quam sapientes aestimantur. Docuit nimirum eosdem experientia, vitia fore, donec homines. Humanam igitur malitiam praevenire dum student, idque iis artibus, quas experientia longo usu docuit, et quas homines magis metu, quam ratione ducti exercere solent, religioni adversari videntur, theologis praecipue, qui credunt summas potestates debere negotia publica tractare secundum easdem pietatis regulas, quibus vir privatus tenetur. Ipsos tamen politicos multo feliciter de rebus politicis scripsisse, quam philosophos, dubitari non potest. Nam quoniam experientiam magistram habuerunt, nihil docuerunt, quod ab usu remotum esset.”

C) Hay notorios puntos de coincidencia entre ambos textos:

1.º- En ambos casos hay una *oposición a los planteamientos tradicionales* (“la mayor arte de los que han escrito acerca de los afectados y las conducta humana...”, “los filósofos consideran loa afectos, por los que somos agitados, como vicios a los que sucumben los hombres por su culpa...”).

2.º- En los dos casos, Espinosa está iniciando el tema con los afectos o pasiones. En la *Ética* está planteando un estudio de las afectos libre de planteamientos moralizantes tradicionales; en el *Tratado Político* está tratando de estudiar la política apartado de una tradicional moralización que dejaba a un lado, condenados, los afectos.

3.º- En los dos textos hay un intento de *tomar en consideración y estudiar por sí los afectos*: en la *Ética*, formando la Tercera Parte (“*Del origen y naturaleza de los afectos*”) de ésta; en el *Tratado Político*, como *origen* de la política.

4.º- También en ambos textos *está incluyendo las pasiones en la naturaleza*; de ahí que diga que los planteamientos que no lo hacen así “*conciben al hombre, dentro de la naturaleza*,

como un imperio dentro de otro imperio” y que “no conciben a los hombres tal como son, sino como quisieran que fuese”.

5.º- En definitiva, se trata de *partir de lo que es* (realismo), esto es, de la *naturaleza*, pues no hay nada fuera de ésta. Por eso, la *posible apertura a la utopía ha de estar basada en tal naturaleza real humana* y no en pretendidos usos (regulativos, prácticos...) distintos de la razón –como sucede, por ejemplo, en Kant. La posibilidad de esta apertura es la consideración de las cosas por parte de la razón como necesarias, no como contingentes; por tanto “*desde una cierta perspectiva de eternidad.*” (27)

6.º- Por eso su programa es considerar “*los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos*” y, en política, “*demostrar con una razón cierta e indudable, o deducir de la misma condición de la naturaleza humana, lo que convenga con la práctica óptimamente*” (28). Este planteamiento, en política, le acerca a *Maquiavelo* (29) y a *Hobbes* (30).

Resumamos lo indicado hasta ahora: la Naturaleza es el todo que existe por sí mismo; en tanto que tal, es Naturaleza naturante; las cosas concretas existen por ella y son, en consecuencia, naturaleza naturada. De ahí que cualquier investigación sobre las cosas tenga que sea *realista* (se refiere a lo que es, no a la que deba ser pero no sea) y *naturalista* (no caben elementos supernaturales o, en general, extranaturales). La esencia actual, existente, de cada cosa concreta consiste en esforzarse en seguir siendo (*conatus*). En el caso del hombre, este esfuerzo, cuando se refiere tanto al alma como al cuerpo, es *apetito*; el apetito consciente es el *deseo*, el cual, en consecuencia, también define la esencia actual humana. Por tanto, aquí están los fundamentos de los *afectos o pasiones*. De ellos hay que partir al intentar entender la actuación humana. Pues bien, hemos señalado lo que *son naturalmente “bueno” y “malo”* y hemos visto que tienen que ver –aunque no sabemos aún cómo, con la *alegría* y la *tristeza* –dos “afectos”; asimismo, sabemos también –pero no por qué- que, en situaciones *determinadas*, el hombre convierte su esfuerzo en *venganza* –otra pasión. Finalmente, conocemos que, en determinadas situaciones, el esfuerzo se dirige a algo para conservarlo –y tenemos otro afecto, el *amor-* y, en otras situaciones, hace lo opuesto, esto es, intenta destruir –y tenemos el *odio*. Así, los afectos que intervienen en el origen de lo político son, *cuando menos*, la venganza, el amor y el odio, junto que todos aquellos que los determinan. La pregunta es entonces: ¿cómo se articulan las pasiones para estar en el origen de lo político? O dicho de manera, quizá, más espinosiana, ¿cómo se “deduce” lo político a partir de la realidad natural de los afectos?

(27) “De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari” (E,II,prop. 44); de ahí que “de natura rationis est res sub quodam aeternitatis specie percipere.” (E,II,prop. 44, Cor. 2)

(28) “Cum igitur animum ad politica m applicuerim, nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere intendi.” (TP, I, 4)

(29) “Sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da *come si vive* a *come si doverrebbe vivere*, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovinarsi infra tanti che non sono buoni.” (*Il Principe, Cap. XIV*).

(30) Respecto de *Hobbes*, habrá que esclarecer cuál es la *diferencia* con Espinosa, pues Hobbes habla también de *esfuerzo* –“these small beginnings of motion within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called *endeavour*” (*Leviatán, Book I, Ch. 6*)- y de *apetito* y *deseo* –“this endeavour, when it is toward something which causes it, is called *appetite*, or *desire*” (*ibidem*)-, define “*bueno*” y “*malo*” de manera parecida –“whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth *good*; and the object of his hate and aversion, *evil*” (*ibidem*)- y tiene una concepción muy próxima a la espinosista acerca del *derecho natural* – “the *right of nature*, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life” (*Leviathan, Book I, Ch. 14*). Como en la nota anterior, las bastardillas del texto entrecomillado son mías.

7.

A) El universo como totalidad de lo esencialmente existente tiene como atributos *conocidos* el *Pensamiento* y la *Extensión*. Como las cosas particulares son modos por lo que expresan tales atributos (31), resulta que hay modos del Pensamiento y modos de la Extensión. Estos últimos son los *cuerpos* (32); los de aquél son los “*modos del pensar*” (33), siendo la *idea* el primero de tales modos (34); cuando una idea es conforme a lo ideado por ella decimos que posee todas las determinaciones de una idea verdadera y, por ello, decimos que es una *idea adecuada* (35). Una de las cosas particulares es el *hombre*; en él observamos que piensa, esto es, tiene modos de pensar, los cuales, sin embargo, decimos que son todos del mismo hombre (36). Por eso, son todos expresión de un mismo modo genérico al que llamamos *alma*, cuyo ser actual, existente, es la *idea* (37).

Como veremos, la distinción entre ideas adecuadas e ideas inadecuadas será determinante para los orígenes pasionales de la política.

B) Ahora bien, ¿qué idea? No cabe que sea algo infinito, pues el hombre es un modo y, por ello, finito; consiguientemente, la idea ha de ser *idea de un modo*. Por otro lado, siendo la idea el primer modo del pensar del alma, por una parte, y, por otra, teniendo que corresponder la idea a lo ideado, se sigue que *el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto*, pues la idea adecuada de algo inexistente es absurda: sería una no-idea. Como tenemos conciencia de que nuestro cuerpo es afectado de muchas maneras (38) y sólo de los cuerpos y los modos de pensar tenemos conciencia de que son cosas singulares (39), resulta que lo que lo ideado en general del alma humana sólo puede ser un cuerpo. Así, resulta que *el objeto de la idea del alma humana sólo puede ser un cuerpo* (40). Por tanto, como entre los cuerpos percibidos está el propio cuerpo, podemos afirmar que el hombre es una unidad de *cuerpo humano* y *alma*.

(31) “Res particularis nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive *modi*, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur” (E, I, prop. 25, Cor.)

(32) “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.” (E, II, df. 1)

(33) “Homo cogitat” (E, II, Ax. 2); “Essentia hominis (...) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (...) a modis cogitandi, quorum omnium (...) idea natura prior est, et ea data reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (...)” (E, II, 11, demonstratio)

(34) “A modis cogitandi, quorum omnium (...) idea natura prior est ” (*Ibidem*) ; “idea dari potest, quam nullus alius detur cogitandi modus” (E, II, Ax. 3, *in fine*); “Per *ideam* intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans” (E, II, df. 3)

(35) “Per *ideam adequatam* intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.” (E, II, df. 4). La *Explicatio* de esta definición tiene también importancia: “Dico intrínsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.”

(36) “Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc.” (E, II, Ax. 3)

(37) “Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis.” (E, II, prop. 11)

(38) «Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus» (E, II, Ax. 4)

(39) «Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus (E, II, Ax. 5)

(40) “Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud” (E, II, prop. 13)

C) Pero como el conocimiento de un efecto depende e implica el conocimiento de la causa (41), la idea de cualquier cosa causada dependerá –e implicará– el conocimiento de su causa, con lo que se puede decir que el orden y conexión de las ideas es el mismo que los de las cosas (42); por eso, lo que acontece en un cuerpo que es el objeto que constituye el alma humana no puede dejar de ser percibido por ésta (43). De ahí que, al constar el cuerpo humano de muchísimos individuos (44), ser afectado por otros cuerpos exteriores (45), a los que puede mover y disponer de ellos (46), haya *múltiples ideas que componen la idea del alma humana*. Ahora bien, los *cuerpos exteriores afectan a nuestro cuerpo*; percibimos la afección de nuestro cuerpo por otros, pero *no la afección en los otros cuerpos*. Por eso afirma Espinosa “*que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores*” (47). Ese “más bien” aparta a Espinosa tanto del realismo ingenuo (generalmente, no sabemos cómo es exactamente, “en sí”, lo exterior) como del idealismo subjetivista (en todo caso, algo exterior causa la afección de mi cuerpo). Pero, sea como sea, el caso es que “*el cuerpo humano existe tal como lo sentimos*” (48), por lo que *no podemos dudar acerca de la experiencia* (49), lo que tiene importancia para la política, pues Espinosa afirma que “*la experiencia ya ha manifestado todas las posibles formas de organizar una República para que los hombres puedan vivir en buena inteligencia, así como todos los medios para dirigir una multitud o contenerla dentro de ciertos límites. No creo que la especulación nos lleve a nada que ni haya sido mostrado por la experiencia y cursado en la práctica.*” (50)

D) Las *imágenes* son las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aun sin reproducir sus figuras (51); por eso no hay conocimiento adecuado en tanto que se *imaginan* cuerpos exteriores (52). Además,

(41) “Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit” (E, I, Ax. 4)

(42) “Ordo et conexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum” (E, II, prop. 7)

(43) “(...) si obiectum ideae humanam mentem constituendis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.” (E, II, prop. 12)

(44) “*Corpus humanum* componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est” (E, II, post. 1)

(45) “Individa corpus humanum componentia, et consequenter ipsum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.” (E, II, post.3)

(46) “Cuiuscumque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.” (E, II, prop. 6)

(47) “Quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant.”

(48) “*Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.*” (E,II, 13, Cor.)

(49) “(...) experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere” (E, II, prop. 17, Sch.)

(50) “Et sane mihi plane persuadeo, experientiam omnia civitatum genera, quae concipi possunt, ut homines concorditer vivant, et simul media, quibus multitudo dirigi seu quibus intra certos limites contineri debeat, ostendisse; ita ut non credam, nos posse aliquid, quod ab experientia sive praxi non abhorreat, cogitatione de hac re assequi, quod nondum expertum compertumque sit.” (TP, I, 3)

(51) “Corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, *rerum imagines* vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt.” (E, II, prop. 17, Sch.)

(52) “Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet.” (E, II, prop. 26, Cor.)

cuando las ideas de las afecciones del *cuerpo* humano están *referidas sólo al alma* son *confusas*, al igual que las ideas de tales afecciones sólo lleva a un *conocimiento confuso acerca del alma* (53).

Consiguientemente, tenemos ideas adecuadas –en las que, a partir de la causa, se percibe clara y distintamente el efecto- e ideas inadecuadas –en las que no ocurre lo anterior. Pues bien, el hombre *obra* cuando es causa adecuada de que suceda algo y *padece* cuando es causa parcial de que suceda algo (54). Las afecciones por las cuales aumenta o disminuye la potencia de obrar en el cuerpo -y las ideas de tales afecciones son los *afectos* – cuando se trata de una acción- o las *pasiones* –cuando no se trata de una acción-(55). De ahí que el hombre obre cuando tiene ideas adecuadas y padezca cuando las tiene inadecuadas (56). Es ahora cuando cobra gran importancia la noción de *esfuerzo* (*'conatus'*).

Como sabemos, cada cosa se esfuerza, cuanto está en su poder, por perseverar en su ser. La pasión por la que un hombre pasa a una mayor perfección o realidad (57) es la *alegría* (*laetitia*) y la pasión por la que pasa a una menor perfección es la *tristeza* (*tristitia*). El afecto de la alegría se llama *placer* (*titillatio*) cuando una parte del hombre es más afectada que las demás, y *regocijo* (*hilaritas*) cuando todas las partes del hombre son igualmente afectadas; el afecto de la tristeza se llama *dolor* (*dolos*) cuando es más afectada una parte del hombre que las demás, y es *melancolía* (*melancholia*) cuando todas sus partes son afectadas (58). Como el *deseo* (*cupiditas*) es, como sabemos, la esencia del hombre, resulta que *toda la vida pasional humana tiene como base deseo, alegría y tristeza*.

Es el momento de comparar con *Hobbes* (59). También éste integra el tratamiento de lo político en un esquema más amplio, pero sin salir del ámbito natural. Lo que ocurre es que *Hobbes* entiende lo natural como lo material corporal. En consecuencia, su tratamiento de las pasiones se hace partiendo del movimiento. Distingue entre movimiento vital, que comienza con la generación y se continúa durante el resto de la vida, y movimiento voluntario, que tiene un inicio –por pequeño que sea- dentro del hombre. Pues bien, es a este modesto inicio del movimiento voluntario a lo que llama *esfuerzo* (*'endeavour'*, *'conatus'*). El *apetito o deseo*

(53) “Mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem.” (E, II, prop. 29, Cor.)

(54) “Nos tum *agere* dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa hoc est (...) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos *pati* dico, cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa.” (E, III, df. 2)

(55) “Per *affectedum* intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.” (E, III, df. 3) En la *Explicatio* a esta definición añade: “Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per *affectedum actionem* intelligo; alias *passionem*.”

(56) “Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.” (E, III, prop. 1)

(57) “Per *realitatem et perfectionem* idem intelligo.” (E, II, df. 6)

(58) “Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes, et iam ad maiorem, iam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passionibus nobis explicant *affectedus laetitiae et tristitiae*. Per *laetitiam* itaque in sequentibus intelligam *passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit*; per *tristitiam* autem *passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem*. Porro *affectedum laetitiae ad mentem et corpus simul relatam titillationem* vel *hilaritatem* voco; *tristitiae* autem *dolorem* vel *melancholiam*. Sed

(*'appetite'*, *'desire'*) esfuerzo dirigido *hacia lo que lo causa*; la *aversión* es el esfuerzo que *se aparta de* algo. El deseo suele restringirse a “deseo de comida”, o sea, *hambre y sed* –*hunger and thirst*- (60). El *amor* es lo mismo que el deseo, con la única diferencia de que con éste de suele querer decir la ausencia del objeto y con aquél se suele querer decir su presencia (61). Lo que es objeto de deseo por parte del hombre es “*bueno*” (*'good'*), mientras que es “*malo*” (*'evil'*) lo que es objeto de su odio y aversión (62). La apariencia o sensación del *conatus* de lo bueno es el *deleite* o *turbación de la mente* –*'delight or trouble of mind'*-, o *placer* –*'pleasure'*-; la del de lo malo, la *molestia* o *pesar* –*'molestation or displeasure'*- (63). Los placeres de la mente se llaman *alegría* –*'joy'*- y surgen de la previsión del fin o consecuencias de las cosas considerados, por tanto, como buenos; la pena –*'grief'*- es, paralelamente, pesar por las consecuencias malas (64). Así, para Hobbes, las pasiones simples son *apetito, deseo, amor, aversión, alegría y pena*. Hay, pues, *diferencias con Espinosa*:

A) en primer lugar, Espinosa mantiene, respecto del hombre un concepto de *conatus* más amplio y más importante en su filosofía: más amplio, porque se aplica a *todo el individuo*; más importante, porque hace de él la *esencia* del ser humano, ya que, a efectos prácticos, el deseo es esfuerzo.

b) En segundo lugar, en Hobbes sólo hay referencia a los *cuerpos*, mecanicísticamente considerados, mientras que el planteamiento de Espinosa es más complejo: tomando como modelo heurístico el mecanicismo, no se reduce a la mera consideración de cuerpos considerados como materia en movimiento, sino dotados de cierta actividad intrínseca –el *'conatus'*- que los determina a obrar.

c) En tercer lugar, Hobbes deriva alegría y pena, como expectativas de placeres de la mente, de lo bueno y lo malo, derivados, a su vez, de amor y odio, que derivan del deseo o apetito, que es el esfuerzo hacia la causa; esto es, en Hobbes el orden deductivo es como sigue:

notandum, titillationem et dolorem ad hominem referri, quando una eius pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae” (E, III, prop. 11, Sch.)

(59) Es evidente que de algún lado tendrá que salir esa diferenciación. Como ninguno de los dos quiere dejar de ser realista en el tratamiento de la política ni acudir a afirmaciones extranaturales, habrá de ser en el tratamiento de las pasiones donde se encuentre la diferencia.

(60) “This endeavour, when it is toward something which causes it, is called *appetite*, or *desire*, the latter being the general name, and the other oftentimes restrained to signify the desire of food, namely *hunger* and *thirst*. And when the endeavour is from ward something, it is generally called *aversion*.” (*Leviathan, Book I, Ch. 6*)

(61) “That which men desire they are said to love, and to hate those things for which they have aversion. So that desire and love are the same thing; save that by desire, we signify the absence of the object; by love, most commonly the presence of the same. So also by aversion, we signify the absence; and by hate, the presence of the object.” (*Ibidem*)

(62) “The appearance or sense of that motion is that we either call *delight* or *trouble of mind*.” (*Ibidem*)

(63) “*Pleasure* therefore, or *delight*, is the appearance or sense of good; and *molestation* or *displeasure*, the appearance or sense of evil.” (*Ibidem*)

(64) “Of *pleasures*, or *delights*, some arise from the sense of an object present; and those may be called pleasures of sense (the word *sensual*, as it is used by those only that condemn them, having no place till there be laws). Of this kind are all onerations and exonerations of the body; as also all that is

- 1.º- 'conatus' = inicio del movimiento voluntario;
- 2.º- deseo o apetito = 'conatus' dirigido hacia lo que lo causa; aversión = 'conatus' dirigido a apartar de lo que lo causa
- 3.º- amor = 'conatus' dirigido hacia lo que lo causa y está presente; odio = 'conatus' dirigido a apartar de lo que lo causa y está presente.
- 4.º- bueno = lo apetecido, lo deseado; malo = lo odiado, el objeto de aversión.
- 5.º- placer o deleite = apariencia o sensación de lo bueno; molestia o pesar = apariencia o sensación de lo malo.

6.º- alegría = placer o deleite que surge de la expectación de las consecuencias – buenas- de algo; pena = pesar que surge de la expectación de las consecuencias –malas- de algo.

De ahí que, para Hobbes, el orden sea:

- 1.º- por un lado, 'conatus'- deseo / amor- bueno - placer – alegría;
- 2.º- por el otro, 'conatus'- aversión / odio - malo - pesar – pena.

En Espinosa, el orden es:

1.º- 'conatus'- deseo – alegría – amor (alegría con causa exterior))/ bien (objeto);

2.º- 'conatus'- deseo –tristeza – odio (tristeza con causa exterior) / mal (objeto)

De ello se extrae una última conclusión a este nivel.

d) Hobbes hace de la alegría y el pesar algo que surge teniendo en vista siempre el futuro (en ambos casos, son expectación); por eso, para él, lógicamente la alegría presupone el amor y lo bueno. Espinosa procede al revés: como la alegría se refiere a la totalidad del hombre (va referida a su perfección, esto es, a su realidad), amor y bien presuponen lógicamente alegría. En Espinosa hay inicialmente un planteamiento más general –partimos de la esencia humana, no de inicio del movimiento voluntario- y, por ello, “más realista”. La consecuencia, como veremos en el punto siguiente, es una confusión de niveles en Hobbes, algo cuidadosamente evitado por Espinosa.

8.

Visto lo anterior, es preciso señalar cuáles son las pasiones que intervienen especialmente en el origen de lo político, esto es, cuáles son las que fuerzan a salir del estado de naturaleza. Un texto famoso de *Hobbes* señala que es el miedo *-fear-*, justificado plenamente por ser la situación a que conduce el ser humano pasional “una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (66); la causa de ello es la lucha constante a que son llevados los hombres por la *competición -competition-*, la *inseguridad -diffidence-* y la *gloria -glory-* (67). ¿Qué afirma Espinosa al respecto?

pleasant, in the sight, hearing, smell, taste, or touch. Others arise from the expectation that proceeds from foresight of the end or consequence of things, whether those things in the sense please or displease: and these are pleasures of the mind of him that draweth in those consequences, and are generally called *joy*. In the like manner, displeasures are some in the sense, and called pain; others, in the expectation of consequences, and are called *grief*.” (*Ibidem*)

(65) La importancia de Espinosa para un tratamiento acertado de “lo sentimental” es hoy puesta de manifiesto desde el campo de la psiquiatría (cf. C. CASTILLA DEL PINO: *Teoría de los Sentimientos*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, pp. 281-285) y la neurología (cf. A. DAMASCIO: *Looking for Spinoza*, Harcourt, do-Austin-New York-San Diego-Toronto-London, 2003).

(66) “Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and *which is worst of all, continual fear*, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.” (*Leviathan, Book I, Ch. 13*). Cf. también el inicio del último párrafo del mismo capítulo: “The passions that incline men to peace are: *fear of death*; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them.” (*Ibidem*)

Para Espinosa, son la toma de *venganza* y el *esfuerzo* por *conservar lo que se ama* y por *destruir de lo que se odia* las causas de querellas entre los hombres. La *venganza* consiste en el esfuerzo por devolver el mal que se nos ha hecho; como el mal va unido al odio, resulta que el mal que se nos ha hecho va unido a odio por parte de otro hacia nosotros, resulta que la *venganza* implica odio recíproco: primero, del que nos odia y, por ello, nos causa mal; segundo, por nosotros hacia tal/es individuo/s (68). En cuanto a la *conservación de lo que se ama*, es consecuencia del absoluto paralelismo entre pensar y actuar en Espinosa: siendo, como sabemos, idéntico el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de las cosas, y siendo las ideas y siendo éstas lo pensado, se sigue que el esfuerzo al pensarlas el alma es igual al esfuerzo al obrar el cuerpo (69.28), por lo que pensar lo que se ama equivale a obrar porque sea y siga siendo. El mismo razonamiento vale para explicar la *destrucción de lo que se odia*.

9.

Continúa Espinosa con tres afirmaciones, de capital importancia, pues nos sitúan en el corazón de su defensa de los afectos como origen de la política:

1.^a- “*Si los hombres vivieran según la razón (...) cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás.*”

2.^a- “*(Los hombres) están sujetos a afectos (...) que superan con mucho la potencia o virtud humana.*”

3.^a- “*(Los hombres) son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos ... y son contrarios entre sí ..., aun cuando precisan de la ayuda mutua (...)*”

La primera afirmación es una *condicional irreal* (“*si ... vivieran ...cada uno detentaría*” –naturalmente, el latín emplea el *subjuntivo*: “*si... viverent, potiretur unusquisque*”), que se contrapone a la *situación real*, cuyo fundamento está en la afirmación *segunda* y cuyo efecto se describe en la *tercera*; ésta afirmación termina con una frase concesiva (“*aun cuando*” –“*dum*”) que indica un *hecho* que está en oposición al resto de la propia afirmación y de la anterior y que es el que permitirá, de una manera que queda por determinar, la puesta en funcionamiento de la hipótesis de la primera. Pero esto nos lleva a fijarnos en las pasiones como origen de la política. Todo ello debe quedar enmarcado por dos textos importantes:

“*Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.*” (70)

“*Quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu.*” (71)

(67) “So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, *competition*; secondly, *diffidence*; thirdly, *glory*.” (*Ibidem*)

(68) “*Conatus autem malum nobis illatum referendi vindicta appellatur.*” (E, III, prop. 40, Cor. 2, Sch.). “*Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitatur ad malum inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit.*” (E, III, Affectuum deffinitiones, 37)

(69) “*Sed mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis, et simul natura est cum corporis conatu seu potentia in agendo.*” (E, III, prop. 28, demons.)

(70) E, IV, prop. 40.

(71) TP, 2, 9. Prácticamente con las mismas palabras en TTP, Cap. 16: “*Quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et Legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu.*”

10.

A) ¿Qué entiende Espinosa por “vivir según la razón”? Él mismo nos responde: es actuar absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza (72), lo cual es hacer que se siga algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de nuestra naturaleza, o sea, que sea clara y distintamente percibido desde su causa (73). Por eso, las leyes que dicta la naturaleza humana la convienen sólo a ésta, esto es, lo que fijan sobre lo bueno y lo malo no se refieren a la naturaleza en general, sino sólo al hombre (74). En cualquier caso, la razón *no es mero cálculo* (75)

B) El problema está en que, aunque es verdad que el hombre puede tener ideas adecuadas, es más normal que las tenga inadecuadas; o, lo que es lo mismo, que padezca, no que actúe. ¿Por qué es imposible que el hombre no tenga sólo ideas adecuadas, es decir, por qué no puede “vivir según la razón” de manera permanente y necesaria? La respuesta de Espinosa es, en el fondo, que la racionalidad plena, infinita –en el sentido de no tener limitación alguna– es un *atributo de la sustancia*, pero no de los modos; en definitiva, es la *finitud intrínseca* (75bis) *al hombre la que imposibilita su racionalidad absoluta* (76). Por eso, necesariamente está sujeto a las pasiones (77). De ahí que la definición del hombre no la dé su racionalidad, sino que su esencia sea el *bifronte* deseo.

11.

A) Como las pasiones son definidas por algo exterior que nos afecta y como esto puede ser superior a todas nuestras acciones, se sigue que es *posible* que el hombre esté dominado por las pasiones; una vez probada su *posibilidad*, es la *experiencia* la que nos muestra que, de hecho, así ocurre (78). A tal estado lo llama Espinosa “servidumbre” –‘*servitudo*’- (79). Por otro lado,

(72) Cf. E, IV, Prop, 35, Cor. 1: “(...) ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (...) ad vivendum ex ductu rationis.”

(73) Cf. E, II, df. 1 y df. 2, ya citadas.

(74) “Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.” (E, IV, prop. 31)

(75) Como *si lo es en Hobbes*: “We may define (that is to say determine) what that is which is meant by this word reason when we reckon it amongst the faculties of the mind. For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men.” (*Leviatán, Book I, Ch. 5*)

(75bis) “Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur.” (E, IV, prop. 3)

(76) “Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.” (E, III, prop. 1); “fieri non potest, ut homo non sit naturae pars et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.” (E, IV, prop. 3). En definitiva, porque “ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.” (E, II, prop. 10)

(77) “(...) Hominem necessario passionibus esse semper obnoxium.” (E IV, prop. 4, Cor.)

(78) “Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.” (E, IV, prop. 6). Cf. también el siguiente inciso: “Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant” (E, iv, Prop. 35, Sch.)

(79) “Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus *servitute* m voco. Homo enim affectibus obnoxius sui iuris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi.” (E, IV, Praefatio)

es evidente que no está en nuestro poder razonar siempre (80).

B) Dependiendo las pasiones de lo externo que nos afecta, resulta claro que podemos ser afectados de muy distintas maneras, lo cual tiene una doble consecuencia: por un lado, *un mismo hombre puede ser voluble e inconstante* por tal causa (81); por otro, *los distintos hombres pueden ser entre sí contrarios* por la misma causa (82). De ahí que en el hombre sometido a las pasiones esté la base del *odio* y del enfrentamiento. Pero, a un nivel metafísico general, también está la base de la *servidumbre*, pues *libre* es el que es determinado por sí mismo a obrar (83), o, lo que es lo mismo, sólo hay verdadera libertad en la racionalidad (84).

C) De la servidumbre de las pasiones se sigue la confrontación; pero la racionalidad, resulta que cada uno juzga lo bueno y lo malo necesariamente; entonces, lo que ocurre es que no caben juicios opuestos: la racionalidad es, pues, el *ámbito de encuentro de los hombres* (85). Incluso, en un sentido muy próximo al *liberalismo*, Espinosa mantendrá que la utilidad individual racionalmente lograda es, al tiempo, utilidad pública (86). Así, lo más útil para un individuo que vive racionalmente será que viva racionalmente (87). El problema está en que, pese a que el aislamiento a que conduce *pasional egoísmo* conlleva una situación lamentable (88), tampoco la racionalidad es capaz de imponerse por sí sola para hacer abandonar tal vida pasional al hombre. De ahí que Espinosa recurra a la noción de *“pacto”* (89). Pero la razón principal de la vida en sociedad no es el miedo, como en Hobbes, sino la mayor cantidad y

(80) “Experientia satis superque docet, quod in nostra potestate non magis sit, mentem sanam, quam corpus sanum habere.” (TP, 2, 6); “concludimus itaque, in potestate uniuscuiusque hominis non esse ratione semper uti” (TP, 2, 8). Sobre la importancia de esta temática en Espinosa, cf. el siguiente texto: “Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referetur, nempe res per primas suas causas intelligere; *passiones domare, sive virtutis habitum acquirere*; et denique secure et sano corpore vivere.” (TTP, cap.3)

(81) “Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus idemque homo varius est et inconstans.” (E, IV, prop. 33)

(82) “Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.” (E, IV, prop. 34)

(83) “Ea *res libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.” (E, I, df. 7)

(84) “ (...) hominem magis liberum esse consideramus, eo minus dicere possumus, quod possit ratione non uti et mala prae bonis eligere.” (TP, 2, 7) Más tajantemente, más adelante afirma: “(...) hominem eatenus *liberum* omnino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam eius naturam possunt adaequate intelligi, ad agendum determinatur, tametsi ex iis necessario ad agendum determinetur. Nam libertas (...) agendi necessitatem non tollit, sed ponit.” (TP, 2, 11)

(85) “Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.” (E, IV, prop. 35)

(86) “Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles.” (E, IV, prop. 35, Cor. 2)

(87) “Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo qui ex ductu rationis vivit.” (E, IV, prop. 35, Cor. 1).

(88) Actuando racionalmente –o sea, en Espinosa, simplemente “actuando”-, es un *hecho* que el hombre es, de acuerdo con *Estacio*, un dios para el hombre: “(...) ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit, hominem homini Deum esse.” (E, IV, prop. 35, Sch.). Parece que nos encontramos en la antítesis de Hobbes (*“homo homini lopus”*); pero es mera apariencia, pues tal situación de racionalidad es para Espinosa, como sabemos, rara. Es más frecuente la situación pasional.

(89) Es discutible si hay *realmente una doctrina contractual en Espinosa o se trata más bien del manejo de una terminología entonces vigente, pero sin que implique aceptación de la teoría* (algo así como cuando decimos que “sale” y “se pone” el Sol y no por ello somos geocentristas, por ejemplo).

variedad de bienes disponibles, así como la mayor eficacia, etc. (90)

Nos queda, pues, indicar qué mantiene a los hombres en sociedad.

PARTE II

12.

La primera parte del párrafo *acaba* tratando el “*paso*” del estado de naturaleza al estado civil (*‘status civilis’*). Lo hace distinguiendo conceptualmente tres pasos:

Primero, las condiciones de la naturaleza humana que hacen posible tal paso (“ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él”);

Segundo, acuerdos que implica tal paso vistos desde el individuo (“cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor”; y “para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a daño ajeno”);

Tercero, condiciones que hacen posible el establecimiento de la sociedad (“podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (...), sino por medio de la coacción”).

13.

En cuanto a la posibilidad de efectuar el paso del estado natural al civil, el punto de partida vuelve a ser la *consideración de las pasiones*: un afecto sólo puede reprimirse por otro contrario que sea más fuerte. Así, pese a que el odio conlleva el deseo de un mal a otro, se evitará causar tal mal si ello implica mayor tristeza para quien lo causa, pues el ‘conatus’ lleva al individuo a huir de su propio mal y hay mayor esfuerzo en evitar un mal mayor que el esfuerzo preciso para evitar otro mal menor (91). El problema aparece cuando caemos en la cuenta de

(90) Compárense ambos textos: “Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.” (*Leviathan, Book I, Ch. 13*). “Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, peritiles est et maxime etiam necessaria; nam nisi homines invicem operam mutua dare velint, ipsis et ars et tempus deficerent, ad se, quoad eius fieri potest, sustentandum et conservandum. Non enim omnes ad omnia aequae apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires et tempus, inquam unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere molere, coquere, textere, suere, et alia per plurima ad vitam sustentandum efficere, ut iam taceam artes et scientias, quae etiam ad perfectionem humanae naturae eiusque beatitudinem sunt summe necessariae. Videmus enim eos, qui barbaramente sine politia vivunt, vitam miseram et pene brutalem agere, nec tamen pauca misera et impolita, quae habent sine mutua opera, qualis qualis ea sit, sibi comparant.” (TTP, Cap. 5). *En Espinosa, pues, no es la seguridad el principal motivo para vivir en sociedad.*

(91) Definitivamente, el *derecho natural*, en *Espinosa*, como en *Hobbes*, tiene que ver con las *pasiones y los afectos*, pues es propio de ellos: “Ius itaque naturale iniuscuiusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinantur” (TTP, Cap. 13). Pese al nombre, no es igual al *derecho natural* de *Grocio* –derecho de la naturaleza humana considerada esencialmente como *racional*–; mucho menos con el *derecho natural* de *Tomás de Aquino* –que se sigue de la *naturaleza* en tanto que creada por Dios y *cognoscible racionalmente* por el hombre–. Pero tampoco se cae en la arbitrariedad positivista-fideísta del voluntarismo ockhamiano, pues, para *Espinosa*, entendimiento y voluntad son lo mismo (“Voluntas et intellectus unum et idem sunt.”- E, II, prop. 49, Cor.)

que las pasiones son causadas por algo *externo* y de que no tenemos nada en el '*status naturalis*' que se imponga al hombre de manera que le pueda causar un mal mayor del que el individuo, con su poder, puede causar. La solución empieza a apuntarse cuando se tiene en cuenta que, pese a lo dicho, el problema se plantea para cada individuo. En efecto, cada uno no tiene nada por encima de sí que le obligue, pero también es consciente de las ventajas de la vida en común. Consiguientemente, debe buscarse necesariamente algún procedimiento en virtud del cual *cada cual se abstenga "de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor"*(92).

14.

Por ello, "*para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a daño ajeno*".

Espinosa habla de "*renuncia*" de cada uno a su propio derecho natural. Pero no se trata de una renuncia en el sentido *hobbesiano*, sino más bien de una renuncia con vistas a recobrar, garantizado, un amplio marco de actuación; en este sentido, Espinosa recuerda vagamente lo que será el '*contrato social*' de Rousseau, con quien tiene algún punto más de contacto –por ejemplo, la democracia.

A) Cuando Hobbes habla re renuncia lo hace en el sentido fuerte del término: los individuos ceden *todo su derecho natural al soberano*, en el cual se transforma, respecto de sus ya súbditos, en *ius positivum*. No es esto lo que pretende Espinosa empleando el término renuncia, pues él mismo aclara a su amigo Jarig Jelles que su diferencia con Hobbes consiste en que él mantiene incólume el derecho natural (93), con lo que, sea cual sea el régimen político que se imponga –Espinosa prefería una república con un jefe de Estado y un amplio parlamento en que esté representado el pueblo; no voy a entrar en el asunto-, ningún dirigente ('*magistratus*') estuviese por encima de la voluntad política de la comunidad.

B) Entonces está claro que lo que se renuncia no es al *derecho natural*, sino al *ejercicio individual del derecho natural no guiado por la razón*. Lo que se hace es que, uniendo sus esfuerzos, cada uno de los individuos transfiere a la colectividad su derecho natural, con lo cual lo conserva *convertido en derecho civil* (94). Con lo cual no se ha cedido el derecho natural, sino el ejercicio individual apasionado de tal derecho natural; lo que se ha hecho ha sido ponere en común el derecho natural de cada uno para utilizarlo racionalmente. Con ello, desde luego, se evita tangencialmente el ejercicio pasional por cualquiera. Además, el pueblo sigue siendo libre, porque actúa por su propio consentimiento y no por la autoridad de otro.

Pero esto no es aún suficiente, ya que son precisas garantías de que se actuará así. Para ello, no queda más remedio que establecer un *poder dotado de coactividad*: será el que puede causar un mayor daño al individuo que el que éste cause. Con ello, hemos llegado al último punto de este estudio.

(92) "Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo maius sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur." (E, IV,39)

(93) "Quantum ad politicam spectat, discrimen inter me, et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale ius semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratui in qualibet urbe non plus in subditos iuris, quam iuxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet." (Ep. 50, *in initio*)

(94) "Clarissime videbimus homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse ut ius quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberet, neque amplius ex vi et appetitu unusquisque, sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur. Quod tamen frustra tentassent si, nisi quod appetitus suadet, sequi vellent (ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur) adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt ex solo ratione dictamine (cui nemo aperte repugnare audeat, ne mente carere videatur) omnia dirigere et appetitum quatenus in damnum alterius aliquid suadet, fraenare, neminique facere, quod sibi fieri non vult, iusque denique alterius tanquam suum defendere." (TTP, Cap. 16)

15.

Las condiciones que hacen posible el establecimiento de la sociedad operativamente ordenada que mantenga la paz entre los ciudadanos las enuncia Espinosa así afirmando que tal sociedad:

A) Tiene que reivindicar “*para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (...), sino por medio de la coacción*”.

B) El párrafo, que describe los derechos públicos del Estado frente a los ciudadanos, implica lo siguiente:

a) el Estado recibe la renuncia de cada ciudadano de tomar venganza y de juzgar acerca del bien y del mal. Con ello, se evitan las principales fuentes de discordia. La venganza privada desaparece, apareciendo en su lugar la *justicia según leyes que la propia comunidad se ha dado*; en consecuencia, la pérdida del derecho de venganza no implica la entrega incondicional al soberano (como en Hobbes). Simplemente que lo bueno y lo malo individualmente juzgados son sustituidos por conceptos públicos: así, el delito, lo justo, lo injusto...

b) el Estado prescribe una norma común de vida; ya vimos que lo común es lo racional; por ello, el Estado representa la racionalidad pública con su actuación. Como el hombre piensa, el Estado no es una entidad ajena a los hombres. Buena prueba de ello es que los hombres que viven bajo tal Estado son ‘*cives*’ y que el propio Estado (Res Publica) es llamado también ‘*civitas*’. De ahí la necesidad de participación de los ciudadanos en los asuntos públicos.

c) Pero el Estado debe asegurar el cumplimiento de su legislación. Sabemos ya que los hombres sólo ceden en una pasión cuando se opone a ésta otra más fuerte y de distinto signo. Por eso, pertenece esencialmente al Estado la *coacción* Espinosa estaría de acuerdo con *Max Weber* al definir al Estado tomando como criterio el monopolio del uso de la fuerza legal.