

Amistad y democracia: el hombre, el poder y la ciudad.

Daniela Cápona G.
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

Los conceptos de amistad y democracia son afirmaciones políticas de Spinoza y Aristóteles, ambos, cuyas concepciones convergen y difieren connotadamente, permiten ver el devenir de las categorías. Éstas se tornan actuales en la medida en que se trata de una forma de política auténtica y no viciada, en vistas de dirigir a una resignificación de la política de hoy. Se trata pues, de visualizar cómo opera el poder en la configuración del ciudadano y la ciudad.

Palabras Clave:

Poder- Democracia- Amistad- Arquitectónica- Relaciones

Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder¹.

En el ámbito de lo político, estamos frente a una concatenación de diversos factores que modifican la realidad, tornándola un terreno apto para elaborar diferentes organizaciones de las formas políticas del poder, haciendo de la ciudad un plano de topografías, cartografías, y finalmente demografías, en la cual la población, la seguridad y el territorio se tornan el objeto sobre el cual el poder se ejerce en forma de una dominación². Ahora bien, las formas en que el poder se ejecuta depende siempre de la forma de gobierno y de la concepción de justicia de quien o quienes estén en la cúspide del poder, es por ello también que la ética no puede quedar excluida de la política, en cuanto determina no sólo la reflexión moral, sino también en cuanto forma determinante en que los individuos se relacionan tanto con el otro, como consigo mismos; es en cuanto ésta se internaliza como disciplina y costumbre, que por lo mismo, también, se impone como mecanismo de control social. La amistad como fundamento de la comunidad política, es una categoría interesante al estudiarla no en virtud de su aspecto meramente social, sino llevado al plano político, y más aún, ético-político, pues altera –en principio- la idea de una jerarquía que marca una brecha entre el gobernante y el gobernado, y que en ocasiones, se torna al primero en un soberano, con poder sobre la vida y la muerte de cada uno de sus súbditos.

Jean-Pierre Vernant –famoso filósofo francés especializado en la Grecia Antigua- escribe a propósito de la *filia* que: *La amistad se teje en la*

¹ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. (Traducción: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2007) p. 34.

² Hablo de dominación en cuanto que el gobernante ejerce una relación a partir del poder con el que determina los factores sociales, culturales, económicos e incluso, en algunos casos, éticos, de su gobernado. Imponiéndole así ciertos patrones homogeneizantes y alienantes que determinan al fin y al cabo, su realidad existencial.

*articulación de lo privado, lo propio, lo diferente, y de lo público, lo común, lo que es igual.*³ Este concepto intermedio que funda un principio político en el ámbito privado, es el que se torna totalmente público con la obra aristotélica. Es este filósofo griego quien nos afirma que esta forma de relación es efectivamente la que permite, no sólo el surgimiento de una comunidad (*κοινωνία*), sino también la permanencia de la misma y su transformación a una forma más compleja, como lo es la sociedad. Así mismo, Spinoza, filósofo del siglo XVI asevera la misma tesis, sin embargo las diferencias de tipo ontológicas –que fundamentan la teoría y realidad política- permiten que las consecuencias sean distintas en el ámbito práctico: la timocracia o *polítia* en Aristóteles o bien la democracia del filósofo holandés. Ambos recurren a una democracia sin embargo la coincidencia en ésta puede ser meramente nominal, o bien, se puede tratar también de un contrapunto político. Se trata ahora pues, de develar el devenir del concepto y argumentar con ello la vacuidad que puede tener esta forma de gobierno en el día de hoy. Vacuidad, claramente, no en el sentido que sea una categoría vacía, sino más bien, apelando al hecho de que la política se ha encargado de reformular las costumbres y la ética como sistemas de control que atentan en la sociedad en sus aspectos más íntimos. Así es como también, no sólo han naturalizado las costumbres, sino también la democracia como la mejor forma de gobierno; en otras palabras, se ha ritualizado como tal. No obstante, esta naturalización de la democracia pierde los matices que en ella se pueden apreciar, no es lo mismo esta forma de gobierno en Chile, en Argentina o bien en Italia, etc. Así queda abierta la pregunta, ¿qué es la democracia realmente?

El estudio de la amistad como fundamento, y así posteriormente de la democracia como mejor modelo de gobierno como consecuencia de ésta, tiene un influjo actual respecto a los modos en que ejercen hoy en día las

³ Lo que precede a esa cita es: *Para que exista la ciudad, es preciso que sus miembros estén unidos entre sí por los lazos de la pblita, de una amistad que los haga semejantes e iguales entre sí. En el espacio privado que dibujan los amigos, todo es compartido entre pares, todo es común, como en el espacio público de la ciudadanía.* En VERNANT, Jean-Pierre, *Entre mito y política*. Fragmentos de un itinerario. (Fondo de Cultura Económica, México, 2002). p.17.

relaciones de poder; la amistad siendo una categoría en principio ética, determina el devenir de la ciudad como una que no responde a formas ni totalitarias, ni represivas; sino más bien a una forma de relación que permite una plenitud del hombre en cuanto despliega su potencia de manera más acabada. Las naciones democráticas de hoy, apelan a represiones innecesarias en vistas de “protección”, más, ésta, parece ser sólo una forma más de reducir el campo experimental, social e intelectual del hombre, llevándolo a una existencia estática. El lema de la seguridad ha provisto a los gobernantes con una insignia bajo la cual justifican todo abuso de poder, rompiendo el lazo más íntimo que tiene con su gobernado: el respeto a su libertad con el so pretexto de la misma.

1. Aristóteles: Entre la ética y la política.

Los conceptos de amistad y democracia en el filósofo griego ocupan lugar tanto en su *Ética a Nicómaco* como en su *Política*, por lo cual serán estos los textos relevantes para abordar el análisis. Ambas obras no se pueden leer sino interconectadas, pues su relación –como se verá– atañe directamente al horizonte teleológico del hombre: la felicidad.

En el primer libro de la *Política*, Aristóteles nos habla del hombre y la sociedad, es aquí donde encontramos también su célebre afirmación del animal político: El hombre se caracteriza por una asociatividad natural, pues el Estado procede de la naturaleza, más, esto ocurre porque el fin del hombre está en la felicidad y esto sólo es posible en la vida en comunidad. Sin embargo, la ciudad es por naturaleza anterior a los individuos, porque el todo es anterior a las partes, por tanto la legitimidad de la ciudad está en que es un hecho natural. El hombre no es pues, una realidad autárquica, sino que requiere de otros para satisfacer sus necesidades, pues todas las cosas se definen por sus funciones y capacidades, lo cual permite al mismo tiempo ver en el filósofo una escala valorativa en el orden óntico, el que se

expresa de modo patente con su justificación de la esclavitud y el criterio que establece para las relaciones entre amo y esclavo, gobernante y gobernado. Lo que caracteriza al hombre político es el lenguaje, su propia constitución social y la ética, en tanto que la lógica que nos propone el filósofo nos introduce a un horizonte teleológico, donde la *eydaimonía* es el fin último y supremo que se cumple sólo en la *pólis* como *Polítia*. Es en la comunidad y en la ciudad, donde el individuo encuentra su vínculo existencial. Ahora bien, la ética como principio del hombre como animal político tiene una importancia radical, pues es el modo en que se configura las relaciones entre los ciudadanos; aquí es por tanto, en donde entra en juego el concepto de amistad.

Es en el libro octavo de la *Ética a Nicómaco*, que aparece la teoría de la amistad. Aquí, la primera sentencia que tiende a una definición es cuando dice: *Es, en efecto, una virtud, o va acompañado de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida.*⁴ Con esto, inmediatamente nos introduce en el carácter ético del concepto para poco después relacionarlo con la justicia, llevándonos así, al mismo tiempo, al ámbito de lo político en su expresión más íntima: la del vínculo entre un individuo y otro. Así, el hombre como animal político instauro su primer lazo real con el otro –real en cuanto fundamental para la ciudad-, no en la mera conveniencia o utilidad, sino en base a la amistad; esto es, mediante el vínculo de virtud en el cual ambos desean el bienestar del otro por sí mismos, y no en vistas del placer o el interés, pues esto último sería para Aristóteles efectivamente amistad, más no una duradera y en y por sí misma. Es en este preciso punto en el cual la justicia se hace presente, pues es en cuanto que la relación se establece a partir no sólo del afecto, sino de la virtud, que tal valor aparece, pues éste supone la virtud. Así, la amistad como fundamento de la comunidad política apunta más bien a su permanencia, por ello es que afirma:

⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. (Edición bilingüe y Traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994) 1155a3-4. p.122

Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aún siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son más justos los que son más capaces de amistad.⁵

En esta cita aparece por vez primera el concepto de ciudad, y además el filósofo griego establece una relación directa entre En esta cita aparece por vez primera el concepto de ciudad, y además el filósofo griego establece una relación directa entre concordia, amistad y justicia, a la cual contrapone la de enemistad y discordia (*stásis*). La paz de la ciudad, esto es, su unidad, la permite específicamente la amistad en cuanto justicia; el conflicto civil surge de la falta de amistad⁶, es decir, de la falta de virtud y justicia, esto es, cuando los ciudadanos se tornan individualidades que buscan la felicidad y la autarquía por su propia cuenta. Pues la justicia es una necesidad social, porque se trata del orden de la comunidad en cuanto al discernimiento de lo justo e injusto, esto es, marca el criterio ético en lo que respecta a las relaciones entre los individuos.⁷

⁵ Op.cit (4) 1155a 22-28. p. 122.

⁶ La amistad es por tanto, la forma en que la comunidad permanece unida en vistas de evitar el conflicto civil; el vínculo social, se transforma entonces en elemento político en cuanto que la codificación de la ciudad se funda en un lazo proteccionista de la paz del Estado.

⁷ Op.cit (4) 1253a37-38. p.5

En la *Política*, Aristóteles afirmará el lazo entre amistad y sociedad al decir que:

Y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena.⁸

Por tanto, la estructuración y arquitectónica de la ciudad, tiene como base la amistad y como fin el vivir bien autárquicamente, es por ello que ésta opera como el vínculo que establece un entramado político-social basado en la justicia, esto es –para nuestro filósofo–, en la igualdad, pero igualdad entre los ciudadanos, no entre todos los individuos. El poder político se viene a establecer justamente en la medida en que los ciudadanos sean capaces tanto de obedecer como de mandar, pues se caracterizan por un ejercicio del poder.

Y así como hay distintas formas de gobierno, habrán también distintos tipos de justicia y de amistad que se corresponden a éstas,⁹ sin embargo lo común a todas estas formas es la conveniencia en tanto que no sólo ha permitido la permanencia de la vida en comunidad, sino también en cuanto apunta al fin último de los legisladores: el bien común. Por ello en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles hará una extraña afirmación:

⁸ Cfr. ARISTÓTELES. *Política*. (Edición bilingüe y Traducción de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983). 1280b38- 1281a2. p.85.

⁹Todas las comunidades parecen ser, pues, partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad. . . En op.cit (4) 1160a27-29. p.132.

En efecto –dice allí Aristóteles- la obra propia de la política [el acto, la operación propiamente política] consiste en producir la mayor cantidad posible de amistad (τὴς τε γὰρ πολιτικῆς ἐργὸν εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φίλιαν).¹⁰

La operación política es pues generar la unidad civil, construir una ciudad es configurar una arquitectónica de relaciones basada en el vínculo virtuoso entre todos los individuos que la conforman, sólo así es posible que haya justicia y que el ciudadano en cuanto se caracteriza por un ejercicio del poder, sea capaz de obrar siempre en virtud del bien común, sin romper con el orden propio de la comunidad.

En cuanto a la teoría de gobierno, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles pondrá tres formas de gobiernos rectos y sus desviaciones; correspondientemente serán: monarquía y tiranía, aristocracia y oligarquía, y finalmente timocracia y democracia. Sin embargo, es precisamente en este último punto el que toma más importancia para el filósofo.¹¹ Pues la timocracia que aquí describe el autor se corresponde con lo que en la *Política* establecerá de manera más firme como *Política*: la forma positiva de la democracia.¹² Aristóteles afirmará a esta última como la mejor forma de gobierno, pues el poder se ejerce a partir de una multitud –una mixtura entre los mejores y los ciudadanos comunes- que opera como un cuerpo político, y en la medida en que éste está compuesto de muchos individuos es más incorruptible, pues éste por su constitución posee más virtudes que

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1234b 22-23. Citado en TATIÁN, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. (Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2001) p.62.

¹¹ Cfr. Op.cit (8) 1255b16-20, p.11. Ya en el libro I de la *Política*, Aristóteles reconoce en cierto sentido la naturaleza del gobierno político, en cuanto caracterizado por ser de hombres libres e iguales, no una monarquía.

¹² Es preciso notar que, cronológicamente, la *Ética a Nicómaco* fue escrita previo a la *Política*, por lo cual las concepciones políticas de la primera se consolidan en la segunda obra.

una sola persona, por lo tanto al mismo tiempo, esta masa indistinta buscará el bien común desde una perspectiva más general que uno sólo o unos pocos que gobiernen en vistas de sus propios intereses. En este sentido la mixtura de este cuerpo político apela a la unidad y la no corrupción del poder sustentándose en la idea de encontrar las mejores condiciones de vida y libertad para la mayoría, siendo todos los ciudadanos capaces de practicar cierto ejercicio del poder, con lo cual saca el poder de la esfera elitista y los ciudadanos asumen un rol activo en lo que respecta al orden de la ciudad.

Ahora bien, para Aristóteles la teoría de gobierno se ejerce bajo dos perspectivas: el interés propio del gobernante o el bien común de la ciudadanía. Éste será el criterio que demarcará la diferencia entre los gobiernos desviados y los rectos; los segundos se caracterizarán por sostener la idea de una justicia distributiva en cuanto a buscar siempre el justo medio entre los dos extremos de la desigualdad (el exceso y la extrema carencia), con lo cual apunta a mantener la armonía de la *polis*, su paz interna. En lo que respecta a la concepción de la timocracia en la *Ética*, corresponde de forma más menos semejante a lo que después en la *Política* decretará como *Politia*, sin embargo es preciso aclarar ciertos puntos para acentuar el carácter ético de estas formas de gobierno. Aristóteles afirma que la timocracia es también un gobierno que apela a la multitud, donde todos los propietarios son iguales, al igual que en la democracia. Sin embargo, esta última tiene una connotación negativa en cuanto que para el filósofo implica la idea de pobreza. Así, hablando sobre la timocracia y la democracia, afirmará:

A la timocracia se parece el gobierno de los hermanos, ya que éstos son iguales, excepto en la medida en que se diferencian por la edad; por eso, si las diferencias de edad son muy grandes, ya no hay entre ellos amistad fraternal. La democracia se encuentra principalmente en las casas donde no hay amo (pues

en ellas todos son iguales), y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno puede hacer lo que quiere.¹³

La descripción de la timocracia como la relación entre hermanos afirma un punto capital: la igualdad entre los hermanos sustenta el piso de una forma de gobierno no sólo igualitaria, sino también virtuosa en cuanto entre los hermanos siempre media la amistad. La queja por la diferencia de edad que rompe el lazo, extrapolándola a la concepción de la *Política*, es más un beneficio que una desventaja, pues el cuerpo mixto requiere para su mayor diversidad de diferencias etarias, lo cual no rompe el lazo sino más aún, lo afirma. Pues lo que une este cuerpo, no sólo es la igualdad, sino la idea del bien común que ha de ir dirigido a todo el espectro de la *polis*, no sólo a un fragmento etareo. En este sentido, los ancianos y los jóvenes dentro de este cuerpo conforman una unidad en cuanto se complementan sus virtudes, potencializando así la totalidad de la fuerza política. En lo que respecta a lo delineado sobre la democracia como forma negativa, apunta más a lo que podría llamarse un anarquismo como consecuencia de una extrema libertad, esto es, libertinaje, con lo cual el cuerpo se despotencia en la medida en que cada uno hace lo que quiere pensando más en sí mismo que en los otros, desfigurando así el entramado que conforma la unidad de la comunidad.

La complementación de las posturas de las obras, apuntan a la idea de una democracia positiva en cuanto que el cuerpo político asienta la unidad de la comunidad a partir de la idea del bien común, la amistad, la justicia y la conveniencia. Esto ocurre sólo en la *Política* o Timocracia, o mejor aún, en la complementación de ambas. Pues bien, si el gobernado no tiene nada en común con su gobernante no hay amistad, y por tanto, tampoco justicia, elaborándose así una relación de autoridad impuesta, donde el que ejerce el poder lo hace sólo en vistas a sí mismo y a su elite política.

¹³ Op.cit (4). 1161 a4-10. p.133.

2. Spinoza: la política de las pasiones

La vasta obra spinozista es relevante a nivel político no sólo por la fama del autor, o por ser un autor tópico de la época moderna, sino porque es en ella en donde encontramos un sistema ético-ontológico-político que posibilita una nueva cosmovisión de la realidad. Su *Ética* es un libro primordial en cuanto que constituye el acceso a la raíz de toda su filosofía, dentro de la cual cabe destacar su antropología paralelista, que es lo que le permite postular la relación alma-cuerpo como una unidad, y al mismo tiempo, ambivalente, lo cual se expresa en la relación entre imaginación y razón. Así, se hace preciso partir desde ella el análisis de la amistad y lo político, teniendo siempre en cuenta la relevancia de la teoría del cuerpo del filósofo.¹⁴

¹⁴ A modo introductorio de la *Ética* spinozista es preciso dejar en claro ciertos puntos importantes que desde ella se dependen. En ella se nos presenta una apertura a un plano de inmanencia en el cual toda jerarquía pierde sus cimientos, con lo cual derrumba a su vez el gran edificio político que resguarda los grandes sistemas de control social. Su ontología basada en la proposición de una sustancia única con infinitos atributos y modos, nos abre la puerta a esa utopía política de la horizontalidad, en donde precisamente es el límite lo que nos ofrece una visión plena, y al mismo tiempo, un mismo punto de encuentro a nivel social. En este entramado ontológico, Spinoza nos presenta a nosotros, los hombres en cuanto corpóreos, como modos que *expresan* el atributo de la extensión, y al mismo tiempo, en cuanto entes pensantes, como modos que *expresan* atributo del pensamiento, así en el hombre no hay primacía ni de la *res cogitans* cartesiana ni del cuerpo, sino una bella armonía que nos devela a cada uno como unidad. Lo político se desprende desde aquí, desde el cuerpo entendido como potencialidad, como un conjunto de relaciones que nos permiten afectar y ser afectados; en definitiva, definidos con el concepto de “poder”. Esto se nos expresa en la proposición XXXIV del primer libro; diciendo: “*Dei potentia esta ipsa ipsius essentia*”, esto es, “*la potencia de Dios es su esencia misma*”(E:I, XXXIV), con lo cual, tal como Vidal Peña escribe en nota al pie de la proposición, lo que hace Spinoza es afirmar que “*la potencia no es sólo la esencia misma de Dios, sino la de cualquier realidad: el hombre se definirá por su deseo, y, en general, todas las cosas por su conatus*” (E:I, nota 23). Es por este motivo que

La capacidad de afectar y ser afectado es lo que caracteriza al hombre como potencia, pues son precisamente los afectos los que le dotan no sólo su singularidad, sino su capacidad activa y pasiva, esto es, su poder de relacionarse con el otro y consigo mismo. Es en la definición dada de los afectos en el libro III, la que nos abre la puerta a la esfera de lo político:

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por <<afecto>> una acción; en los otros casos, una pasión.¹⁵

Spinoza lo que hace aquí es establecer una mecánica de los afectos tomando como base la alegría, la tristeza y el deseo. Y éstos tienen la capacidad de implicar la potencia individual, haciendo así que el hombre vea en la realización de su potencia su libertad y felicidad, mientras que en su impotencia su servidumbre a elementos externos.

Ahora bien, volviendo al concepto de amistad, éste aparece en el libro IV de la obra revisada, y el filósofo la relaciona directamente con la honestidad, así afirma:

todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios (E:I, XXXVI, dem), por ello también el cuerpo será definido por el poder, poder de resistencia de afecciones externas, y poder de afectar a otros cuerpos.

¹⁵ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2009) III, def. V. p.193.

Al deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás, lo llamo honradez, y llamo honroso lo que alaban los hombres que viven según la guía de la razón, y deshonoroso, por el contrario, a lo que se opone al establecimiento de la amistad.¹⁶

Este vínculo designa la manera en que los hombres guiados por la razón – y por tanto libres- se relacionan entre sí, no buscando el interés, “*guiarse a sí mismo y guiar a los demás conforme al libre juicio de la razón, y hacer sólo aquello que sabe es primordial.*”¹⁷ Es por ello que en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, habla sobre el modo de vida y los tres bienes que los hombres vulgares usualmente han puesto como supremos: el honor, la riqueza y el placer. Sin embargo Spinoza no atenta contra ellos como si en sí fuesen malos, sino que los considera perjudiciales en cuanto son tomados como fines y no como medios para alcanzar a éstos. Se trata de hacer lo necesario para vivir bien, y en ese caso poner estos bienes como supremos, lo único que hacen es desviar al espíritu de su verdadero bien, volcándose así hacia la fortuna y esclavitud.

La amistad es por tanto una relación de libertad entre individuos, y al mismo tiempo, una guiada por la razón, así por tanto, como afirmará el filósofo en la proposición LXXIII, tal hombre es más libre en el Estado donde las leyes regulan a todos, y no en la soledad donde sólo responde a sí mismo; ha de observar siempre las leyes comunes del Estado, pues éste supone la suma de potencias. La amistad entendida en el orden político cumple un rol importante en la medida en que apela a una suerte de relación que no sólo apela a lo emocional, sino también a la virtud y la libertad; es un modelo de “enseñanza” mutua en la medida en que son

¹⁶ Op.cit (15) IV, XXXVII, Esc. II. p.326.

¹⁷ Op.cit (15) IV. LXX. p.363.

capaces de guiar y guiarse por la razón. Por ello es que Spinoza afirma: “*Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad.*”¹⁸ Ahora bien, es preciso recalcar qué es el bien que une a los hombres en amistad: el conocimiento. Es por ello que se habla de hombres libres y de la guía de la razón; el conocimiento es lo que le da libertad al hombre respecto de la fortuna y las pasiones, por ellos es que Spinoza habla de los tres grados de conocimiento y de su orden de transición, esto es lo que expresará el filósofo en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*.

En lo que respecta a la teoría de gobierno, para Spinoza es totalmente indivisible la ética y la construcción ontológica de su política, es por ello que el filósofo abogará siempre por la Democracia, en cuanto es en ella en la cual hay un mayor despliegue y plenitud de potencias realizadas. En cuanto arquitectónica de potencias, las relaciones de poder de los individuos se ven en su mayoría realizadas en esta forma de gobierno, en la medida en que se basa en primer término en la amistad, y por tanto, en el conocimiento, y finalmente en la libertad, todo esto bajo la guía de la razón. Sin embargo es preciso ahondar aquí principalmente lo que postula en la *Ética*, el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*. Es necesario, previo a esto, notar cuál es el horizonte que va a guiar el camino, y ese es el poder que ejerce la razón por sobre las pasiones, es ésta la que ha de ser soberana en el aspecto de lo político.¹⁹

¹⁸ Op.cit (15) IV, Cap.XII, p.371.

¹⁹ SPINOZA, B. *Tratado Político*. (Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2010) 1,5. pp.86-87. *Porque es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra Ética, que los hombre están necesariamente sometidos a los afectos.[...] Hemos demostrado, además, que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón es extremadamente arduo.*

Es preciso abordar en primer término lo que concierne al ámbito imaginativo del hombre, pues éste responde a ideas inadecuadas que vienen del exterior –es un conocimiento inmediato y parcial-, y que produce pasiones –no como las ideas adecuadas que producen acciones-, pues nos muestra las cosas y acontecimientos, esto es, los efectos, pero no sus causas, haciendo así que en nosotros residan conocimientos que no se correspondan con la realidad –esto es lo que Spinoza llama conocimiento del primer género.²⁰ El hombre al ser pasional, responde necesariamente a la imaginación, de hecho, este constituye el primer contacto o visión que uno tiene de mundo, más, por lo mismo, nos hace esclavo del exterior en la medida en que no se permite el paso a la razón para que domine a las pasiones. Lo cual queda patente cuando expresa que:

De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas.²¹

Para Spinoza por tanto, se parte de un estado del derecho natural, para pasar posterior a un pacto –tal como Rousseau y Hobbes- a la constitución de un estado político y civil, el cual es claramente convenionado. Por ello es que afirma en el *Tratado Político* que “*los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen*”,²² El pacto entre los hombres surge por la necesidad de seguridad y conveniencia que le propende la vida en sociedad; aquí, la razón ha de tener más poder que las aficciones o instintos en cuanto que ésta es la que nos lleva al bien

²⁰ Cfr. Op.cit (15) II, XXXV, Dem. p.157.

²¹ Op.cit (15) IV, IV, Cor. p.294.

²² Op.cit (19) T.P: V, 2. p.127.

común. Esto se hace patente con la afirmación de las nociones comunes²³. Los individuos a constituir la sociedad han cedido su potencia al soberano en vistas de que él les proporcione la seguridad y conveniencia que ellos buscan; al cederles tal, el soberano es como un solo cuerpo y alma que ha de regir la ciudad en virtud de la razón, liberando así a los ciudadanos de la inseguridad y el temor que la vida en estado natural proporciona.²⁴ Así Spinoza afirmará que:

El cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuando la sociedad considera justo y bueno ha sido decretado por cada uno en particular.²⁵

La sociedad interpretada de este modo, al cederle su poder lo hace en virtud de que la razón sea la que gobierne, la razón como ley; esta lectura absolutista no remite a una soberanía que reprime la libertad del individuo, sino por el contrario, afirma sus libertades en la medida en que este poder ha permitido al soberano constituir la sociedad de modo que se incline siempre a realizar el bien común, liberando al hombre de las servidumbres que conllevan las pasiones, para que así sea la potencia del Estado la que se despliegue y realice, la cual es mucho mayor que la de cada individuo en particular. Con esto, es como logra sostener Spinoza la democracia como la mejor forma de gobierno, y al mismo tiempo, el mejor modo de existencia, pues es en ésta en la que la libertad se expresa de forma más completa para los individuos, por ello afirmará en el *Tratado Teológico-Político* que:

²³ Cfr. Op.cit (15) E: II. XXXVIII, Cor. p.160.

²⁴ Esto se explicita en la *Ética* con el planteamiento de la teoría de los cuerpos compuestos. (Libro II)

²⁵ Op.cit (19) T.P: III, 5. p.109.

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 el mundo tiene que obedecer, ya por iniciativa propia, ya por miedo al máximo suplicio. 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.²⁶

Con esta sentencia se puede articular el funcionamiento y razonamiento de la democracia según la concepción del filósofo holandés. La sociedad al construirse es un constructo humano en pos de propiciar al hombre de libertad, y por lo mismo de la afirmación de sus potencias (positivas claramente, como la alegría, etc.), se trata por tanto de la constitución de la ciudad en pos de la felicidad y libertad de los hombres. La justicia es por tanto, *la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil*,²⁷ esto es, lo que le corresponde por haber entregado su potencia al soberano. Al ceder su poder a un soberano, se cede el poder al cuerpo del Estado, permitiendo de este modo que no sean sólo individualidades las que encuentren su libertad, sino el Estado entero. Se trata, por tanto, de democracia en la medida en que ésta permite que la sabiduría sea la que rija la vida, dejando así las pasiones opacadas, y asegurando que el ámbito existencial del ciudadano se defina más por la libertad que por la servidumbre, por la razón que por las pasiones, en definitiva por la potencia que por la impotencia. Así, el súbdito tendrá que

²⁶ SPINOZA, B. *Tratado Teológico-político*. (Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2008) XVI, III. pp.340-341.

²⁷ Op.cit (26) T.T.P:XVI, IV. p.345.

obedecer al soberano y éste ha de gobernar con sabiduría. El Estado es democrático porque apela a que sea la mayoría la que decida, y porque es la única que se funda bajo su propio consenso, no se trata entonces, de una forma de gobierno totalitaria, por el contrario, es la única que afirma la libertad de los hombres: son ellos mismos los que ceden su poder para que la razón como ley los rija.

3. Amistad y Democracia: el devenir categorial de los conceptos

Como hemos visto, la concepción de Aristóteles y Spinoza no tiene sólo un acercamiento nominal, se trata pues del mismo fin: felicidad, sabiduría y libertad; más, los medios son lo que difieren, dotando a sí a los conceptos que estamos tratando de una riqueza categorial que con suerte roza con la concepción naturalizada hoy en día. Antes bien, es preciso dirigirnos al análisis comparativo entre las nociones, a modo de vislumbrar diferencias y semejanzas para develar así el devenir de una concepción que hoy casi carece de sentido. Previo a esto, es menester connotar el horizonte político que determinó a ambos filósofos; el primero vivió y se acercó a lo que fue la construcción del Imperio de Alejandro, y el otro, vivió y apoyó las políticas liberales de Jean de Witt. Estos hechos, permiten apreciar porqué Aristóteles centra la ciudad siempre en un marco de amistad, pues la idea de Imperio implica necesariamente conflicto en cuanto dominación de más territorios, y por lo mismo, pone como modelo a la prudencia para así evitar toda forma totalitaria de efectuar las relaciones de poder. Por otra parte, Spinoza alude siempre a la libertad y a la amistad, pues sabe que los conflictos civiles –el vivió la problemática religiosa y política entre los de Witt y los Orange- van siempre en contra de los individuos, y que la idea de sociedad de su tiempo se dirige más al gobernante y su poder, que al gobernado. En un marco general, ambos filósofos buscaron que la unidad social fuese

imperturbable, para que así el poder no cayese en las lides de la tiranía y sus consecuencias.

En lo que respecta a la amistad, ambos la ponen como aquel principio que permite el mantenimiento de la comunidad política, esto es, el vínculo entre los individuos que permite tanto la igualdad como la beneficencia de los agentes del pacto, no en vista del interés claramente, sino por los otros y también por sí mismos. Aristóteles incluye la virtud y la justicia en su planteamiento, el filósofo holandés hace lo mismo, pues ambos apuntan a la unidad social, se refieren por tanto al mejor vínculo entre los individuos para afirmar a la sociedad como algo positivo. Esto es contrario a cualquier forma de subordinación entre los ciudadanos, con lo cual se busca evitar cualquier forma de poder que se conciba como totalitaria o represiva; el objetivo es mantener a la tiranía lo más alejado posible de la vida de los individuos, pues ésta atenta siempre contra la virtud y libertad humana, y al mismo tiempo, contra la razón, pues se atiende más al beneficio y voluntad propia, que al bien común. En este sentido, a ambos filósofos los mueve una intuición de base: el amor al conocimiento, es precisamente a partir de ahí que elaborarán cada uno su propia arquitectónica del poder.

Para Aristóteles la *filia* es el contrapunto que permite –utilizando la metáfora platónica- que el tejido sea parejo y unido: una mixtura que en la democracia va a alcanzar su punto álgido en la configuración de un cuerpo político compuesto. Pues tal, avala el bien común y por lo mismo, aleja los intereses personales y las ansias de poder de los egoístas, porque él mismo por su constitución posee más virtud que un solo individuo. Este cuerpo es activo en cuanto a su rol fáctico en la práctica política, todos los ciudadanos se caracterizan por un ejercicio del poder. Esto difiere de la teoría spinozista en cuanto que la estructuración de su cuerpo político se fundamenta en que el soberano recibe su poder de los ciudadanos, él ejerce el poder fácticamente, pero es la potencia de todo el Estado la que está en sus manos, podría decirse entonces, que este cuerpo posee entonces el poder de modo virtual más que fáctico. Aún así, la

democracia del holandés está configurada de modo tal, que la corrupción sea inviable, poniendo períodos y votaciones en cortos períodos de tiempo, y asignando un papel activo y real al cuerpo político en el Consejo supremo²⁸. En este punto de similitud y diferencia, cabe establecer las diferencias significativas en las bases de ambos pensamientos, lo cual permite al mismo tiempo, ver en qué se diferencian en sus fines.

La ontología no puede quedar fuera de la política pues ésta se funda en la realidad, y es según el modo en que se la conciba que la configuración del poder y de las ciudades será diferente, al mismo tiempo, tampoco puede quedar fuera la antropología, pues es en tanto que el hombre se comprende de tal o cual manera, que se configura también su existencia. Por ejemplo, para Spinoza el poder no puede sino expresarse democráticamente, así lo determina su sistema, para Aristóteles lo mismo, no obstante, el último nos sitúa en un horizonte teleológico en el cual se interpreta la democracia como aquella que permite que la mayoría de los hombres realicen sus fines. Sin embargo, esta idea de cumplir los fines difiere en mucho al compararlo con la realización de la potencia de los individuos del filósofo holandés. En principio, es menester recordar que es en el Apéndice del libro I de la *Ética* en donde se hace patente que los hombres y la existencia no está regida por fines, negando así, el mismo Spinoza, la teleología no sólo de su política, sino de su ontología. El despliegue de la potencia apunta directamente a la felicidad, y no a ésta como fin, sino como desarrollo, como un modo de vida: como una estética existencial que se configura en el devenir de las afecciones que van determinando tanto la potencia como la impotencia, la libertad como la esclavitud. Con el Estagirita estamos en cambio, ante una concepción hilemórfica que sigue cargada con el peso del alma como principio determinante, y por lo mismo, con una idea del hombre como determinado, esto es, como inferior en valoración existencial en cuanto

²⁸ Cfr. DOMÍNGUEZ, Atilano. “Libertad y Democracia en la filosofía de Spinoza” en *Revista de Estudios Políticos*, n°11, 1979, p.153-154.

que no es motor propio, sino como un títere más en la configuración metafísica del primer motor inmóvil, con esto la teleología aristotélica encuentra su fundamento, poniendo en riesgo el ámbito práctico de la realidad del cuerpo, y la libertad del cuerpo. Esto está claro para el pulidor de lentes: el hombre al definirse como un modo y expresión de los atributos de la extensión y el entendimiento, se codifica y construye a partir de sus relaciones; es decir, estamos frente a una lógica de relaciones, una relación de constitución que rebasa en lo fenoménico por su realidad de ser capaz de ejercer y recibir afecciones. El poder aquí tiene la misma lógica, por ello su arquitectónica se configura a partir de la amistad y no de un contrato, pues se apela más al vínculo de unión social no sólo por su conveniencia sino también porque es esta relación la que permite una sociedad más plena en lo que respecta al orden de las pasiones. El poder es pues, como una red de potencias en la cual cada sujeto recibe y efectúa sus relaciones a partir de su potencia de obrar; es el cuerpo el motor del poder²⁹. En cambio, las relaciones que codifican la estructuración del poder para Aristóteles sigue siendo jerárquica, en cuanto depende de un principio trascendente que determina la realidad a partir de una diferencia ontológica, sin apelar en caso alguno a la inmanencia.

Por ello es que la concordancia en los elementos constitutivos de ambos filósofos son similares en cuanto a los conceptos, sin embargo al diferir las bases sobre la cual se sostienen, cambia la comprensión del sistema político en su completitud. Para Spinoza, la política se adecua al hombre, no al revés; es un constructo a partir de su comunión, de su potencia; por el contrario, para el estagirita el hombre se adecua a la política en cuanto esta constituye un fin y en ella se realizan los fines, pues, a pesar de la naturaleza social y política del hombre y del carácter constructo de la organización civil, en cuanto es considerada como fin, los ciudadanos pierden parte de su libertad, se remiten a los fines más no al

²⁹ Esta concepción del poder es un precedente para el posterior análisis que hace Michel Foucault del concepto, el cual se aprecia en sus diversas obras en las que trata tanto de la soberanía, como de la micropolítica y biopolítica.

desarrollo y a la vida propiamente tal, con ello se desvalora el ámbito existencial de los hombres, en cuanto que su felicidad se ve manipulada por una teleología que no sustenta su verdadera libertad. Se es libre e igual sólo en la ciudad, ella es la que sostiene el horizonte teleológico que permite a la mayoría la realización de sus fines, más, ¿todos los fines convergen inequívocamente hacia la felicidad, es esta acaso un concepto unívoco? En este punto Spinoza nos abre la puerta: el hombre al definirse por el deseo (*cupiditas*) y su potencia, apela no sólo al conocimiento y sus grados, sino también al ámbito experimental con su lógica de afecciones; el hombre es libre porque su constitución le permite encontrar en el despliegue de su potencia la máxima libertad, la verdadera vida. Aquí, los hombres son democráticos, pues la antropología paralelista se lo permite, porque su sistema ontológico se lo permite, porque el hombre no es una sustancia, sino un modo, y uno que expresa la esencia a través de los atributos.

En esta misma línea, una diferencia radical entre los filósofos recae en la valoración óptica-política de los individuos, el filósofo griego establece una suerte de jerarquía en cuanto al valor existencial y ético-funcional, sobre la cual es capaz de sostener la existencia de la esclavitud en cuanto a que por naturaleza los esclavos están destinados a obedecer, pues no son virtuosos sino gracias a sus amos, y porque su funcionalidad política responde sólo al cumplimiento de servicios, esto es, a obedecer lo que su dueño le ordene. En cambio, con el holandés estamos presente ante una horizontalidad en cuanto al valor existencial de los hombres, claramente Spinoza abogará por una escala de valorización, pero ésta es respecto de los géneros de conocimiento, lo cual en efecto determina al hombre, más su libertad le es inherente a su condición gracias a su antropología paralelista y la sustentación de una ontología inmanente, pero esto no quita, claramente, la obediencia a las leyes, porque éstas responden a la libertad de la naturaleza humana³⁰. No hay un hombre superior y uno

³⁰ Op.cit (19) T.P, IV. p.123-124. *Las reglas, efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener, no se refieren a los derechos civiles, sino al derecho natural.*

inferior según el análisis de la ciudad spinozista, todos están en el mismo plano y por su constitución, son iguales en todo sentido, todos tienen las mismas capacidades a su disposición, el ascenso responde a un despliegue de potencia personal y también mediante la ayuda de otro que lo encamine a ese camino. En este mismo orden, hay una diferencia también en lo que respecta al gobernante(s) de tales democracias, pues Aristóteles al hablar de cuerpo político habla explícitamente de una mixtura activa, esto es, fáctica, no un cuerpo meramente virtual. Spinoza por el otro lado, al hacer alusión al cuerpo del Estado, hace alusión a la potencia virtual que se cede a un gobernante(s), esta potencia es activa, y fáctica en cuanto a la consideración del Consejo Supremo. En un caso, el cuerpo político expresamente toma un rol activo en el poder, en el otro, la noción de cuerpo apela a una virtualidad de potencia de todos los individuos de la ciudad, la cual se cede al gobernante o al consejo con el fin de que sea éste quien permita que todas éstas, encuentren su plenitud en la configuración del Estado como uno democrático.

4. Spinoza y Aristóteles: la democracia y su naturalización, una contrapropuesta o resignificación a la concepción actual.

Como se pudo apreciar, la concepción de democracia en ambos filósofos responde a una necesidad práctica: lograr la unidad del Estado conservando la libertad e individualidad de los ciudadanos mediante un vínculo ético. Se trata pues de una forma de ejercer el poder que apunta siempre a la felicidad, sea entendida como *eydaimonía* o como el mayor despliegue de potencia. Estamos hablando de sistemas organizados en donde la arquitectónica del poder permite que él mismo penetre en las

Porque no pueden ser castigadas por el derecho civil, sino por el derecho de guerra; y la sociedad no está sujeta a ellas, sino por lo mismo que lo está el hombre en el estado natural, el cual para poder ser autónomo o para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de no darse muerte a sí mismo. Y, evidentemente, esta cautela no es obediencia, sino la libertad de la naturaleza humana.

relaciones de todos los ciudadanos; la política tiene que ser ética, tiene que ser estética. ¿Por qué? La ética es el único vínculo que permite la unidad del Estado, por ello tanto Aristóteles como Spinoza hablan de la amistad como un elemento fundamental de la comunidad, pues no se trata de un pacto meramente utilitario o de conveniencia, sino que apela a un lazo existencial, a un lazo de virtud y no sólo de afecto, por lo tanto, si la comunidad se fundamenta en tal, la corrupción del poder es casi imposible, pues el amigo siempre piensa en el bien del otro y su seguridad. La democracia como consecuencia de un tipo de ciudad tal, es obligatoria en cuanto que es la única forma de lo político que permite sustentar no sólo la ciudad como algo positivo, sino también un respeto mutuo entre gobernante y gobernado, una forma de poder que busca la libertad antes que el interés propio, la felicidad antes que la represión. Tanto el filósofo griego como el holandés están en contra de cualquier forma de tiranía de los individuos –en el caso del primero, salvo la justificación de los esclavos. En este punto, podemos hablar de filosofía política propiamente tal, estamos ante la elaboración de una realidad política en su aspecto más práctico posible, donde existe una justificación de la democracia y no se trata pues, de una mera forma conceptual ya carente de sentido, que sólo parece significar que el voto es el único poder que tenemos en el momento de las elecciones. Resignificar la democracia como algo más que votar –lo cual en Chile es aún menos representativo gracias al peculiar sistema binominal-, esto es, como una forma activa de ejecutar el poder, como un sistema que permita la libertad, y que apunte a la idea de comunidad unida ético-existencialmente como algo activo en rigor, como algo positivo en cuanto permite las mejores condiciones para que cada uno encuentre allí su felicidad, ése es el fin. Se habla de democracia como si fuese el gran acto cívico ir a una urna y depositar un papel con la elección que uno hace cada cierto período de tiempo, pero el poder se queda en la elección, esto es, se traspasa mediante una suerte de acuerdo democrático, el cual no responde a nada más que al juego de que el que tiene más gana. El populismo y la propaganda, el capitalismo, una educación paupérrima en sectores descentralizados, han configurado una forma de pensamiento manipulada por el sistema imperante, esto es, por

lo que podría llamarse la derecha del país, no era raro ver hace un par de años en el Sur, en sectores realmente humildes y rurales la insignia del actual presidente Piñera, la estrella de colores colgando afuera de las casas, pensando que él iba a ser quien los sacara de ese estado de miseria. Sin embargo, ¿qué se puede hacer ante esto, cómo resignificar un concepto que hoy en día parece inamovible en la cultura?

Conforme al punto anterior, es menester precisar que ambos filósofos entretujan un sistema políticamente abierto y bueno, en cuanto parece sobreponer a los ciudadanos antes del dinero o el ideal de un progreso técnico, etc. Sin embargo, es preciso también aclarar que es la filosofía de Spinoza la que tiene un sustento total y real, es la que permite efectivamente la libertad pese a ser comúnmente vista como la imposición de una monarquía absoluta, más ésta responde a la idea del ser gobernado por la razón, no por un gobernante que tiene el lujo de ejecutar el poder como le plazca. Los puntos en comunes son indefectibles, más, por una cuestión personal a nivel de ontología, defiendo que Spinoza por sobre Aristóteles es quien realiza en efecto un proyecto político de carácter fáctico y libertario. La inmanencia como soporte le permite verdaderamente postular una igualdad en el plano óntico-existencial, en donde son las relaciones y las afecciones las que van construyendo al individuo y su potencia. Sólo desde este punto de vista, es posible criticar las brechas sociales, las diferencias humanas en todo sentido; es sólo mediante la inmanencia que el hombre puede definirse no en vistas de una funcionalidad predeterminada, fin ulterior, u otra determinación *a priori* de su vida, sino en virtud de su proceso, de su devenir en cuanto devenir-afección, devenir-conocimiento.

Se trata pues de una política de las pasiones, una política de la amistad, que toma su fundamento en el individuo y en el cuerpo tanto individual como comunitario. El carácter determinante de las afecciones en Spinoza tocan un punto decisivo en lo que concierne a la política:

Un primer aspecto de lo político es su emergencia a partir de un sustrato de naturaleza pasional; una específica organización de las pasiones se halla en la base de las formas de gobierno y es allí donde la eventualidad política encuentra su decodificación. Lo que Spinoza llamará “pasiones tristes”, entre las que el temor y la esperanza son las principales, es la condición de la tiranía. Tristes son aquellas pasiones o afectos que inhiben nuestra vis extendi, la expansión de nuestra potencia, y cumplen el tránsito de una mayor a una menor perfección³¹.

Spinoza caracteriza las formas de gobierno con determinadas afecciones que inciden en la capacidad receptiva de los ciudadanos. Este carácter afectivo de los modos finitos apela a todos sus ámbitos existenciales, su carácter corpóreo determina su carácter político: *ser un cuerpo, por consiguiente significa siempre existir en comunidad*³², cuerpo a partir del cual se elaboran sistemas de concordancias que se tornará principio de la sociedad civil. La estructuración de este cuerpo es en base a una lógica de las afecciones que busca siempre la potenciación, por ello es que Spinoza –tal como Tatián lo afirma- apela con la vida común a un espacio libertario, a partir del cual se desarrollará lo que se llama hoy como una política de resistencia. Por lo tanto, no se trata de imponer los criterios que cada uno cree mejor, o de vivir según los parámetros individuales de cada cual, se trata de una concordancia que se fundamenta en el carácter afectivo de los individuos y en la cautela de los mismos en vistas de proteger su libertad, pero sin perder las diferencias de cada cual, no es un orden o concordancia impuesta en la cual el sujeto se pierde en la masa pasiva, sino por el contrario: *La comunidad no es un universal sino una formación, y un deseo. Es la apertura construida por lo que los hombres tienen de compatible en sus diferencias: en*

³¹ TATIÁN, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. (Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2001) pp.77-78.

³² Op.cit (31) p.209

*un extremo, la sociedad en sentido amplio es posible por un “mínimo común” en virtud de la cual tiene lugar la existencia civil [...] en el otro extremo de la idea de comunidad, un “máximo común” se expresa en lo forma de existencia que Spinoza considera ética y políticamente más elevada, a saber, la amistad.*³³ El cuerpo político en cuanto tal, es la conformidad activa de las potencias y afecciones, no se trata en ningún caso a cómo vivimos hoy en día, en un sistema democrático que pierde a los particulares y las minorías, las cuales se hayan dispersas producto de sistemas de control represivo que coartan la libertad de expresión, sino por el contrario, de un cuerpo que es activo políticamente en cuanto se basa en principio en una micropolítica sustentada en la ética como estética existencial, como espacio de resistencia cuando un hombre libre se haya entre una masa ignorante o bien esclavizada, y como afirmación del cuerpo y sus derechos en la aseveración de la democracia como forma de gobierno que protege realmente las libertades propias al ser humano, pues, se decide en común, todos tienen participación en esta expresión política a nivel macro, pero la libertad de pensamiento a pesar de ser posiblemente contraria a tal decisión, constituye la verdadera libertad del ser humano, porque la paz se sobrepone.

Resignificar la democracia como concepto y forma no sólo política sino existencial, implica un enroque de la concepción cultural, y más aún, global de la existencia y la realidad. La idea de jerarquía se ha tornado tópico cliché para sustentar cualquier forma de dominación, incluso a nivel personal con la maleabilización con que se ha utilizado a la ética como forma de control social y cetro proteccionista de las políticas represivas, y no como forma estética, como arte de vivir. Resignificar un concepto tal, implica la indignación³⁴ de los ciudadanos, el daño infligido a lo común despierta el odio, lo cual al despertar el ámbito de la acción política se expresa como posición reactiva a un poder que denosta la vida

³³ Op.cit (31) p.201

³⁴ *La indignación es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro.* E:III, Def. de los afectos, XX. Op.cit (15) p.268.

común. Sólo así, la suscitación a un cambio efectivo contra las represiones que apuntan a una sociedad parte activamente desde los ciudadanos. Tal como pensaba Spinoza, para resignificar o revelar el verdadero conocimiento de algo, es preciso dismantelar a la cosa, destruir sus prejuicios y apariencias. Pensar la inmanencia, la vida como estética, no es sólo una lectura spinozista desde Foucault y Deleuze, sino también el culmine de la política como ciencia real, y más aún, como ciencia existencial. La política no puede entenderse sino a partir de las relaciones, las que aumentan nuestra potencia o las que la disminuyen, las afecciones que construyen o deconstruyen nuestra individualidad.

Un ejemplo factico en vistas de obtener aquello que Spinoza propone, es el movimiento político-social de los “Indignados” en España –también conocido como el movimiento del 15 M, o 15 de Mayo- el año 2011, que aparece como reacción a la política nefasta, y contra la Ley Sinde. Este movimiento surge por la indignación de una mayoría significativa respecto del sistema político de tal país, va contra la corrupción de los políticos, el sistema electoral bipartidista, como de la presencia fatua de los bancos; nace como un grito desesperado en busca de mejores condiciones existenciales, esto es, de una democracia más participativa en la cual el lema sea la igualdad/horizontalidad. Esta petición apela ya a un intento de resignificación de la democracia, en cuanto que se comprende que es sólo a partir de ésta que el cuerpo político activo puede encontrar verdadera concordancia en cuanto a su modo de vida en común. En el manifiesto de *¡Democracia Real Ya!* se pone el énfasis en el deterioro cultural y económico que ha tenido España, cayendo en la vulneración de las formas dignas de vida en cuanto ellos se consideran engranajes de un sistema político que se aboca únicamente a la producción de riquezas, pudiéndose hablar así de una forma oligárquica, que mantiene sólo el aspecto nominal y “formal” de una democracia. Se apela a una revolución ética, pues es ésta la que ha de determinar la política, es en base a la igualdad que se puede reconstruir a modo positivo como una forma de vida, y no como una forma productiva económica. Su carácter apartidista es la expresión de un hastío contra las figuras de lo

político. Sus postulados abarcan diversos ámbitos de la vida de los ciudadanos³⁵; entre ellos se destacan la eliminación de los privilegios de la clase política, derecho a la vivienda, servicios públicos de calidad, control de las entidades bancarias y finalmente libertades ciudadanas y democracia participativa. Este germen común que ha permitido la masificación de las propuestas, ha permitido un sentimiento común entre los manifestantes, pues no buscan estar esclavizados como engranajes de un sistema neoliberal, sino una mayor libertad y participación política, teniendo como principio ético el respeto a una vida digna, en la cual la sociedad la vida en común sea efectivamente un hecho positivo.

Se trata de un movimiento organizado y no violento que busca dar lugar a un cambio al horizonte español, y que por su masificación ha encontrado asiento en la sociedad civil; como ellos mismos dicen, están despertando. Las manifestaciones de este movimiento han logrado la paralización casi de la mitad del país, mostrando así el deseo y la fuerza que mueve a una sociedad por mejores condiciones de bienestar en todo sentido del término.

Esta manifestación por lo demás, no es ajena a un movimiento generalizado a nivel global sobre las políticas –que más que políticas encausadas al bien de la sociedad, tienden a ser políticas económicas en virtud de la acumulación de riquezas- que rigen actualmente a ciertos países. En Chile esto se vivió claramente el año pasado con el conflicto estudiantil que pedía educación gratuita y de calidad como fundamento para un crecimiento cultural y ético de la sociedad. Estos intentos de resignificar el concepto de democracia han quedado sin embargo, en esos momentos destellantes, su organización es ordenada y activa –principalmente la del 15 M- pero no han logrado situarse como alternativa real a los problemas contemporáneos; y por su postura apartidista no se conformaron como partido, pues es precisamente esta lógica la que ha

³⁵ Cfr. <http://www.democraciarealya.es/documento-transversal/>

dado uno de los pasos hacia la corrupción política³⁶. Aún así, el germen que busca la política, no como el establecimiento de una soberanía, sino como un arte de vida ha sido puesto esperando obtener así su desarrollo y plenitud.

5. Conclusión.

La política spinozista nos abre el paso para pensar la constitución de la ciudad y del poder desde un prisma distinto al actual: la mirada de una inmanencia y de un proyecto que atenta contra cualquier forma de tiranía. La política de las pasiones que efectúa este filósofo, permite la apertura a una concepción ética-ontológica que ha de determinar la política en cuanto fundamento existencial de toda vida en común. Así, la política no se escinde del campo propiamente humano, pues la afirmación de la democracia es la apertura a la libertad del hombre; su ser devenir-afección permite establecer una comunidad unida por la amistad, cuyo fin no es sólo la unidad del Estado mediante un vínculo ético-político, sino también el establecimiento de un modo de vida entendido a partir de afecciones positivas. El carácter de esta filosofía se ve claramente expuesto en los lemas y proposiciones de los movimientos sociales; el 15 M, apunta directamente a resignificar la democracia, a realizar una revolución ética de base que sustente la reestructuración de la política, teniendo siempre énfasis en las libertades, apelando sin saberlo o sabiéndolo a lemas políticos spinozistas, haciendo así que el filósofo siga siendo más que actual; contemporáneo.

Esta forma de ejercer el poder apela a una concepción de los cuerpos en sus dos distintos niveles como fundamentales para la teoría política; el cuerpo asevera el carácter político del hombre en cuanto

³⁶ Visto desde el punto de vista hegeliano, este movimiento debiese tornarse partido para entrar en el sistema y destruirlo desde adentro, tornándose así, Institución.

afectivo; el cuerpo político es quien ha de decidir en concordancia a quién cederán su poder. Se trata pues de la afirmación de una democracia participativa en la que ninguna soberanía tiene cabida, pues lo que ha de gobernar realmente, es la Razón. Aristóteles a pesar de coincidir conceptualmente, pierde el camino al establecer una metafísica jerarquizante, y la devaluación óptica con la justificación de la esclavitud (hay hombres que están destinados a obedecer y otros a mandar). Su horizonte teleológico restringe al hombre en la medida en que lo predetermina para cumplir su fin, y éste es la felicidad: la vida contemplativa. Pero esto pierde los matices de los individuos, las particularidades que ofrecen los cuerpos en su expresarse día a día como “siendo”, y no como un “ser hecho para”. El hombre como sustancia dista de la concepción del hombre como modo finito, sólo este último por su constitución es parte del orden de la naturaleza (sustancia). El poder no se estructura de manera vertical –como lo sería con Aristóteles-, sino horizontalmente.

En este sentido la política spinozista responde cabalmente a lo que sería realmente una democracia, pues en ésta radica efectivamente el poder de la *multitudo* en su sentido más amplio, siendo así ella la que legitima la *civitas*. En palabras de Negri: *la legitimación se arraiga de manera inalienable en la colectividad y sólo la potentia expresada colectivamente, sólo la creatividad de la multitudo, determinan la legitimidad*³⁷. Siguiendo a Negri nuevamente, *no hay génesis jurídica del poder, sino, tan sólo, su genealogía democrática*³⁸. Aquí se desentraña ya, la necesidad de lo democrático en la política spinozista; el poder no tiene genealogía jurídica en el sentido en que no nace ni se reduce a organismos institucionales políticos o en ciertas figuras soberanas, sino que se afirma en la *multitudo* como entramado y urdimbre de potencias individuales afirmadas en la ciudad como proyecto de libertad.

³⁷ NEGRI, Antonio. *Spinoza subversivo* (Traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2011) p.45.

³⁸ Op.cit (37) p.46.

La democracia spinozista se construye como sistema de concordancias y de composiciones, en la medida en que la *multitudo* se comprenda a sí misma y habite de modo tal que su potencia colectiva detente el poder, esto es, en la medida en que se afirme a sí misma no sólo como sujeto colectivo, sino como sujeto operativo libre, esto es, en cuanto devenga libre. El paso del hombre al devenir social está marcado por el paso al estado político, sin embargo, tiene que además dar otro paso: un devenir libre, sólo así, ha de ser posible la obediencia sin represión –al menos no una total, pues ésta responde sólo al ámbito externo, más no al interno-, pues, a pesar de que el estado sea tiránico, aquí cabe el actuar de la cautela y una reformatión de núcleos de construcción de libertad a modo de resistencia. Devenir libre, es pues, devenir-conocimiento, devenir-razón, un devenir autoconsciente y operativo en su afirmatividad y productividad de potencias, de modo tal que sea la democracia tal como el mismo Spinoza afirma, el verdadero gobierno absoluto. En definitiva, la política no puede entenderse sino a partir de las relaciones, las que aumentan nuestra potencia o las que la disminuyen, las afecciones que construyen o deconstruyen nuestra individualidad, y en ese sentido la política no versa sólo sobre teorías externas a la existencia individual de cada hombre, como una macroestructura en la cual cada hombre es sólo un peón de los mandatos de quienes están en los cargos de poder, sino que opera activamente en cada acontecimiento humano, en el devenir mismo del hombre se hace política, se es político, pues ésta no se puede entender sino como un arte de la existencia.

Los lemas del movimiento de los Indignados ha creado una conciencia social respecto de la sutileza de los mecanismos de control, y ha despertado la indignación de los ciudadanos ante una democracia solamente nominal, que promete pero no cumple, y que se ha olvidado que su cetro no ha de ser la economía, sino la vida digna, el buen vivir de su gobernado. Sin embargo, el problema al cual se enfrentan es colosal, es la representación al modo de David y Goliat: la lucha contra la dominación del capitalismo y neoliberalismo. Sólo resta conocer, si el resultado será el mismo que el de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. (Edición bilingüe y Traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994)

ARISTÓTELES. *Política*. (Edición bilingüe y Traducción de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983)

DOMÍNGUEZ, Atilano. “Libertad y Democracia en la filosofía de Spinoza” en *Revista de Estudios Políticos*, n°11, 1979 pp.131 -156

NEGRI, Antonio. *Spinoza subversivo* (Traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2011)

SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2009)

SPINOZA, B. *Tratado Político*. (Traducción de Atilano Dominguez, Alianza Editorial, Madrid, 2010)

SPINOZA, B. *Tratado Teológico-político*. (Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2008)

TATIÁN, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. (Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2001)

