



EL PROBLEMA DE LA GUBERNAMENTALIDAD EN LA FILOSOFÍA
POLÍTICA DE BARUJ SPINOZA:
UNA MIRADA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SPINOZA DESDE EL CONCEPTO DE
GUBERNAMENALIDAD DE M. FOUCAULT*

GOVERNMENTALITY IN SPINOZA' S POLITICA PHILOSOPHY:
ENQUIRG TO THE SPINOZA' S POLITICAL PHYLOSOPY THROUGHT
THE CONCEPT GOVERNMENTALITY IN M. FOUCAULT

JOE STEVEN RODRÍGUEZ R.†
Universidad Tecnológica de Pereira - Colombia

Φ

Resumen

El lector encontrará en el siguiente artículo, cómo la filosofía política de Spinoza responde a la transformación que sufriera la práctica de gobierno en los siglos XV y XVI, y que Foucault describiera – en el curso dictado en el College de France durante 1978 – dentro de la tercera acepción del concepto de Gubernamentalidad. Cómo la deconstrucción de la causa final produjo el interrogante sobre la forma de conducción política de los hombres, la cual se alineó bajo una prerrogativa de seguridad administrativa, que permitió el mantenimiento o sostenimiento del Estado.

83

Palabras clave: Gubernamentalidad, pastoral, causa final, seguridad, fuerza.

Abstract

In this article the reader will find the way Spinoza's political philosophy gives an answer to the changing process of the practice of governing in centuries XV and XVI; the same process Foucault describes- in the College of France lecture during 1978- on the third conception of governmentality. We will present the way the deconstruction of the final cause produced the query of political conduction in men, which was aligned under a prerogative of administrative security that permitted the maintenance or state sustenance.

Keywords: Governmentality, shepherding, final cause, security, power.

* Recibido, febrero 2 de 2012. Aceptado, junio 4 de 2012

† Contacto: angusacdc74@yahoo.com.ar



En el curso de 1978, *Seguridad, Territorio y Población* (2006a), Foucault esboza el concepto de Gubernamentalidad, como un concepto histórico – y a la vez programático – que envuelve, recoge y describe las inflexiones que tuvo la racionalidad y la práctica política, dentro de lo que él ha denominado la *época clásica* (ss. XVI – XIX).

Con esta palabra “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro], el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual es Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XVI y XVII, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco” (136).

84

En este concepto quedan subsumidas las transformaciones políticas que se presentan en el nacimiento y, a mediados de esta época clásica, el tránsito de la forma de gobierno del soberano medieval a la razón de Estado (ss. XV y XVI), y el tránsito de la razón de Estado a la forma de gobierno liberal (ss. XVIII y XIX). De un gobierno pastoral que tiene como fin la salvación de la grey de Dios, y que utiliza como medios la analogía, la verdad cifrada y la obediencia, al gobierno que tiene como fin la seguridad, y como medios toda una serie de aparatos políticos que deberá utilizar de forma estratégica, administrativa. Y de esta Gubernamentalidad que propicia la administración, a aquella que excederá los límites de lo privado, que no sólo



administrará la vida, sino que la producirá. Soberanía, Razón de Estado y biopolítica liberal, tres artes de gobernar que contiene el concepto histórico de Gubernamentalidad¹.

Con base en esta delimitación que hace Foucault del concepto de Gubernamentalidad, el siguiente trabajo pretende indicar: 1. la problemática de gobierno que se dio en el nacimiento de la época clásica – ss. XV y XVI – a partir de la “desgubernamentalización del cosmos” (Foucault 2006 275), es decir, desde el momento en que el Dios cristiano deja de ser el referente sobre el cual se apoyaba la práctica política. 2. Cómo esta desujeción del imperativo divino produjo la inquietud política sobre la ejecución del gobierno: *¿Cómo gobernar?* Fue la gran expectativa que incitó la proliferación de una amplia gama de formas de conducción que, en su gran mayoría, se alinearon alrededor de la *mathesis*, no sólo como una criba depurativa de la imaginería medieval, sino para lograr conducir de forma eficaz a los hombres. En este punto abordaremos los aspectos, quizá más relevantes, de la filosofía política de Baruj Spinoza, con el objeto de identificar el desarrollo de este interrogante.

Desgubernamentalización del cosmos

Antes de la época histórica que el mismo Foucault nominara como clásica, la Edad Media sujetó los modos de existencia individual y colectiva, a partir de una racionalidad analógica, de una racionalidad que sirvió de base apriorística para el modelo de gobierno pastoril. La analogía prescribió, del orden cosmológico de un universo escolastizado, la forma como el rey debía ejecutar su oficio, a saber, de acuerdo a una serie de modelos: Dios, la naturaleza, el pastor (Cf. Foucault 2006a 271).

¹ Sin embargo, este concepto de Gubernamentalidad cuenta con una connotación especial: es la forma preeminente del poder, aquella que descolla – sin excluirlas – sobre la anatomopolítica y la biopolítica. El concepto de Gubernamentalidad presenta las prácticas de gobierno que sostuvieron – y sostienen aún – desde la época clásica, las formas de sujeción, de individuación del sujeto y de la población.



Para Foucault – quien sigue a su vez a Santo Tomás – , son estos tres modelos los que el rey debe seguir para gobernar de forma excelente, de acuerdo a la virtud indicada por el designio divino.

*Analogía Divina*². Según Santo Tomás, un arte cualquiera será excelente cuando imite, de la forma más precisa, la naturaleza. Y si Dios no sólo ha sido el creador de todo el reino natural, sino que lo gobierna de forma permanente (Dios es omnipresente y omnisciente), entonces el arte particular del rey – su oficio – será excelente cuando imite el modelo de ejecución divino, cuando funde su ciudad sobre un *territorio* que la haga prospera; y sobre esta condición, pueda conducir a su pueblo hacia la realización del fin más excelso e inmaterial: la salvación.

Analogía con la naturaleza. En un mundo que aparece ordenado y mantenido en su orden por el poder de Dios, los seres de la naturaleza, tanto en sí mismos como de forma colectiva, deben estar organizados y direccionados. Así como ocurre con cada cuerpo particular, que no tiende a la disociación, a lo aleatorio y el desorden, sino que, por cierta “fuerza vital” se mantiene unido; de la misma manera el reino deberá contar con una fuerza rectora, con un rey. Este deberá conducir a la pluralidad de hombres – que gozan de libre albedrío – hacia un bien común que evite el egoísmo y la disgregación.

Analogía con el Pastor. Como rasgo común de las dos analogías anteriores, se puede inducir que el fin del hombre, hacia donde debe ser conducido, es: la salvación³ y la felicidad eterna sólo proporcionadas por Dios. Y la forma de llegar a este fin estaba definida por un modelo que servía de base al oficio del rey, por el cual podía procurar el bien común al género

² “[...] hemos de considerar cuál es el oficio del rey, y cómo debe ser el gobernante. Ya que lo artístico ha de imitar lo natural y, pues de la naturaleza aprendemos a obrar racionalmente, será lo más conveniente estudiar el oficio real por comparación con un régimen natural. Y en la naturaleza encontramos un gobierno universal y uno particular: el universal es el régimen de Dios, que gobierna todas las cosas con su providencia; el particular el del hombre, a quien llamamos microcosmos, porque en él encontramos la forma del orden universal [...] Así pues, sepa el rey que ha recibido un oficio semejante al del alma en el cuerpo, al de Dios en el universo” (S. Tomás 25).

³ “Más el fin al que debe un rey tender tanto personalmente como en el gobierno de sus súbditos es la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios. Y como esta visión es el bien más perfecto, debe mover al rey y cualquier gobernante en grado máximo, de manera que sus súbditos puedan conseguir tal fin; y así su gobierno será el mejor, si tal es el fin que pretende” (*Id.* 59).



humano. El rey debía realizar su oficio como lo hacía el pastor con su grey, debía conducir su pueblo como el padre conduce a su familia, como Dios condujo – a través de Moisés – al pueblo de Israel. El rey alineaba su oficio como si fuera el pastor que es Dios, pero en la tierra; debía llevar el rebaño de Dios a donde pertenecía, a donde los hombres realizan su finalidad. Dice Foucault (2006a): “En sus decisiones terrenales y temporales, el rey debe hacer de tal modo que la salvación del individuo no sólo no corra riesgo, sino que sea posible” (272).

Tenemos entonces que el mundo medieval – de Dios al rey – era un mundo gobernado de forma pastoral. Una forma de gobierno que estaba anclada sobre tres ejes fundamentales y solidarios entre sí: *la salvación, la obediencia y la verdad*. Tres ejes que, del individuo particular a la masa humana en general, determinarían su comportamiento, la forma de asumir su mundo y conducirse.

Salvación. Todo el mundo escolástico estaba dispuesto para que el hombre – que ocupaba un lugar privilegiado en la creación, al ser el único de entre los seres que comparte la imagen y semejanza con Dios – alcanzara la salvación. El mundo medieval era un mundo concebido de forma antropocéntrica⁴, lo cual significa “que las cosas del mundo estaban hechas para el hombre, y este no estaba hecho para vivir en él” (*Id.* 184). Bajo estas condiciones, gobernar de manera pastoral significaba que el mundo estaba orientado por una causa final, con un hombre que ocupaba el centro del universo y que debía, tanto de forma individual como colectiva, dejar conducir su existencia hacia el único fin que se presentaba como la reunión de todas las virtudes: la salvación que en el contexto escolástico es igual a la sabiduría y la felicidad eterna.

Obediencia. Que Dios gobernara el mundo de forma pastoral significaba que debía asegurar el comportamiento de su grey mediante la obediencia. En tanto que omnisciente y

⁴ El hombre era el centro de la creación, el punto focal de donde irradiará el orden que Dios ha dado a todo lo que ha creado. En él se leerá, incluso, como si fuera un Atlas, la cosmografía creada: “Érguido entre las fases del mundo, tiene relación con el firmamento (Su rostro es a su cuerpo lo que la faz del cielo al éter; su pulso palpita en sus venas como los astros circulan según sus propias vías; las siete aberturas forman en su rostro lo que son los siete planetas del cielo) [...] Es el gran foco de las proporciones – el centro en el que vienen a apoyarse las relaciones y de donde son reflejadas de nuevo” (Foucault 1982 31).



omnipresente, el Dios medieval no sólo gobernaba – como ya se ha sugerido – sobre la generalidad de su pueblo, sino que también podrá gobernarlos de forma individual. Y lo hacía a través de signos, cifras y prodigios, a través de todos los fenómenos que aparecían en el mundo como inexplicables. Así se pudo crear todo un imaginario supersticioso, un miedo a lo cifrado e ininteligible y, en consecuencia, la sujeción del hombre, su obediencia. Sumisión que dependía, indefectiblemente, de las manifestaciones veladas del poder de Dios.

Verdad. Principio anejo a este mundo gobernado mediante cifras y signos, y orientado hacia la salvación, un mundo gobernado a través de la verdad. Una verdad que se manifiesta en todos esos prodigios indescifrables, y que se manifiesta de esta manera porque no es de este mundo, porque lo trasciende. Verdad que en el mundo sublunar sólo se puede tratar por analogía, por símil. Una Verdad por develar.

Entre el gobierno que ejerce Dios sobre el cosmos y el gobierno que ejerce el rey sobre un pueblo, hay toda una *continuidad*, un encadenamiento que lleva a la política a ser un eslabón del gobierno de Dios sobre los hombres. “Este gran continuo de la soberanía al gobierno no es otra cosa que la traducción, en el orden político [...] del continuo de Dios a los hombres” (Foucault 2006a 273).

Sin embargo, esta secuencia que determinaba, por una racionalidad analógica y un modelo de práctica de gobierno pastoril, la soberanía que ejercía el rey sobre su pueblo, se verá desestructurada entre los siglos XV y XVII. Y el objetivo que será minado desde diferentes flancos es la *causa final*, el fundamento que, en últimas, determinó la excelencia del oficio del gobierno en la Edad Media. Advertiremos simplemente, de este plexo de críticas que deconstruyó la causalidad final, la que hizo Baruj Spinoza en su ética.



Crítica de Spinoza a la causa final

En el Apéndice de la parte I de su *Ética* (2009), una vez ha demostrado la naturaleza de Dios y sus propiedades, Spinoza se propone erradicar una serie de prejuicios que evitarían la comprensión de todo lo que hasta ese momento ha demostrado. Todos estos prejuicios Spinoza los deriva de un prejuicio genético anclado en la naturaleza del hombre, y que se extiende, incluso, hasta la naturaleza misma de Dios.

[...] que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas para el hombre y al hombre para que le rindiera culto [...] (68. 1/ap. [b]).

Este prejuicio que tienen los hombres sobre la causalidad final de las cosas, que los lleva a suponer que Dios conduce al mundo hacia una finalidad y que el hombre ocupa el centro de ese orden teleológico, Spinoza lo ataca desde un fundamento común, un axioma que todos los hombres, por su naturaleza, deben reconocer: “que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello” (68).

De este fundamento se sigue, primero: que los hombres creen que son libres porque son conscientes de su voluntad y apetito, pero no conocen las verdaderas causas por las que son llevados a desear; son ignorantes de ellas. Segundo: que los hombres creen, en consecuencia, que hacen todo por un fin, “es decir, por la utilidad de lo que apetecen” (Spinoza 2009 69 [c]), y de allí resulta que sólo desean reflexionar y comprender las causas finales de las cosas – para qué les son útiles – y no siguen interrogando e investigando, sino que se quedan tranquilos y satisfechos con las respuestas que les ha dado gusto por su utilidad.

Además, si a esto sumamos que los hombres – según Spinoza – encuentran en todas partes los medios necesarios para conseguir el fin que les ha puesto el apetito y la utilidad,



consideran entonces que todo lo que está en la naturaleza ha sido dispuesto para ellos, pues suponen que su ingenio ha descubierto estos medios que satisfacen la utilidad de su apetito, pero no los ha preparado. Así asumen que las cosas, que han servido como medios para conseguir lo que apetecen como útil, las ha dispuesto un rector de la naturaleza, un Dios que hizo las cosas para que se sirvieran de ellas.

De todo esto se sigue, que los hombres pusieron en Dios las características de la naturaleza humana: una libertad y un poder inmenso para hacer todo lo que hizo para la utilidad humana. Y así, dice Spinoza “afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor” (2009 69). De allí surgieron todos los rituales, las supersticiones y el ocultamiento de la verdad; pues, por los primeros buscaban el amor de Dios, por los segundos desarrollaban el temor y obediencia a esos seres que superaban las capacidades humanas y, en consecuencia, la verdad se ocultó, se cifró. El hombre no pudo aprehenderla por sus facultades terrenales, por ser la antinomia de lo divino.

90

Así las cosas, toda esta perorata de prejuicios que se reducen a un encadenamiento surgido de un prejuicio genético: *creer que las cosas tienen finalidad*, muestra cómo la crítica de Spinoza no sólo ataca la causalidad final – a partir de la proyección del apetito y la utilidad de lo apetecido – sino la forma en que el Dios medieval gobernaba el mundo de forma pastoral, a saber, a través de *la salvación, la obediencia y la verdad*; pues si la causa final es sólo un prejuicio que el hombre ha sostenido por desconocer las causas de su apetito y de lo que éste considera como útil, y este prejuicio ha sido asociado a la forma en cómo Dios ejecuta su poder y hace un mundo para los hombres, entonces la salvación, la obediencia y el ciframiento de la verdad, quedan reducidas a quimeras, prejuicios que dependen de un primer prejuicio: creer que hay una causa final.

La caída de la causa final arrastra tras de sí, como si fuera un castillo de naipes, el antropocentrismo y el mundo lleno de prodigios, cifras y signos. El mundo y su interpretación ya no dependerá de lo velado, sino de lo puramente inteligible que va a tener como base la



mathesis. Una racionalidad matemática que leerá en el mundo leyes corroborables, clasificables e inequívocas. Para decirlo de forma cartesiana, sólo lo claro y distinto será cognoscible. “El antropocentrismo será cuestionado y el mundo se despojará de sus prodigios, maravillas y signos, para desplegarse en formas matemáticas o clasificatorias de inteligibilidad que ya no han de pasar por la analogía y la cifra” (Foucault 2006b 275). Y en este mismo sentido que lo muestra Foucault, Spinoza (2005) dirá:

Entre las ventajas de la naturaleza tuvieron que encontrarse con no pocas desventajas, a saber, tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; y entonces afirmaron que todo esto sucedía porque los dioses estaban irritados por las injurias recibidas de los hombres [...] Pues les resultaba más fácil situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva [...] y esta causa hubiera bastado para que la verdad se ocultara por siempre al género humano, *si las matemáticas, que no versan sobre los fines sino tan sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubieran mostrado a los hombres otra norma de la verdad* (69 1/ap. [d], énfasis mío).

91

Igualmente, esta crítica de Spinoza presenta el estado de cosas en que estaba sumido su contexto, en lo que respecta a la conducción de la existencia. Sin el fundamento de la causa final que determinaba la forma en cómo eran conducidos los hombres, y sin las técnicas que aseguraban el comportamiento, la sumisión y obediencia del hombre hacia Dios, surge entonces el interrogante que determinará, en el aspecto político, la nueva conducción de los hombres: “¿En qué medida quien ejerce el poder soberano debe encargarse ahora de nuevas tareas específicas que son las del gobierno de los hombres?” (Foucault 2006a 269).

La búsqueda de un arte u oficio de gobierno

La caída del fundamento de la causa final, y con ella la de la forma de gobierno pastoral, es fechada por Foucault entre 1580 y 1650, “en el momento de la fundación misma de la



epísteme clásica” (Foucault 2006b 275). Es precisamente en este rango – lustros más, lustros menos – en que el problema de la conducción de los hombres se plantea como tarea para la política. El *cómo* del gobierno, la forma en que debe conducir a los hombres, las reglas que debe seguir y las herramientas que debe utilizar, será un cuestionamiento acuciante para los teóricos de la nueva práctica gubernamental. Y no por plantearse este problema sobre un tipo de pregunta que indica un método, un camino o una forma de gobernar, será fácilmente contestable. Más bien será un interrogante abierto, con una respuesta inconclusa, eunuca.

Pues a mi juicio el elemento característico del pensamiento político a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII es precisamente la búsqueda de la definición de una forma de gobierno que sea específica con respecto al ejercicio de la soberanía (273).

Esta búsqueda de una definición del arte de gobernar condujo a la alineación del pensamiento político, bajo el único fin que, alejado de los ciernes religiosos, podía mantener la paz entre los hombres, a saber, la *seguridad*. La forma en que el Estado podrá mantener este objetivo se va a desplegar como *estrategia*, como *administración*⁵. Quien gobierne el Estado deberá utilizar los recursos necesarios para mantener la seguridad propia y la de sus súbditos. No va a importar – como en el caso de la fundamentación filosófica que hace Spinoza de la política – qué tipo de gobierno detente el poder de conducir a los hombres: monárquico, aristocrático o democrático, sino que los hombres obedezcan el gobierno y se pueda mantener la seguridad, la paz y el mismo Estado (Cf. Spinoza 353, 203, 13, 22).

Todas estas características que hemos esbozado, siguiendo a Foucault, sobre la reconfiguración que tiene la práctica de gobierno en los siglos XVI y XVII – que tiene como objetivo el sostenimiento o seguridad, y que despliega su oficio, para poder mantener el Estado,

⁵ Recordemos cómo finaliza la definición de gubernamentalidad que da Foucault. “Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XVI y XVII, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco” (Foucault 2006a 136). Entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, la forma en que se organizará el Estado, devendrá administrativa.



en forma de estrategia y administración – se pueden observar en la filosofía política de Spinoza, como trataremos de exponer a continuación.

Seguridad y estrategia en la filosofía política de Spinoza.

En la forma de gobierno que detentaba el soberano medieval, tenía bajo su dominio todos los poderes, desde el legislativo, ejecutivo y judicial, hasta la tutela económica, con los cuales regía sobre la vida de sus súbditos. Era un gobierno que captaba bajo su sólo señorío todo el poder del gobierno en una unidad. Entre los siglos XVI y XVII – y es el caso de la filosofía política de Spinoza – este poder estatal centralizado en un solo hombre, devendrá en su antinomia, es decir, el poder del Estado se dividirá en las tres ramas del poder antes mencionadas. El poder se descentraliza, se repliega en pro de una eficaz administración, estrategia y ejecución; cuyo único objetivo es garantizar su sostenimiento, su seguridad. Para llegar a estas estrategias administrativas en el pensamiento político de Spinoza, debemos indicar, *grosso modo*, algunas connotaciones singulares sobre el tratamiento que el autor hace de la política y los fundamentos que realiza del Estado, de los cuales se derivan – como es común en un pensamiento que va de las causas próximas a los efectos – las distintas formas de gobierno con su administración.

93

El tratado Político de Spinoza tiene las connotaciones singulares de un pensamiento forjado por la experiencia y que la crítica ha denominado como realismo político. En el primer capítulo, en el que Spinoza propone el método a través del cual expondrá su Tratado, rehúye y critica la forma en que los filósofos han tratado los afectos o pasiones humanas, sobre las cuales se erige – para Spinoza – la política.

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que recaen los hombres por su culpa. Por ello suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas,



una naturaleza que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe (...). De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica (Spinoza 2004 81 I/1).

En consecuencia, como los filósofos no conocen los afectos de los hombres, sobre los cuales se sustenta la política, Spinoza parte de la experiencia que tienen los políticos de esta práctica, pues “la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres” (*Id.* I.2). Los políticos tienen la ventaja de tasar su oficio en la naturaleza del hombre, de tomar herramientas estratégicas y eficaces para controlar las pasiones humanas: la sedición, la mentira, la malicia, etc.

Otra connotación destacada en Spinoza, consecuente con la anterior y con su realismo es: no reflexionar sobre la forma que *debería* ser un Estado, sino fundamentar las formas de Estado que la experiencia histórica ha enseñado.

94

Por mi parte, estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites. Hasta el punto de que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado [...]. Así pues, cuando dirigí mi atención a la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica (*Id.* 85. I/3-4).

Por último, como la naturaleza humana está inclinada hacia los afectos o pasiones, de tal manera que



[...] por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio (*Id.* 86. I/5).

La virtud del Estado será la seguridad (Cf. Spinoza *Id.* 87 I/6), aquella virtud que pueda mantener la paz en la sociedad civil.

Podemos extraer varias consecuencias de estas connotaciones. Que la exposición del tratado político no se desarrolle como una teoría filosófico-política, sino que trate de fundamentar, de forma filosófica, la práctica política desde la naturaleza humana, desde el conocimiento de las pasiones, no sólo indica un realismo, sino la visión estratégica que tendrá la fundamentación para garantizar la obediencia de los súbditos al Estado. En efecto, que el Estado tenga como finalidad la seguridad, indica la descripción y la fundamentación de una serie de aparatos políticos con estrategias administrativas que permitan garantizar la paz y la recta concordia de cualquier tipo de gobierno⁶.

95

Las estrategias de las formas de gobierno que van a permitir la seguridad del Estado, tienen como base el derecho natural. Este derecho natural, en la fundamentación filosófica que hace Spinoza de la práctica política, se basa en las reglas naturales de cada individuo que, en tanto despliegue del poder de la naturaleza, lo determinan a existir y *actuar*. Y como una ley suprema de la naturaleza es que cada agente que la compone *se esfuerce todo lo que puede en perseverar en su propio su ser (conatus)*, en consecuencia, todo individuo tiene como límite de su derecho su propio poder, por el que está determinado a existir y a actuar (Cf. Spinoza 2004 91 II. 2-4).

⁶ Fiel a un momento histórico de transición en el pensamiento político, Spinoza trata de fundamentar filosóficamente el oficio que debe desempeñar este novedoso movimiento considerado como herejía, la política. Dice Foucault: “Recuerden, a comienzos del siglo XVII tuvimos lo que la época percibió como una verdadera secta, una especie de herejía y que eran los políticos. Los políticos eran quienes definían un nuevo arte de gobernar en términos que ya no eran los de la gran... ¿Cómo decir? ... conformidad al orden del mundo [...] Los políticos fueron quienes dijeron: dejemos de lado ese problema del mundo y la naturaleza, busquemos cuál es la razón intrínseca al arte de gobernar, definamos un horizonte que nos permita fijar con exactitud los principios racionales y las formas de cálculo específicas de un arte de gobernar” (Spinoza 2005 398).



Los hombres en estado natural se dirigen por su propia naturaleza, por su apetito, hacia todas aquellas cosas que se les presenta como útil. Las desean y las consiguen, si están bajo su poder. Sin embargo, el estado natural no está exento de los múltiples problemas que se pueden dar entre los hombres, pues lo único que puede prohibir es lo que está por fuera del deseo y el poder de los hombres, que es, casi nada.

De donde se sigue que el derecho y la norma natural [...] no prohíben sino lo que nadie desea y nadie puede; no se oponen a las riñas ni a los odios, ni a la ira, ni a engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito (*Id.* 94 II/8).

Ahora, la transición del estado natural al Estado civil (*res pública*⁷) se logra por la misma potencia o poder (*conatus*). Cuando dos o más hombres se unen, poseen más poder y más derecho sobre la naturaleza y sobre los demás. (Cf. *Id.* 97 II/13-16). De esto se sigue, que la reunión de una multitud, y el derecho extenso que poseen sobre los demás, no es otra cosa que el Estado (Cf. *Id.* 99 II/16); la unión de una cantidad considerable de individuos que supera por poder o derecho, la del individuo, o grupos de individuos, que detentan menor poder.

Y esta fuerza de la masa o Estado, está encargada “[...] de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz.” (*Ibid.*). Tenemos entonces, que el derecho que detenta el Estado, no es otra cosa que el derecho natural ampliado al poder de una multitud (*Id.* 106 III/2), y los súbditos están determinados a ser guiados por los derechos que elija el Estado. Y aunque el estado natural del individuo no se pierde en el estado civil, pues en tanto despliegue de la naturaleza está también determinado a apetecer lo que es útil para sí, el Estado lo guiará, junto con la multitud de ciudadanos, por el *miedo o la esperanza* “en la medida en que temen su poder o sus amenazas

⁷ Como muy bien lo dice Foucault en el diagnóstico que da del nacimiento de la *época clásica*, a partir del siglo XVI comienza la problematización del concepto *res publica* o cosa pública (Foucault, 2005: 275), que en Spinoza aparece en las primeras páginas de la parte III del tratado Político.



o en que aman el Estado político” (*Id.* 111 III/8); por dos pasiones que sólo podrán ser equilibradas por la seguridad que puede propiciar el Estado⁸, aunque se mantendrán latentes.

De esta fundamentación que hace Spinoza del Estado, a través del derecho natural y civil, se van a derivar las nuevas características que toma el Estado en los siglos XVI y XVII, y que lo diferencian del arte de gobernar medieval. El estado de justicia de la Edad media – como lo indica Foucault (Cf. Foucault 2005 136) – deviene Estado administrativo entre los siglos XVI y XVII, en el nacimiento de la época clásica. Esta hipótesis se puede comenzar a ratificar con la siguiente cita:

Dado, pues, que sólo a la suprema potestad incumbe el derecho de administrar los asuntos públicos o de elegir los funcionarios que los administren, se sigue que atenta contra el Estado aquel que, por su cuenta y sin conocimiento del consejo supremo, se hace cargo de un asunto público [...] (Spinoza 2004 121 IV/3).

97

Esta cita indica el esguince que sufre la práctica de gobierno en el nacimiento de la época clásica. El encargado de regir el Estado, sea uno o muchos, está encargado de *administrar* los asuntos públicos, aquellos que competen a la sociedad civil y, o bien está encargado de esto, de elegir los funcionarios que los *administren*. Es decir, que el monarca, la aristocracia o la democracia, estará encargada de disponer de una serie de recursos que permitan el sostenimiento del Estado, su seguridad, como en el caso de Spinoza.

(...) para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que

⁸ Dice Spinoza (2005): “La esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado” (140 3/18 e2). Por lo tanto, “La seguridad es la alegría surgida de la idea de una cosa futura o pasada, cuya causa de duda ha desaparecido” (*Id.* 172 3/af14). En el campo político, el Estado debe dirigir a los súbditos por la seguridad, es decir, por un afecto que suprima la duda de la esperanza y el miedo. Sólo así el hombre ganará cierta confianza con el Estado, o la desesperación necesaria de aquello que se ha temido. La seguridad proporciona los *pathos* necesarios para la conducción de los hombres: la confianza o el miedo coactivo.



pueda forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos *recursos* con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes (Spinoza 1994 351, 201,32, 202,10).

La seguridad del Estado no sólo la garantiza el miedo y la esperanza sino la administración de una serie de instituciones políticas que pueden variar de Estado a Estado. “Por eso cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables, para mantener sin notables cambios, su forma actual” (Spinoza 2004 132 VI/2). Puede decirse entonces, que la seguridad o el sostenimiento del Estado en el siglo XVII – siglo de Spinoza – va adquirir una connotación administrativa, donde el poder político se dividirá y cohesionará en pro de su objetivo.

Esta garantía de seguridad que puede proporcionar la administración de recursos, la podemos observar en la pintura que, fiel a su tiempo, hace Spinoza de la monarquía, la cual contrasta con la monarquía que pintara Santo Tomás en *De regno*.

98

Si partimos de que es más útil para un hombre – siguiendo a Spinoza – ser gobernado por una multitud o Estado, en tanto excede con creces el poder individual; la monarquía como forma de gobierno que está concentrada, con todos sus poderes, sobre un sólo individuo, no podrá conservarse, a menos de que descentralice su poder, que divida, repliegue y administre su poder desde varios flancos que se cohesionen, que sean solidarios entre sí, para la consecución de la seguridad. Para que haya una monarquía estable deberá replegar su poder en instituciones: un ejército, un consejo real encargado del poder legislativo y ejecutivo, un consejo de justicia con el poder judicial. En fin, una monarquía que administre todo lo que tiene que ver con la *res publica*.

La Ciudad debe ser construida y fortificada con murallas para su protección (*Ibíd.* 6/9). Todo el suelo del territorio, tanto los campos como las zonas urbanas, serán del Estado, es decir, el Estado arrendará a sus ciudadanos el suelo en cual habiten y construyan sus vidas. Los ciudadanos serán repartidos en familias – una especie de clanes familiares – distinguidas por



escudos, y “sus descendientes serán computados por el censo familiar e inscritos en ella” (Spinoza 2004 136 VI/11).

Adjunto a estas condiciones de la ciudad, el *ejército* deberá estar formado por la totalidad de ciudadanos, donde su derecho de ciudadanía dependerá de su formación en las prácticas militares. Este ejército se repartirá entre las familias y sólo aquel que conozca la estrategia militar podrá dirigir una cohorte de soldados. Tenemos entonces una ciudad y una sociedad fortificada, una ciudad y una sociedad orientada para la Seguridad.

En lo que respecta a la formación y ejecución del gobierno, este constará de un Consejo Real, que actuará de bisagra entre la sociedad civil y el rey. Toda la comunicación del exterior sean civiles, embajadores o encomienda, pasarán primero por el consejo.

En una palabra hay que considerar al rey como el alma de la sociedad y a este consejo como los sentidos externos al alma o como el cuerpo de la sociedad, por el que el alma percibe la situación de la sociedad y realiza lo que a ella le parece mejor (*Id.* 141 VI/19).

99

Los integrantes de este consejo – de tres a cinco por familia – seguirán en dignidad al rey. Su cargo tendrá una vigencia de tres a cinco años y cada año se renovará de la tercera a la quinta parte del consejo (Cf. *Id.* 138 VI/15). Cada integrante del consejo deberá cumplir con una edad mínima de cincuenta años, y por lo menos uno de los elegidos de cada familia deberá ser experto en derecho. La elección de los integrantes correrá a cargo del rey, y en el caso de que el rey no pueda elegirlos por alguna circunstancia azarosa, la elección se remitirá al consejo de forma provisional, hasta que el rey pueda ratificar su elección (Cf. *Id.* 139 VI/16).

El oficio que desempeña este tipo de consejo es de carácter legislativo y ejecutivo, donde toda decisión, si bien es dirimida por este consejo, dependerá en últimas, de la decisión



voluntaria del rey. Debe velar por los derechos que fundamentan el Estado y aconsejar⁹ al rey sobre lo que se deba hacer en el orden público. Deberá promulgar y velar por el cumplimiento de las órdenes y decretos del rey dentro de la “[...] cosa pública (res publica) y cuidar, cual vicarios del rey, de la administración general del Estado” (*Id.*141 VI/18). Incluso, competará a este consejo la educación de los hijos del rey (Cf. *Ibid.*).

En cuanto a su funcionamiento, el Consejo Real tendrá una serie de baremos internos que encuadran su oficio. En las decisiones de fuerte peso político, el consejo deberá deliberar en pleno. Si por alguna circunstancia algún miembro no pudiese asistir, se exigirá un reemplazo de su misma familia que haya ocupado el cargo anteriormente. En el caso de que no se encuentre un remplazo adecuado se le impondrá una multa severa. Ahora, las decisiones de menor peso político, las podrá dirimir una parte menor del consejo (Cf. *Id.* 142 VI/22).

Por último, las intervenciones que se dan en las sesiones normales del consejo, deben contar con un orden que apunta, según Spinoza, al equilibrio entre la cantidad de representantes de las familias que componen el consejo:

[...] hay que proceder por turno, para que cada una presida una sesión y la que ha sido primera en esta sesión sea la última en la siguiente. Pero entre los que pertenecen a la misma familia, será el primero el que fue elegido antes (*Id.* 142).

Ahora, como última rama del gobierno monárquico, un *Consejo de Justicia*. Este será el encargado de dirimir y ejecutar lo correspondiente a litigios y penas. El número de jueces será menor al del consejo real - 51 a 71 - y su cargo se renovará de forma de anual. El perfil de este cargo público requiere como condiciones: tener un mínimo de cuarenta años de edad y ser experto en derecho. Sus honorarios serán extraídos de los bienes de los condenados a muerte, de

⁹ Dice el traductor crítico de Spinoza acerca de este consejo en la nota 106, “es el guardián de la constitución y como los sentidos externos del mismo rey” . Estas palabras describen la importancia que tiene este consejo dentro la monarquía administrativa pintada por Spinoza: el consejo es al rey, lo que el cuerpo al alma.



las multas y de todos aquellos ciudadanos que hayan perdido litigios (Cf. *Id.* 6,29). Por último, en cada ciudad existirá un consejo similar, pero subordinado a este consejo principal de justicia.

Sin embargo, en lo que corresponde a su funcionamiento, este consejo no podrá ser autónomo, pues “todas las sentencias deberán ser examinadas por quienes hacen las veces de consejo general, para comprobar si el procedimiento seguido fue legal y si no ha habido acepción de personas” (*Id.* 14 VI/23). Esta función supervisora y fiscalizadora, por parte de un consejo a otro, tiene una base de pensamiento común para la época histórica en que se inscribe Spinoza. Se trata evitar, hasta cierto punto, que el Estado no sólo cumpla su misión de administrar justicia con legalidad, sino de eliminar todos los intersticios, los poros que pueden degenerar en el exceso de poder estatal y que, en el límite, encontrará el cuerpo del delincuente¹⁰.

Pues si la parte que perdió el pleito lograra demostrar que alguno de sus jueces se logró comprar por su adversario, o que tenía alguna decisión de amistad con éste o que, en fin, no se ha observado el procedimiento legal, se revisará todo el proceso. Claro que todas aquellas medidas no podrán ser respetadas por aquellos que, cuando se trata de un crimen, suelen convencer al reo, no tanto con argumentos cuanto con tormentos (*Id.* 144 6/26).

Tenemos entonces, en esta pintura que hace Spinoza de la Monarquía, las connotaciones básicas de una nueva forma de concebir el gobierno. Del rey al consejo real, y de éste al consejo de justicia, todo un encadenamiento y despliegue del poder, donde el arte de gobernar comienza a concretarse en una forma administrativa, cuyo *telos* se encuentra en sí mismo, en la seguridad que le puede certificar su mantenimiento. Se gobierna y se conduce la vida de los individuos, para el sostenimiento mismo del Estado.

¹⁰ Ya en Spinoza (1989) se encuentra cierto resquemor hacia el suplicio, indicador del aparente proceso de humanización en el arte penal. Dice Foucault. “La reducción del suplicio es una tendencia arraigada en la transformación de los años 1740-1840” (22).



El hecho de que sea una monarquía la que describe Spinoza, no significa que el poder esté concentrado en el cuerpo del rey en una unidad fastuosa, o que el oficio del rey sea conducir la grey de Dios hacia la salvación. Esta descripción muestra la forma en que la monarquía, entre los siglos XVI y XVII, devino administrativa (Cf. Foucault 2002 42), la forma como replegó y dividió su poder. Es el momento en el que el poder se desmultiplica para comenzar a transitar, a ser inasible y sólo observable, empíricamente, en las instituciones.

En este momento histórico el arte de gobernar y dirigir a los hombres muta: tendrá como objetivo la seguridad, sólo alcanzada mediante una serie de recursos y aparatos político-administrativos, mediante un Consejo Real encargado del poder ejecutivo y un Consejo de Justicia que, encargado de todo lo judicial, se encuentra fiscalizado y regularizado en su ejecución, por el primero. Todo un encadenamiento de poderes que regularizan y administran la *res publica*. Y el rey, como el alma (*mens*) del Estado, si bien tendrá las decisiones finales, dependerá de la criba reflexiva de los dos consejos que, a su vez, manifiestan el clamor y las necesidades de los ciudadanos (*civitas*). Una diseminación administrativa del poder del gobierno, por la cual serán conducidos los hombres que detenten la investidura de ciudadanos ◊



Referencias

Aquino, T. *Tratado de la ley - Tratado de la justicia - Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. México: Ed. Porrúa, 1975.

Foucault, M. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002a.

_____. *Vigilar y castigar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002b.

_____. *Seguridad, Territorio y Población*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006a.

_____. *Sobre la Ilustración*. Madrid. Tecnos, 2006b.

Spinoza, B. *Tratado teológico Político*. Barcelona: Altaya, 1997.

_____. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2004.

_____. *Ética demostrada según el Orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2009.