

Héctor Ferlini Cartín

Racionalidad y Estado en el Político de Platón y el *TP* de Spinoza

Resumen: *Este trabajo problematiza la relación entre racionalidad y Estado en el Político de Platón y en el Tratado Político de Spinoza y compara la forma en que ambos autores explican la existencia del Estado, sus regímenes y otros aspectos como la ciencia, la verdad, el poder, el método y las pasiones.*

Palabras clave: *Racionalidad, Estado, ciencia, método, régimen*

Abstract: *This work problematizes the relationship between rationality and State in Plato's The Statesman and Spinoza's Political Treatise and compares how both authors explain the existence of the State, its regimes and other aspects such as science, truth, power, method and passions.*

Key words: *Rationality, State, science, method, political regime*

0. En el ejercicio filosófico es común que nos esforcemos por entender racionalmente la existencia de todo cuanto existe, aun cuando no todo lo que existe haya sido creado por una razón diseñadora. En el caso del Estado, ese cuerpo de instituciones que se yergue como poseedor hegemónico del poder político, podemos preguntarnos si la racionalidad con la que se le vincula, cualquiera que esta sea, es posterior al inicio de su existencia, lo cual haría de esta razón simplemente un acto de entendimiento tendiente a justiciar o explicar la existencia, o bien, por otro lado, si dicha racionalidad es anterior al Estado, es decir, su creadora o causa eficiente, lo cual, por supuesto, haría del Estado el resultado de una serie de acciones tendientes a un fin.

Para nutrir la lista de herramientas con las cuales es posible pensar el asunto anterior, haré una comparación de la teoría política de Platón y Spinoza, con lo cual el objetivo central de este trabajo será responder a la pregunta cómo es la relación entre racionalidad y Estado en estos dos autores. Para que este ejercicio sea manejable, me centraré en el diálogo *Político* de Platón y en el *Tratado Político* (en adelante *TP*) de Spinoza.

1. Lo primero que me parece oportuno definir es el motivo por el que existe el Estado según los dos filósofos. En corto, para Platón, en *Político*, el Estado existe porque los seres humanos no son lo suficientemente virtuosos



como para autogobernarse. Para Spinoza, porque, como cada individuo tiene tanto derecho como tiene poder, se generan situaciones de violencia, y, para evitarlas o aplacarlas, el Estado (*Imperium*) surge como garante de seguridad. Estas dos afirmaciones se siguen de algunos de los argumentos principales de cada texto, que pueden reordenarse del siguiente modo:

1.1 En el *Político*,

- la política es la ciencia (*epistēmē* - ἐπιστήμη) o arte (*tékhnē* - τέχνη) de gobernar para vivir bien, esto es virtuosamente.
- Si la muchedumbre (la mayoría de personas) carece de ciencia o arte, no puede gobernarse a sí misma para vivir bien, o sea, virtuosamente.
- Por lo tanto, para vivir bien, la muchedumbre requiere de un individuo que conozca la ciencia o arte de gobernar, y este individuo, efectivamente, es el político, el rey, y su gobierno es el Estado.

En el texto, lo anterior se expresa en diversos momentos, pero inicia cuando el Extranjero, personaje que comanda el diálogo, le dice al Joven Sócrates “después del sofista -tal me parece-, debemos examinar al hombre político. Y dime ya: ¿también a él habrá que considerarlo entre quienes poseen una ciencia? ¿O no?” (258b); para continuar con la ubicación de la política como una ciencia cognoscitiva directiva entre 258e y 260c y, finalmente, definir, mediante la *diairesis* (-método de división dicotómica- διαίρεσις) y el modelo del arte de tejer, su constitución singular como ciencia o arte de gobernar rectamente a seres humanos en 293d-e.

La segunda premisa del argumento se ve más fácilmente, pues el Extranjero la menciona directa y puntualmente, sin la necesidad de atravesar largas elucubraciones metodológicas. Luego de que el Joven Sócrates le pregunta “¿a qué te refieres?”, responde

A que ninguna muchedumbre de ningún tipo sería jamás capaz de adquirir tal ciencia y de administrar una ciudad con inteligencia, sino que es en algo pequeño y escaso, más bien en la unidad, donde debe buscarse aquel régimen político que sea recto, y a los demás considerarlos imitaciones -tal como se dijo un poco antes-, algunos de los cuales imitan de la mejor manera y otros de peor modo. (297c)

He reproducido el párrafo completo, a pesar de que la premisa aludida se encontraba en su primera parte, porque más adelante tocaré el asunto de las imitaciones. Por ahora, la premisa que interesa la repite el mismo personaje en 300e “hay, sin embargo, un punto anterior en el que estábamos de acuerdo: que ninguna muchedumbre es capaz de adquirir un arte, sea el que fuere”.

La conclusión es clara y el Extranjero la menciona inmediatamente después de lo recién citado: “por lo tanto, si existe un arte real, ni la muchedumbre de los ricos ni el pueblo todo podrán jamás adquirir esta ciencia política”. Ergo, para vivir bien, cuestión que está incluida en ser parte de una *polis* gobernada rectamente, hay que seguir los mandatos de unos pocos individuos o de uno solo que posea la ciencia (*epistēmōn* - ἐπιστήμων) o el arte (*technitēs* - τεχνίτης).

1.2 En el *TP*, Spinoza argumenta, como ya dije, que

- todos los individuos tienen tanto derecho como tienen poder.
- Esto genera amenazas de violencia.
- Entonces, es necesario el Estado para garantizar la seguridad.

En el texto, este razonamiento tiene lugar, entre otros pasajes, en el capítulo dos. La primera premisa, “cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar” (*TP2/3*, G276).

La segunda resume que “el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, 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 al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito” (*TP2/8, G279*) y que:

en la medida que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen y por cuantos son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general (...) están sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más. (*TP2/14, G281*)

Asimismo, la conclusión se sigue de “el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes (...) cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos” (*TP2/15, G281*) y de “este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado” (*TP2/17, G282*). “Más derecho tienen todos juntos” es lo mismo que mayor seguridad, pues los derechos comunes, es decir, comunales, son inversamente proporcionales a los derechos de los individuos por separado. Puedo tener mayor seguridad de que un individuo cualquiera no me va a agredir si comparto poder con un grupo que me ampara y protege.

1.3 Los argumentos de Platón y Spinoza, según los expuse, tienen un cariz negativo que parte del pensamiento de una situación hipotética, la cual, al no ser parte de lo efectivo, permite entender por qué el Estado existe. Básicamente, al no darse X, se da Y.

1.3.1 En el caso de Platón, lo negativo manifiesto en el argumento de 1.1 es

“la muchedumbre carece de ciencia o arte” y “no puede gobernarse a sí misma”, pero esto es solo la superficie. La génesis de esta negatividad se asienta en un proceso de degeneración cosmológica con consecuencias antropológicas, que el Extranjero ilustra al Joven Sócrates a través del mito que va desde 268d hasta 277a. Este relato, escenificado en la edad de Crono, cuenta cómo los seres humanos nacieron de la tierra en un momento germinal de la existencia, en el que no había peligros ni bestias ni guerras. Con las divinidades controlando las vidas humanas, “no es necesaria organización política alguna” (Guthrie, 1992, p. 196). Con dioses diciéndonos qué hacer y hacia dónde ir, ¿para qué molestarnos con pensar, decidir y organizarnos? Poco importan ahora los motivos por los cuáles, en el mito, los dioses decidieron invertir el orden del mundo, abandonando a los humanos a su calamitosa suerte. Lo relevante, ciertamente, es la consecuencia de este abandono, a saber, sin la compañía y guía divina, los humanos quedan obligados a hacer algo por sus vidas, entre ello, decidir cómo vivir bien y rectamente, cualquier cosa que esto signifique. La política es, para la vida comunal, justamente este “decidir cómo vivir rectamente” y, con todo, el signo de la no interferencia de dios en las cuestiones humanas. Requerimos de una ciencia o un arte política porque dios se fue. Sin duda, vivir sin dios, en un plano cosmológico regido por lo divino, es degeneración. Mas la ciencia no nos es dada automáticamente y de manera generalizada. Al contrario, es cosa rara y, así, la situación es grave: humanos sin dios y sin ciencia.

Es en este escenario donde aparece el individuo arquetípico, rey de un gobierno paradigmático y poseedor de la ciencia o arte, el cual, con el conocimiento que le brindan estas herramientas, sabe siempre, a cada tanto, qué hacer: puede gobernar a los demás debido a que conoce la verdad y, como su sabiduría es capaz de ordenar

acciones de acuerdo a la singularidad de cada uno de los problemas que florecen en la vida humana, también puede prescindir de leyes. Inquiérese el Extranjero al Joven Sócrates:

Si hace lo que es provechoso usando la persuasión o sin usarla, rico o pobre, según códigos escritos o sin ellos, ¿no ha de ser éste, en tales casos, el carácter distintivo más auténtico de la recta administración de la ciudad, carácter según el cual el hombre sabio y bueno administrará los asuntos de la gente a la que gobierna? Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes? ¿Y para quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible, siempre y cuando tengan cuidado de la única cosa importante, que es el dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible?

A lo que asiente su interlocutor: “no hay modo de rebatir lo que has dicho” (297a-b).

Este rey paradigmático, con su gobierno, es hipotético a fuer de su virtud, pues esta es tan radiante que difícilmente se puede encontrar en individuos efectivos, aunque no es imposible. A su régimen “no cabe duda que hay que ponerlo aparte -como a un dios frente a los hombres¹- de todos los demás regímenes políticos” (303b).

1.3.2 La negatividad en el argumento de Spinoza se vincula con que “los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier otro afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros”, en la medida

que los afectos de odio y enfrentarse unos con otros son manifestaciones contrarias a la razón. Dicho a la inversa, si “los hombres” (sic) usaran siempre la razón, no serían afectados por “la ira, la envidia o cualquier otro afecto de odio” y no se enfrentarían unos con otros o, al menos, la probabilidad de este enfrentamiento sería menor, con lo cual también se reduciría o extinguiría la necesidad de un derecho común, llámese Estado, que se ocupe de mantener la seguridad. Empero, “no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y (...) no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser” (TP2/8, G279). Los humanos, más irracionales que racionales, son una amenaza para sí mismos, y su irracionalidad, con la violencia que le es intrínseca, fundamenta al Estado, que es un mal menor frente a la aridez de la hostilidad pasional. Por supuesto, entre dos males, elegir el menor es un signo inequívoco de racionalidad, racionalidad necesaria que surge para enfrentar un aspecto negativo.

2. Suprimida la situación hipotética, tenemos, tanto en Platón como en Spinoza, la descripción de lo efectivo². Para el primero, como dije en 1.3.1, humanos sin dios y sin ciencia, o sea, con ninguna capacidad de saber qué hacer o autogobernarse; y, para el segundo, como mencioné en 1.3.2, humanos pasionales, en su mayoría irracionales, hostiles unos con otros. Gracias a esta consideración, sin duda, es posible esgrimir argumentos positivos que muestren la conexión entre racionalidad y Estado en ambos filósofos. Una vez más, consideraré primero a Platón.

2.1 En las circunstancias efectivas de humanos sin dios ni ciencia o arte, el mejor camino para llegar a una vida recta es imitando al régimen político paradigmático, que es perfecto. A pesar de que Platón no explica cómo se puede imitar algo que no se conoce, y,

ciertamente, quienes lo tienen que imitar no lo conocen porque nunca lo han vivido ni tienen ciencia para pensarlo siquiera, las imitaciones existen y su vehículo principal son las leyes, las cuales movilizan a los distintos regímenes, “algunos de los cuales imitan de la mejor manera y otros de peor modo”, afirmación que aparece en 297c y que ya cité en 1.1.

Sí, a través de la *diaíresis* y el arte de tejer, el Extranjero le ha mostrado al Joven Sócrates que el régimen político verdadero y único recto es el gobernado por un individuo virtuoso, rey poseedor de la ciencia cognoscitiva directiva, pero las leyes, en las imitaciones, deben ser de algún modo expresión de sus lineamientos (*syngrámmata* - *συγγράμματα*), al punto que tienen una constitución propia, constitución que rige las acciones efectivas de los individuos en la *polis*.

La ciencia del gobernante arquetípico es superior a la ley, por 297a, pero, en las circunstancias en que esta ciencia está ausente, las leyes son un mal menor frente a la posibilidad de vivir sin ninguna guía de comportamiento o, peor aún, bajo la amenaza de un tirano o un gobernante que inhala y exhala estulticia (298a-299d).

Hay que tener claro, empero, que este mal menor, convertido en necesidad absoluta, tiene un reverso en su movimiento de protección frente a la mala guía, que es, sin reparo, la destrucción de la ciencia. El Extranjero y el Joven Sócrates lo ven agudamente, cuando el primero, previniendo al segundo que la ley, para defender a la muchedumbre de la amenaza de que los incapaces e ignorantes comanden las naves de la sociedad, debe imponerse frente a todos por igual, aun cuando entre todos existan individuos virtuosos, pregunta “¿qué podría seguirse, cuando ellos [se refiere a las ciencias y a los artes] ocurren según un código escrito y no según un arte?”. La respuesta es “está bien claro que todas las artes nos quedarían por completo destruidas y ya nunca más podrían nacer en el futuro, a causa de esa ley que interferiría toda

búsqueda. De ahí que la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces absolutamente intolerable” (299e).

2.1.1 Dado que una situación hipotética o incluso arquetípica no es una situación imposible, es válido aceptar que el rey virtuoso, con su ciencia, podría eventualmente existir. Si a esto se suma el hecho que la ciencia o arte de gobernar es superior a la ley (297a), pues quien la posee puede en cada caso, según la complejidad de las circunstancias y el contexto, decidir qué es lo mejor, y que la ley, por su parte, destruye a la ciencia (299e), tenemos un conflicto inminente entre el rey virtuoso y los defensores de la sociedad ordenada y regida por leyes. En la escena efectiva en que las leyes están consolidadas como mecanismo superior de gobierno y control del comportamiento de los habitantes de la *polis*, ¿qué margen tiene el individuo virtuoso para surgir y demostrar su ciencia? El conflicto presenta un escenario desalentador para la virtud, toda vez que uno de los elementos sin los cuales la ley no puede existir es la obediencia y, como se ve, una característica central de la ciencia política, aquí entendida, es la desatención de la ley, lo cual es lo mismo que su desobediencia. Así las cosas, en una *polis* donde las leyes son sólidas y respetadas o temidas, el desarrollo del rey virtuoso es signo de *stásis* o de una improbable actitud condescendiente y permisiva de parte de quienes detentan el poder.

2.2 En Spinoza, el derecho común, es decir, la asociación entre individuos, permite mayor seguridad que el derecho natural individual, y este derecho común es el Estado, como ya expliqué en 1.2. No obstante, los beneficios de la asociación entre individuos no terminan con la garantía que elimina la amenaza, sino que se expresan en múltiples y nuevas posibilidades para el aumento de la potencia. Esto quiere decir, primero, que el Estado, que es resultado de la asociación, habilita nuevas

formas de asociación, las cuales solamente son posibles en su seno, y, segundo, que el Estado no debe convertirse en una amenaza para sus súbditos, lo cual terminaría contradiciendo los motivos de la existencia del derecho común. Para comprender, esto, empero, es necesario tener presente que en Spinoza, desde la *Ética* hasta el *TP*, el incremento de la potencia, en su relación conceptual con el *conatus* y los deseos, no es la mera atención y satisfacción de la necesidad corporal o psicológica, que incluye sobrevivir, sino que se despliega como un aumento de la capacidad de obrar, esto es ser causa eficiente de acciones, afectos, experiencias, etc.

Ahora bien, recuérdese que la situación de lo efectivo, de acuerdo a lo que afirmé en 2, es la abundancia de individuos que son presa de sus pasiones, la mayoría del tiempo irracionales. Luego, si el Estado es un mecanismo de contención del desenfreno pasional, con su violencia intrínseca, esto quiere decir que el Estado tiene como mínimo dos alternativas para imponerse, a saber, dominar por la fuerza o manipular afectivamente a sus súbditos. Lo primero, sin duda, generará más violencia y constituirá al Estado como una amenaza. Lo segundo, por su parte, se desdobra en otras dos opciones: uno, redirigir las pasiones para que la ira y el odio se agoten en bagatelas que no comprometan la estabilidad del poder político; dos, fomentar el uso de la razón en la multitud, ofreciendo el argumento, sea como sea, que el mejor modo de vida es el de la paz y seguridad, que el Estado, en efecto, encarna dicha vida y que tender hacia ella es racional.

De todas maneras, si el Estado hace bien su trabajo elemental y primario, que es mantener la seguridad, no deberá convencer a quienes están habituados a pensar racionalmente de la necesidad de su existencia, pues estos sabrán que “la razón enseña a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado” (*TP2/21*, G283). Y racionalmente también sabrán que solamente con la seguridad garantizada un individuo puede dedicarse al cultivo

de sus capacidades, al aumento de su potencia, con el disfrute de la educación, la comida suficiente y saludable, el desarrollo de la ciencia y el arte, la reunión con sus amigos, y más. En fin, la clave apologética del Estado es que

nada es más útil al hombre que el hombre (...) nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola mente³, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos. (*EIV18S*)

En el *TP*, el párrafo anterior se vierte en la fórmula del derecho común.

2.2.1 El corolario de lo anterior es que debe haber una sintonía entre los súbditos que se guían con la razón y los gobernantes para dirigirse hacia los mismos fines y utilizar los mismos medios, pues, de otro modo, habría conflicto y se extinguiría la seguridad. La exigencia de seguir comportándose racionalmente después del reconocimiento racional de que el Estado es una condición indispensable para el aumento de la potencia en sociedad es fuerte y constante, tanto para los gobernantes como para los súbditos (*TP 3/6*, G286). De tal forma, es menester, asimismo, que haya un cuidado o una atención de lo que se dice, hace y las decisiones que se toman. Si el titular del poder político, por ejemplo, se empieza a caracterizar por decir, hacer y decidir tonterías, en el mejor de los casos, será inmediatamente cuestionado por los súbditos que pueden hacer uso de su razón. Peor aún, si aquel ya no sólo se enviste de tonterías, sino que

hace alianzas y protege pequeños grupos que significan la pérdida de la multitud y con ella del Estado.

En un razonamiento más largo que este, pero que toca esencialmente el mismo punto, Sergio Rojas (2017), haciendo énfasis en qué no debe hacer el gobernante para que su poder siga siendo aceptable, dice:

en el contexto, Spinoza reenvía a la pérdida del mando por parte del soberano y al hecho habitual de no dictar órdenes muy absurdas para conservar su interés y la soberanía, vigilar el bien común y dirigir todos los asuntos bajo el dictamen de la razón. La moderación significa la sucesión regular y tranquila del poder, y busca reducir drásticamente la violencia, la cual aparece aquí bajo la idea de lo inaceptable. (p. 275)

Pero el gobernante no puede limitarse a no dar órdenes muy absurdas para mantener el poder y conservar la seguridad, lo cual es el fin del Estado. Debe generar una red alrededor suyo que le permita a ciencia cierta conocer cómo se mueven los súbditos, cuáles son sus puntos de vista, sus demandas y, lo más importante, sus deseos. Spinoza lo sabe, y con esta afirmación crítica al régimen monárquico, un individuo no puede mandar solo, prescindiendo de ayuda (*TP* 7/1, G307 y *TP* 7/3, G308). Antes bien, si quiere ser exitoso, su concentración debe estar orientada en lograr que su voluntad sea expresión de la voluntad de la multitud, y si estas son voluntades nutridas de racionalidad y alejadas de la violencia, cosa ciertamente inusual, tanto mejor. Rojas también lo dice, usando una imagen del poder que se mueve en círculos:

Sin violencia y sin absurdo en los actos o las palabras del gobernante, los gobernados no tienen razón que oponer para no cumplir sus decretos. Y el poder, que tiene una forma concéntrica y centrípeta de funcionar,

funciona como atractor de actantes que consolidan el ejercicio del soberano o del poderoso, aglutina a su alrededor más individuos. Incluso, esta ausencia de violencia y absurdidad para resolver los conflictos y dictar normas produce un reconocimiento diferente al que existe entre pares porque implica una aceptación de su modo de proceder. Se puede percibir como una forma de prestigio. (2017, p. 275)

Con todo, sin embargo, lo efectivo es que los individuos en su mayoría se dejan llevar por pasiones y no son siempre racionales. Entonces, hay un problema: ¿cómo se empatan las supuestas decisiones y acciones racionales de un gobernante cualquiera con los juicios en su mayoría irracionales de la multitud a la que gobierna? Nótese que no estoy diciendo que los gobernantes son siempre racionales y los súbditos siempre unos bobos, lo que sería una afirmación grotescamente elitista. Lo que estoy planteando es cómo puede lograr un gobernante, en el dichoso caso que lo que dice, hace y decide sea racional y no absurdo, para que esto que dice, hace y decide sea bien visto y aceptado por sus gobernados, quienes casi siempre son irracionales. El fondo del asunto aquí es cómo conseguir que a través de la razón y la irracionalidad se llegue a los mismos deseos.

2.3 La consideración de lo efectivo tiene como una de sus derivaciones, en Platón, que las leyes, que son imitaciones del gobierno perfecto y paradigmático, en los regímenes políticos, deben guiar a la muchedumbre hacia la vida recta; pero, también, que si el individuo virtuoso aparece y quiere convertirse en el auténtico rey poseedor de la ciencia, necesita abrirse camino entre las leyes, las cuales, al estar ya consolidadas como vehículo de control y de poder, no le permitirán pasar fácilmente. En Spinoza, por otro lado, lo efectivo, donde abundan individuos inflamados por las pasiones, hace necesario al Estado para garantizar la seguridad, y quienes dirigen el Estado

deben lograr que sus acciones sean avaladas por la multitud, por sus súbditos, sea que estos se rijan por la razón o no, para conservar el poder, mantener la estabilidad y aumentar la potencia. Sea el escenario que sea, tanto en Platón como en Spinoza, los gobernantes requieren un método. Es lo que voy a revisar a continuación.

3. Sin duda, el método es una cuestión a la que ambos autores le prestan esmerada atención, y, como es obvio, los principios de los que parten y las conclusiones a las que llegan son muy distintas. En *Político*, el método es dialéctico y en el *TP* es geométrico. Para no variar el orden, una vez más iniciaré con Platón.

3.1 *Político* es un diálogo en el que hay una notable preocupación por el método. Tanto así que Platón le dedica extensas páginas, ya sea poniendo de manifiesto cómo funciona la *diaíresis*, en la definición del político desde 257a hasta 268d, ya sea con el discurso sobre la utilidad de los modelos como mecanismos explicativos, puntualmente en relación con el arte de tejer, entre 277a y 283c, o bien, en la caracterización del arte de medir (*metrētikē - μετρητική*), que va de 283c a 287b.

Por separado, cada una de estas maneras de proceder en el análisis de lo que a ellas se someta tiene un valor relevante, cosa que se evidencia en el hecho que Platón las considera en otros textos. Por ejemplo, la *diaíresis* en el *Fedro* y el *Sofista* y el arte de medir en *Protágoras*. Sin embargo, todas ellas están en función de la dialéctica y la componen. En breve, estas maneras son recursos dentro de un método más amplio que sirve directamente para inteligir la verdad y llegar al bien.

Dicho lo anterior, no me interesa aquí analizar las partes específicas del método dialéctico tal y como son problematizadas por el Extranjero y el Joven Sócrates en el *Político*⁴. A lo que me dirijo es más simple, a saber, señalar que la ciencia política, que sólo posee el individuo virtuoso, conduce a la verdad y al bien. La última parte de la afirmación anterior se

ve fácilmente si se acepta, como es común, que en la filosofía platónica hay un estrecho vínculo entre verdad y bien⁵. Quien conoce la verdad es bueno. Que sólo el individuo virtuoso posee la ciencia política ya lo dije en 1.1, aunque allí la exclusión se limitaba únicamente a la muchedumbre, no a los gobernantes de los regímenes efectivos, los que tienen leyes, que en ese momento estaban fuera de la consideración. Pero excluirlos es también sencillo: si dichos gobernantes de los regímenes efectivos conocieran la ciencia, con su método, prescindirían de las leyes, pues les serían innecesarias, toda vez que la ciencia es superior a ellas, de acuerdo a lo que señalé en 2.1. Entonces, de las tres figuras, el individuo virtuoso, la muchedumbre y los gobernantes de regímenes con leyes, nada más el primero conoce la ciencia política, que es cognoscitiva directiva.

En principio, podría parecer que conocer o poseer la ciencia es lo mismo que tener un método dialéctico, mas lo cierto es que este es condición de aquella. En correspondencia, solamente se puede alcanzar la ciencia política después de haberse ejercitado en la dialéctica, y quien ejercita la dialéctica bien es un filósofo. Así, debido a que ser político es conocer la ciencia política, a que conocer la ciencia política es tener un tipo de ciencia, a que tener ciencia es ejercitar la dialéctica y a que ejercitar la dialéctica es ser un filósofo, ser un político es ser un filósofo, aunque no todos los filósofos son políticos, ya que un filósofo cualquiera, en su camino dialéctico, podría desempeñarse en otro tipo de ciencia.

3.1.1 El hecho que todo político sea filósofo, pero que no todo filósofo sea político, permite pensar la unidad, por un lado absoluta, por otro lado parcial, entre objeto y método. Absoluta cuando se trata de conceptualizar al objeto, gracias a que el proceso de conceptualización, en sí mismo, es un método y, sin este proceso, el concepto del objeto no existe. Hay que advertir aquí, sin embargo, que el concepto del objeto, que incluye a la

ciencia y a la figura del político, no debe ser confundida con la *Forma* (εἶδος), que no muta, sino que es la intelección de ella. Si la *Forma* de la ciencia y de la política fuera dada de manera inmediata a cualquiera, incluyendo a los protagonistas del diálogo, la discusión sobre su significado sería del todo innecesaria y la sabiduría un bien tan común como irrelevante. Pero la *Forma* no es dada, hay que aproximarse a ella con rigurosidad, con un método consistente. Desde esta perspectiva, María Isabel Santa Cruz (1988) acierta, a la hora que discute “si el tema del diálogo es la política o el método dialéctico”. Para ella,

esta es una disyuntiva del todo falsa, porque método y política son, ambos, cuestiones centrales en el diálogo y la originalidad del *Político* radica, precisamente, en el modo peculiar en que ellas se entrelazan. Para advertir, pues, la unidad del diálogo, es preciso no perder de vista la íntima vinculación entre el método dialéctico y el objeto a cuya búsqueda se aplica el método. Dicho en otros términos, para advertir la unidad del diálogo, no debe descuidarse la conexión existente entre el método dialéctico y la figura del político, cuya definición pretende alcanzarse. En el *Político*, Platón exhibe una vez más y con toda claridad, aunque desde una perspectiva diferente la inescindibilidad entre dialéctica y política, ya presente en diálogos anteriores. (p. 489)

Sin duda, lo anterior es acertado desde el punto de vista de conceptualizar al objeto, pero es incorrecto si lo que se busca es discernir en qué consisten los pasos de la dialéctica, con los métodos menores, como la *diaíresis*, la construcción de un modelo y el arte de la métrica. Básicamente, si la disyuntiva fuera “del todo falsa” y existiera una absoluta inescindibilidad entre dialéctica y política, aquella fracasaría para conocer cualquier otro asunto que no sea político y, quizás peor, ni siquiera el método podría ser un objeto para sí mismo, con la consecuencia que no podría pensarse como concepto. De forma tal que me parece

más preciso delinear una separación entre los alcances del texto, trazando una conexión directa y absoluta entre método y concepto, pero también vislumbrando que el método tiene un valor propio como objeto en la preocupación filosófica. De hecho, Platón lo sostiene en 285d. Pregunta el Extranjero: “¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?”. Responde el Joven Sócrates: “En todo tipo de cuestiones; eso también está claro en este caso”.

3.1.2 Que el método tenga un valor propio como objeto en la preocupación filosófica no quiere decir que se separe completamente de su valor práctico, el cual es conocer la verdad. Se puede conocer la verdad en relación con una multitud de temas y también la verdad sobre el método, con lo cual el método conoce el método. Ciertamente, el conocimiento se logra a través de la repetición, la revisión, la vuelta atrás, la constancia y la consistencia, etc. Es decir, a través del entrenamiento filosófico. El Extranjero es un maestro riguroso y le hace ver al Joven Sócrates que ha cometido un error (275c) en la *diaíresis*, pero no le muestra el error inmediatamente, sino que permite que el razonamiento se desarrolle y el error aparezca como un resultado inevitable. Sin este desarrollo, el Joven Sócrates no podría practicar y su asimilación de la dialéctica sería poco óptima. Así, jamás llegaría a ser un filósofo, porque “el dialéctico y el filósofo entrenado son una y la misma cosa” (Guthrie, 1992, p. 181).

Es esperable que este entrenamiento se le exija al político, al individuo virtuoso, que también es un filósofo. A través de la repetición alcanzará la verdad y la verdad es incontenible. No se puede conocer la verdad y guardarla en secreto. Se debe enseñar. Quienes la aprenden, escuchando al político-filósofo y siendo sus discípulos

en la dialéctica, contagiarán a más gente y la verdad fecundará de bien a la sociedad. El problema que planteé en 2.1.1, de que los gobernantes de los regímenes efectivos serán un obstáculo para el individuo virtuoso en su acenso a rey filósofo y que este será símbolo de *stasis*, se resuelve si se encuentra el mecanismo de absorber a dichos gobernantes en la ola dialéctica, en darles calzado para que caminen hacia la verdad y sean buenos. Pero esta es una solución de un tiempo no vivido. La fuerza de la cicuta se ha impuesto en la historia.

3.2 En el *TP* de Spinoza, el método es geométrico, no dialéctico. Sin entrar en una discusión exhaustiva acerca de la geometría y su aparición en textos filosóficos, hay que entender que en el racionalismo existe una predilección por la matemática como camino para descubrir la verdad, y la matemática, para el racionalismo, es preponderantemente geométrica. Ergo, para descubrir la verdad hay que ser geómetra.

Aun cuando en el *TP* la geometría no aparece y no se muestre del modo como aparece y muestra en la *Ética*, con su conjunto claro y explícito de definiciones, axiomas, postulados, lemas, proposiciones y corolarios, a los que se suman las formas más flexibles del discurso en los escolios, capítulos y apéndices, ella está presente, y esto se puede defender con contundencia si se asume que el *TP* tiene el propósito de hablar sobre la verdad en temas políticos, y que no se puede hablar la verdad sin un método que la descubra. De esta manera, la diferencia en el método geométrico entre el *TP* y la *Ética* radica menos en la rigurosidad de los argumentos y cómo estos forman una cadena conducente a la verdad, y más en la exhibición, o sea, en cuánto quedan los pasos del método al descubierto para que la persona que lee los vea. Por añadidura, el *TP* bebe de la *Ética*, por lo que muchas de las argumentaciones que en esta están detalladamente desarrolladas, en aquel, se resumen y exponen más directamente en función del objetivo del tratado. A propósito de esto,

Atilano Domínguez (1986) en la nota 21 de su traducción del *TP* dice

en contra de lo que algunos propugnan, Spinoza tiene conciencia de que las ideas de su *T. político* no rompen con la doctrina de la *Ética* y del *T. teológico-político*, sino que las completan. Esto no sólo es válido, según creemos, para el estado natural, sino también para el estado político⁶.

3.2.1 Uno de los descubrimientos más importantes del método geométrico de Spinoza es que todo está determinado o, en otras palabras, todo tiene una causa. Cuando se dice todo, se incluye al comportamiento y pensamiento humano. Concluyentemente, si alguien está orientado a cierta postura política, si tiene cualquier afecto, si considera que lo que otro hace es bueno o malo, si tiene un deseo de cambio o de conservación, ya sea de su cuerpo o de otro cuerpo o de muchos cuerpos, como la sociedad, si tiene ideas imaginarias o racionales, etc., tiene una causa. En la medida que quienes manejan el poder político, a los que Spinoza llama *supremas potestades* (*summa potestas*), tienen el interés de que el Estado persevere en su ser, deben saber cómo funciona el comportamiento de los súbditos, de la multitud, que le da soporte, contenido y motivos de existir al Estado; y a fuerza de conducir este comportamiento y no dejarlo expuesto a determinaciones de toda índole, sobre todo externas, es imperativo que puedan incidir en él y, con ello, conocer clara y distintamente que en la multitud, de conjunto o en alguna de sus partes, un impulso A produce un efecto B, que los afectos vinculados a la política no son especiales y nacen y perecen del mismo modo que los afectos relacionados a cualquier otro tema, y que es mejor, para los intereses del Estado, que una multitud sea alegre, quizás ni siquiera activamente alegre, sino pasionalmente alegre, a que sea odiosa y vulnerable a la

impredecibilidad de la ira y la indignación. Por tanto, los políticos, spinozianamente hablando, deben ser manipuladores afectivos.

¿Para ser un manipulador se debe tener un método? Sí, pero este puede ser modesto, reducido a lo que se busca, a producir un efecto esperado, no tiene que considerar la substancia, ni el hecho que las ideas no afectan a los cuerpos ni los cuerpos a las ideas, ni saber que todos los individuos se esfuerzan cuanto pueden en perseverar en su ser y que esto es su esencia, lo cual es su deseo, ni saber o pensar nada sobre el amor intelectual a dios. En corto, los políticos no son filósofos, entendiendo filósofo como aquel que conoce y dispone del método geométrico, y está bien que no lo sean.

Con un uso del término “filósofos” diferente al que me acabo de referir, Spinoza escribe:

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos (...) En efecto, conciben a los hombres como no son, sino como ellos quisieran que fueran (...). Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear cuando son guiados por el miedo más que por la razón. (*TP* 1/1, G273 y *TP* 1/2, G274)

3.2.2 Dicha la frase “los afectos vinculados a la política no son especiales y nacen y perecen del mismo modo que los afectos relacionados a cualquier otro tema” surge la cuestión similar a la que

planteé en 3.1.1, acerca de la conexión entre el método y el objeto. O sea, ¿hay en el *TP* una inescindibilidad entre el método geométrico y la política al estilo que la hay, según María Isabel Santa Cruz, en el *Político*? Aquí también me parece que la respuesta es no, como ya es de por sí notorio, y esta respuesta se justifica al tener en cuenta que el funcionamiento de la política, para Spinoza, es un derivado del comportamiento humano en general, que tiene como eje los afectos, los cuales, a su vez, se pueden comprender si, y solo si, se asume que los humanos, como cualquier otra cosa que existe en el cosmos, estamos sujetos a las leyes de la naturaleza y, por ende, nuestras acciones y pasiones deben entenderse de acuerdo a determinaciones. El método geométrico explica la naturaleza y en consecuencia sirve para dilucidar el comportamiento humano y, dentro de este, la política, pero no se dirige a la política como primer punto, porque no puede, porque pierde significación. De esta forma, el *TP* puede leerse como un gran corolario de lo que se dice en la *Ética*, especialmente de su cuarta parte.

Entonces, quizá haya que atemperar la respuesta y decir que, en Spinoza, el método geométrico es inescindible de su objeto, pero su objeto es la naturaleza, no la política.

3.3 Aparte de la diferencia obvia entre Platón y Spinoza en cuanto al método se refiere, en tanto el del primero es dialéctico y el del segundo geométrico, hay un punto en común: los políticos o gobernantes requieren un método para lograr sus propósitos, solamente que, en Platón, este método es conducente a la verdad y al bien y es dialéctico, con toda su complejidad, fuerza y aplicación, mientras que en Spinoza los políticos pueden contentarse con que su método les permita conseguir un efecto específico. Ambos usuarios del método expresan racionalidad, pero racionalidades un tanto distintas: la del filósofo rey es extensiva a cualquier asunto, no solo a la política, pues

si se entiende la *Forma* del bien, se pueden entender todas; la del político no filósofo es localizada y lo único que le interesa es un grupo de ideas adecuadas para entender cómo despertar pasiones, y esto no lo lleva necesariamente a la verdad de ningún otro problema.

En fin, el escenario de la puesta en marcha del método no es el vacío, sino múltiples regímenes políticos.

4. A continuación no pretendo pormenorizar los regímenes tal y como los exponen Platón y Spinoza. Más bien, busco decir rápidamente si en un régimen u otro, de acuerdo a este autor o a aquel, la racionalidad es un elemento constitutivo o inherente y, también, si hay o no una escala de ascenso o descenso en esta constitución o inherencia. Platón primero.

4.1 El argumento que el Extranjero y el Joven Sócrates desarrollan a lo largo del diálogo lleva al primero a decir lo siguiente, con lo que el segundo está de acuerdo:

De entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a las leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tomarse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud (...) mientras procedan con ciencia y justicia para salvarla [a la *polis*] e introduzcan en lo posible mejoras, debemos decir, ateniéndonos a tales rasgos, que es este régimen político el único recto. En cuanto a todos los demás de los que hablamos, debe decirse que no son legítimos y que, en realidad, no son políticos, sino que imitan a éste; unos, aquellos que decimos que están regidos por buenas leyes, lo imitan del mejor modo; los otros, en cambio, de la peor manera. (293d-e)

Solamente el régimen real, el arquetípico, es recto, o sea bueno. Sólo él porque es el único

que tiene ciencia o, más precisamente, un individuo que gobierna con ciencia. Poseer una ciencia para gobernar es saber lo que es bueno y no se puede saber qué es lo bueno, en cada caso, si no se conoce la *Forma* del bien. De esta manera, únicamente al régimen real le es constitutiva e inherente la racionalidad, en el estricto significado de racionalidad como conocimiento de las *Formas*.

Al mismo tiempo, todos los demás regímenes imitan al régimen real. ¿Pero qué es lo que imitan? No pueden imitar su organización del poder, ya que el régimen real tiene un filósofo rey que las imitaciones por definición no pueden tener. Así, lo que imitan son las decisiones de lo que es bueno, a través de las leyes. Las leyes existen para conducir al bien a quienes no pueden conocer su *Forma*. En rasgos generales, de una manera no precisada por Platón en *Político*, los regímenes imitaciones emulan el modo de acercarse al bien del régimen real, esto es su método. En este sentido, quienes viven en regímenes imitaciones, como el Joven Sócrates, aunque no sea un maestro dialéctico aún, deben entrenarse para conocer la verdad y contribuir con su *polis*; y, por tanto, la racionalidad es inherente a las imitaciones en un sentido distinto al del régimen real, pues en la filosofía platónica es racional reconocer la ignorancia y hacer algo para corregirla, por lo menos parcialmente.

4.1.1 Pero no todas las imitaciones son iguales y no todos los individuos que las habitan quieren corregir la ignorancia y ni siquiera del mismo modo. Los regímenes son peores cuanto peor imitan al régimen real, pues están imitando deficientemente el conocimiento del bien o no lo están imitando del todo. Por boca de El Extranjero, la forma de dividir en dos la calidad de los seis regímenes posibles, excluyendo el paradigmático, es su apego o distanciamiento de las leyes (302e): “la monarquía, entonces, cuando está unida al yugo de esos buenos escritos a los que llamamos leyes, es, de los seis regímenes, el mejor de todos”. Su reverso, la tiranía,

que prescinde de la ley, “en cambio, es la más difícil y la más dura de sobrellevar” (303a). Seguidamente, el gobierno de unos pocos, entre su clasificación correspondiente, con ley, aristocracia, o sin ley, oligarquía, es el punto medio entre dos extremos. Por último, la democracia,

el gobierno ejercido por la muchedumbre lo consideramos débil en todo aspecto e incapaz de nada grande, ni bueno ni malo, en comparación con los demás, porque en él la autoridad está distribuida en pequeñas parcelas entre numerosos individuos. Por lo tanto, de todos los regímenes políticos que son legales, éste es el peor, pero de todos los que no observan las leyes es, por el contrario, el mejor. (303b)

Lo más importante aquí es advertir que hay una escala de degeneración en la inherencia de la racionalidad al régimen político, la cual, si bien no es exactamente la misma que Platón expone en el Libro VIII de la *República*, donde se incluye a la timocracia, sigue el mismo razonamiento, a saber, el conocimiento del bien mediante la dialéctica no es accesible a cualquiera, sino a unos pocos con talento natural y educación correcta, de los cuales, incluso, solo uno o un grupo aún más reducido es apto para mandar. En los casos en que hay leyes, que son guías hacia el bien, es mejor que el poder político se concentre en uno, en la monarquía, a que se disipe en varios o en muchos, como en la democracia, ya que es más probable que este “uno” tenga talento y una educación correcta y, así, pueda reconocer la guía que representan las leyes y garantizar su obediencia. En cambio, como la muchedumbre es definitivamente incapaz de tener ciencia, como ya ha sido dicho desde 1.1, es imposible que reconozca el valor de la ley y será más tendiente a irrespetarla. La aristocracia es, como se ve, el intermedio.

La misma lógica opera en el caso reverso, en el que no hay ley: el tirano, ya no

monarca, que desde luego no tiene ciencia para conocer el bien -de lo contrario no sería un tirano, porque el conocimiento lo haría bueno- no tiene frenos en su ímpetu devastador y su figura representa el más bajo nivel de la educación. Sin ley, la democracia es el mejor régimen porque la muchedumbre, en su disgregación, es contención para sí misma, donde nadie tiene el poder para hacer a cabalidad lo que quiere porque los otros no se lo van a permitir. De nuevo, la oligarquía es el punto medio.

A lo largo del diálogo, entonces, hay dos niveles de degeneración cualitativamente distintos. Uno, el que se sigue del estado mítico de la era de Crono al estado de los humanos abandonados a sí mismos, en el que pensar el régimen arquetípico del filósofo rey, individuo virtuoso, es necesario para ilustrar cómo la ciencia, que es conocimiento de la verdad, conlleva al recto camino del bien; dos, el que se sigue de manera interna en los regímenes efectivos, imitaciones del paradigma, donde la educación es un factor clave para cuidar y respetar las leyes que guían el camino al bien.

4.1.2 Si bien en este texto he procurado mantenerme dentro del *Político*, creo que aquí es conveniente y útil recordar que en el Libro VI de la *República* Sócrates dice que el bien es algo tan perfecto y elevado que no lo puede conocer, pero que sí es posible inteligir su representación, a la que llama “hijo” o “vástago” del bien (506e). Asimismo, para explicar su función en el desarrollo del conocimiento, compara al hijo del bien, que pasa a ser en el discurso el bien a secas, con la luz del sol: el bien hace a la inteligencia (*noētós tópos* - νοητός τόπος) lo que la luz del sol hace a la vista. Así, el bien se conoce en el acto de conocer otras Formas.

Si se acepta que el planteamiento de *Político* es congruente y no tiene

contradicciones con el de la *República*, aparte de las diferencias sutiles, hay que preguntar cuál bien puede conocer el rey filósofo paradigmático, si el bien mayor o su hijo. Al tomar en cuenta que la figura arquetípica podría eventualmente existir, como señalé en 2.1.1, se sigue que ella no es la de un dios, sino un humano virtuoso⁷. Mas su virtud, poderosa pero limitada por la naturaleza humana, no sería capaz de conocer el bien mayor, solamente su representación, a la que Sócrates llama el bien hijo. A través del conocimiento de otras *Formas*, el rey filósofo paradigmático de *Político* conoce el bien, sirviéndose de este como se sirven los ojos de la luz del sol. Con este conocimiento del bien, en efecto, organiza la *polis* y manda a los ciudadanos a hacer lo que deben. Hay aquí una aplicación práctica del conocimiento puro. El *noētós tópos* al servicio de la ciudad.

4.2 Es el turno ahora de evaluar si en el *TP* de Spinoza la racionalidad es inherente al Estado. Antes que nada, hay que advertir que el Estado no brota de una razón que flota sobre la multitud o de una racional intersubjetividad compartida, porque para Spinoza los cuerpos y las mentes siempre son reducibles a cuerpos e ideas menores, y estos sucesivamente a otros más pequeños, de tal suerte que considerar la unidad de una sociedad o un pueblo, con una razón que traspasa las mentes individuales y las conecta, es una idea imaginaria⁸. Spinoza no es Hegel.

A la inversa, tampoco existe una emanación de racionalidad del Estado, en vista que este no es más que el conjunto de individuos que se agrupan para tener mayor poder de lo que tienen por separado, y la racionalidad no existe en otro lugar aparte de la mente de los individuos. El Estado, como entidad unitaria, irresquebrajable, plena y absolutamente coherente es una ficción. El Estado como sujeto irreductible no existe y, cuando se examina su composición real, se ve a individuos, los cuales tampoco son plenos en el ejercicio de

su razón; al contrario, en la mayor parte de su vida, su comportamiento es pasional.

En fin, el Estado surge porque los seres humanos son pasionales, como ha quedado claro desde 1.3.2, y su ser no debe ser buscado en la racionalidad ni tampoco justificado por ella:

puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. (*TP* 1/7, G276)

Complementariamente, téngase presente que en Spinoza la racionalidad es tener una idea adecuada acerca de las causas de un efecto. Quien tiene una idea adecuada puede, a su vez, ser causa eficiente de algo porque sabe cómo producirlo. Es cierto que estas dos ideas tienen su principal exposición en la *Ética*, sobre todo a partir de *EII40S2*, pero en el *TP* su definición no se esfuma, sino que se conserva y Spinoza asume que quien lee su tratado conoce a qué se refiere cuando habla de la razón. Entonces, ¿cuáles son las ideas adecuadas capitales que se ligan al Estado? Ya lo he dicho en 1.2 y 1.3.2: el Estado, como derecho común, garantiza la seguridad y su existencia es un mal menor frente a las hostilidades de las pasiones huracanadas sin límite. Ahora, que estas ideas sean adecuadas significa que quien se propone entender el motivo de la existencia del Estado encuentra sus causas en el natural comportamiento humano, cargado de pasiones, y que quienes fundan el Estado y lo conservan, aun cuando en muchos ámbitos se sometan a afectos pasivos que les hacen comportarse como autómatas, en relación con el Estado, como mal menor para la seguridad, piensan que es mejor, en función de su utilidad, unir sus potencias.

Todo lo anterior no excluye que las supremas potestades sean, en muchos casos, irracionales, o bien, que puedan conocer racionalmente

el modo de detentar el poder y, en consonancia, tracen planes, con acciones específicas dirigidas a producir ciertos efectos, para hacer efectivos sus propósitos, al estilo de los círculos concéntricos que piensa Rojas y que cité en 2.2.1. Aun así, esto no implica que el Estado tenga una racionalidad, pues el Estado es toda la multitud que tiene un derecho común. Lo que implica, solamente, es que quien dirige el Estado, en la cúspide del poder político, puede tener un plan racional.

4.2.1 Como lo piensa Spinoza, la racionalidad no es inherente al Estado en una consideración general de la naturaleza de este, es decir, de su concepto. El *TP*, no obstante, exhibe una inherencia de la razón al Estado en sus consideraciones específicas, cuando el Estado es presentado según los tres regímenes, monarquía, aristocracia y democracia. A lo que me refiero es que Spinoza diseña órdenes institucionales para dichos regímenes con la intención de que ellos puedan cumplir el objetivo de todo Estado de garantizar la seguridad. Por medio de estos diseños la razón es inherente al Estado, supuesto que, si estos diseños se materializaran, serían el Estado mismo, Estado que, como cualquier otro cuerpo, solamente existirían en acto, no en la abstracción de un ente de razón como lo es la idea general (universal) de Estado; y estos diseños son como son porque les impulsan las ideas de que la naturaleza humana funciona de cierto modo y que, por lo tanto, es necesario mantener un orden y activar distintos impulsos para lograr que la multitud se comporte de determinada manera. En resumen, con su propuesta de instituciones, Spinoza está diciendo “yo conozco adecuadamente algunas causas que producen el efecto de la seguridad. Así, los Estados, sean monárquicos, aristocráticos o democráticos, deben tener estos órdenes”. Si la racionalidad es el género de conocimiento de ideas adecuadas para explicar las causas reales de los efectos, entonces, en la propuesta puntual

de regímenes, Spinoza nos regala una inherencia de la racionalidad al Estado.

4.2.2 Al seguir la última frase de 4.2, que quien dirige el Estado puede tener un plan racional para un cometido específico, es posible añadir los siguientes elementos en función de formar una comprensión mejor de cómo funciona la racionalidad en Spinoza. Al igual que en 4.1.2, saldré de los textos base de este artículo, pero ahora miraré hacia la *Ética*. Allí, especialmente después de *EII40S2*, Spinoza sostiene que la razón es el género de conocimiento de ideas adecuadas. Si se suma esto a *EII7*, que dice que el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas; a *EIII13*, “el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”⁹; al pequeño tratado de mecánica que sigue a la *EIII13*; y a *EIII15*, “la idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas”¹⁰, se tiene como resultado que nadie es plenamente racional, sino que tiene algunas ideas racionales. A la par de esto, hay que repetir *EIV18S*, “nada es más útil al hombre que el hombre”, para concluir que, efectivamente, un individuo racional es muy útil para otro individuo racional en tanto la racionalidad de ambos se circunscriba al mismo problema, pues alguien puede ser racional para unas cosas e irracional para otras. Ser racional para algo no es sinónimo de buscar siempre el beneficio de los demás. Entonces, un gobernante puede trazar un plan racional para mantener engañada a su población, para herirles, para prolongar su ejercicio de poder, etc., gracias a que conoce cómo funcionan los afectos, en su esfuerzo por alimentar su soberbia, avaricia, actitud de menosprecio. Puede someter racionalmente a los demás, activando las causas adecuadas, para un fin cruel; similar a cualquiera que haga un plan racional para matar a otro.

Como se ve, y como se sigue también del Apéndice de la Primera parte de la *Ética*, en el que se explica que el bien es aquello que cada individuo considera útil y necesario para aumentar su potencia, y el mal lo contrario, la racionalidad, el conocimiento y el método, en Spinoza, no conducen al bien de la forma como sí lo hacen en Platón. El bien en Spinoza siempre es relativo al juicio que se hace sobre el deseo de un efecto, por lo que la racionalidad del plan del gobernante puede ser inútil para el beneficio de sus súbditos.

4.3. Con lo dicho hasta aquí, he regresado al punto cero de este trabajo y no creo necesario repetir las conclusiones, las cuales la atenta lectora o lector advertirá en los números impares de este artículo. Así mismo, ha de aclararse que no he querido plantear soluciones, solo comparar dos autores y comentar sus encuentros y desencuentros. Pero quedan algunas preguntas por abordar, dentro de las cuales destacan dos: ¿sirven estas filosofías políticas para pensar los Estados en los que actualmente vivimos? ¿Qué ocurre cuando el Estado no garantiza la seguridad sino la violencia? Serán tópicos para otro momento.

Notas

1. María Isabel Santa Cruz (1988), traductora del diálogo en la edición que he consultado, a propósito de esta expresión “como a un dios frente a los hombres”, señala en una nota aclaratoria que “lo que Platón nos está diciendo es, simplemente, que la forma de gobierno perfecta es tan diferente de las imperfectas como dios lo es de los hombres, lo cual es algo muy distinto de decir que su gobernante difiere de los otros como dios de los hombres” (p. 600). Las formas de gobierno imperfectas son las que efectivamente existen y que Platón expone a partir de 287b.
2. Con “lo efectivo” me refiero a lo que consideramos como realidad práctica. Usaré “efectivo” y “régimenes efectivos” para diferenciarlos de lo que Platón llama régimen real, en alusión al régimen paradigmático.
3. He decidido escribir “como una sola mente” y no “como una sola alma”, como aparece en la traducción de Vidal Peña, de cuya edición he tomado esta cita, porque en el texto original Spinoza escribe “*quasi unam mentem*”.
4. Para un análisis del método, puede consultarse la tesis doctoral “La *metrētikē* o arte de la medida: una interpretación del diálogo *Político* de Platón” de Adriana Añi Montoya.
5. No hay aquí una distinción entre una racionalidad teórica y otra práctica, pues la racionalidad es una. Conocer el bien es practicar el bien. Esta distinción tampoco existe en Spinoza, para quien la racionalidad es a la vez teórica y práctica.
6. Dado que esta cita es un comentario que hace Atilano Domínguez en su oficio de traductor, su referencia está contenida en la mención, en la lista de referencias al final de este trabajo, de la edición del *TP* de Spinoza que he usado.
7. Con todo lo dicho hasta aquí, debe entenderse claramente que no hay una lista de virtudes dianoéticas rectoras de la racionalidad, como podría discutirse en relación con Aristóteles. Lo que hay que es que conocer el bien es una virtud (la virtud de ser bueno) y quien conoce el bien es racional (la virtud de ser racional). Se puede plantear también en términos inversos.
8. Este argumento también elimina, en Spinoza, la separación entre una dimensión formal o normativa y otra material o social del Estado. Hacer dicha separación sería, para nuestro filósofo holandés, un inútil “ente de razón”.
9. Al igual que en la nota 1, escribo “mente humana” y no “alma humana” como Vidal Peña. El original dice “*Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud*”.
10. Una vez más, “mente” en lugar de “alma”. Original: “*Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita*”.

Referencias

- Añi, A. (2016). *La metrētikē o arte de la medida: una interpretación del diálogo “Político” de Platón* [Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica del Perú] https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/20.500.12404/7195/ANI_MONTOYA_ADRIANA_METRETIKE.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Guthrie, W. (1992). *Historia de la filosofía griega V*. Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos Vol. 5: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos.
- Platón. (1986). *Diálogos Vol. 4: República*. Gredos.
- Rojas, S. (2017). Sobre la excentricidad del gobernante: las condiciones del poder según Spinoza. *Spinoza e nos*, 1, 267-278.
- Santa Cruz, M. (1988). Introducción. En *Diálogos Vol. 5: Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (pp. 485-498). Gredos.
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica*. En Spruit, L. & Totaro, R. (Eds.), *The Vatican's manuscript of Spinoza's Ethica* (pp. 83-318). Brill.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza Editorial.

Héctor Ferlini Cartín (hector.ferlini@ucr.ac.cr) es licenciado en filosofía por la Universidad de Costa Rica y profesor de la Escuela de Filosofía y de la Sede del Pacífico de esta misma universidad. Dentro de sus últimas publicaciones destaca “Rememorar y explicar: la imaginación del tiempo en el discurso histórico. Una lectura spinoziana”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 154, 133-143, 2020.

Recibido: 14 de febrero, 2022.

Aprobado: 16 de marzo, 2022.

