

«EL HOMBRE NATURAL Y LA PRUDENCIA POLITICA»

(Anotaciones sobre la modernidad de
B. de SPINOZA y el proceso político) (*)

Por ENRIQUE OLIVAS C.
EDUARDO DIAZ-OTERO H.
JOAQUIN ALMOGUERA C.

El discurso puede apuntar a que todo el intento del Poder (gobiernos, Estados,...) es establecer una división: Estado y Sociedad. Para, posteriormente, establecer como problema el intento de conjugar ambos términos. Esta distinción estaba ya dada en la metodología de la filosofía del nominalismo realista sobre las cosas individuales de Duns Scotto: el método de las separaciones cognoscitivas *a parte Rei*. Siendo el *a parte rei* la noción de la separación.

Ahora bien, nos preguntamos: ¿Qué se separa?, ¿dónde se separa?, ¿en la Realidad? En el árbol, por ejemplo, la materia y la forma son realmente inseparables. La separación —como conocimiento— sólo se analiza a través de una operación simplemente analítica. Pero la separación, una vez establecida, no es real; es una separación mental. El árbol se traslada a la mente; teniendo en cuenta que el árbol en la mente no tiene nada que ver con el árbol real. El árbol aparece en la mente según atribuciones que tiene la propia mente y sólo la mente. No quita ni añade nada a la realidad. No añade nada al árbol real. Es única y exclusivamente el *concepto* árbol. En cualquier caso, se trata de una mera representación. La operación metódica scottista del *a parte rei* nos habla no de cosas, sino de representaciones.

(*) Las anotaciones y reflexiones que exponen los firmantes de este trabajo, proceden de las lecturas, disensiones y confrontaciones mantenidas con un maestro, sabio y filósofo de la vida civil, el Sr. D. JUAN BLANCO.

Pues bien, desde este ángulo, nos encontramos con la *Forma* y con la *Materia*. Nos adentramos ya en una forma de expresión lingüística completamente diferente, como estructura, de aquella establecida por Aristóteles entre el lenguaje natural referido al ser y el lenguaje artificial entitativo que nos dice algo del ser. La *Forma*, que tiene sus propios procedimientos, de donde se derivan ciertas cosas. La *Materia*, actúa de manera igual (¡semejante!), utiliza sus propios procedimientos, de donde deriva la explicación de otras ciertas cosas. Cada materia genera sus propias formas, por ejemplo —«la forma de este gato es la de este gato»—. Siguiendo con la operación analítica, descubrimos, no obstante, que las formas que crea la mente son diferentes (de aquellas referidas a la materia). Son formas iguales = se basan en la ley de identidad; en consecuencia, es fácil comprender que se alumbra en mecanismo del sometimiento forma a la Ley de la Igualdad.

Pequeño *excursus* de *iter* metódico: el Estado es la forma, la Sociedad es la materia. Así, el Estado es la forma que puede adquirir la materia social. El Estado sería una forma política. Imaginemos que lo importante es el Estado. En este caso, el Príncipe hace que la materia se produzca según la modalidad de la forma. A su vez, según se puede desprender de lo anteriormente expuesto, la materia también tiene su forma: la Sociedad, que es la unión cultural-geográfica de una concreta comunión política de hombres. Pero, se advierte, el Estado no es sólo esto. En efecto, el Estado no existe si no es por medio de una forma; forma que se hace real a base de hacer abstracción de la materia social. Añadiendo que la naturaleza de esta forma permitirá al Estado conceder a los individuos el sometimiento a la titularidad jurídica u obligación política (¡histórica!) de comportarse y reconocerse como seres absolutamente iguales. Este es el sentido de lo jurídico o del ámbito de la Jurisdicción. Aparece el lenguaje moderno de la Metafísica científica sobre el Derecho (Natural), la Legislación y la Jurisprudencia, teniendo en cuenta, desde el punto de vista de la historia de la metodología jurídica, que aún no tratamos de la tecnificación del conocimiento jurídico que se realizará con el historicismo y el positivismo a partir del siglo XIX. Idea y concepto de *juridicidad* afectando a los individuos por su cualificación de sujetos jurídicos. Igualdad jurídica practicada en combinación con una variedad de funciones y de individuos (sacerdotes, médicos, artesanos, etc.) que hacen nacer una *pluralidad de poderes* (que vienen de cada función); como lógica consecuencia aparecerán muchos poderes distintos. Poderes en áreas diferenciadas. No se puede dar un único poder unitario ya que el poder de la sociedad es múltiple por las heterogéneas funciones sociales. A estas alturas del discurso debemos de recordar que «lo político no puede darse si no es por medio de lo social». O sea, tiene que haber una materia (lo social) para que se dé la forma política.

Tomemos el Estado Absolutista. Aquí la formalidad unifica la multiplicidad social con un criterio único. En suma, en esta tipología el Estado proporciona la forma que la sociedad debe tener; el poder pone la forma. Ahora bien, ¿por qué se da dicha imposición?, o bien ¿por qué se da este paso?, ¿qué justifica el dominio del Estado sobre la Sociedad? Sencillamente, la naturaleza del sujeto individual y la sociedad histórica (la materia) es mala (T. Hobbes); de ahí que deba imponerse la

forma. En caso contrario, la propia maldad de las relaciones sociales acabaría des-
 carriando, destruyendo a la materia. Son las tesis principales de las filosofías de
 T. Hobbes y de B. Spinoza. Sin embargo, no debemos olvidar que esta situación sólo
 es válida para la forma del Estado Absolutista. En otros tipos de Estados, como
 veremos, el paso será diferente y la manera cognoscitiva de la justificación también.
 Así, como ejemplo esencialmente histórico, hemos de plantear cómo se realizan todo
 este tipo de argumentaciones en la filosofía práctica de Baruch de Spinoza (según
 su gran mentor que fue Gilles Deleuze). El paso entre o de la forma a la materia
 (entre el estado natural y la sociedad política), anteriormente mencionado, es siempre
 un producto de la razón. Sin embargo, no es lo mismo la razón en Hobbes que en la
 filosofía de Spinoza. La razón en Hobbes produce un *pacto definitivo*, ya que, de
 una sola vez, pactan la naturaleza y la razón. Sin embargo, en el pensamiento de
 Spinoza la forma (poder) y la sociedad (contenido-materia) son de la misma clase:
 ambos pertenecen a los *deseantes*. No existe la razón contra el deseo (como en T.
 Hobbes). Existe la conjunción y la lucha entre el deseo general y el deseo particular
 (por ejemplo, podría ser comprender el sentido ideal y conceptual del art. 103.1 de la
 CE/78, sobre los intereses generales, a la luz de la comprensión spinoziana del *deseo*
 como «el apetito acompañado de la conciencia del mismo», Ética, L.III, prop. IX,
 escolio, teniendo en cuenta el aparato de la *Imaginación* como eje de mediación ideal
 de la realidad absoluta). Del trabajo de Spinoza se desprende, en consecuencia, que
 la forma del poder político es válida porque es capaz de generalizar. La Forma
 política es capaz de imponer una Legalidad. No obstante, la imposición es pactada
 y, por ello, las leyes no surgen de la voluntad del Príncipe, sino que son pactadas.
 En Hobbes el pacto es de Razón, en Spinoza se hace obvio que el pacto es de Deseo.

Hilando con el desarrollo anterior, tomemos otro punto de vista: el del *Estado
 Democrático* en contraposición al Estado Absolutista. En esta nueva situación la
 Sociedad (materia) se impondrá a la organización Política (forma). La sociedad desde
 sí misma (desde su propia corporeidad) genera la forma que es más conveniente. La
 forma definitivamente depende de la materia. En esta situación la noción del Pacto
 consiste en que es de naturaleza *renovable*; el pacto está sometido a plazos técnico-
 políticos: empieza y acaba. Los pactos se suceden y aparecen las legislaturas como
 nociones de política y de derecho constitucional.

Por tanto, podemos observar cómo en Duns Scotto se desarrolla una metodología
 que abarca tanto el modelo del Estado Absolutista como el modelo del Estado
 Democrático. [Si, en este sentido, desplegásemos —verbigracia— la metodología
 estructural funcionalista filosófico-política de W. Ullmann nos encontraríamos con
 la nada atrevida —por ejemplificación histórica no lineal— distinción entre la teoría
 ascendente y descendente sobre las formas políticas del gobierno y el origen de la
 ley. Dentro de la teoría ascendente se trata de la distinción para la Unidad interna de
 la Administración Pública funcional entre la soberanía legislativa del pueblo (ley)
 en Marsilio de Padua y la soberanía jurídica como construcción técnica administra-
 tiva estatal de derecho romano (Derecho) en el jurista Bartolo da Sassoferrato para
 las ciudades-estado de la Italia septentrional. Abriéndose aquí, como *addenda*, el

problema de la ciencia jurídica moderna sobre el concepto de la validez jurídico-normativa y la diversificación de las fuentes del derecho.]

Por otra parte, el siglo XVIII —como preludio de la razón jurídica de la Ilustración— explica la relación entre materia y forma desde una nueva noción. Según hemos señalado, el Estado democrático se pone del lado de la materia, pero no deja de lado la forma. Lo que sucede es que ahora la forma se convierte en razón pura. La *Razón*, en la que no se puede dar la contradicción (Kant está llamando a las puertas del conocimiento). Partiendo de esta nueva situación, podemos deducir entes racionales, formas racionales. De esta manera aparece el hombre racional. El hombre posible derivado de la razón. En consecuencia, nos encontramos con la forma funcionando por un lado de manera autónoma e independiente. Sin embargo, podríamos preguntarnos, ¿qué ocurre con la materia? Sucede que funciona por su lado. Mediante un proceso *inductivo* se producen generalizaciones a partir de la realidad de la materia social. Se produce una racionalización que intenta reforzar al hombre material, que intenta, en definitiva —mediante un proceso intencional— reconducir la acción del individuo hacia la idea racional. La intencionalidad estribará, por tanto, en desarrollar la vía de una deberosidad hacia el hombre perfecto. Se trata de la idea de un deber de ser afectante y afectando una subjetividad de razón. Proceso de renaturalización social de las subjetividades individuales. La metodología del trabajo que desarrollamos consiste en observar —para este pacto común de razón— que quien maneja todas las leyes materiales y las reconduce a la razón tiene que ser un *político prudente*. Con esta noción aristotélica, que no es sino la *prudencia política* (phronesis, como poder ético de la razón) se mantiene el vínculo existente entre la materia (método de inducción) y la razón (en referencia al hombre natural deducido). En este sentido, ¿qué pasaría si no existiese el hombre político prudente? Tendríamos: por un lado, el hombre natural de razón, de otra parte, el hombre real material que tiende a la generalización (que generaliza). Si dicha situación se hace patente; si la generalización no es reconducida a la razón por la prudencia política, si no se encara la vía hacia el hombre material, entonces todo el proceso inductivista se limita a funcionar para producir. Se desarrolla el proceso de la funcionalidad estatal. Aparece el hombre burocrático cuya funcionalidad absorbe todas las generalizaciones del hombre real. Por un lado nos encontramos con el proceso de generalización, por otro nos sorprende el proceso de la pérdida de la moralidad. El resultado es una forma política no absolutista, tampoco democrática, sí, el desarrollo de un Estado *Gestor*. Nos hallamos ante la vía de la moderna ciencia del derecho y el sentido de la juridicidad público-administrativa. El lugar de la moralidad (de la razón) aparece ocupado por la gestión de la productividad económica. El proceso económico es el que establece los modelos (que anteriormente ponía la razón) para reconducir las generalizaciones. En suma, prima el funcionamiento de la sociedad económica. Ya no hay un Ideal razonable. Como el orden se funda en la economía, la imposición del Estado será una imposición burocrática para mantener el orden económico del Estado. Antes, la base de fundamentación cognoscitiva y política se encontraba en la razón o en un orden de intereses, ahora, sin embargo, no se va a encontrar en los

intereses humanos, sino en los sobrehumanos de una forma burocrática que no es sino la transformación del principio político en la forma política de gestión burocrático-administrativa. En definitiva, es el paso de lo político a lo burocrático. Para ejemplificar esta distinción podemos utilizar, por relaciones de diferenciación, el pensamiento de Spinoza: en el filósofo holandés la forma del Estado, aun cuando separada de los dictados de la razón, no tiene estructura burocrática; por el contrario, se fundamenta en un pacto sobre los profundamente heterogéneos intereses de diversos grupos de hombres. Así, en la gestión de Spinoza pueden aparecer intereses no meramente económicos (también, intereses religiosos, culturales, políticos, etcétera). La realidad y la expresión de esta forma filosófico-metodológica es la que nos puede ayudar —en nuestra opinión— a comprender críticamente la estructura contemporánea de la entropía de control social que para unas relaciones sociales superadas han practicado y practican las clases políticas gobernantes de todo el espectro del capitalismo mundial integrado (las burguesías occidentales, las burocracias socialistas, las elites del tercer mundo); y, por otra parte, a poner en práctica social, mediante el «derecho a la diferencia» (según se ha podido decir), una reflexión analítica que permita a las subjetividades disidentes el ejercicio de liberación política transversal puesta como rizoma entre los diferentes grupos sociales y los intereses heterogéneos. (Verbigracia: se pueden resaltar las direcciones desnudas que en general pueden representar los movimientos ecologistas.)

En el Estado burocrático, en definitiva, falta la mediación de la prudencia. En la gestión existe únicamente una reivindicación imposible e ininteligible: sólo hay función burocrática (si no se hace *x*, no *funciona* la cosa existente). El poder (político) es el gestor (mejor o peor) de las relaciones sociales ya existentes. Cada subjetividad individual y de grupo tiene conciencia de que lo central en su vida es la enseñanza, la sanidad, las pensiones..., en fin, el *organon*, la burocracia, la gestión: la burocracia es algo que ya está dado. De esta manera, se hace evidente que la burocracia entra en nosotros como una estructura psíquica-mental. En esta estructura de publicidad política la lógica retórica se desarrolla de la siguiente manera: «podemos demandar al Estado gestor cualquier tipo de cosas para nuestro propio beneficio, aun cuando el Estado no cumpla satisfactoriamente nuestras peticiones o, en su caso, las cumpla de forma parcial o sencillamente deje de cumplirlas». [Así, por ejemplo, en la reciente historia política española, se ha mencionado reiteradamente que el Partido Socialista no ha cumplido su programa (las demandas) y, sin embargo, se considera que su gestión ha tenido rasgos muy positivos.]

Para la concepción del Estado gestor-burocrático tendremos que comprender que en nuestro nacimiento nos encontramos con un Estado *hecho*, ya dado; un Estado puesto. Este Estado dado es lo que es la naturaleza de la propia realidad. (Realidad, por otra parte, muy diferente de aquella del Estado griego en la que la unión de materia y forma hace que en la acción práctica real se manifieste la tendencia hacia la conjunción entre la generalidad y los elementos individuales a través del control que los principios de la naturaleza ejercen sobre la voluntad; es decir, a través de la determinación de la voluntad dentro del conjunto orgánico o todo social en la vida

de la Polis.) De forma diversa, en consecuencia, en el Estado gestor contemporáneo no hablamos del cambio social que es otro problema. No podemos establecer condiciones acerca de cuándo lo que es podrá dejar de ser. Aquí hablamos de la relación entre las estructuras mentales y el funcionamiento de la sociedad.

Si nos fijásemos en el problema del cambio estaríamos reflexionando sobre cómo ordenar la sociedad a un fin. Sin embargo, es mejor ver por qué razón no cambia, examinar su estabilidad. Y, en este sentido, ¿por qué no cambia? Sencillamente, porque es una realidad social que vale, que es válida. Porque las expectativas que ponemos en la sociedad que nos viene dada contribuyen a su mantenimiento. Es el hecho de la conservación. Así nuestras expectativas se orientan a la paz social, al orden político y al bienestar económico. [En clave jurídica, desde la perspectiva de la filosofía jurídico-política anglosajona del análisis de los enunciados jurídicos, el académico H.L.A. Hart no escapa a la metodología metafísica (científica, pero ¡no positivista!, exclamarían sus mentores), cuando establece las reglas formales (estáticas y dinámicas) que constituyen un elemento común a la moral y al derecho en cuanto elementos civilizadores comunes y diferentes universalmente como formas de control social. De aquí se desprenderá el contenido mínimo del derecho natural para que dentro del sistema del derecho positivo la asociación voluntaria de los hombres pueda conseguir el fin natural de la *supervivencia*. Dichas reglas o verdades obvias que servirán para que «los seres humanos y el mundo en que viven conserven las características salientes que hoy tienen», se resumen así, según el jurista anglosajón: i) vulnerabilidad humana. ii) igualdad aproximada. iii) altruismo limitado. iv) recursos limitados. v) comprensión y fuerza de voluntad limitadas. Se trata, en definitiva, del «núcleo de buen sentido» con el cual se legitima jurisdiccionalmente la realidad existente de la moralidad y la economicidad del Estado burocrático.]

El hecho de la conservación que venimos mencionando se relaciona, ciertamente, con el «conatus» como acción social práctica en Spinoza pero sin funcionalidad a un Estado burocrático. En Spinoza hay muchos intentos de cambiar la sociedad que, sin embargo, aunque vuelven atrás no vuelven o recuperan al hombre natural. Se desarrolla hacia una burocracia o multiplicidad orgánica con muchas *funciones* creadoras de una *estructura* que, en realidad, no deja de ser burocrática, pues todas las pequeñas funciones están dentro de una única función: la *gestión*, como unicidad orgánica.

Hoy día, en cambio, se determina el gestor sin hacer referencia al qué de la gestión, que ya está preestablecido. Es por ello que el proceso no conduce a la razón de la prudencia política si no a la razonabilidad jurídica procesual del «noyau du bon sens». Procedimiento que se desarrolla desde la filosofía política clásica moderna (de tradición agustiniana) según la hipótesis de *Potentia Absoluta Dei* en donde el acto cognoscitivo y voliente del sujeto individual productor se hace posiblemente indiferente de manera intencional respecto al objeto real conocido y querido (en sustitución de la causalidad que se da en el curso ordinario de la naturaleza) hasta la objetivación contemporánea del estatalismo ordinamental productor telemático de técnicas fajadoras de «psique burocrática» como acto autoreproductor de su propia

y permanente existencia. En definitiva, se trata del paso desde la filosofía política fundamentada en principios de moralidad subjetiva hasta la contemporánea fugacidad de reflexiones pseudofilosóficas sobre una organización sistemática jurídico-constitucional de base técnico-informática.

En el desarrollo de la reflexión sobre el hombre natural y la prudencia política, hemos de destacar la aparición, en el pensamiento de Spinoza, de un hombre natural totalmente diferente del hombre natural de los académicos iusnaturalistas. (Al respecto, como relación de diferencia, podemos destacar, verbigracia: el pensamiento jurídico-racionalista de H. Grotius, «Prolégomènes sur les Trois Livres du Droit de la Guerre et de la Paix», en donde el derecho deriva de la acción soberana de un paterfamilias que establece el lenguaje racionalista de un derecho natural como «una Regla que nos sugiere la recta razón, que nos hace conocer que una acción, según que ella sea conforme o no con la naturaleza razonable, es tachada de conformidad moral, o que es moralmente necesaria y que, consecuentemente, Dios, autor de la naturaleza, la prohíbe u ordena». El derecho natural, en suma —en clave de ciencia jurídica contemporánea—, abarcando, *a priori* y *a posteriori*, las cosas que están fuera y dentro de la voluntad.) Para él (para B. Spinoza) la conceptualización de la naturaleza se dice como una cosa que es, no como una cosa que debe ser. Deriva de un procedimiento inductivo —¡procede de lo que hay!—, nunca de una reflexión deductiva —¡lo que debe ser!—. Niega la construcción del hombre natural por la razón: sólo existe el hombre que despliega sus precisas características ante mí. De esta manera, el hombre spinozista se va a fundamentar epistemológicamente sobre el eje lógico modal de las pasiones. Desde la óptica de lo político, Spinoza ve al hombre como un ser que se realiza en la acción (—no en el pensar—). No es un hombre pensado, es un hombre puesto en la acción. Un hombre dominado por la acción operativa. Evidentemente, no es el hombre cartesiano en el que la Razón pone al hombre, y le pone en disposición de negar cualquier existencia menos la propia razón y sus reglas con las cuales se halla perfectamente comprometido. Así, según Spinoza, los filósofos van a ser los menos idóneos para la práctica de la política y el gobierno («... de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en que la teoría discrepa más de la práctica y nadie será menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos o filósofos». *Tractatus Politico*, 1). De esta manera, aparece de forma nítida la noción de teoría (intelecto) y la de práctica (como forma de acción política). La acción política de la forma histórica antecedente es calificada por Spinoza como una sátira propia de épocas que necesitan una quimera. En su discurso se instala, por consecuencia, en un tiempo pasado, que no es real. Los antiguos, añade, suponían que el hombre existía con todas sus potencialidades bien desarrolladas. Sería la edad de oro. Posteriormente, se degrada y aparece la edad de plata hasta, por fin, alcanzar la edad de cobre. Pues bien, según la descripción spinozista, el deber ser supone siempre la existencia de una edad ideal, de una *edad de oro*. Siguiendo el discurso, nuestro pensamiento, a través de la imaginación, ha tendido siempre hacia esa edad de oro en donde la naturaleza humana se manifestaría en su más completa plenitud. Sin embargo, para Spinoza, dicha e hipotética edad no ha

existido nunca. Sólo conocemos de la existencia del hombre presente y real: del hombre real y productivo que vive de sus propias ganancias, del hombre negociante e interesado. Del hombre barroco social en crisis que no comprende la filosofía de su socialidad sino a través de su laboriosidad productiva cotidiana. De aquí que la razón política no sea la razón de la deducción: la experiencia no tiene nada que aprender de la razón deductiva («Por mi parte, estoy totalmente convencido que la experiencia ya ha manifestado todas las posibles formas de organizar una República para que los hombres puedan vivir en buena inteligencia, así como todos los medios para dirigir la multitud o contenerla dentro de ciertos límites. No creo que la especulación nos lleva a nada que no haya sido mostrado por la experiencia y cursado en la práctica. Los hombres son de tal modo que no podrían vivir fuera de una cierta legislación general». *Tractatus Político*, 1.3). El hombre es del *modo* de su propia naturaleza necesaria (sentimiento) y en su acción se manifiesta como algo totalmente irreflexivo en tanto que obedece a su intrínseca naturaleza.

Al contrario, y en términos de diferencia histórica específica, se manifiesta epistemológicamente el método cartesiano en donde el *libre albedrío* supone que estamos de modo espontáneo ante ideas claras y distintas. En Descartes, por ello, la libertad se convierte en la *elección* de un bien regido por una noción intelectual. Si no estamos ante ideas claras y distintas actuará la voluntad y no la razón (el bien) que dejará de dominar el proceso existencial y cognoscitivo. En este caso, la razón (como forma de la conciencia) se indetermina en la voluntad. En consecuencia, se comprende perfectamente que al haber claridad de razón, la voluntad tienda necesariamente al bien. Con Descartes, por tanto, en el nuevo proceso de conceptualización de la naturaleza nos encontramos con *la libertad como necesidad*.

El pensamiento de Spinoza, según venimos desarrollando, plantea una metodología muy diferente respecto al problema del conocimiento. ¿Afrontamos un tipo nuevo de conocimiento? Exactamente. Es un conocimiento intrínsecamente afectante y afectado a la realidad en tanto que naturaleza material. Es por ello que el conocimiento no tiende hacia el bien y que para comprender la realidad material nos tenemos que situar fuera del entendimiento. Para conocer dicha realidad habremos de realizar la operación necesaria de aproximación a lo otro (otredad en tanto que extrañación de sí mismo). La subjetividad individual no puede conocer posesivamente la realidad (materia) a partir de las leyes del entendimiento. Como argumentación se hace evidente que en la realidad hay cosas de las que carece el entendimiento. La razón nunca puede conocer los aspectos individuales de las cosas materiales que se efectúan a través de las acciones que realizan modalmente los sujetos individuales. El conocimiento, en esta forma metodológica, es movimiento (sea de acción o sea de pasión) y, por tanto, es una profunda y constante modificación. Como resultado, comprendemos la acción según la modificación de un sujeto en movimiento: en un primer instante está en un sitio y posteriormente en otro.

El pensamiento, en esta exposición, sólo produce cosas que ya están en el propio pensamiento (¡no olvidemos que se trata de la causalidad objetiva, obviada por el

formalismo relacional kantiano, que reaparecerá lógica y fenomenológicamente en nuestra contemporánea sistemática filosófica perfectamente reconstruida!). Sin embargo, para seguir con las reglas del juego (en una de las últimas terminologías de la ciencia social) hemos de comprender que el pensamiento permanece siempre igual; es decir, en el pensamiento no hay movimiento (no estamos ante una noción psicológica del pensamiento). Verbigracia: siempre que se piensa un triángulo se hace el pensamiento de la misma manera. Ahora bien, el hombre piensa: 1) al pensar el triángulo, y, 2) al actuar. No obstante, en términos spinozianos, en el primer caso el pensamiento ha salido de su acción modal y se ha instalado en el atributo. Es un hombre al margen de la Realidad, un hombre con una subjetividad no modal. Por tanto, estamos ante dos formas de pensamiento específicamente diferenciadas. Cuando el pensamiento deriva del modo significa que es un pensamiento puesto en el modo que designa el hecho de la modificación proveniente de diversas acciones profundamente desiguales. El hombre del modo, según estamos manifestando, es un hombre *psicológico* que nos transporta a un conocimiento basado en la acción. Acción como modificación de algo que es externo al sujeto y que, en consecuencia, hace autocomprenderse al sujeto en su propia relación de externalidad distinta de sí mismo. En la otra vertiente que consideramos nos hallamos con el hombre del atributo que es un hombre *lógico*. Técnica atributiva de un hombre lógico que no se mueve por relaciones de causalidad y que se halla al margen de todo tipo de contradicción. Son las notas distintivas que caracterizan la igualdad de todos los sujetos individuales. (En este sentido, el pensamiento iguala porque no tiene nada que ver con las modificaciones: lo mismo piensa una persona bajita que una triste.)

En conclusión, es como si en cada sujeto hubiera: 1) algo inalterable (hombre —atributo—), 2) algo alterable (hombre modal, acción —pasión—). En el mundo pensante de Spinoza el hombre que actúa es aquel que cuando obra procede según ideas ordenadas. Ideas respecto de las que él es causa adecuada. Es el hombre inalterable que actúa según ideas ordenadas ejercitando una acción interna que no produce ningún tipo de modificación. El hombre alterable, en sentido inverso, es el individuo pasional que se pone y se hace en lo otro que constantemente produce los hechos modificables. Aquí nos movemos por lo otro sin alcanzar la interioridad de la conciencia.

Con esta metodología podemos aventurar la caracterización del hombre político y la del hombre ético: el político niega la consistencia del hombre interior y, al contrario, el hombre ético se retira de la pasión ya que no se deja influenciar por la realidad existente. Acto seguido, podemos decir que es un hombre intemporal, ajeno a lo otro, a las épocas y a las circunstancias sociales y políticas. O sea, que el pensamiento filosófico-político de Spinoza, con una gran coherencia lógico-histórica y con total ausencia de prejuicios morales, negando la científicidad natural cartesiana del deber ser, alumbró, sin embargo, la posibilidad ético-política de un nuevo deber ser. Si no se hubiese procedido de esta manera nos habríamos encontrado ante un hombre ético absoluto (según las determinaciones mistificadoras de la metafísica del hombre burgués, desde Hobbes hasta Hegel, sobre el sentido genético del poder, el

derecho y el Estado). No obstante, la comprensión del método filosófico y jurídico-político de Spinoza nos llevaría a entender una realidad cognitiva, del querer y del poder muy diferente. Una realidad que, en la investigación, podemos desgajar de la necesaria relación entre el Tratado Teológico-Político (cap. XVI), el Tratado Político (como ejemplo, el cap. II, pfo. 4, en donde se establece la noción del derecho natural pleno en función del poder de la propia naturaleza de la subjetividad garantizada por la ley «positiva» para el fin de la autoconservación individual y social. Pacto político racionalista entre lo social y lo asocial) y la cumbre spinozista de la Etica (en donde, para A. Negri, se produce una filosofía fronteriza, según el siglo XIX, entre el Romanticismo y el Historicismo, a través de una forma de expresión [Deleuze] que rompe con el escepticismo del doble sentido lingüístico libertario y que recupera la posibilidad de los principios de la Etica desde el orden de la naturaleza material).

Esta última reflexión se puede desprender del trabajo relacional dentro de la Etica entre el racionalismo de los capítulos 1.º y 2.º (materia pura), el irracionalismo del capítulo 3.º (materia bruta como racionalización lógica de la sustancialidad produciendo predicaciones funcionales) y las idealizaciones de razón de los capítulos 4.º y 5.º (en donde los actos instituales de acuerdo a las formas del ser de la especie producirán el desarrollo —entre la acción y la pasión— de un éter psicológico productor de una «prudencia política» que establecerá unas Reglas de juego para la mediación de los dos sentidos diferenciados *a parte rei* scottistas entre la Etica y la Política, con la funcionalidad de establecer un puente prudencial de carácter práctico (¡reformista!) para la comprensión de la relación entre el sujeto y la cohesión y coherencia de las formas sociales controlando la coactividad de la propia materia).

En esta antropología social de denota, en Spinoza, la ya comentada posibilidad de un nuevo deber ser, en tanto que poder hacer u obrar. Deber como hecho teológico que en la época iluminista de Kant se entiende asociado a la consciencia moral. En esta referencia a la Etica de Spinoza, utilizando la forma expositiva de F. Alquié, no hacemos sino un uso regulativo de la Razón que discurre por su papel crítico, su papel explicativo (en contra de la unidad sustancial medieval de Descartes), su papel legislador, su papel político (como manifestación del mencionado carácter no utopista de Spinoza en cuanto establece las reglas comunes de vida de una ciudad real en la que, a través de la forma de la ley utilitaria positivista de Marsilio de Padua, el derecho natural del individuo se define por el hecho real, es decir, por el deseo y la potencia. Alusión, en nuestra opinión, a una forma social constitucional en continuo proceso constituyente en el que la existencia del derecho se define por la existencia del hecho), su papel selectivo, su papel liberador y, por fin, su papel salvador (como idealización teórica de la Etica y camino discursivo para una nueva teoría del hombre).

En suma, la relativización moral, jurídica y política del pensamiento de Spinoza nos lleva a la comprensión de un análisis cognoscitivo, no trascendental, más sencillo: en el recorrido mencionado se trata de la figura de un hombre que ante una acción (está siempre en una acción), se separa de ella y la piensa (razón separada) y,

posteriormente, vuelve y acude a la acción a partir de una operación ya *reconstruida*. No obstante, en algunas ocasiones no puede regresar (a la acción práctica): no puede volver porque puede haber una forma de acción política o poder político que se lo impida (impedimento de la acción política sobre el pensamiento). En un primer momento el pensamiento se retira, inmediatamente acude a la acción y acto seguido es cuando puede verse impedido por lo político. Lo cual se produce porque el contrato social spinozista obedece a la absoluta necesidad de la racionalización del proceso político. En suma, el impedimento proviene de la confrontación entre el reino de lo político y el ámbito de lo ético, dando como resultado, a efectos del entendimiento del poder político, de los móviles del pacto, la existencia de una ideología razonable como pacto social cuantitativo hecho en base a una mente que intenta preservar la existencia (ser = poder), ontologizando la libertad política y sobreabundando en la libertad de expresión (verbigracia: «libertad de pensar y decir lo que cada uno siente en una República bien ordenada», Tratado teológico-político, cap. XVI, sobre la Comunidad política y el derecho natural y positivo del individuo).

Dialéctica de ontologización del pensamiento en relación a una noción del derecho positivo y de la libertad de expresión que se puede entender poniendo dicha operación teórico-metafísica con su practicidad histórica como eje de experimentación. Desde el punto de vista metodológico de la relación de complementareidad paralógica entre la Filosofía y el Derecho, nos estamos refiriendo a la posibilidad de poner en relación los conceptos (como plan de inmanencia filosófico) con las funciones jurídicas (como plan de referencia científico), a través de la pequeña obra del jurista C. Cujas (de la Escuela culta francesa, entre 1522-1590) y su intervención en la polémica de la época respecto a la consideración de la *Scientia Iuris* o Jurisprudencia como «*scientia* o bien como *ars*». Consideración metodológica no lineal que, en nuestra opinión, podría establecer un perfecto hilo conductor desde el «método del no método» del jurista (Cujas) al concebir la jurisprudencia como un *habitus animi* que combina imprescindiblemente los elementos de la *recta ratio* y el *sensus communis* (el valor positivo de la razón y el buen sentido como la capacidad de entendimiento común a todo hombre), hasta la metodología del *Discurso del Método* (1637) de R. Descartes, en su planteamiento de una moral provisional como normatividad jurídica absoluta basada en las opiniones humanas más comunes y moderadas, terminando, según hemos mencionado, con la conceptualización por Spinoza de la ley positiva y del derecho natural como un hecho de eficacia práctica basado en la potencia de las acciones y las pasiones (del Tratado Político a la Ética).

Como conclusión y derivaciones metodológicas de la estructura histórica que hemos considerado, nos podemos atener (parafraseando al Prof. R. Orestano) a los efectos de la reflexión de Cujas: la posibilidad de entender la «Jurisprudencia» sin acudir a ningún género de definiciones, procediendo por descripciones plurales y sucesivas que encuentren en el lector su preciso momento de síntesis (al modo del método sistemático de la «quidditas» del jurista germano S. Derrer, siglo XVI).

Así pues, «el método del no método» del jurista nos abre la puerta a infinitas posibilidades y permite darnos cuenta de cómo la ciencia del derecho no se deja

enquistar fácilmente en esquemas fijos como siempre han anhelado las mentalidades dogmáticas. Estamos, por tanto, ante un método filosófico práctico y un método jurídico abierto, de fantasía creadora jurisprudencial que apunta al hoy en día vigente constitucionalismo de tipo social y material y a una ciencia del derecho basada en la soberanía de la interpretación jurídica.