

LIBERTAD Y DEMOCRACIA EN LA FILOSOFIA POLITICA DE SPINOZA

Por ATILANO DOMINGUEZ

Puede resultar extraño hablar de libertad y de democracia en Spinoza y en España. En Spinoza, porque su nombre aparece asociado al panteísmo monista y determinista y al absolutismo político y amoral. En España, porque, aunque después de tres siglos de olvido casi absoluto de este judío holandés oriundo de nuestra Península, algunos españoles nos interesamos por su obra (no faltan incluso quienes reclaman su nombre), los enfoques siguen siendo demasiado parciales (1). El gran historiador de la filosofía, Abbagnano, resume bien la cuestión de fondo. «Este filósofo de la necesidad, que ha concebido a Dios, su acción creadora y su gobierno en el mundo como una geometría viviente e infalible, no ha tenido otro objetivo en su obra especulativa que el de garantizar al hombre la libertad de las pasiones, la libertad política y la libertad religiosa.» He ahí, dice, «la mayor paradoja del spinozismo» (2). ¿Existe realmente tal paradoja? Espero que estas páginas demuestren que no es así, que la libertad y la democracia son esenciales al spinozismo.

(1) Sobre los estudios spinozianos en España, véase nuestro trabajo «Primer ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, 1975, págs. 127-136. Sobre si Spinoza fue el «primer filósofo español en el exilio» se produjo un amplio debate en la prensa nacional durante el tricentenario de su muerte (véase el artículo de J. L. ABELLÁN en *Informaciones*, 7-IV-1977, Suplem., 1-2; a partir de ahí se puede reconstruir el debate). Los trabajos más amplios ya editados son: V. PEÑA GARCÍA: *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, 194 págs.; I. FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1976, 310 págs.

(2) N. ABBAGNANO: *Historia de la Filosofía*, trad. esp., Montaner y Simón, Barcelona, 1973, II, 251.

mo y que Spinoza es, quizá, su primer defensor en el mundo moderno. En este trabajo, insistiré en el primer aspecto, dejando para estudios ulteriores el problema histórico. Como es obvio, mi análisis se centrará en la obra política de Spinoza.

I. ORIGEN DE LA SOCIEDAD: DEL ESTADO NATURAL AL ESTADO POLITICO

Permitásenos decir, aunque sea de paso, que la filosofía de Spinoza no es una metafísica, sino una ética y una política. Su fin no es destruir la religión y la moral, sino asegurar la libertad y la felicidad humanas. Pero éstas no surgen del vacío, sino que se apoyan sobre una metafísica dualista, de sustancia y modos finitos, y sobre una antropología paralelista (alma y cuerpo) y ambivalente (imaginación y razón) (3). Si no se admiten estas distinciones, con todos los matices que se quiera, la mayor y la mejor parte de la obra spinoziana pierde su sentido, ya que se la interpretará exclusivamente a partir del *Deus seu Natura* (4).

1) *El hombre, ser ambivalente*

A la hora de redactar sus obras, Spinoza se encuentra con dos concepciones del hombre, que repercuten en la ética y en la política. Los unos, filósofos y teólogos, imaginan un hombre ideal y, en consecuencia, critican y satirizan al hombre real (5). Los otros, especialmente los políticos, describen al hombre tal como es, con sus vicios y defectos, pero se dedican a tenderle trampas (6). Spinoza no está de acuerdo ni con unos ni con otros. Su propósito no es criticar ni encomiar al hombre, sino conocerlo tal como es para ayudarlo a superar sus defectos y a remediar sus males (7).

(3) Cfr. ATILANO DOMINGUEZ: «Reflexiones en torno al método de Spinoza», en *La Ciudad de Dios*, 1975, págs. 18-45, especialmente págs. 18-21; «Contribución a la antropología de Spinoza», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, 1975, págs. 63-69, especialmente págs. 63-65.

(4) Esta nos parece ser la orientación de abundante literatura alemana sobre Spinoza, recogida por H. STEFFEN: *Recht und Staat im System Spinozas*, H. Bouvier, Bonn, 1968, págs. 3-7, 87-98, 127-129, etc.

(5) TP, I, 1-2 y 5. Las siglas remiten a las obras de Spinoza, ed. de J. VAN VLOTEN: *Spinoza. Opera quotquot reperta sunt*, 4 t. (2 vols.), Nijhoff, La Haya, 1914, y corresponden a *Tractatus Politicus* = TP; *Tr. Theologico-Politicus* = TTP; *Ethica* = E; *Tr. de Intellectus Emendatione* = IE; *Epistolae* = Ep; *Korte Verhandeling* = KV; *Cogitata Metaphysica* = CM.

(6) TP, I, 2.

(7) TP, I, 4: «Sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque de-

En contra de lo que suele decirse, el realismo es una actitud constante en Spinoza; pero resulta particularmente visible en la descripción magistral que hace de las pasiones humanas (8) y cobra todo su vigor en la política. En el TP, confiesa desde los primeros párrafos su intención realista. «Cuando me interesé por la política, no pretendí enseñar nada nuevo e inaudito, sino tan sólo demostrar con todo rigor aquello que está en perfecta armonía con la práctica y deducirlo de la misma naturaleza humana» con la misma libertad con que se abordan las cuestiones matemáticas (9). En este sentido, se declara más acorde con los políticos realistas que con los filósofos utópicos y con los teólogos moralizantes. «No cabe duda que los políticos han escrito con mucho más acierto sobre los temas políticos que los filósofos. Al tomar la experiencia por maestra, no enseñaron nada ajeno a la práctica» (10).

Dentro de este marco realista y práctico se comprende mejor la doctrina de Spinoza sobre el hombre. El hombre spinoziano no es Dios, sino una criatura; no es sustancia infinita, sino un modo finito; no es la naturaleza total, sino una parte suya (11). El alma humana es parte del entendimiento divino; el cuerpo es parte de la extensión infinita. En consecuencia, el hombre no sólo tiene ideas verdaderas, sino también falsas; no sólo ideas adecuadas, sino también inadecuadas (12). Las primeras tienen su causa en nosotros y son propias de la razón; las segundas tienen su causa en algo exterior y son típicas de la imaginación. Aquellas engendran las acciones; éstas, las pasiones humanas. La razón expresa el poder del hombre; la imaginación, su impotencia (13). El dualismo entre la imaginación y la razón, entre el ignorante y el sabio, es la clave de la dinámica que late en la ética y en la política spinozianas (14).

Spinoza es consciente de ello, y, por eso, al comienzo del TP, recoge las dos ideas fundamentales de la *Ética*. «Según hemos demostrado en nuestra *Ética*, es cierto que los hombres están necesariamente sometidos a las pasiones.» «Hemos demostrado además que la razón puede dominar y orientar en gran medida las pasiones; pero al mismo tiempo hemos visto que el ca-

testari, sed intelligere: atque adeo affectus... non ut humanac naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum»; E, III, pról., 120; IV, 35, esc.; Ep, 30, 116.

(8) E, III-IV; TTP, I-II.

(9) TP, I, 4; cfr. 1 y 5.

(10) TP, I, 2.

(11) TP, II, 5 y 8; E, IV, 2.

(12) E, II, 10; III, 2, esc. (alma y cuerpo); E, II, 40, esc. 2; III, 1, dem.; TTP, I, 93-4, 97-8; II, 107-10, etc. (ideas).

(13) E, II, 17 y esc.; 38 y 44; III, def. 1-3.

(14) TTP, IV, 137; XVI, 258-9; TP, II, 8, 18, etc.

mino que aconseja la razón es sumamente difícil» (15). La consecuencia de esa dualidad de tendencias, de esa ambivalencia radical humana, es la lucha interior que divide al hombre y que se traduce después en un estado natural de guerra entre los hombres. En efecto, el hombre se esfuerza por conseguir su perfección, la cual no puede ser otra (dentro del paralelismo spinoziano) que el ideal estoico del *mens sana in corpore sano* (16). No obstante, todos somos arrastrados, como dijo el poeta, por el propio placer: *trahit sua quemque voluptas* (17). Lo mismo que posteriormente Rousseau, Spinoza pone, pues, en la base de su filosofía política la concepción platónica del hombre, magistralmente descrita por Ovidio y transmitida por San Pablo al mundo cristiano en la fórmula: *video meliora proboque, deteriora sequor* (18). Con frecuencia el *homo carnalis* hace lo que el *homo sapiens* rechaza (19).

2) Estado natural y guerra universal

Si la guerra reina en el interior mismo del individuo, es obvio que impere también en las relaciones de unos individuos con otros. La deducción no es difícil de hacer, pues fluye de la misma naturaleza humana. Spinoza se opone de forma tajante a toda explicación religiosa o teológica de los males humanos. Sus críticas, como es obvio en un juicio especialista en la Biblia, no se dirigen contra la tradición órfico-pitagórica, recogida por Platón, sino contra la tradición judía, asumida por el cristianismo. «Los teólogos... sostienen que la causa de esta impotencia es un vicio o pecado de la naturaleza humana, el cual traería su origen de la caída del primer hombre.» Pero esto, replica Spinoza, «no resuelve la dificultad... Pues, si el primer hombre estaba en su sano juicio y poseía una naturaleza íntegra, y tenía en su poder el conservar su estado (de inocencia) o el pecar, ¿quién pudo hacer que, pese a su sabiduría y prudencia, cayese en pecado?». Acudir al diablo o al engaño no

(15) TP, I, 5. Spinoza remite a lugares concretos.

(16) E, V, 39, esc.: «Id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere poterimus»; cfr. E, II, 13, esc. final; III, 2, esc.; KV, II, introducción y notas; TP, II, 6.

(17) TP, II, 6 (medio); cfr. VIRGLIO: *Buc.*, 2, 65.

(18) E, IV, 17, esc.: «Homines opinione magis quam vera ratione commoveantur...; unde illud poëtae natum, video meliora...»; cfr. PLATÓN: *Fed.*, 79cd; *Rep.*, X, 611b-612c; OVIDIO: *Met.*, VII, 20-1; SAN PABLO: *Rom.*, 7, 19; J. J. ROUSSEAU: *Profession de foi...*, La Pléiade, pág. 583.

(19) TTP, IV, 137; cfr. SAN PABLO: *Gál.*, 5, 16-26; SAN AGUSTÍN: *De Civ Dei*, XIII, 13; XIV, 2-3, 16.

es más que diferir el problema (20). La solución hay que buscarla en la naturaleza humana, en el dinamismo de la imaginación.

El hombre que vive a nivel imaginativo y —todos vivimos así durante toda nuestra vida— (21) está sometido al influjo incesante de cuanto le rodea. Como la imaginación es un conocimiento inmediato y parcial, nos presenta los efectos sin sus causas, las consecuencias sin sus premisas (22). El hombre imaginativo, hombre pasional, reacciona automáticamente, como un niño, ante las impresiones momentáneas, siente el atractivo y el embrujo de lo presente (23). La imaginación y las pasiones nos convierten así en juguetes de la fortuna, nos hacen esclavos de las cosas y de los hombres, esclavos de nosotros mismos (24).

La forma más triste y dolorosa de esclavitud es la que nos viene de nuestros semejantes. Las razones son obvias. Cada cual juzga de las cosas según su temperamento y educación, según sus prejuicios e intereses. De ahí el dicho popular: *quot capita, tot sensus* (25). Por otra parte, cada ser tiende a conservar su naturaleza y a perfeccionarla (26). El egoísmo es, pues, una ley ineludible de la vida humana: amamos lo que nos agrada y favorece, odiamos lo que nos entristece y perjudica (27). Por consiguiente, los egoísmos y opiniones humanas chocan infaliblemente. «Cada uno —dice la *Ética*— desea que los otros vivan según sus gustos, y como todos tienen el mismo deseo, se enfrentan unos con otros; como todos quieren ser amados y alabados por todos, los hombres se odian mutuamente» (28).

Como vemos, el sistema de Spinoza conduce, con un rigor lógico admirable, de una tesis básica de su antropología a una tesis típica de su política. Por ser imaginativo, el hombre se enfrenta necesariamente con otros. La imaginación engendra las pasiones y éstas la guerra de todos contra todos. La finitud humana se transforma, por el artificio de la imaginación, en un auténtico infierno. Spinoza es consciente de que su obra política se limita

(20) TP, II, 6; TTP, IV, 139; E, IV, 68, esc.; KV, II, 25; cfr. SAN AGUSTÍN: *De Civ. Dei*, XIV, 3; 11-13; *De vera relig.*, XX; *Conf.*, VII, 12, 12. Como es sabido, para Spinoza, la noción de diablo es inconsistente y la de pecado es inadecuada.

(21) E, V, 21 y 34; TP, II, 8; TTP, XVI, 259. Aunque fluctúa en sus expresiones, Spinoza acepta finalmente la tesis de los políticos: «*Vitia fore donec homines*» (TP, I, 2).

(22) E, II, 28, dem.; III, 59, esc.; V, 42, esc.

(23) E, II, 35, esc.; IV, 1, esc.

(24) E, IV, 4, cor.

(25) E, I, apéndice, 72; II, 40, esc. 1; IE, 26,

(26) E, III, 6-7; IV, 18 y 25; TP, II, 6-8 y 18.

(27) E, III, 12-3; 28; TP, II, 5 y 7; VII, 24.

(28) E, III, 31, esc.; def. af. (apéndice) 44; IV, 37, esc. 1; apéndice, cap. 13.

a recoger los resultados de la *Ética* (29) y traducirlos a lenguaje político. «La naturaleza humana —dice— es la misma para todos y común a todos» (30); los reyes y los profetas no son dioses, sino hombres como los demás, que se dejan engañar, como Ulises, por el canto de las sirenas (31). Además, los hombres no nacen sabios, sino ignorantes (32); no nacen libres, sino esclavos (33). La consecuencia es, pues, la misma. «Como todos quieren ser los primeros, se debaten entre sí y se empeñan en sojuzgar a los demás; y el que sale victorioso, se gloria más de lo que perjudicó al otro que de lo que le favoreció a él» (34). La conclusión final es literalmente la de Hobbes: «Los hombres son por naturaleza enemigos» (35).

3) Paso a la sociedad civil: ¿afectos o razón?

El análisis de la vida imaginativa nos ha llevado al estado de guerra permanente. ¿Qué harán los hombres en tal situación? Llevados de su deseo de pervivencia y perfeccionamiento, se esforzarán por salir de ese estado de esclavitud y desventura y buscarán la felicidad y la libertad. Ahora bien, la libertad no viene al hombre del exterior, por obra de un venturoso azar o de un hombre providencial. Si así fuera, la libertad humana sería tan precaria como su causa. Para Spinoza, ser libres es hacerse libres; la libertad es fruto del propio esfuerzo (36). Por tanto, si la esclavitud humana viene del desacuerdo entre los hombres, la libertad deberá surgir del acuerdo entre ellos mismos. La liberación humana se realiza en la sociedad; el hombre es un ser libre, si es un ser social.

Ahora bien, según Spinoza, la sociedad civil no es un hecho primitivo. «Los hombres no nacen ciudadanos, sino que se hacen» (37). ¿Cómo se realiza ese paso del estado natural al estado civil? Según Aristóteles, el hombre es naturalmente social o político, porque, aunque no la necesitara, buscaría la compañía de los demás; un hombre insocial sería o un dios o un mons-

(29) TP, I, 5; II, 7.

(30) TP, VII, 27; V, 2: «hominum praeterea naturales affectus ubique idem sunt».

(31) TP, VII, 1; VI, 3; 5; 8; TTP, II, 114; III, 122-4.

(32) TTP, XVI, 259; E, I, apéndice, 67: «omnes homines rerum causarum ignari nascuntur».

(33) E, IV, 68, esc.; TP, II, 6 (fin): incluso el primer hombre.

(34) TP, I, 5; VIII, 6 y 27.

(35) TP, II, 14; III, 13; E, IV, 68 esc. (principio); cfr. Th. HOBBS: *Leviatán*, XIII.

(36) TP, II, 20; 9-11; TTP, XVI, 263 y nota 33; cfr. J. PREPOSJET: *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, París, 1967, págs. 23-37.

(37) TP, V, 2.

truo (38). Según Hobbes, los hombres son naturalmente enemigos; sólo por el miedo se deciden a asociarse y a ceder todos sus derechos al soberano a fin de que esa asociación sea estable y eficaz (39). Según Rousseau, los hombres son naturalmente buenos y felices; es la razón y la sociedad la que, al introducir la propiedad privada y las desigualdades, los hizo desgraciados y enemigos; no obstante, es en la sociedad donde deben hallar ahora su libertad (40). Spinoza se opone, teóricamente, a Rousseau, en cuanto que no admite que sea el sentimiento ingenuo el que une a los hombres y la razón la que les separa, sino al revés. Intenta conciliar la tesis de Aristóteles con la de Hobbes, demostrando que la sociedad no se funda ni sólo en el amor ni sólo en el miedo, sino en ambos.

«Dado que todos los hombres tienen *miedo* a la soledad, ya que nadie posee por sí solo fuerzas para defenderse y para conseguir cuanto necesita para vivir, se sigue que los hombres tienen *apetito natural* de la sociedad civil y que jamás puede suceder que la destruyan totalmente» (41). Esto y no otra cosa, dice Spinoza, significa el dicho escolástico de que «el hombre es un animal social» (42). Pero, ¿en qué consiste esa tendencia? Spinoza fluctúa en sus expresiones. En el texto anterior habla de miedo; en otros, habla de «la esperanza o el miedo» en contraposición a la razón (43); en otros, finalmente, concede el papel decisivo a la razón. Creemos que ésta es su convicción más auténtica, ya que es la única coherente con el sistema, según el cual el hombre es pasión, pero más todavía razón.

Recojamos un texto central. «No hay nadie, dice el TTP, que no desee vivir lo más seguro posible y sin *miedo*. Ahora bien, esto no sería realizable mientras se permita a cada uno hacerlo todo a su *gusto*, mientras no se concedan *más* derechos a la *razón* que al odio y a la ira.» Por consiguiente, «los hombres debieron venir a un *acuerdo* para vivir bien y en seguridad». «De ahí que debieron decidirse a establecer el *pacto* de ordenarlo todo conforme

(38) ARISTÓTELES: *Pol.* I, 1-2; III, 6 y 9; *Et. Nic.* I, 7-10; VIII, 12; IX, 9.

(39) TH. HOBBS: *De Cive*, V, 9; *Lev.*, XVII; cfr. E. TIerno GALVÁN: *Thomas Hobbes. Antología*, Tecnos, Madrid, 1965, pág. XIX (el problema de Hobbes es el «miedo político»).

(40) J. J. ROUSSEAU: *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, 1.^a parte; *Contrat Social*, I, 1 y 8; cfr. J. MOREAU: *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, traducción española, Espasa-Calpe, 1977, 21, 31-5, 40, 124, 165, 241.

(41) TP, VI, 1.

(42) TP, II, 15; cfr. ARISTÓTELES: *Pol.*, I, 1; III, 4.

(43) TP, VI, 1: «sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire..., nempe... vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio...»; III, 8; cfr. A. MATHERON: *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. Minuit, Paris, 1969, págs. 282-7.

al dictamen de la razón... y de frenar el apetito en la medida en que nos aconseja algo en perjuicio de otro» (44). El texto no dejar lugar a dudas. El paso a la sociedad civil está constituido por un acuerdo o pacto, y éste consiste en que la razón tenga más poder que las pasiones, en que se constituya una ley que frene los intereses individuales en pro del bien común.

Esta doctrina está en perfecta consonancia con la antropología de Spinoza. Las pasiones, por sí solas, no llevan a los hombres a la concordia, sino a la discordia. Lo que hacen las pasiones, es poner al hombre en trance de desear la sociedad. No cabe duda, además, que las pasiones alegres y positivas tienen, en el spinozismo, más poder que las tristes y negativas (45). En consecuencia, la esperanza influirá más que el miedo en la constitución y en la consolidación de la sociedad (46). Pero el papel decisivo debe corresponder a la razón. Como facultad de las «nociones comunes» (47), está por naturaleza orientada a establecer la unión y la comunión entre los hombres. En efecto, Spinoza no sólo sostiene que la razón es superior a la imaginación (48), que la vida de la razón es la virtud suprema del hombre (49), y que es más útil al hombre y a la sociedad vivir según las leyes de la razón que según el capricho de las pasiones (50), sino que llega a afirmar que los hombres que viven según la razón «forman de algún modo una sola alma y un solo cuerpo» (51), cuya expresión es la sociedad civil (52), y que el hombre es entonces un dios para el hombre (53).

Spinoza no excluye la razón de la sociedad; pero señala las condiciones para que esa razón sea eficaz. Dado que los hombres se dejan llevar por las pasiones y que la razón sólo logra influir en ellas cuando es capaz de susci-

(44) TTP, XVI, 260.

(45) E, IV, 18; cfr. III, 11, esc.; 57, dem.

(46) TTP, V, 149-50: «leges in quocumque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu quam spe alicuius boni, quod maxime cupiunt, retineantur»; E, III, apéndice, def. 12-3 (esperanza y miedo); IV, 37, esc. 2, 210 (fin); TP, V, 6: «libera enim multitudo majori spe quam metu, subacta autem majori metu quam spe ducitur: quippe illa vitam colere, haec autem mortem tantummodo vitare studet; ... unde hanc servire, illam liberam esse dicimus».

(47) E, II, 37-8; 40, esc. 2; 44, cor. 2, dem.; V, 36, esc.; TTP, IV, 138, 140; V, 152; cfr. A. DOMÍNGUEZ: *Reflexiones en torno al método de Spinoza* (cit. nota 3), 31-7.

(48) E, II, 40, esc. 2; 41-2; IE, 7; KV, II, 1, 38.

(49) E, IV, 26-8; V, 5; 25; TTP, III, 123; IV, 136: «cum melior pars nostri sit intellectus»; XV, 251-2; TP, V, 5 (nota 83, *infra*).

(50) TTP, XVI, 260; TP, III, 7; V, 1 (nota 110, *infra*).

(51) E, IV, 18, esc.; KV, II, 26, 92.

(52) TP, III, 2 y 5; VI, 19; X, 9, etc.; cfr. notas 60-65.

(53) E, IV, 35, dem; cor. y esc.; 37, esc. 1 y 2; KV, II, 6, 50.

tar pasiones contrarias (54), la razón humana sólo consigue aunar a los hombres en un pacto o convenio (*una veluti mente*), cuando las mismas pasiones o intereses individuales hacen necesaria y posible su intervención (55). El miedo *común* a la inseguridad y a la esclavitud, la *común* esperanza de la paz y la libertad son el medio natural, el humus afectivo en el que prende y se desenvuelve el pacto social. Pero el móvil definitivo no es la pasión, sino la razón. «Ha sido la razón la que aconsejó transferir al soberano el derecho a obrar según su propio juicio» (56).

II. NATURALEZA DE LA SOCIEDAD CIVIL: SEGURIDAD Y LIBERTAD

«No es *contrario* al Derecho natural que se pueda formar la sociedad y observar con suma fidelidad todo *pacto*, a condición de que cada uno *transfiera* a la sociedad todo el poder que tiene. Pues entonces la sociedad será la única que poseerá el *supremo derecho* de la naturaleza sobre todas las cosas, es decir, la autoridad suprema, mientras que cada particular tendrá que *obedecerla*, ya sea de buen grado, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de esta sociedad se llama *democracia*» (57). En este párrafo del TTP se sintetiza la doctrina spinoziana sobre la sociedad, que expondremos en las siguientes páginas, y cuyo concepto central es el pacto o consenso.

1) *Consenso social y constitución democrática del Estado*

Desde los sofistas y los estoicos hasta nuestros días se ha distinguido dos tipos de filosofía del Derecho: teorías iusnaturalistas, que fundan el Derecho en la naturaleza, y teorías contractualistas, que lo fundan en el pacto o convención. Si se mantiene esa distinción, hartó ambigua y problemática (58), no

(54) E, IV, 7; 37, esc. 2 (medio); 59; V, 37.

(55) TTP, XVI, 262: «et necessitate cogente et ratione suadente»; cfr. J. E. HORN: *Spinozas Staatslehre*, Scientia Verlag, Aalen, 1964 (1863), 48-9 (miedo y placer); 51: «Der Geselligkeitstrieb... ist somit nicht blosser Instinkt; er ist klares Vernunftsgebot»: «nicht der blosse Egoismus, sondern die reine Vernunft will es, dass wir in die Gesellschaft eintreten»; H. STEFFEN: *Recht und Staat* (cit. nota 4), insiste, por el contrario, en el egoísmo, al que parece subordinar la razón («vernünftigen Egoismus») y en la entrega o transferencia de poder («Machtübertragung») (pág. 38).

(56) TTP, XX, 307; cfr. nota 43: «communi affectu».

(57) TTP, XVI, 262.

(58) Cfr. W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge-Nueva York, 4 vol., 1962-75, III (los sofistas), págs. 27-140; W. NESTLE: *Historia del espíritu griego*, trad. esp., Ariel, Barcelona, 1975, págs. 114-40 (los sofistas); A. TRUYOL: *His-*

cabe duda que Spinoza, con Hobbes y Rousseau, defiende la teoría del pacto. Sin embargo, en ésta como en otras cuestiones, lo importante no son los términos, sino su contenido. Quizá la intención profunda de Spinoza sea precisamente ésa: demostrar la ambigüedad de los términos naturaleza y Derecho natural y sustituirlos, después, por los de razón verdadera y de consenso.

La sociedad spinoziana no es una institución divina (59), sino una obra humana, fruto del consenso. En virtud de su comunión de ideas y sentimientos (60), la sociedad civil (imperio y república) (61) constituye como una sola persona moral (62), cuyo cuerpo son el territorio y sus habitantes y cuya alma son las leyes (o quien las dicta) y su aceptación por los súbditos (63). Es decir, que la naturaleza de la sociedad es similar a la del hombre, dual y ambivalente. Si los hombres se guiaran siempre por la sana razón, dice Spinoza, la sociedad sería innecesaria; bastaría cierta educación moral para que todos vivieran en paz (64). Si actuaran sólo a impulso de sus pasiones, la sociedad sería imposible; nunca llegarían a ponerse de común acuerdo (65).

toria de la Filosofía del Derecho y del Estado, Rev. Occidente, Madrid, 2 vols., 1976, *passim*; ELÍAS DÍAZ: *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1971, páginas 270-305 (historia), 271-7 (concepto de «derecho natural»), 308-13 (orientación actual).

(59) TTP, XVI, 266-9; XIX; cfr. J. E. HORN (cit. nota 55), 68-9; H. STEFFEN (cit. nota 55), 39-42.

(60) TP, II, 15 («*communi omnium sententia*»); 16-7 («*communi consensu*»); X, 9 («*et ratione et communi hominum affectu*»); II, 16 y 21; III, 2, 5, 7; VI, 1; VII, 8 y 31 («*una veluti mentes*»). No se olvide que «*mens*» para Spinoza no se identifica con razón, sino que incluye también los sentimientos y la imaginación. Por eso nos resulta más que problemático asociar esta expresión («*una veluti mentes*») y el Estado con un modo infinito mediato, el cual debería proceder de Dios *a priori* y no de la voluntad inestable de los hombres. Cfr. V. PEÑA GARCÍA: *El materialismo de Spinoza* (cit. nota 1), págs. 155-71.

(61) Spinoza distingue «*imperium*» (autoridad suprema), «*civitas*» (unión de ciudadanos) y «*respublica*» (asuntos públicos) (TP, III, 1; II, 17; VII, 22; TTP, V, 148-50; XVI, 262-4. Pero no suele ser riguroso en el uso de los términos.

(62) TP, V, 2: «*non personam aliquam naturalem, sed civilem*»; E, IV, 18, esc., 197: «*quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant*».

(63) TP, VI, 19; X, 9: «*anima imperii jura sunt... At jura invicta esse nequeunt, nisi et ratione et communi hominum affectu defendantur*»; TTP, III, 124: «*societatem certis legibus formare, certamque mundi plagam occupare, et omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere*».

(64) TTP, V, 149; XVI, 261.

(65) TTP, XVI, 260: «*frustra tentassent... (ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur)*»; 261; 263; TP, II, 6.

Pero ambas hipótesis son falsas. Spinoza rechaza igualmente que la naturaleza humana esté corrompida (66), como que sea posible la edad de oro de que hablan los poetas (67). El hombre spinoziano no es ángel ni bestia, no es todo razón ni todo pasión, sino ambas cosas a la vez. Por eso, la sociedad civil es posible y necesaria; porque, pese a sus egoísmos, los hombres pueden ponerse de acuerdo para dominar sus apetitos.

¿En qué consiste ese acuerdo o pacto? Spinoza nos lo describe ahora desde el punto de vista del Derecho. «En el estado natural cada uno es su propio dueño sólo mientras puede librarse de la opresión de otros; y como uno solo *en vano* se esfuerza en defenderse de todos, en tanto el derecho natural humano se determina por el poder de cada uno y es puramente *individual*, ese derecho será en realidad inexistente; tendrá una existencia puramente teórica y no real, puesto que no se posee ningún medio seguro de conservarlo.» «De donde se sigue que el derecho de naturaleza, que es propio del género humano, difícilmente puede concebirse, excepto cuando los hombres gozan de unos derechos *comunes*... que les permitan rechazar toda *violencia* y cuando pueden vivir según un *acuerdo común de todos*» (68).

El pacto spinoziano implica, pues, dos cosas: unión de todos los individuos que serán los miembros de una futura sociedad, y constitución de una autoridad suprema con poder coactivo sobre todos ellos. La sociedad civil no es una asociación puramente externa, fundada en simples palabras (69), en el engaño o en el miedo (70), sino una unión interna de mentes y voluntades (71). Quien no acepte ese pacto básico, queda fuera de dicha sociedad y es su enemigo (72), ya que se opone a su mismo «fundamento» (73). Aún más, esa unión sólo será realmente eficaz si se apoya en la esperanza de un bien mayor, en la propia *utilidad*. Pues el hombre es de tal naturaleza que busca su propio bien y prefiere de dos bienes el mayor y de dos males el menor. «Esta ley —advierte Spinoza— está tan firmemente inscrita en la

(66) TTP, pról., 88; II, 109; VI, 155 y 157-9; VII, 172-3; XV, 255-6; cfr. nota 20, *supra*.

(67) TP, I, 1 y 5; II, 6.

(68) TP, II, 15. E. DÍAZ (cit. nota 58, págs. 304-9) sostiene algo muy similar.

(69) TP, II, 12; III, 14 y 17.

(70) TTP, XVI, 261 (promesa al ladrón); TP, II, 12; III, 3; V, 4 y 6.

(71) TP, III, 5: «*imperii corpus una veluti mente duci debet, et consequenter civitatis voluntas pro omnium voluntate habenda est*»; cfr. nota 60, *supra*. Esta idea de la «voluntad de todos» la tradujo como «volonté générale» ROUSSEAU: *Contrat Social*, I, 6; II, 1, etc.

(72) TTP, XVI, 265-6 (crimen de lesa majestad); XX, 307-8 (acciones subversivas); TP, II, 14; III, 8 (fin) (los Estados son enemigos).

(73) TTP, XVI, 258 y 264 («*reipublicae... imperii fundamenta*»).

naturaleza humana que hay que situarla entre las verdades eternas que nadie puede ignorar» (74). Por consiguiente, «el pacto no puede tener fuerza alguna, si no es por su utilidad; eliminada ésta, se elimina el pacto y queda sin vigor» (75).

¿En qué consiste esa utilidad y cómo garantizarla? La primera pregunta ya la hemos contestado. El hombre espera de la sociedad el bien común, es decir, los bienes del cuerpo y del espíritu (76), a saber, seguridad y paz frente al miedo (77), abundancia de bienes frente a la miseria (78), igualdad frente a las desigualdades (79), libertad frente a la esclavitud del estado natural (80). La segunda pregunta es más compleja, ya que supone que se armonice la igualdad con la libertad, el poder del Estado con los derechos individuales. Aquí entra en juego otro aspecto del pacto, aquel en virtud del cual surge una autoridad civil con poder coactivo.

Spinoza no quiere confiar la solución de los males humanos a la simple buena voluntad individual, es decir, ni a la religión ni a la moral. A la moral, porque no siempre es eficaz ante el poder seductor de las pasiones. A la religión, porque es posterior a la sociedad (Spinoza piensa en la religión revelada) y cada uno la interpreta a su modo (sectas), y, por tanto, no constituye un vínculo social firme (81). Por otro lado, tampoco es suficiente la fuerza física, ya que un régimen fundado en la violencia, aparte de no ser duradero, produce esclavos y no hombres libres (82). La vida humana, recuerda Spinoza, no consiste en la «circulación de la sangre» ni en «tener los estómagos repletos», sino en la razón y la libertad, que son «la verdadera vida de la mente» (83). La solución de los males humanos debe ser humana,

(74) TTP, XVI, 260 (fin).

(75) TTP, XVI, 261; TP, III, 14.

(76) TP, II, 15: «vitam sustentare et mentem colere»; TTP, III, 125; E, IV, 37, esc. 1; cfr. nota 16.

(77) TP, V, 2: «ex fine status civilis... qui scilicet nullus alius est, quam pax vitaeque securitas»; TTP, XVI, 260-3 (*pax* va implícita en *pactum*, *pacisci*, etc.); cfr. nota 46.

(78) TTP, V, 148-9 (los mismos bárbaros lo poco que poseen lo deben a su colaboración: *mutua opera*); TP, II, 15.

(79) TP, III, 3: «omnes eadem metuant»; II, 15-7; TTP, XVI, 264-5.

(80) TTP, XX, 306: «finis ergo reipublicae revera libertas est»; TP, V, 6.

(81) TP, I, 5 (fin); II, 8: «in potestate uniuscuiusque non esse, ratione semper uti»; III, 10; 17; TTP, XVI, 267-8: «circa religionem maxime errare solent homines»: «atque adeo unusquisque sub hoc praetextu, licentiam ad omnia sumere posset».

(82) TP, V, 4: «pax enim non belli privatio, sed virtus, quae ex animi fortitudine oritur...»; 6; II, 10; TTP, V, 149; XVI, 263; XX, *passim* (Spinoza ataca a los regímenes surgidos de la guerra); cfr. nota 46.

(83) TP, V, 5: «vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione...

proporcionada a la naturaleza ambivalente del hombre. Como en el individuo se conjuga la fuerza física con la moral, se debe conjugar en el Estado la autoridad con el poder de coacción.

En efecto, el mundo spinoziano es como una gran máquina en perpetuo movimiento. El hombre no es más que una parte suya, «una parte de la naturaleza», y está, por tanto, sometido a sus leyes y avatares (84). Dado el carácter fluctuante de la imaginación y la impotencia de la razón ante ella, el resultado final es que los intereses humanos cambian con facilidad y que las promesas y decisiones, en ellos fundados, no ofrecen garantías (85). «Aunque los hombres prometan, mediante señales inequívocas de su sinceridad, que serán fieles al pacto, nadie puede estar seguro de la fidelidad de otro, a menos que se añada *otra cosa* a la promesa» (86). Esa otra cosa es el poder de coacción del Estado, sin el cual ninguna sociedad puede subsistir (87).

¿Cómo se constituye ese poder? El TTP habla con frecuencia de transferencia o cesión de derechos por los ciudadanos a la sociedad, es decir, a un estado democrático (88). «En la medida en que cada uno *transfiere* a otro... su poder, en esa misma medida cede su derecho al otro.» En consecuencia, «aquél que posea el poder supremo de contener a los demás mediante la *fuerza* y el miedo al supremo suplicio..., tendrá el derecho soberano sobre todos ellos» (89). El TP suele hablar más bien de «unión» de fuerzas o derechos y de «consenso» (90). Su argumentación parte del principio de que la unión hace la fuerza. «Si dos se ponen de *acuerdo* y unen sus *fuerzas*, tienen más poder juntos... que cada uno por sí solo» (91). De ahí concluye que el poder supremo consiste en la unión de todos, «y lo posee aquel que administra la república por acuerdo de todos» (92), y que, a la inversa, los

sed quae maxime ratione, vera mentis vita definitur»; TTP, XX, 309: «impotentes animi, quorum summa salus est, nummos in arca contemplari et ventres distentos habere»; cfr. nota 49.

(84) TP, II, 5 y 8; TTP, IV, 134-7; cfr. notas 12, 100, etc.

(85) TP, II, 12; TTP, XVI, 261.

(86) TTP, XVI, 261 (fin).

(87) TTP, V, 149 (*imperio et vi*).

(88) TTP, XVI, 260-7 (Spinoza habla, indistintamente, de *pactum* y de *transferunt*); cfr. nota 57.

(89) TTP, XVI, 262 (principio).

(90) Cfr. notas 60-63, 71, etc.

(91) TP, II, 13. Adviértase la doble dimensión, moral y física, del pacto: «conveniant et vires jungant».

(92) TP, II, 17.

ciudadanos particulares tienen tanto menos poder cuanto mayor es el Estado (93).

Pero lo decisivo es que, tanto en el TP como en el TTP, ese poder es ante todo un poder moral o poder de la mente y que su base es el consenso. «El derecho del Estado se determina por el *poder* de una multitud que se guía por *una sola mente*» (94). Se comprende, pues, la falta de fundamento de la vieja discusión sobre si el TP representa un retroceso de la democracia del TTP a la aristocracia (95). Se comprende también que la transferencia o cesión de derechos por el individuo al Estado (TTP) significa, en realidad, la conjunción de poderes mediante el consenso (TP), es decir, la constitución democrática del Estado (TTP y TP). El consenso social o pacto político determinan, en ambos casos, el poder del Estado y sus límites, es decir, las relaciones entre el Estado y los súbditos.

2) *Poder civil y libertad individual*

A primera vista, Spinoza parece ser un defensor del absolutismo político, ya que admite el poder absoluto del Estado, mientras que los individuos no poseen más derechos que los que éste les concede (96). Aún más, los conceptos de bien y mal, de justicia e injusticia sólo surgen con el Estado, por lo cual la moral individual parece esfumarse en beneficio del derecho estatal (97). ¿Es ésta la doctrina de Spinoza? Nuestra interpretación se orienta toda ella en sentido contrario, poniendo de relieve dos puntos fundamentales, implícitos en el consenso: el Estado spinoziano es obra de la razón, su constitución es democrática.

En el spinozismo, el Estado civil surge del estado natural y es su conti-

(93) TP, II, 16-7: «hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet...» (pág. 17).

(94) TP, III, 7.

(95) Cfr. J. PREPOSIET (cit. nota 36), 215-20; H. STEFFEN (cit. nota 4), 43-4; L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, págs. 116-6. Según estos críticos, la cuestión remonta a Menzel (1898); por nuestra parte, aceptamos la opinión de Mugnier-Pollet: «Spinoza aurait livré sa pensée en deux langages différents» (pág. 124), advirtiendo que esos dos lenguajes reflejan dos aspectos del mismo pacto: *unión* entre los *ciudadanos* y *sumisión* (transferencia) al Estado como súbditos (TP, II, 17; III, 1; TTP, XVI, 264-7: «civis» y «subditus»; cfr. ROUSSEAU: *Contrat Social*, I, 6 —fin— y nota).

(96) TP, II, 16: «jus nullum in Naturam habere praeter id, quod ipsi commune concedit jus».

(97) TP, IV, 1: «solas (potestates) jus habere decernendi quid bonum, quid malum...»; II, 19-20.

nuación, porque el hombre, como individuo y como ciudadano, es siempre un ser natural (98). El hombre, dice Spinoza, no es un ser aparte como «un imperio en un imperio»; no es una voluntad libre, con capacidad absoluta de autodeterminación, con poder de obedecer siempre a la razón o de dejarse llevar de los apetitos (99). Al contrario, el hombre es una parte de la naturaleza y sigue sus leyes, como los demás seres las suyas (100). Lo cual no quiere decir que el hombre sea un animal; pensar así sería la mayor aberración (101). Quiere decir que el hombre tiene una naturaleza bien determinada, cuyas acciones se derivan de ella con la misma necesidad con que se deducen las propiedades de un triángulo, del aire o del pez, del león o del gato (102). Así como «los peces están determinados por naturaleza a nadar y los grandes a comer a los chicos» (103) y, al revés, «un caballo se destruye tanto si se transforma en hombre como en insecto» (104), así también, dice Spinoza, «en los hombres: *mientras consideramos que viven bajo el imperio de la sola naturaleza*, aquél que aún no descubrió la razón o que aún no posee el hábito de la virtud, tiene un derecho soberano a vivir según las leyes del apetito, *lo mismo* que aquél que dirige su vida según las leyes de la razón» (105). Y como todos nacen ignorantes y se pasan la mayor parte de su vida sin alcanzar la virtud, «no están más obligados a vivir según las leyes de un alma sana que lo está el gato a vivir según las leyes del león» (106). Por consiguiente, el derecho natural humano se extiende hasta donde llega su poder y se identifica con él (107).

Estos textos y otros similares han causado siempre profundo escándalo, y no sin razón. No obstante, conviene situarlos en su contexto, que no es otro que el estado natural, descrito aquí de forma *un tanto hipotética*, como reino de las pasiones. Conviene, además, contrastarlos con otros textos que son su réplica y que describen el estado civil. Spinoza no quiere absolutizar el estado natural y lo que él representa, las apetencias individuales, sino

(98) TP, III, 3: «homo namque, tam in statu naturali quam in civili, ex legibus suae naturae agit».

(99) TP, II, 6-7; E, II, 48-9 y esc.; III, pról.; V, pról., etc.

(100) TTP, 258: «nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et realiqua naturae individua»; cfr. nota 84.

(101) E, II, 13, esc. final; III, 57, esc.; IV, 35, esc., etc.

(102) TP, I, 4; E, III, pról.

(103) TTP, XVI, 258.

(104) E, IV, pról., 184.

(105) TTP, XVI, 259; TP, II, 5.

(106) TTP, XVI, 259.

(107) TP, II, 2-5. Esta doctrina, conocida por una copia de la *Ética* (1665), escandalizó a Blyenbargh (Ep, XXII, 96); pero Spinoza no retrocedió (Ep, XXIII, 101).

más bien demostrar que es inconsistente y vano (108). Por eso recuerda en ese contexto una idea muchas veces repetida y que orienta su doctrina política y jurídica. «El poder humano hay que valorarlo no tanto por el vigor del cuerpo cuanto por la fortaleza del alma» (109). La aplicación de este principio al Estado no podía ser más directa. «Así como en el estado de naturaleza es más *poderoso* e independiente aquél que se guía por *la razón*, también aquella ciudad será más poderosa e independiente que se funda en la razón y se rige por ella» (110).

De cuanto llevamos dicho se derivan varias conclusiones importantes. Para Spinoza derecho es poder, porque es derecho efectivo y no puramente nominal (111). El poder del Estado es absoluto, porque es el poder de todos los súbditos unidos en un solo hombre o persona moral. Ese poder o derecho es humano, porque es racional (112). Por ser racional y democrático, el poder absoluto del Estado no es realmente absoluto, es decir, despótico e incondicionado, ya que, si la autoridad civil manda irracionalmente, provocará la indignación de los súbditos y pondrá en peligro su propio poder (113). En una palabra, el poder del Estado no es absoluto, porque «se debe definir no sólo por el poder del agente, sino también por la aptitud del paciente» (114). Ahora bien, como el hombre conserva en el estado civil sus pasiones y su razón (imposible entregar a otro el propio juicio) (115), el Estado sólo podrá mandar aquello que puede lograr mediante promesas y amenazas, es decir, lo que suscita en los súbditos el temor y el respeto (116) y deberá respetar la libertad de pensamiento (117).

En este contexto hay que interpretar aquellos pasajes en que Spinoza parece privar a los súbditos de todo derecho y al Estado de toda obligación. Es cierto que los individuos como súbditos no son *sui iuris* o independien-

(108) TP, II, 15; cfr. notas 65-66, 68: Spinoza no acepta, de hecho, la hipótesis de un hombre naturalmente perverso, sobre la que se apoya Blyenbargh.

(109) TP, II, 11; cfr. notas 83, 49, etc.

(110) TP, III, 7.

(111) TP, II, 9-10. Esta es hoy la opinión de N. Bobbio y otros juristas (cfr. E. DÍAZ, cit. nota 58, págs. 303-4).

(112) TP, II, 13-7; VIII, 3 (fin).

(113) TTP, XX, 305: «quia haec non sine magno totius imperii periculo facere queunt, negare etiam possumus, easdem absolutam potentiam ad haec et similia habere, et consequenter neque etiam absolutum jus».

(114) TP, IV, 4.

(115) TTP, XVI, 259; TP, III, 8; IV, 7.

(116) TP, III, 8-9; IV, 4 (fin); cfr. notas 43-6.

(117) TTP, XX; cfr. nota 188.

tes, sino *iuris civitatis* o ciudadanos (118). Pero eso no implica que hayan dejado de ser hombres ni que hayan entregado a otro su propio juicio, lo cual es totalmente imposible. Es cierto que la autoridad suprema del Estado no está sujeta a las leyes que ella misma dicta e interpreta; pero está sujeta a la razón que las formula y a la propia naturaleza que consiste en buscar el bien común (119). En una palabra, la virtud del súbdito consiste en obedecer con prontitud, la del soberano en mandar con sabiduría. Lo mejor que pueden hacer los gobernantes para mantenerse en el poder, concluye Spinoza, es procurar el bien común y dirigirlo todo según la sana razón (120). Y a la inversa, «cuanto más libre es uno, con más constancia observará los derechos de la sociedad y obedecerá a los mandatos de la autoridad suprema de la cual es súbdito» (121). En efecto, es falso que sea libre el que obra a su antojo y esclavo el que obedece. Al contrario, «ser víctima del propio placer... es la peor esclavitud; la libertad sólo pertenece a aquél que con pleno consentimiento vive bajo la guía de la razón» (122).

La conclusión a que nos conduce el análisis del Estado spinoziano es la siguiente. No hay oposición entre el individuo y el Estado, entre el Derecho natural y el civil, porque tampoco la hay entre la naturaleza y la razón. «La naturaleza —dice Spinoza— no está sometida a la leyes de la razón humana», porque es más amplia que ella (123). Sin embargo, «la razón no enseña nada contra la naturaleza» (124). Ahí radica la diferencia profunda que existe entre la política de Spinoza y la de Hobbes; en que no se produce *ruptura* alguna entre el estado natural y el civil (125), entre la libertad individual y la autoridad estatal. Hobbes fue un defensor de la monarquía absoluta; Spinoza será un profeta de la democracia liberal (126).

(118) TP, III, 5: «videmus itaque unumquemque civem non sui juris, sed civitatis juris esse, cuius omnia mandata tenetur exequi»; *Ib.*, 3, 8, 10; IV, 4; cfr. nota 97.

(119) TP, IV, 4 (una cosa no sujeta a leyes sería una quimera).

(120) TTP, XVI, 263: «ipsis enim maxime incumbit, ut sibi prospiciant et imperium retineant, communi bono consulere et omnia rationis dictamine dirigere».

(121) TP, III, 6.

(122) TTP, XVI, 263; fórmula recogida por ROUSSEAU: *Contrat Social*, I, 8.

(123) TP, II, 8 y 18; cfr. notas 11-12.

(124) TP, III, 6.

(125) TTP, XVI, 263 y nota 33; Ep, L, 172 (Spinoza señala exactamente la diferencia); cfr. E. HORN (cit. nota 55), 45-6: «bei Hobbes hört somit das Naturrecht ganz auf, sobald das Gesellschaftsleben beginnt»; R. MISRAHI: *Spinoza*, trad. esp., Madrid, 1975, págs. 128, 141-42; G. GARMENDIA: *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, pág. 117; E. TIerno GALVÁN (cit. nota 39), pág. XXI: «poder político absoluto... *contra la naturaleza*».

(126) Cfr. G. GARMENDIA, *ob. cit.*, pág. 159: «Hobbes utiliza la noción del pacto

III. FORMAS DE GOBIERNO Y DEMOCRACIA

En principio, Spinoza parece atribuir poca importancia al estudio de las formas de gobierno y se muestra conservador, ya que se limita a las tres formas clásicas e intenta justificarlas (127). Sin embargo, su realismo político le hace confiar más en las instituciones que en la buena voluntad de los individuos; de ahí que la meticulosa organización práctica que de ellas hace, tiende más a evitar sus peligros que a justificarlas (128). Su principio rector no podía ser más actual y clarividente. Puesto que los males de la ciudad se deben más al «mal ordenamiento del Estado» que a «la malicia de los súbditos» (129), hay que ordenar las cosas públicas de suerte que, tanto los gobernantes como los gobernados, lo mismo si se guían por la razón que si se dejan arrastrar por la pasión, hagan lo que conviene al bien común (130). Los dos textos aquí sintetizados bastarían para demostrar la desconfianza de Spinoza hacia los regímenes personalistas y su simpatía por los representativos y democráticos.

1) *La monarquía y sus peligros*

Spinoza menciona siempre las tres formas clásicas de gobierno: monarquía o gobierno de uno solo, aristocracia o gobierno de varios, y democracia o gobierno del pueblo (131). Y las analiza y estructura desde la perspectiva de un Estado democrático, surgido del consenso, es decir, desde la soberanía del pueblo (132). De ahí que prefiera la monarquía constitucional a la

para legitimar el absolutismo estatal más extremo»; J. E. HORN, *ob. cit.*, págs. 83-84, y R. MISRAHI, *ob. cit.*, págs. 141-42.

(127) TP, I, 3.

(128) TTP, III, V, XVII-XVIII (teocracia judía); TP, VI-VII (monarquía), VIII-X (aristocracia), XI (democracia).

(129) TP, V, 2.

(130) TP, I, 6; VI, 3: «ut omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant...». Esta doctrina, elemental en política, fue claramente expuesta por ARISTÓTELES (*Pol.*, III, 6, págs. 10-11): «es preferible la soberanía de la ley a la de uno de los ciudadanos» (pág. 11, 2.º párrafo); pero sus comentaristas medievales la pusieron en duda: «ils n'ont pas été convaincus par le playdoyer d'Aristote pour la supériorité de principe des bonnes lois sur les bons princes» (G. LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, B. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 5 vols., 1956-70, III, 1970, pág. 157).

(131) TTP, V, 149; XVI, 264; TP, II, 17; III, 1.

(132) Cfr., J. E. HORN (cit. nota 55), pág. 120.

absoluta, la aristocracia representativa a la oligarquía hereditaria, y la democracia parlamentaria a las dos anteriores (133).

a) *Monarquía absoluta*. Spinoza define la monarquía en términos que recuerdan literalmente la política de Luis XIV. «La voluntad del rey es la ley de la ciudad, y el rey es la ciudad misma» (134). No obstante, los ejemplos más concretos que aparecen en sus obras, son la teocracia judía y la monarquía aragonesa. No es extraño que el judío excomulgado por sus mismos maestros mire con nostalgia a la patria desconocida y lejana, mientras que critica con acritud el poder excesivo de los suyos.

En la historia judía, distingue Spinoza tres períodos: alianza del pueblo con Dios (democracia-teocracia), transferencia de poderes a Moisés (monarquía), y división del poder entre el rey o juez y el pontífice o levitas (135). El juicio de Spinoza puede ser discutible, pero es, sin duda, revelador. Mientras el poder estuvo en manos del pueblo, dice, hubo paz; durante la monarquía, en cambio, «las guerras civiles se sucedieron casi sin interrupción», hasta que el pueblo cayó finalmente en manos extranjeras (136). De ahí dos conclusiones importantes: es peligroso volver a la monarquía después de la democracia; es pernicioso que la autoridad religiosa participe en la política (137).

En cuanto a España, Spinoza alaba a los aragoneses por haber constituido, después de la Reconquista, el consejo de los diecisiete, el cual, presidido por el Justizia, supervisaba las sentencias civiles y religiosas, y ante el cual un simple particular podía citar incluso al rey. Esa práctica la observó el mismo Pedro IV el Ceremonioso («el del puñal», dice Spinoza) (1336-1387) y la mantuvieron sus sucesores hasta Felipe II. Fernando el Católico, señala con énfasis Spinoza, tuvo que defender la libertad de los aragoneses frente a la envidia de los castellanos, argumentando que «su reino sería estable mientras el rey no tuviera más motivos de sentirse seguro que los súbditos». Por el contrario, Felipe II «los subyugó con más éxito que a los Países Bajos, pero no con menor crueldad» (138).

Estos ejemplos muestran bien los recelos de Spinoza hacia la monarquía absoluta y sus preferencias por la monarquía constitucional y la democracia.

(133) TP, VII, 3; XI, 2.

(134) TP, VII, 25.

(135) TTP, XVII, 273-4, 274-5, 276-8; cfr. III, 116-8, 124-5; V, 150-1.

(136) TTP, XVII, 279-80; XVIII, 284-7, 289-92.

(137) TTP, XVIII, 288-90, 292-3. Spinoza sigue aquí la línea laica iniciada por Marsilio de Padua (G. LAGARDE —cit. nota 130—, págs. 263-268-9).

(138) TP, VII, 30, 47-8. Spinoza tomó datos de ANTONIO PÉREZ (*Relaciones*, París, 1598), antiguo secretario de Felipe II, el cual hace una exposición personal de los fueros aragoneses, a los que se había acogido antes de huir de España (1592).

Su desconfianza ante el mando de uno solo le lleva a rechazar las prerrogativas tradicionales de la monarquía hereditaria: la estabilidad y la eficacia. La estabilidad, porque los reyes ora son niños, ora ancianos, ora enfermizos (139). La eficacia, porque es difícil que surja siempre el hombre que el momento reclama (140). Ante la imposibilidad de gobernar por sí solo, el rey tendrá que confiarse secretamente a otros, con lo cual el reino no será monárquico, sino aristocrático, pero sin que se le puedan exigir responsabilidades (141). Aún peor, «como los hombres honrados son escasos», el rey desconfiará de cuantos le rodean e incluso de sus hijos. «En vez de velar por los súbditos, se dedicará a tenderles trampas para guardarse a sí mismo» (142). Si en algún momento tiene ventajas el mando personal, es en tiempo de guerra por la rapidez con que hay que tomar las decisiones; ahora bien, organizar un país en orden a la guerra, dice Spinoza, es absurdo y contrario al fin del Estado (143).

Por consiguiente, concluye Spinoza, «entregar todo el poder en manos de uno solo es servir a la esclavitud, no a la paz» (144). Pues «es necio exigir a otro lo que nadie se atreve a exigirse a sí mismo: cuidar de otro más que de sí» (145). He ahí la gran lección de Maquiavelo: la monarquía o se cambia en tiranía o resulta ineficaz (146).

b) *Monarquía constitucional*. Para evitar estos inconvenientes, hay que organizar la monarquía, institucionalizarla mediante leyes. «Los principios fundamentales del Estado —dice Spinoza— deben ser como decretos eternos... que ni el rey puede abolir» (147). ¿Cuáles son esos decretos o principios? La división del poder y la organización del ejército y de la propiedad. Spinoza instituye dos órganos que controlen el poder del monarca: la Corte de Justicia y el Consejo de Estado. La Corte de Justicia decidirá si los ciudadanos, y en primer lugar el rey, actúan o no conforme a la ley (148). Sus miem-

(139) TP, VI, 5; VIII, 3.

(140) TP, X, 1 y 10 (Spinoza se opone a todo tipo de dictador).

(141) TP, VI, 5: «non quidem manifestum, sed latens, et propterea pessimum»; VIII, 31 (la aristocracia gasta más dinero, pero resulta más barata, porque se sabe a dónde va); VII, 27.

(142) TP, VI, 6-8; V, 7; TTP, V, 149.

(143) TP, VII, 5 y 22; VIII, 31.

(144) TP, VI, 4.

(145) TP, VI, 3.

(146) TP, V, 7; TTP, XVIII, 293-4; cfr. notas 81, 137, etc. Esta interpretación, aceptada por ROUSSEAU (*Contrat Social*, III, 6), es más decidida y original de lo que sugiere FRANCISCO J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, Revista de Occidente, 1976 (1947), pág. 17 y nota 14.

(147) TP, VII, 1.

(148) TP, VI, 26; VII, 1.

bros no serán jamás autoridades religiosas (149), sino elegidos de distintas familias y en número elevado (no menos de cincuenta y uno), se renovarán con frecuencia y votarán siempre en secreto (150). El Consejo de Estado tendrá por oficio defender las leyes fundamentales e informar al rey, el cual deberá oírles antes de decidir. Aún más, el monarca no podrá recibir a nadie sin estar ellos presentes, pues son como los sentidos de la autoridad (151). Aunque sus miembros serán elegidos por el rey, esa elección estará condicionada: pertenecerán a familias distintas, con preferencia para las no nobles, y se renovararán los cargos cada tres o cinco años (152).

En cuanto al ejército, el servicio militar será obligatorio para todos los ciudadanos, con exclusión de los extranjeros; estarán todos armados, pero no recibirán salario alguno a fin de que nadie desee la guerra (153). Finalmente, el suelo y la vivienda serán propiedad pública y se alquilarán por un año; la herencia estará sometida a controles legales (154).

En resumen, Spinoza somete los actos del monarca al Consejo de Estado que le asesora y controla, y al Tribunal de Justicia que lo juzga. Priva a los ciudadanos, especialmente a los cargos públicos, de bienes inmuebles para que su gestión sea honesta (ligada al bien común) y arma al pueblo para que se haga respetar. Prohíbe, finalmente, que los familiares del monarca ocupen ningún cargo público. Se deja ver que, en tal sistema, más que el poder del monarca sobresale la igualdad de los ciudadanos y la organización del Estado. La monarquía de Spinoza no tiene de absoluta más que el nombre (155).

2. *La aristocracia y su estructura*

Por aristocracia entiende Spinoza aquel régimen cuyo poder está en manos de «varios ciudadanos elegidos del pueblo», denominados «patricios». Se distingue, pues, de la monarquía por el número de miembros que participan en el poder, y de la democracia porque esos miembros son elegidos y no determinados por la ley (156). La tendencia democrática de Spinoza se traduce aquí en dos hechos: insiste más en el número que en la calidad de los

(149) TTP, XVII, 276-9; XVIII, 288-9 (alusiones al mundo cristiano y judío).

(150) TP, VI, 26-30.

(151) TP, VI, 17-20, 25; VII, 3, 5, 8.

(152) TP, VI, 15-6; VII, 4, 8, 20, 22.

(153) TP, VI, 10 y 31; VII, 7, 12, 17, 22, 28.

(154) TP, VI, 12; VII, 7-8.

(155) Cfr. R. MISRAHI (cit. nota 125), págs. 135-6; no obstante, J. E. HORN (cit. nota 55), págs. 135 y 159, sugiere lo contrario.

(156) TP, VIII, 1 y 3.

patricios (157) y establece una división de funciones y un control mutuo entre ellas.

Atengámonos al Estado nacional (con una sola capital), dejando a un lado el Estado confederado, descrito a imagen del anterior (158). El poder se reparte en tres órganos: Asamblea General (legislativo), Senado (ejecutivo) y Tribunal de Justicia (judicial). En todos ellos, el derecho de voto corresponde a los patricios, pero Spinoza reserva a la plebe ciertos puestos de secretarías (159). Por otra parte, los ciudadanos no patricios pueden poseer tierras y viviendas, así como recibir un sueldo si pertenecen al ejército, con lo que se reducen las distancias entre clases (160). Los patricios profesarán todos la misma religión, simple y universal, que será la religión patria; en cambio, las universidades podrán ser estatales o libres (161).

Spinoza pone todos los medios para que la organización y el funcionamiento de los órganos de gobierno sean representativos y libres (162). La Asamblea General es la encargada de dar leyes y fijar impuestos, de elegir funcionarios del Estado y nombrar embajadores (163). El número de sus miembros será proporcional al de habitantes, y lo más elevado posible; a fin de que la aristocracia no degenera en oligarquía, pertenecerán a familias distintas (164). Al Senado incumbe la administración ordinaria o poder ejecutivo, bajo la supervisión de la Asamblea; sus miembros serán elegidos de entre los patricios y pertenecerán a distintas ciudades; su sueldo provendrá del comercio exterior, y ni ellos ni sus hijos pertenecerán al ejército (165). Finalmente, el Tribunal de Justicia interpreta las leyes y resuelve los litigios entre particulares, patricios o plebeyos; sus miembros serán patricios, pero en número suficiente para que no sean sobornados; los nombrará la Asamblea, evitando a toda costa que no sean parientes próximos (166).

(157) TP, VIII, 5-7.

(158) TP, VIII, 3; IX (Estado confederado). Spinoza manifiesta sus preferencias por éste (IX, 1, 14-5), sin duda por su admiración hacia los Países Bajos (TTP, pról., 87); cfr. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza* (cit. nota 95), págs. 51-63.

(159) TTP, VIII, 44, p. 67 (fin).

(160) TP, VIII, 9-10.

(161) TP, VIII, 46 y 49; cfr. nota 81.

(162) TP, VIII, 18-20; 7.

(163) TP, VIII, 17, 27, 29.

(164) TP, VIII, 2, 11, 13, 14-5; X, 2. De cada cinco mil patricios se elegirán, al menos, cien. La proporción es sorprendente para nuestros Estados actuales; Spinoza pensaba en su pequeño país.

(165) TP, VIII, 29-31 y 42. El general en jefe se turnará cada año, a fin de que no se haga con el poder (VIII, 9-10).

(166) TP, VIII, 37-40.

Con el fin de agilizar las reuniones, la Asamblea y el Senado elegirán de entre sus miembros sendas comisiones permanentes, denominadas respectivamente Colegio de síndicos y Colegio de cónsules. Los síndicos actuarán bajo el control de la Asamblea, del Senado y del Tribunal Supremo, y su misión será convocar la Asamblea y muy especialmente, hacer observar las leyes a los patricios y miembros del gobierno, senadores y jueces (167). Los cónsules serán elegidos por sorteo, y su función será convocar el Senado y preparar los asuntos a tratar. Entre el Colegio de cónsules, el Senado, el Colegio de síndicos y la Asamblea existe una jerarquía, que se deberá observar en la tramitación de asuntos debatidos, siendo la suprema instancia la Asamblea (168).

En su afán de lograr objetividad y eficacia desde una concepción democrática del Estado, Spinoza descende a detalles. Determina las edades respectivas de diputados, senadores y síndicos (169). Prescribe que sus reuniones sean periódicas y obligatorias, o incluso diarias (síndicos) (170). No olvida señalar que las votaciones sean secretas (171) y que los jueces no acudan jamás a la tortura (172). Para alejar todo viso de monarquía, evita el cargo de presidente y, cuando es necesario, manda que sea breve o rotativo (173). Si se observan todas estas normas, dice Spinoza, el régimen aristocrático es más eficaz que el monárquico (174).

3) *La democracia y la libertad*

Por desgracia, la muerte impidió a Spinoza concluir el análisis y organización del régimen democrático, del que trata el último capítulo, inconcluso, del TP. No obstante, sus preferencias están patentes en su concepción del pacto como consenso y en los límites que asigna a la monarquía y a la aristocracia. En efecto, la división de poderes y el control de unos por otros; el número elevado de sus miembros y la pertenencia de éstos a familias o ciudades distintas; la renovación periódica de cargos, especialmente de los presidentes; la preferencia por los menos ricos e influyentes y el hecho de

(167) TP, VIII, 18-21, 25-6, 32.

(168) TP, VIII, 33-6.

(169) TP, VIII, 15 (diputados = 30 años); 30 (senadores = 50 años); 21 (síndicos = 60 años).

(170) TP, VIII, 8 (Asamblea); 25 (síndicos).

(171) TP, VIII, 25, 28, 36.

(172) TP, VIII, 31; VI, 26.

(173) TP, VIII, 28 y 34.

(174) TP, VIII, 3.

reservar las secretarías a los plebeyos; la creación del Colegio de síndicos (especie de consejo de ancianos o de tribunal constitucional) que vigile la observancia de las leyes por el Senado y el Tribunal de Justicia; la obligatoriedad de asistir a las reuniones (a veces, bajo multa) y el voto secreto; la publicidad de los debates y decisiones, así como de los gastos públicos; la separación entre el ejército y el gobierno... Todo esto pretende evitar que la aristocracia degenera en plutocracia o en una oligarquía cerrada, cuya élite controle todos los resortes del poder. En una palabra, Spinoza piensa que los asuntos públicos se resuelven mejor si los aborda una amplia representación popular que si decide de ellos un reducido número de «aristócratas» o nobles (patricios). Está convencido de que todo el mundo, por inculto que sea, entiende su oficio y conoce sus problemas (175), y que, por lo demás, la mejor forma de que los verdaderos aristócratas (gente entendida y honrada) participen en el poder, es ampliar el número de personas elegidas (176) y hacer que esa elección esté previamente determinada por la ley, a fin de evitar la arbitrariedad y la demagogia del grupo predominante en el poder (177). Y eso, justamente, es la democracia (178).

«Regímenes democráticos se llamarán aquellos en que los ciudadanos encargados de regir la república, no son los que elige la Asamblea suprema como los mejores, sino los que la ley destina para esa función.» La democracia spinoziana se diferencia, pues de la aristocracia, no por el número de miembros, sino por la forma de nombrarlos (179). Según Spinoza, «tienen derecho de voto en la Asamblea suprema y de ocupar cargos de mando todos aquellos que sólo están sometidos a las leyes patrias (gozan de derecho de ciudadanía), son personas independientes, y viven honestamente» (180). Quedan excluidos los extranjeros y los esclavos, los niños y las mujeres y los delincuentes (181).

En cuanto a la organización concreta, no sabemos nada. El TP concluye aquí. Sólo nos cabe suponer que sería una estructura más dinámica que la de la aristocracia, debido a que todas las familias tienen derecho al voto y no sólo una clase privilegiada por la fortuna. El TTP adelantaba un cri-

(175) TP, VII, 27; 4: «unumquemque in negotiis, quae diu magno cum affectu exercuit, satis callidum et astutum esse».

(176) Cfr. nota 164.

(177) TP, XI, 1: «nam patriciis ii semper optimi videbuntur, qui divites vel ipsis sanguine proximi vel amicitia conjuncti sunt».

(178) TTP, XVI, 262, 264; TP, XI, 1.

(179) TP, XI, 2; VIII, 1.

(180) TP, XI, 3.

(181) TP, XI, 3-4.

terio fundamental en orden a su estructuración. «Como los hombres no pueden pensar exactamente lo mismo, han convenido en dar forma de decreto a aquella opinión que obtuvo la mayoría de votos.» Pues «todos convienen en obrar por decisión común, pero no en juzgar y razonar en común» (182). Los ciudadanos deciden por unanimidad que la mayoría (*a pari*, una parte representativa) gobierne.

Spinoza está convencido de que la democracia reúne los caracteres esenciales de un gobierno ideal: poder absoluto en el Estado y libertad máxima en los ciudadanos. Poder absoluto, porque es el poder de todos unidos y en su expresión suprema, unión de intereses y convicciones (183). Libertad máxima, porque, como el Estado democrático se funda en el consenso de todos, nadie obedece a otro y en beneficio de otro, sino a sí mismo y en beneficio propio (184). Eso es lo que significa Spinoza cuando dice que es también el régimen más cercano al natural: que respeta mejor que ninguno la naturaleza ambivalente del hombre, a saber, sus intereses y su libertad (185).

Pero ¿no es verdad que la masa es temible cuanto está en el poder y que, por tanto, la democracia degenerará fácilmente en tiranía, como se viene repitiendo desde antiguo? La respuesta de Spinoza es tajante. «A todos los hombres enorgullece el mando, todos son terribles cuando no tiemblan» (186). Por lo mismo, lejos de instaurar un régimen de terror, se procurará, como decía Fernando el Católico en el texto citado, que gobernantes y gobernados tengan los mismos motivos de temor, es decir, los mínimos posibles (187). Y para ello Spinoza concibe la democracia como el imperio de la ley sobre todos los ciudadanos, mostrando su preferencia por la institucionalización frente a los personalismos. Su talante democrático y liberal queda magistralmente plasmado en este texto: «Es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarles de suerte que, aunque manifiesten públicamente opiniones distintas y contrarias, vivan sin embargo en paz» (188). La

(182) TTP, XX, 310. Tesis recogida por ROUSSEAU: *Contrat Social*, IV, 2.

(183) Cfr. *supra*: II, 1; TP, VIII, 1 (título): «omnino absolutum imperium, quod democraticum appellamus».

(184) Cfr. *supra*: II, 2; TTP, V, 149: «ut sic omnes sibi et nemo suo aequali servire teneatur». Esta tesis capital fue recogida literalmente por ROUSSEAU: *Contrat Social*, I, 6.

(185) TTP, XVI, 264. Spinoza piensa que el primer Estado fue democrático y que sólo después pasó a ser aristocrático y finalmente monárquico (TTP, XVII, 274-6: judíos; TP, VIII, 12). Lo contrario justamente opinaban PLATÓN: *Rep.* VIII-IX, especialmente VIII, 3, y ARISTÓTELES: *Pol.*, III, 9-10, etc.

(186) TP, VII, 27: «superbiunt omnes dominatione, terrent nisi paveant».

(187) Cfr. notas 79, 130, 138, etc.

(188) TTP, XX, 310.

paz y la libertad se condicionan y apoyan mutuamente. Ellas señalan la meta de la ética y de la política de Spinoza.

CONCLUSION

La filosofía política de Spinoza, expuesta con plena coherencia en la *Ética*, el TTP y el TP, se apoya en una concepción ambivalente del hombre, cuyas resonancias platónicas habrá que valorar mucho más. Partiendo de la descripción hobbesiana de un estado de naturaleza, cuyo contenido remonta a tiempos muy antiguos (189), Spinoza articula toda su doctrina en torno al concepto de consenso o pacto y se apoya sobre él para defender abiertamente un sistema democrático, que se adelanta en veinte años a Locke y en cerca de un siglo a Rousseau (190). En su condición de excomulgado en un país pluralista, libre de toda función pública y protegido por la autoridad civil, Spinoza es, quizá, el filósofo que con más rigor expresó el ideal ilustrado de la igualdad y la libertad, de la tolerancia y la democracia, mucho antes que los ilustrados. No obstante, la excomunión judía primero y el calificativo de ateo después, cayeron sobre él como una maldición que selló durante dos siglos su obra y deformó durante otro medio siglo su lectura. Quizá sea este el momento de hacerle justicia, reconociendo sus intuiciones profundas y sus influencias ocultas, y señalando al mismo tiempo sus límites y sus condicionamientos históricos. Nos referimos con esto último a su actitud ante las religiones positivas y a su idea de la libertad. Pero también en estos puntos su visión fue perspicaz y su influencia histórica permanente.

(189) Cfr. W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy* (cit. nota 58), páginas 79-84 (colección de textos antiguos sobre el Estado primitivo.)

(190) E. TIerno GALVÁN: *Baruch Spinoza. Tratado teológico-político. Tratado político*, trad. e introd. esp., Tecnos, Madrid, 1966, acepta la influencia de Spinoza sobre Rousseau («un Spinoza trivializado», pág. XXIV); pero no la teoría del pacto («no aceptó la teoría del pacto», pág. XXI), ni la democracia, sino más bien la aristocracia («no consideraba ninguna forma de gobierno la mejor por sí misma», pág. XXII: «su preferencia por la aristocracia en cuanto forma de gobierno», pág. XXV).