

DEMOCRACIA *VERSUS* ABSOLUTISMO. CONTRASTE TEOLÓGICO-POLÍTICO ENTRE BARUCH DE SPINOZA Y THOMAS HOBBS

Democracy *versus* Absolutism. Theological-Political Contrast
between Baruch Spinoza and Thomas Hobbes*

PEDRO CEREZO GALÁN
Universidad de Granada
pcerezo@ugr.es

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN: 0008-7750, núm. 53 (2019), 209-242

<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v53i0.7780>

Fecha de recepción: 17/07/2018

Fecha de aceptación: 25/07/2018

RESUMEN Entre las teorías de Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza hay destacadas coincidencias y también importantes diferencias. Inician y revelan cambios en la teoría y la práctica políticas que ocurren en corto espacio de tiempo pero que son decisivos. Antecesores del positivismo, ambos compartieron bases ontológicas y metodológicas, lo que suele interpretarse, por razones cronológicas, como una influencia de Hobbes en Spinoza. Las diferencias entre ambos versan sobre el sentido de la religión en relación con su papel en la política; las relaciones entre la revelación divina, la ley y la razón naturales y el orden moral; el iusnaturalismo como fundamento del sistema jurídico-político; el sentido y contenido del contrato social como fundamento de la obligación civil. Todas estas divergencias conducen a la más importante de todas, y es que Hobbes se enroca en un absolutismo que desconoce los derechos de la conciencia, mientras que Spinoza se erige en defensor del fuero interno.

Palabras clave: Democracia. Absolutismo. Thomas Hobbes. Baruch de Spinoza. Religión y política. Ley natural. Contrato social. Conciencia.

ABSTRACT Outstanding coincidences and also important differences can be found when comparing the theories of Thomas Hobbes and Baruch de Spinoza, They initiate and reveal changes in political theory and practice that occur in a brief period of time but that, at the same time, are decisive. Ancestors of positivism, both shared ontological and methodological bases, which is often interpreted, for chronological reasons, as an influence of Hobbes on Spinoza. The differences between both are about the meaning of religion in relation to its role in politics; the relationships between divine revelation, natural law and reason, and the moral order; the natural law as the foundation of the legal-political system; the meaning and content of the social contract as the

* Para citar/citation: Cerezo Galán, P. (2019). Democracia *versus* absolutismo. Contraste teológico-político entre Baruch de Spinoza y Thomas Hobbes. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 53, pp. 209-242.

basis of the civil obligation. All these divergences lead to the most important of all, and that is that Hobbes is cast in an absolutism that ignores the rights of conscience, while Spinoza stands in defence of the internal forum.

Key words: Democracy. Absolutism. Thomas Hobbes. Baruch Spinoza. Religion and politics. Natural law. Social contract. Conscience.

1. INTRODUCCIÓN

Se ha solido emparentar intelectualmente a Thomas Hobbes y Baruch Spinoza, dos genios coetáneos pero entre los que media una generación, subrayando la influencia del primero sobre el segundo, que conoció algunos libros de Hobbes y dejó huellas de su lectura en su propia obra. Así lo señala Wilhelm Dilthey en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (1947, p. 385): “En 1655 apareció la obra de Hobbes *De corpore*; en 1658, la edición latina de *De homine*, por lo tanto nada hay que se oponga cronológicamente al supuesto de una influencia de Hobbes sobre Spinoza. Tampoco cabe duda de que estudió el *De homine*, ya que lo utiliza en su doctrina de las pasiones”. Hay ciertamente grandes afinidades entre ambos pensadores. Los dos fueron punta de lanza de una primera Ilustración, basada en la nueva ciencia y la crítica histórica, que anticipó el objetivismo y positivismo del siglo XVIII; compartieron una metafísica materialista inspirada en el naturalismo del Renacimiento y con fuertes rasgos del estoicismo; construyeron una Antropología corporalista y una análoga teoría de las pasiones con influencia cartesiana. Ambos, en fin, emplearon en sus obras el nuevo método geométrico del cálculo y la deducción y defendieron el contractualismo en filosofía política. Sobre esta múltiple base Wilhelm Dilthey suele emparejarlos con frecuencia a lo largo de la mencionada obra, señalando expresamente la dependencia de Spinoza. Baste como muestra una cita:

La doctrina metafísica fundamental de Spinoza acerca de la infinita naturaleza perfecta que no se distingue de Dios, no se deriva de Descartes, sino que, como lo pudimos ver en el primer diálogo la recoge del movimiento monista del Renacimiento y podemos considerar como sus precursores a Telesio, a Giordano Bruno y, en algunos puntos capitales, a Hobbes (Dilthey, 1947, p. 458).

La afirmación suele extenderse también al pensamiento político, como hace Leo Strauss, subrayando “la estrecha dependencia de Spinoza respecto de Hobbes”¹, concretamente en referencia al *De cive*, XII, 2 y al *Leviatán*,

1. La cita la tomo de Carl Schmitt (1945, p. 21, nota 1); aun cuando Schmitt matiza la tesis, no la rebate, lo que supone su acuerdo implícito.

caps. XII, XXXIX, XLII. Una opinión análoga defiende Ferdinand Tönnies en su *Thomas Hobbes* (1988, p. 318): “Tampoco se puede negar —dice— que la doctrina de Spinoza, dejando aparte su monismo, se halla bastante cercana y ha recibido ricas sugerencias de la de Hobbes, en lo que se refiere a la teoría del Derecho y del Estado”².

Obviamente, estas afinidades, señaladas a veces con bastante vaguedad, no pueden ocultar la diferencia de caracteres. El de Hobbes lo define Dilthey con trazos vigorosos: “Los rasgos fundamentales de su pensamiento y de su estilo —dice— son la energía lógica y un áspero sentido de la realidad” (1947, p. 377), tan áspero —cabe añadir— como el ambiente sombrío de la revolución puritana de 1640 y la guerra civil de Inglaterra. A Spinoza no le faltaba tampoco “energía lógica”, cristalizada en un estilo duro y translúcido como un diamante, pero, a diferencia de Hobbes, sentía la piedad estoica con todo lo viviente y aquella serena alegría de compartir el orden infinito de la naturaleza³. También era muy distinta su circunstancia, —el ambiente abierto y mercantil de Amsterdam, su ciudad, bajo el régimen democrático de los hermanos De Witt, comparado con el agrio y fosco ambiente de las guerras de religión en Europa y de una Inglaterra desolada por la guerra civil—. Pero una sombra comenzaba a aparecer en el horizonte con la crítica calvinista a la política de Jan de Witt, lo que le obligó a entrar en liza para defender la libertad de pensamiento:

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado libre, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado (Spinoza 2003, Prefacio, p. 65).

Estas opuestas circunstancias condicionaron sus respectivos pensamientos políticos, llevándolos en direcciones opuestas —el absolutismo monárquico en Hobbes y la democracia en Spinoza—. El problema para Hobbes no era otro que el poder y la anarquía, mientras que para Spinoza la cuestión de fondo estaba en la relación entre el poder y la libertad. Como resume su tarea en el *Tratado teológico-político*, “sólo he querido

2. Libro al que se refiere con crédito el mismo Dilthey.

3. Son inolvidables las expresiones con que abre su tratadito sobre *La reforma del entendimiento* (1954, p. 28): “Pero el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría pura y sin mezcla de tristeza”.

tratar expresamente de este Estado (el democrático), porque responde al máximo objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado” (2003, p. 344)⁴. De este abierto contraste surge mi pregunta: ¿cómo no admitir que modelos tan opuestos exigían replantearse de modo diferente los supuestos teóricos de partida? Esta sospecha fue advertida en la época como se desprende de la carta de Spinoza a Jaris Jelles, que se interesaba por este punto de su pensamiento. La respuesta del filósofo es sencilla y contundente:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta Vd., consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural (Spinoza, 1988, p. 308).

A partir de esta declaración quisiera abordar el tema de las afinidades y diferencias entre ambos filósofos, acotándolas exclusivamente al ámbito del pensamiento jurídico-político.

2. SECULARIZACIÓN Y TEOLOGÍA POLÍTICA

Es preciso concretar la *perspectiva* epocal en que ambos pensadores plantean el problema político, condicionado por la trágica experiencia de las guerras de religión en Europa. Cuando la religión (y, paradójicamente, la cristiana), desgarró a la propia Cristiandad, genera monstruosas guerras civiles y amenaza con destruir el propio reino volviendo con ello al estado de barbarie, es obligado pensar sobre el *sentido* de la religión, la cristiana en este caso, y el papel que tiene que jugar en la política, y, por tanto, de la relación del presunto poder eclesiástico espiritual con el poder temporal. Hobbes había vivido los excesos radicales del puritanismo y las ambiciones de los clérigos que echaron a perder la monarquía de Carlos I, con la posterior guerra civil, y Spinoza “la intromisión de los calvinistas en la política liberal de Jan Witt”, según palabras de Atilano Domínguez, y fue “lo que le impulsó a defender, por un lado, la libertad de filosofar y, por el otro, la supremacía del Estado” (2003, p. 34). De trasfondo está la cuestión litigiosa del fuero interno, al que suele apelar la conciencia religiosa, ya sea

4. A. García Ruza (2015, p. 70) señala con razón que para Spinoza son dos temáticas enlazadas esencialmente la cuestión del Estado y el tipo de Estado, que es para él la democracia.

protestante o católica —tanto la de Lutero frente a Roma y el Imperio como la de los católicos ingleses frente al juramento de fidelidad a la Corona exigido por el rey Jacobo I Estuardo— y su relación con el fuero externo o jurídico. ¿Cuál debe tener primacía? El afronte de la cuestión en estas duras circunstancias lo lleva a cabo Hobbes mediante una estrategia secularizadora doble: de un lado, el desmontaje del poder espiritual, detentado por la Iglesia, como algo espurio y fraudulento que no se sigue de una institución canónica del mismo fundada en las Sagradas Escrituras (*Leviatán*, cap. XLII, 1993); del otro, una reducción de la religión cristiana —la revelada o profética—, a religión moral racional, cuyo mandato lo es en virtud de la ley política, restaurando así la unidad originaria entre política y religión, que se dio tanto en el paganismo como en el judaísmo. La conclusión de esta doble estrategia es que el reino de Dios no es otro que el mismo reino secular del Estado. A esta unidad de religión racional y política laica es a lo que Spinoza le dará el nombre de “tratado teológico-político”, título que se puede aplicar también, con “apenas menos justicia”, como bien advierte Leo Strauss (1936, p. 71), al planteamiento mismo de Hobbes. La estrategia secularizadora de Spinoza es bastante afin: conforme a los dos partes del *Tratado teológico-político* —precisa Atilano Domínguez— “en la primera, se defiende la libertad de interpretar la Escritura; en la segunda, la libertad de expresión en el Estado” (2003, p. 25)⁵, de este modo se posibilita que una religión racional sea congruente con un Estado laico-secular. El síndrome teológico-político no implica, pues, en Spinoza residuo teocrático alguno, ni siquiera una secularización teocrática, como es el absolutismo hobbesiano, sino justamente la inversión de toda teocracia en una democracia laica (Domínguez, 2003, p. 58).

2.1. Se entiende aquí por la “reducción” metódica de Hobbes no una capitidisminución del contenido, de modo que este quede desvirtualizado e irrecognoscible en el resultado, sino un trasvase o desplazamiento de categorías estructurales de la escala religiosa a la escala racional natural, en la que se conserva el núcleo sustantivo, pero varía la formalidad, en el primer caso el mandamiento divino y en el segundo, el mandamiento del Estado. La base del procedimiento reductivo secularizador, que emplea Hobbes, parte del modo racional de enfrentarse con las Sagradas Escrituras. No basta con la “fe implícita” por tradición o bautismo, ni con el recurso a la mera

5. Sobre la trascendencia histórica de Spinoza en la Ilustración, especialmente la alemana, puede verse María Jimena Solé (2015, pp. 91-103).

autoridad, sino a través de la propia conciencia. Es el nuevo principio de inmanencia que adopta la conciencia moderna y acepta el protestantismo:

Sin embargo, no debemos renunciar a nuestros sentidos y a nuestra experiencia, ni tampoco a eso que es indudablemente palabra de Dios: nuestra razón natural. Pues estos son los talentos que Él ha puesto en nuestras manos para que negociemos con ellos hasta la segunda venida de nuestro bendito Salvador; y, por tanto, no debemos cubrirlos con el manto de una fe implícita, sino emplearlos en la compra de la justicia, de la paz y de la religión (Hobbes, 1993, p. 295).

Ciertamente hay una doble revelación de Dios: la profética, corroborada con los milagros, y la ley natural. Pero la palabra de Dios ni puede contradecirse a sí misma, ni estar en contradicción con la razón. Una y otra coinciden sustancialmente en el orden moral, es decir, en el contenido relativo a la ordenación de nuestra conducta. La profecía no puede anclarse en la revelación subjetiva ni reivindicar derechos que sobrepasen el fuero de la conciencia, “pues aunque un hombre puede, ciertamente, tener revelaciones sobrenaturales de muchas cosas, nunca podrá tener ninguna que vaya en contra de la razón natural” (Hobbes, 1993, p. 102).

La profecía misma está sujeta a condiciones: “una es la realización de milagros; la otra es el no enseñar más religión que la que ya ha sido establecida” (Hobbes, 1993, p. 297). Por lo demás, el ciclo de la revelación ya está cerrado con la revelación de Cristo, y con él, también el de los milagros probatorios como testimonio del cumplimiento de las profecías mesiánicas en su persona. La recepción o lectura de las Sagradas Escrituras tiene, pues, que atender, *formalmente*, al género histórico/literario en que se expresa la palabra de Dios, y del otro, *sustantivamente*, al sentido espiritual de la misma, que no puede ser ajeno o extraño al racional/moral. Es, pues, irrenunciable el juicio propio o el “examen” según terminología protestante. Todavía hoy no cesan, aclara Hobbes, las controversias interpretativas, de modo que “todo hombre estuvo obligado entonces y está obligado ahora, a hacer uso de su razón natural, y aplicar a toda profecía las reglas que Dios nos ha dado para distinguir entre lo que es verdadero y lo que es falso” (Hobbes, 1993, p. 341). Parece claro que en este contexto “verdadero” y “falso” no se refieren a la verdad metafísica o especulativa, sino práctica o moral, esto es, a una norma de vida buena. Se comprende así que Hobbes presente los mandamientos de la primera tabla de la ley de Dios como el culto racional a Dios, —adorarlo tanto en secreto como en público y obedecerlo en sus leyes, “que en este caso son las de la naturaleza” (Hobbes, 1993, p. 290)— y los de la segunda tabla con los deberes sociales dimanantes del amor al prójimo.

En la medida en que no difieren de las leyes de naturaleza no hay duda de que son la ley de Dios, y llevan consigo su autoridad; una autoridad que todo hombre que tenga uso de razón puede apreciar. Pero ésta no es otra autoridad que la que conlleva toda doctrina moral que esté conforme con la razón, y cuyos dictados no son leyes *fabricadas*, sino *eternas* (Hobbes, 1993, p. 308).

Con este planteamiento adelanta Hobbes la futura posición kantiana de una “religión racional”, a la que define Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1968 p. 112),

(...) como el espíritu de Dios que nos guía en toda verdad. Pero este espíritu es aquel que, *instruyéndonos (belehrt)*, a la vez también nos *vivifica (belebt)* con principios en orden a acciones, y refiere por completo a las reglas y motivos de la fe racional pura —única que en toda fe eclesial constituye aquello que en la misma es auténtica religión.

Ahora bien, toda norma presupone una autoridad. En este caso, nada menos que la voluntad legisladora de Dios, tal como se manifiesta en las Sagradas Escrituras, y del otro, la autoridad interior de la propia razón. Pero la *auctoritas* solo es efectiva en cuanto *lex*, esto es, cuando un poder o voluntad se proclama y se impone constituyendo un reino, como acontece en la legislación mosaica primero, y más tarde, en la legislación del Estado cristiano moderno. Se trata del reino de Dios, que no es para Hobbes de índole espiritual o sobrenatural, sino moral y política, el reino de la convivencia en paz y justicia. En consecuencia, es el soberano quien da la ley y tiene autoridad para interpretarla. Hobbes se toma radicalmente en serio la metáfora del “Dios mortal”, escogida de un texto de Job (XLI, 24), en el que Dios habla directamente de la figura de Leviatán —“Nada hay en la tierra, dice, que pueda compararse con él. Está hecho para no tener miedo. A toda cosa altiva la ve bajo él, y es el rey de todos los hijos del orgullo” (Hobbes, 1993, p. 255)— produciendo con su cita el efecto retórico de que es Dios mismo quien señala el poder sagrado de este monstruo⁶. Es importante la precisión: se trata de “un dios mortal bajo el Dios inmortal”, en el sentido de que su ley es conforme tanto con la ley de Dios como con la ley natural (Hobbes, 1993, p. 453). De lo contrario, su poder aparecería como algo sencillamente monstruoso. Pero ¿no cabría alguna posibilidad, algún riesgo, de que su poder absoluto degenera en un poder tiránico?

6. Sobre una fina interpretación de las imágenes míticas implicadas en el *Leviatán*, en especial las relativas a los dos monstruos, Leviatán y Behemot, puede verse Carl Schmitt (1941, pp. 25-60).

Este reino de Dios en la tierra es el asunto de una teología política, o, dicho a la inversa, de una política fundada en principios de razón. Hobbes aprovecha el tema para mostrar que la religión fue siempre política, tanto en el paganismo como en el judaísmo, un asunto público que concernía al bien colectivo (Hobbes, 1993, pp. 322-323). El mismo Cristo pretendía reivindicar el reino de David, que le pertenecía por herencia, y aun cuando se apartó de esta esperanza mesiánica y dijo que su reino no era de este mundo, prometió, no obstante, instaurarlo en su segunda y definitiva venida, como un reino secular. A esta luz critica Hobbes con gran dureza la desnaturalización de la religión por obra del sobrenaturalismo interior, convertida en un poder espiritual autónomo —el poder eclesiástico, que pretende prevalecer contra el Estado—, y con ello, el alegato de la subjetividad religiosa cuando apela a su conciencia y a la utopía radical, como en la revolución puritana, proclamando que “el reino de Dios se consigue con violencia”:

Pero, ¿qué ocurriría si fuese conseguido con violencia injusta? ¿Iría contra la razón obtenerlo de este modo cuando es imposible recibir daño por ello? Y si no va contra la razón, no va contra la justicia, pues, de lo contrario, la justicia no podría ser aprobada como algo bueno. Partiendo de razonamientos así, la maldad triunfante ha obtenido el nombre de virtud y algunos que en todo lo demás han descalificado el quebrantamiento de la fe, lo han permitido cuando se trataba de apoderarse de un reino (Hobbes, 1993, pp. 122-123).

Desde esta unidad originaria de religión y política, la fe queda desplazada a un asunto íntimo, “la fe interna —dice— es por propia naturaleza invisible y, en consecuencia, está exenta de toda jurisdicción humana” (Hobbes, 1993, p. 408). Esto es tanto como decir que no se puede mandar sobre ella, pero también que es, inversamente, irrelevante en el ejercicio de la autoridad civil, para la que solo cuenta el pacto. El hombre no puede ser obligado en la conciencia interna de su fe, porque ésta es puramente interior. Al creyente le basta con creer en Dios en su fuero interno, sin tener que pasar a la obra. No obstante este cierre teológico y ético/jurídico del sistema político de obediencia al soberano, parece dejar un resquicio hacia el fuero interno, por donde puede colarse la subjetividad religiosa. Es coherente el discurso hobbesiano cuando “la ley que se declara no va en contra de la ley de naturaleza”, pues, aun cuando no coincida con el criterio del súbdito, éste “estará obligado, por su propio acto, a obedecerla pero no a crearla” (Hobbes, 1993, p. 231). Por “su propio acto” quiere decir en virtud del pacto suscrito de obediencia por seguridad. “Concluyo, por tanto, que en

todas las cosas que no son contrarias a la ley moral, es decir, a la ley de naturaleza, todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina lo que las leyes del Estado declaren como tal” (Hobbes, 1993, p. 232). Ciertamente “también el rey o soberano hace de ella ley para sí mismo” (Hobbes, 1993, p. 408) y está obligado a seguirla en conciencia. Pero en caso de infringirla, tan solo es responsable ante Dios. Pero ¿qué sería de actuar en flagrante contradicción con la ley de naturaleza, en caso de impiedad del soberano o de abierta tiranía o de apostasía, exigiendo algo abiertamente contrario, no solo a la fe, sino a la ley natural? Justamente este es el caso en que la ley natural supondría un límite a la tiranía, y en que la tradición moral, defendida por la escuela jesuítica, admitiría la licitud del tiranicidio. Pero para Hobbes esto sería tanto como abrir la puerta al estado de naturaleza o a la barbarie. En consecuencia, no puede admitirlo. Le resulta inverosímil que esto ocurra. En este punto, balbucea: si se trata de algo interpretable debe prevalecer el criterio del soberano en la interpretación de la ley, pero si se trata de algo cierto por alguna evidencia interior, es decir, por alguna revelación subjetiva —y ya se sabe el desprestigio que tiene este término en Hobbes—, el creyente de marras ha de estar dispuesto a inmolarsse en martirio antes que atentar contra su soberano. No hay un reducto para la libertad de conciencia. Es este un caso límite en que la teología política hobbesiana se vuelve despóticamente absolutista en su mandato.

2.2. Sería oportuno en este *impasse* prestar atención a la postura de Spinoza. Su *Tratado teológico-político* apareció, publicado anónimamente, en 1670, con casi veinte años de diferencia con respecto al *Leviatán* (1651), distancia suficiente como ensayar una nueva perspectiva de enfoque. Y puede decirse que en el contraste de estas dos obras se dirime el posible alcance de la influencia de Hobbes sobre Spinoza. Es de notar que en Spinoza la conciencia secular ya está más avanzada, pues no en vano le ha precedido el primer asalto crítico de Hobbes al poder eclesiástico, su crítica al aristotelismo y a la metafísica escolástica, su áspera denuncia de un cristianismo paganizado en religión popular —ingente labor crítica que Spinoza asume plenamente. Supuesta esta herencia, el programa de Spinoza es plenamente ilustrado: “de la servidumbre a la libertad por el conocimiento”. Hay en él un progreso secularizador sobre el principio moderno de inmanencia: Dios es ya la Naturaleza (*Deus sive Natura*) y el hombre un “autómata espiritual”, como lo define en el tratado de *La reforma del entendimiento*. También es claro desde esta obrita su programa político sobre la base de un acuerdo racional:

Para ello solo hace falta comprender, de la naturaleza universal lo que ella puede enseñarnos para conseguir una naturaleza humana superior: a continuación habrá que establecer una sociedad tal que permita al mayor número posible de individuos alcanzar ese grado de perfección del modo más fácil y seguro (Spinoza, 1914, p. 6).

Muy escrupuloso con la pureza de la razón y poco amigo de polémicas con la teología, Spinoza mantiene la tesis de la separación de ambas, para que la razón no sea sierva de la teología, pero tampoco se obsesione con su rivalidad:

Nosotros rechazamos, pues, tanto esta opinión como la de Maimónides y damos por firmemente sentado que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia (Spinoza, 2003, p. 327).

Aparte de la religión meramente imaginativa, como en Hobbes, animista y supersticiosa, cuya crítica en el *Leviatán* (cap. XII) está ya asumida, hay una religión revelada en la línea profética que va de Moisés a Cristo, a la que concede Spinoza la dignidad de ser la voz de Dios. Pero esta revelación trata de “las cosas relativas a la salvación y necesarias para la beatitud” (Spinoza, 2003, p. 214). Es, por tanto, fundamentalmente una regla de vida. Su mandamiento exclusivo es la obediencia a la voluntad de Dios y la práctica del amor al prójimo. Esta contraposición de piedad y verdad es muy productiva para la libertad de pensamiento, pues ni la razón puede probar que la beatitud consista en la obediencia ni la teología pretender ser su enemiga. “No tenemos, pues, que preocuparnos por el resto, ya que, como no lo podemos comprender por la razón y el entendimiento, es más curioso que útil” (Spinoza, 2003, p. 214). Es la *pose* característica del ilustrado, que ya se sabe como instancia superadora, “pues contra la razón, en cambio (la religión) no quiere ni puede nada” (Spinoza, 2003, p. 327). A la hora de leer las Escrituras, Spinoza reivindica también una exégesis crítica. “No dudo, por lo demás, que todo el mundo verá ya que este método no exige otra luz que la natural” (Spinoza, 2003, p. 214). En suma:

La teología solo determina los dogmas de la fe, en la medida necesaria para la obediencia. Cómo haya que entenderlos, sin embargo, bajo la perspectiva de la verdad, deja que la razón lo determine, ya que ella es la verdadera luz de la mente, sin la cual no ve más que ensueños y ficciones (Spinoza, 2003, p. 327).

Ahora bien, esta tarea crítica de especificar el sentido de los principios de una religión revelada es asunto de la razón, como ya ocurre con Hobbes (Hobbes, 1993, cap. XXXII), pues “la mente de Dios y sus eternos juicios —precisa Spinoza— también están inscritos en nuestra mente y, por consiguiente, también nosotros percibimos (para hablar como la Escritura) la mente de Dios” (Spinoza, 2003, p. 93). El inmanentismo spinoziano es total y consecuente. Se opone así a la pretensión de algunos teólogos de hacer pasar sus juicios e interpretaciones personales por la palabra misma de Dios. Dejando al margen otros asuntos oscuros, y ateniéndose exclusivamente en lo que respecta a la piedad, la Escritura se reduce a reglas morales acerca del amor al prójimo y la justicia. Más aún, es la excelencia de estas reglas la prueba de su divinidad (Cfr. Spinoza, 2003, p. 196). De ahí que la fe o religión, así entendida, “concede a cada uno la máxima libertad de filosofar” y solo “condena a los que incitan a la contumacia y el odio” (Spinoza, 2003, p. 318)⁷. El asunto es meridiano para Spinoza en la enseñanza de Cristo, en la que encuentra, “verdades eternas” bajo la forma de sencillas parábolas y símbolos⁸.

A partir de esta lectura de las Sagradas Escrituras, Spinoza formula, a fuer de ilustrado, un credo de esta religión racional o moral, a la que llama “católica” en el preciso sentido de su universalidad, y propone un culto racional a Dios, “que consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo” (Spinoza, 2003, pp. 315-316). Ahora bien, a la par de esta reducción moral del contenido de estos mandatos, hay otra jurídico/política de su obligatoriedad. Estos preceptos solo obligan en cuanto son mandatos expresos, como ocurrió, según Hobbes, en la legislación mosaica y en el Estado moderno.

Por consiguiente, las enseñanzas divinas, ya sean reveladas por la luz natural, ya por la luz profética, no reciben inmediatamente de Dios fuerza de mandato⁹ sino necesariamente de aquellos o a través de aque-

-
7. Compárese este punto con lo que dice Hobbes en el cap. XLI del *Leviatán* sobre la misión de Cristo.
 8. La relación de Spinoza con Cristo es un tema muy significativo. Diríamos que el disidente de la sinagoga y condenado por ella siente muy profundamente su parentesco espiritual con Jesús de Nazaret, de quien dice que es la auténtica “boca de Dios” (*os Dei*) (Spinoza, 2003, p. 146), cuya predicación coincide con lo que él piensa filosóficamente (Spinoza, 2003, p. 154). No necesitaba Spinoza, por tanto, creer dogmáticamente en Cristo, pues con-sentía con Él. De ahí que su religiosidad, la de Spinoza, pueda ser de inspiración “cristiana”.
 9. Tesis opuesta de nuevo a Francisco Suárez, para quien la ley natural no es solo un conocimiento innato acerca de principios morales, sino un mandato expreso de la voluntad del creador impreso en el alma del hombre.

llos que poseen el derecho de gobernar y legislar. Solo a través de ellos podemos concebir que Dios reina sobre los hombres y dirige las cosas humanas según la justician y la equidad. (Spinoza, 2003, p. 401).

Este es, para Spinoza, el verdadero “reino de Dios”. El “*ius circa sacra*” (Spinoza, 2003, p. 405-406) es, por tanto, competencia del legislador civil, como ya enseñaba Hobbes (Hobbes, 1993, cap. XXXIX). En resumen, puede decirse que Spinoza acepta de Hobbes su crítica ilustrada a la religión, así como al poder espiritual de la Iglesia; asume también la función autónoma del legislador político, aun cuando suaviza el énfasis hobbesiano en la obediencia por un reconocimiento más expreso de la equidad y justicia de este reino de Dios y solo aporta una mayor radicalidad en la formulación del principio de inmanencia: la razón misma “percibe la mente de Dios”, y es, por tanto, ya un saber de Dios, como desarrolla ampliamente en su *Ética*.

3. EL PROBLEMA DEL IUSNATURALISMO

Se ha discutido mucho acerca del iusnaturalismo en Hobbes. Para Leo Strauss se trata de un iusnaturalismo sustantivo, “entendido “primariamente como derecho del hombre (*right of man*)” (no de la naturaleza, como en Spinoza), “basado en el conocimiento de los hombres y no en una teoría científica general o metafísica” (Strauss, 1936, pp. 28-29). Proporciona así “una base moral” a todo el discurso hobbesiano, al modo del iusnaturalismo clásico. En términos parecidos se expresa Howard Warrender, para quien el iusnaturalismo spinozista, con sus “artículos de la paz”, establece una “teoría sistémica de la obligación, que se interpreta a sí misma” (1957, p. 252). En cambio, para Norberto Bobbio se trata de un iusnaturalismo *sui generis*, metodológico, entendido como un trámite o un expediente lógico para reivindicar el absolutismo de la ley positiva. En ese sentido sería inverso al iusnaturalismo clásico, porque no pretende ser un límite a la ley positiva, sino justamente su expediente de justificación. “La relación entre ley natural y ley positiva —precisa Bobbio— aparece aquí completamente invertida con respecto a la doctrina iusnaturalista tradicional. Así es: para un iusnaturalista la ley positiva es obligatoria solo cuando concuerda con la ley natural; para Hobbes, la ley natural es obligatoria solo en cuanto concuerda con la ley positiva” (Bobbio, 1992, pp. 113-114). ¿A qué se debe este paradójico planteamiento?

3.1. Ciertamente Hobbes pone todo el énfasis en las leyes de naturaleza en cuanto fundamento de su sistema jurídico-político. Dedicó dos

capítulos del *Leviatán*, el XIV y el XV, a su justificación. Obviamente se trata de reglas universales que se descubren “mediante la razón”. En cuanto leyes de la naturaleza racional, son principios morales, que Hobbes resume en la llamada regla de oro: “No hacer a los demás lo que uno no quiere que le hagan a sí mismo”, a la que toma por cifra “para que un hombre sepa todo lo necesario acerca de las leyes de naturaleza” (Hobbes, 1993, p. 132). Se explica así la coincidencia con los mandamientos divinos, pues la razón y las Sagradas Escrituras, como ya vimos, en cuanto distintas expresiones de Dios, no pueden contradecirse. Tales leyes tienen la doble cara de ley (*lex*) y derecho (*ius*), pues la ley —precisa Hobbes— implica obligatoriedad, en este caso de carácter moral, y el derecho capacidad de hacer o no hacer y, por tanto, libertad. La ley natural primordial es, según Hobbes, “la preservación de la propia naturaleza”, o en otros términos, la autoconservación de la vida, que no hay que entender, como se suele, como egoísmo, sino en el sentido de la *filautía* o el *amor sui* de Aristóteles. En cuanto *ley*, prohíbe al hombre “hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla”, y en cuanto *derecho* lo faculta para “usar de su propio poder según le plazca” (Hobbes, 1993, p. 110). En este sentido vale para Hobbes el lema que formula Spinoza: “*tantum iuris quantum potentiae*”, es decir, el derecho natural se extiende tanto como el poder natural, es decir, el hombre tiene naturalmente derecho a todo lo que alcance su propio poder-ser. Pero formulado este principio en el contexto del estado natural (esto es, no civil), resulta, como mínimo inaplicable, por sus perniciosas consecuencias:

No hay nada de lo que no pueda hacer uso para ayudarse en la preservación de su vida contra sus enemigos, de ello se sigue que, en una condición así, cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo (Hobbes, 1993, p. 111).

Las consecuencias son evidentes: la inseguridad y la guerra universal. Derecho natural y estado natural son, pues, una mezcla explosiva, inflamable y contradictoria. Se comprende que, sin algún correctivo, el egoísmo biológico degenera en egoísmo moral. Y de ahí el paso obligado de la razón a poner límites a la autoafirmación irrestricta del yo singular. Si se quiere preservar la vida, hay que buscar la paz, primera ley de la naturaleza, expresada en la forma de un imperativo hipotético o de la prudencia, conforme a la terminología de Kant. Según formulación hobbesiana,

Cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla, y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra (Hobbes, 1993, p. 111).

Pero con ello, la propia obligatoriedad moral se pone en entredicho, por su inaplicabilidad e ineficiencia, pues ¿cómo podría cumplirla un individuo aislado si los demás le hacen la guerra? Se precisa, pues, una autolimitación del derecho natural para hacer posible la compatibilidad con el otro. Se trata —dice la segunda ley— de “no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse de tanta libertad en su relación a los otros, como la que él permitiría a los otros en su trato con él” (Hobbes, 1993, p. 111). Es el imperativo de la reciprocidad, que posibilita la composición de las libertades en un espacio común. No se cede ningún derecho propio al otro, puntualiza Hobbes, sino que se le deja espacio para el suyo. “Lo único que está haciendo es quitarse a sí mismo de en medio, para que el otro disfrute de su propio derecho original” (Hobbes, 1993, pp. 111-112). Y no solo dejarle sitio sino ponerse mentalmente en franquía hacia él; en una palabra, des-ajar el horizonte del posible encuentro, en que pueda producirse la transferencia recíproca del derecho de cada uno al del otro. Esta transferencia recíproca se llama contrato —una promesa al otro, sellada con el juramento de cumplirla ante el Dios que cada uno teme. De ahí la tercera ley natural: *pacta sunt servanda*; los hombres deben cumplir los convenios que han hecho” (Hobbes, 1993, p. 121), pues, de lo contrario, se volvería al estado de naturaleza. Pero para hacerlos cumplir se necesita un nuevo garante, que no es ya Dios, sino el soberano, y, por tanto, del contrato originario de la transferencia del poder de todos y cada uno a la persona del soberano, representante de Dios mismo. Es este el pacto matriz de la convivencia política, donde surge el Estado, esto es, la potestad del soberano y la majestad de la ley, y con ella los conceptos de lo justo y lo injusto. Como se observa, todas las leyes naturales están orientadas a posibilitar el pacto, en esta tercera, y, a partir de ella, las leyes restantes consecutivas, son reglas morales que prescriben disposiciones para mantenerlo: la gratitud o la correspondencia, la acomodación al otro o socialidad, el perdón recíproco, la expectativa de la ganancia común, el destierro del odio y el desprecio, el reconocimiento del otro como igual, la renuncia a un trato especial de privilegio, el trato con equidad, el disfrute común de lo que no es divisible, el someterse a un árbitro, el no ser juez en la propia causa, la apelación a un testigo imparcial. Toda esta legislación de razón natural tiene la única finalidad de conservar la paz y preservar la vida. La tercera ley acerca del pacto funciona como la clave de bóveda de todas ellas, sobre la que se sustenta el Estado.

Por tanto —concluye Hobbes— las leyes de Dios no son sino leyes de naturaleza, de las cuales la principal es que no debemos quebrantar nuestra fe, es decir un mandamiento de obediencia a nuestros soberanos

civiles que hemos constituido sobre nosotros mediante un pacto mutuo (Hobbes, 1993, p. 453).

Como señalé antes, el iusnaturalismo hobbesiano, según Bobbio, no es sustantivo, como el clásico, sino meramente formal, como una construcción teórica para justificar la disposición del pacto y el surgimiento del Estado, y con él, de la ley civil. “Las leyes naturales —dice Bobbio— son genéricas; son fórmulas vacías que solo el poder civil puede llenar” (1992, p. 114). Están orientadas exclusivamente a la *justificación* de la ley civil, pero es ésta la que les da *vigencia* legal. Hay así una complementariedad que se resuelve en un círculo entre ellas. La ley natural presta el fundamento de la necesidad e inviolabilidad de la ley civil, para que ésta, a su vez, preste eficacia política a la ley natural. Hobbes parece haber empleado el prestigio de que aun gozaba el derecho natural clásico para levantar el andamiaje con que instituir su teoría del Estado y la ley civil. Hay así un acuerdo entre ley natural y ley civil, que no es propiamente normativo, sino metodológico o procedimental.

La ley natural manda obedecer todas las leyes civiles, en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos (...) de donde se desprende que ninguna ley civil puede ser contraria a la ley natural (Hobbes, 2016, p. 10).

Este texto le permite a Bobbio el siguiente comentario: “No existe contradicción, no ya porque una ley civil no pueda entrar en contradicción con una ley natural, sino porque por encima de todas las leyes naturales particulares tiene vigencia la ley natural fundamental de que hay que obedecer al Estado, es decir, la ley natural según la cual, una vez constituido el Estado, dejan de tener validez todas las leyes naturales” (Bobbio, 1992, p. 127). La obligación moral desaparece para dejar paso a la obligación política, que la absorbe. Paradójicamente, el iusnaturalismo actúa solo de procedimiento de transición para instituir el positivismo jurídico más estricto. En suma, concluye Bobbio (1992, p. 128): “Todo lo que Hobbes consigue extraer de la doctrina tradicional del derecho natural es, pues, un argumento en pro de la necesidad del Estado y de la obligación de obediencia absoluta al derecho positivo”.

3.2. No resulta extraño que Spinoza, después del vuelco radical al iusnaturalismo, dado por Hobbes, se resuelva a prescindir de él, y sustituir la razón moral normativa, por la razón (meta)física, biológica o vital, como base del sistema político. Ciertamente que Hobbes ya había reconocido esta impo-

tencia de la ley natural (Hobbes, 1993, pp. 141-142). Esto quiere decir que la razón moral está desarmada, pues sus leyes, que solo obligan en conciencia, carecen de eficacia práctica para mover la voluntad. La obligatoriedad moral de la ley natural funciona en tanto que funciona la idea de Dios como su garante en la conciencia de la gente. Y aun así, no se basta para ejercer una obligatoriedad efectiva. Spinoza saca las consecuencias pertinentes: ¿a qué apelar a una ley natural, de carácter moral, que no es efectiva por sí misma? Y ¿cómo podría darse algún tipo de obligación moral en el estado natural? La respuesta de Spinoza es clara y simple:

Por naturaleza, en efecto, nadie sabe que está obligado de algún modo a obedecer a Dios; más aún, nadie puede llegar a saberlo por razón alguna, sino solo recibirlo de una revelación confirmada con signos (Spinoza, 2003, p. 348).

Y, por lo demás, ¿no tendría que obrar la ley natural de modo absolutamente necesario, a fuer de natural? En cuanto ley natural, debería obrar y ser efectiva en el estado natural del hombre. Pero esto no ocurre con la ley natural interior o de conciencia moral. En su apoyo alega Spinoza que “no se puede confundir el estado natural con el estado de religión, sino que hay que concebirlo sin religión ni ley”, y no ya solo en razón de su ignorancia, sino “también en razón de la libertad con que todos nacen”. Aporta para ello Spinoza un doble argumento: 1.º) que en caso contrario, “si los hombres estuvieran sometidos al derecho divino por naturaleza o si el derecho divino fuera por naturaleza derecho, sería superfluo que Dios hiciera un contrato con los hombres” (Spinoza, 2003, p. 349) y 2.º) que si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos en la razón, no necesitarían ley alguna de convivencia, sino que bastaría para ello la sola razón (Spinoza, 2003, p. 158). Como se ve, un doble argumento complementario: de haber ley natural moral, ni se necesita de un nuevo contrato con Dios ni se necesita tampoco de un contrato entre los hombres. En consecuencia resulta que, aparte de superflua, no tiene sentido apelar a una obligatoriedad moral natural. Todo iusnaturalismo axiológico no es más que puro idealismo. Para Spinoza la razón trascendental normativa de los filósofos no ha creado más que utopías políticas, porque solo reparan en lo que los hombres *deben ser* y no en lo que *son*.

De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula (Spinoza, 2003, p. 87).

La circularidad, que hemos observado en Hobbes, entre ley natural formal y ley positiva, tendría a los ojos de Spinoza la factura de un círculo vicioso, que hay que cortar de un solo tajo con otros preceptos, que no sean de razón pura, sino de razón común utilitaria. Todavía en el tratado *Sobre la reforma del entendimiento*, confiaba Spinoza, como ya se ha indicado, en fundar la política sobre el acuerdo racional ilustrado. Pero eso sería tanto como una comunidad racional de sabios, pero no una sociedad política tal como la conocemos por experiencia. Y puesto que por todas partes y en todas las épocas y con cualesquiera costumbres,

(...)los hombres forman algún estado político, las causas y fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres (Spinoza, 2003, p. 88).

Pero por naturaleza no se entiende una razón innata, que lleve en sí, en sus leyes naturales, el cuño directo de Dios, sino el *conatus* o deseo con que el hombre se afirma en el ser que es. Por este *conatus* participa en el poder omnímodo de la naturaleza matriz (*Deus sive natura*), que lo hace y predetermina a ser. “Así, pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir el mismo poder de la naturaleza” (Spinoza, 2003, p. 90)¹⁰. El principio de derecho natural *tantum iuris quantum potentiae* adquiere ahora su pleno sentido. Al igual que la *natura naturans* lo puede todo y tiene derecho a todo, al *conatus* del hombre, en cuanto modo de participación en el poder originario de la naturaleza, le asiste el derecho natural hasta donde alcanza su poder, ni más ni menos (Spinoza, 2003, p. 90). Pero este *conatus* no es una razón trascendental:

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vidas, aun en el caso de

10. Hay un pasaje relevante en el *Tratado político*, en que Spinoza distingue en términos muy precisos la ley natural moral y la ley natural universal: “El hombre (—dice—) puede hacer algo contra estos decretos de Dios, en cuanto fueron grabados como derechos en nuestra mente o en la de los profetas, pero no en contra del decreto eterno de Dios que está inscrito en toda naturaleza y que se refiere al orden general de la naturaleza” (Spinoza, 2003, p. 104).

que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la razón (Spinoza, 2003, p. 336).

Volviendo de nuevo al método del contraste: la identidad entre poder y derecho natural vale para Hobbes solo en el estado natural, pero desaparece en el estado civil, donde el derecho (*ius*) está fundado en la ley, en cuanto expresión de la voluntad del soberano. Pero no vale en Spinoza, a tenor de su declaración ya citada a Jarig Jelles, de “conservar siempre incólume el derecho natural” (Spinoza, 1988, p. 308). Esto supone mantener la ecuación, universal por natural, entre poder y derecho, y por tanto negar que el derecho civil anule el natural. “Spinoza —escribe Leo Strauss—, más consistentemente naturalista que Hobbes, abandona la distinción entre poder (*may*) y derecho (*right*) y enseña el derecho natural de todas las pasiones” (Strauss, 1936, p. 169).

Otra consecuencia de este planteamiento, no menos sorprendente, es que tal derecho no puede ser enajenado, precisamente porque es el poder que constituye lo que se es. Es su libertad de ser, y, por tanto, su interna necesidad, y en este sentido, es inenajenable. Hobbes también lo había visto, a su modo, al reconocer que un hombre no puede renunciar a su propia conservación: “ningún hombre puede transferir o ceder su derecho a salvarse de la muerte, del daño físico y del encarcelamiento” (Hobbes, 1993, p. 118), y la razón es obvia, pues nada vale el pacto para él si no tiene asegurada su seguridad. Pero se quedó enclavado en este punto de la autoconservación, pero no en toda la amplitud de la potencia natural. De ahí que sea distinto su modo de concebir el contrato social originario.

4. EL FUNDAMENTO DE LA OBLIGACIÓN CIVIL

Parecería que en este punto Hobbes y Spinoza parten de una situación análoga. Se trata de fundar el contrato social o político desde meros principios naturales.

4.1. Hobbes, ante la ineficacia de las leyes naturales, de índole moral, que justifican la obligatoriedad del pacto, pero que no se bastan para fundarlo de hecho, tiene que apelar a motivos físico-naturales, como son las pasiones, concretamente la del miedo a la muerte, y un elemental cálculo de utilidades. Es preferible someterse al poder del soberano que el miedo

a la muerte, siempre amenazante en el estado natural. La razón utilitaria aconseja ceder el derecho natural en aras de la convivencia pacífica. Se llegaría así, por un cálculo racional, pues “el convenir es el último acto del deliberar”, como recuerda Hobbes, a un acuerdo de cada hombre con cada hombre, *como si* cada uno estuviera diciendo:

Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones (Hobbes, 1993, pp. 144-145).

Hay, pues, una doble dimensión implicada en el pacto: la horizontal del mutuo acuerdo, y la vertical de someterse al soberano. La lógica de la primera dimensión (“convenio entre todos”) es mantenerse en igualdad y reciprocidad, de modo que nadie se exceptúe y adquiera prepotencia. La lógica de la segunda es prestar obediencia por protección, acatamiento por seguridad, conforme al modelo del pacto mosaico que hizo Dios con el pueblo de Israel, al que Hobbes recuerda con frecuencia como idea inspiradora. Pero, a diferencia del pacto mosaico, el soberano es fruto del pacto civil y no su muñidor. No se trata, pues, de un doble pacto, puesto que ambas dimensiones son indescomponibles y simultáneas, o en otros términos, conjuntas. El pacto político implica, pues, cesión de cada uno al otro del primitivo derecho natural omnímodo y transferencia del *quantum* cedido del poder al polo resultante del soberano. En ambas acciones solidarias es *instituido* el poder político soberano en la misma medida en que la voluntad de los muchos se hace una voluntad única colectiva o se *personifica* en el soberano, como su legítima *representación* (Hobbes, 1993, p. 146). En estricta lógica, el soberano tendría que vaciarse de su voluntad particular para representar la voluntad concorde de todos —vaciamiento que correspondería al acto de cancelación de la voluntad singular inmediata de los muchos para que surja el soberano.

Decía antes que la finalidad del pacto es la seguridad o la paz y todos los dones concomitantes de la convivencia, o los que alude Hobbes, genéricamente, como “una vida más grata” (Hobbes, 1993, p. 141). La libertad civil florece, pues, como fruto de esta renuncia a la libertad natural inmediata, en la pluralidad de derechos políticos en el amplio ámbito de la sociedad civil. El pacto originario posibilita todo el mundo de la comunicación, la cooperación y el contrato intersubjetivos. Pero, en la base de estos derechos del ciudadano, está el derecho del soberano a ejercer un poder absoluto —se entiende que no condicionado por ningún poder particular, pues surge *de ellos* para estar *sobre ellos*. El juego de las preposiciones es muy relevante:

la cesión mutua de derecho natural se consuma en la transferencia a un poder soberano, trascendente al pacto, por así decirlo, en el doble sentido de que él no lo suscribe ni está por lo tanto sujeto a él. La razón que alega Hobbes es que el soberano es el producto del pacto, pero él mismo “no ha hecho de antemano ningún pacto con sus súbditos” (Hobbes, 1993, p. 147). En este trascender o superar la potencia natural de los súbditos reside su potestad suprema. Es un soberano por encargo, por así decirlo. De ahí que Hobbes caracterice al poder soberano como in-abolible, in-enajenable, i-rrresponsable e in-castigable. El poder que ha recibido es i-rrreversible, salvo en el caso de que no cumpla con la condición de mantener la protección y la paz, no porque esté obligado legalmente a ello, sino porque está obligado a causa de su propia razón de ser. En tal caso, el Estado enferma y puede llegar a desaparecer. La soberanía es absoluta porque carece de límites. No solo prescribe las leyes, sino que las interpreta y las aplica como juez. Más aún, ni siquiera tiene que atender a razones ajenas a la suya al prescribirlas:

Va anejo a la soberanía el ser juez de qué opiniones y doctrinas deservían de la paz y de cuáles son las que conducen a ella (...) Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de sus actos (Hobbes, 1993, p. 150).

Hobbes pone especial énfasis en este punto porque se trata de cerrar el portillo del fuero interno de la conciencia, en que habían anidado las resistencias religiosas y rebeliones contra el poder monárquico. ¿En qué quedan, pues, las leyes naturales, supuestos morales del pacto? ¿Son o no fundamento de obligatoriedad? Se produce en este punto una extraña a-simetría entre soberano y súbditos. Estos están sujetos al pacto por haberlo suscrito, en razón de su utilidad intrínseca, y moralmente por la ley natural de respetar la promesa jurada. Hobbes parece buscar así un doble aseguramiento del acuerdo: el racional inmanente y el moral trascendente. Y de nuevo, ambos se prestan un refuerzo recíproco: nadie puede sustraerse al pacto, pues, además de su utilidad (que puede ser variable), está la necesidad moral de mantener la palabra como norma derivada del derecho natural irrenunciable a conservar la vida. El súbdito es responsable de su transgresión ante el soberano y ante Dios, porque al cabo, en la práctica, vienen a ser la misma cosa, dado que la obligación moral se ratifica y validifica por la obligación civil. El soberano, en cambio, que no está ligado legalmente, en el pacto, en caso de infringir las leyes naturales sólo es responsable moralmente ante Dios, no ante sus súbditos. Esta a-simetría no deja de acarrear efectos dis-armónicos con respecto a las leyes naturales. Es significativo en lo que respecta a la misma conciencia: pues el súbdito debe obedecer al soberano

por encima de ella o dejándola en suspenso, mientras que el soberano puede contravenir las leyes naturales sin menoscabar con ello el vínculo de obediencia que le es debida de parte de sus súbditos.

4.2. Si volvemos la atención al planteamiento spinozista, se aprecia de nuevo su interés en depurar las leyes de la naturaleza de toda connotación moral. En cuanto ley (meta)física de naturaleza, actúa por necesidad intrínseca. En este sentido, ni puede ser enajenada o cancelada ni se puede mandar sobre ella. Son la cara y el envés del mismo poder natural. Ni el hombre puede renunciar al *conatus* que lo constituye ni el soberano modificarlo con amenazas o recompensas:

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacer todo tal como quiera (Spinoza, 2003, p. 353)¹¹.

Se trata, pues, de salir del “estado natural” —de su inmediatez y espontaneidad irreflexiva—, pero sin renunciar al “derecho natural”, entre otras cosas, por la contundente razón de que es metafísicamente irrenunciable. Esta distinción de “estado natural” y “derecho natural” es muy clarificadora. Por lo demás, el *conatus* tiene una amplitud significativa y un alcance ontológico: no es la mera conservación biológica, sino una autoafirmación de la potencia integral de ser ¿Qué ocurre, pues, de ella en el convenio? Y ¿cómo actúa la razón en el pacto? Según Spinoza el hombre sale del estado natural “porque la necesidad le obligó o porque la razón misma se lo aconsejó” (*ex necessitate cogente et ipsa ratione suadente*) (Spinoza, 2003, p. 341), es decir, forzado por la necesidad de evitar la guerra y de buscar racionalmente una salida de emergencia en medio del estado general de miseria. En ocasiones Spinoza parece plantear el tema en los mismos términos que Hobbes, pues al hablar del fundamento racional del pacto —“al solo dictamen de la razón”—, hace referencia a la regla de oro “no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno” (Spinoza, 2003, p. 338), pero, a renglón seguido, se especifica esta razón connatural en términos

11. “Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Pues ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a creer que el todo no es mayor que la parte o que Dios no existe...” (Spinoza, 2003, pp. 111-112). Pensamiento consonante con lo que más tarde dirá Hölderlin, “Me parece que tú concedes demasiado poder al Estado. Este no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no puede obtener por la fuerza lo que al amor y el espíritu dan” (Hölderlin, 2000, p. 54).

exclusivamente físico/naturales en una doble perspectiva. Según la primera, se trata de una razón estratégico-reflexiva, que “frena el apetito, en cuanto aconseje algo en perjuicio del otro” (Spinoza, 2003, p. 338), para no caer en la confrontación; busca, por tanto, una satisfacción diferida o mediada (por decirlo hoy en términos freudianos), y abre hueco o deja sitio a la relación de alteridad. Podría decirse que esta *ratio* germinal es ya incoativamente moral, pero no es una razón moral propiamente dicha, sino su preludio¹². Aún no ha nacido la razón moral, pues ésta es un producto de la convivencia social más que su causa. Al comienzo, solo cuenta el poder natural inventivo del ingenio. Según la segunda —la perspectiva más habitual—, se trata de una razón formal calculadora funcionando en medio de la presión de las inclinaciones o pulsiones:

En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por esperanza de un bien mayor o por miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar una mal mayor o por esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que la parece mayor, y de dos males, el que le parece menor (...) Esta ley está, además, tan firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla en las *verdades eternas* que nadie puede ignorar (Spinoza, 2003, p. 338).

Se ha producido, pues, un cambio en el fundamento de la obligación. Como puntualiza Luis Salazar (2002, pp. 81-82), “la obligación de obediencia generada por el pacto no se funda, entonces, en una teorema racional, en una regla general sugerida o dictaminada por la razón, sino en la *opinión* de los pactantes acerca de si es benéfico o perjudicial mantenerla o suspenderla. La ley natural spinozista es una ley causal, no un imperativo moral o prudencial, como la ley de la naturaleza en Hobbes”. Ciertamente también en Hobbes actúa el criterio de utilidad, pero derivadamente del principio moral de guardar los pactos. Pero, al desaparecer en Spinoza todo fundamento moral, queda al desnudo la regla de la utilidad y por tanto la necesidad de mantener una opinión pública como garante del pacto.

Esta resolución del problema implica, por lo demás, una ampliación del nivel de motivación, que no es solo la pasión negativa del miedo, sino la positiva de fomentar la esperanza de algo bueno. En este aspecto, Spinoza se aparta del rigorismo hobbesiano del miedo a la muerte, como único

12. Esta fórmula incoativamente moral aparece incluso en contextos más tardíos como el *Tratado político*: “como la razón enseña a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado” (Spinoza, 2003, p. 102).

señor absoluto (que obliga a evitarla a todo trance y preferir, antes que a ella, al miedo al soberano), y se abre a otras motivaciones subjetivas como la compañía, la ayuda mutua o la expectativa de bienes mayores (Spinoza, 2003, p. 354)¹³. Pero es aún más importante la inflexión que se da a la doble dimensión del pacto. Spinoza las discierne más nítidamente que Hobbes y, a la vez, las articula en un nuevo esquema de relación fundante. Ante todo, adquiere mayor relevancia la dimensión social de la cesión mutua del poder de cada uno al otro, de tal modo que la renuncia no implica una pérdida, pues está compensada por el aumento social del poder de todos:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto será siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio (Spinoza, 2003, pp. 340-341).

Es relevante señalar que cuando Spinoza usa el verbo “transferir” evita apuntar a un referente soberano trascendente al pacto. Se comprueba así que su rechazo a toda dimensión de trascendencia o de poder separado, ya sea éste metafísica o político, es plenamente consecuente con el principio de inmanencia. Se transfiere el poder de cada uno al otro, se cede en reciprocidad, de modo que se recupera del otro tanto como se le cede. Propiamente hablando, se transfiere al todo de la sociedad. No hay merma cuantitativa de la potencia, sino transmutación cualitativa. O dicho en otros términos, la potencia natural se modifica al pasar por el circuito oblicuo de la reflexión o por el diafragma del cálculo utilitario, de modo que el derecho natural de cada uno no ha sido sacrificado, sino transustanciado en derecho común y civil. Lo que se ha perdido de autonomía natural de cada uno se salva y refuerza en la nueva autonomía social del todo:

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan sus vínculos, más derecho tendrán los unidos (Spinoza, 2003, p. 97).

El consentimiento opera fundamentalmente en este nivel básico en que surge el nuevo poder de todos (*potentia multitudinis*) por la cesión

13. Con esto recoge Spinoza *expressis verbis* e integra en su planteamiento una vena temática, procedente de la Escolástica, acerca del “carácter social” del hombre (Spinoza, 2003, p. 99).

recíproca, haciendo nacer una sola mente y la voluntad común. Es lo que llama Spinoza la potencia de todos en conjunto, pues “la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos” (Spinoza, 2003, p. 109). Es un nuevo “individuo complejo”, cifra de la potencia común. Curiosamente esta expresión aparece también en Hobbes, pero la toma por irrelevante, pues o bien significa el poder de todos y cada uno o bien el poder del Estado (Hobbes, 1993, p. 153). Pero en Spinoza, “todos en conjunto” no implica una simple suma, ni tampoco un poder trascendente a todos, sino una potenciación cualitativa, la propia de la dimensión social del pacto, la voluntad de todos.

Pero para estabilizar esta primera dimensión se requiere de un nuevo acto, solidario con el anterior, que no es el del consentimiento recíproco subyacente, sino la delegación del nuevo poder a un foco de representación y decisión. Pero tampoco aquí se trata de un transferir a un nivel trascendente al pacto, como polo soberano de la *potestas*, sino en la misma inmanencia del pacto, a una *potestas* que se ejerce en común¹⁴. Sin embargo, Spinoza no defiende una democracia directa, lo que sería prácticamente inviable. Aun cuando se trate de democracia, es preciso que la *potentia multitudinis* instituya su *potestas* específica y propia en la forma de una asamblea representativa, con tal de que esté abierta a todo el mundo, es decir, que no haya puestos de privilegio y que cualquiera pueda acceder a los cargos públicos.

Hobbes tiende a identificar la *potentia* y la *potestas* de modo inmediato, mediante el vaciamiento de la primera en la segunda; Spinoza a distinguirlas y diferirlas, erigiendo la primera en fundamento de la segunda. Y la razón es clara: la *potentia* es natural, incluso la social, y por tanto, irrenunciable e in-enajenable; y la *potestas* artificial, un poder directivo, pactado, y por tanto, revisable. La *potentia* actúa, a la vez, como base de fundamentación y como límite constituyente del poder político; lo que éste no puede transgredir sin destruirse. Ya Hobbes vio que cuando el poder soberano no es capaz de garantizar la convivencia en paz, el Estado enferma y hasta desaparece. La *potestas* se debe a las condiciones sociales que la hicieron nacer, a la función directiva y reguladora que se le asigna en el pacto. De ahí que Spinoza pueda garantizar mejor que Hobbes unos derechos fundamentales, que sanciona y hace vigentes el pacto político, pero que lo posibilitan en la línea de su fundamentación. Me refiero a los

14. Como señala acertadamente Antonieta García Ruzo (2015, p. 72), “lo que de ninguna manera habrá en el proceso del pacto será una transferencia de la potencia inmanente de los hombres a un poder que esté por fuera de ellos, no habrá trascendencia soberana”.

derechos subjetivos de conciencia —la libertad de pensamiento—, que constituyen la verdadera autonomía del sujeto moderno:

Es imposible, sin embargo como ya he advertido al comienzo del capítulo XVII, que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo (Spinoza, 2003, p. 412).

La tensión entre la *potentia* y la *potestas*, el doble plano de la constitución del vínculo social y de la institución del Estado, es la causa del dinamismo progresivo (y también, no menos, del virtualmente regresivo) del pacto. Ciertamente que la *potestas* encarna la voluntad común y, por tanto, dispone de los criterios vigentes y mecanismos de decisión, pero la *potentia* es insuprimible e indestructible como la naturaleza misma, como el ingenio, la imaginación o el juicio. La obediencia a la decisión común es obligada, pero alcanza solo a las acciones, no a los criterios mismos del juicio interno¹⁵. Abre así Spinoza plenamente el lugar de la conciencia o del fuero interno como el lugar del juicio, la innovación y hasta la rebelión, llegado el caso. Spinoza no la jalea, pero la comprende. Una sociedad donde prosperan los indignados es una sociedad enferma en su pacto social:

Y como el derecho de la sociedad (*ius civitatis*) se define por el poder conjunto de la multitud (*communi multitudinis potentia*), está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y así como cada ciudadano cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer (Spinoza, 2003, p. 113).

La solución a lo Hobbes de este problema es, como se verá, reforzar la *potestas* e intentar reabsorber la *potentia*; la de Spinoza, pretender adecuar la *potestas* a la *potentia*.

15. No comparto, sin embargo, que este derecho se extienda también a las acciones, como sostiene Antonieta García Ruzo (2015, pp. 70-72), cuando Spinoza dice claramente “que el individuo renunció al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos” (Spinoza, 2003, p. 415). Lo contrario destruiría la *potestas* como forma de poder soberano, que es el que prescribe leyes y toma las decisiones, aun cuando sea la *potestas* de una asamblea, a no ser que se trate de una democracia directa, cosa que, a mi juicio, no encuentra apoyo alguno en Spinoza.

5. ABSOLUTISMO VERSUS DEMOCRACIA

Desembocamos, al fin, en la diferencia esencial, irreductible, que separa estos dos genios, que, pese a sus afinidades, acaban cruzando el sentido de sus trayectorias: Hobbes, el filósofo de la ley natural se enroca en un absolutismo, que desconoce los derechos de la conciencia, mientras que Spinoza, el materialista, se erige en defensor del fuero interno. Esta es la gran paradoja, que Atilano Domínguez ha formulado certeramente (2003, p. 59):

La anomalía o el enigma de Spinoza consiste en que, partiendo de una metafísica panteísta y materialista, deduce, con toda lógica, una política humanista, pluralista y liberal y que, inspirándose en un filósofo materialista y absolutista, defiende, por encima de todo, la libertad de pensamiento y quiere conciliar el poder de la multitud con la seguridad del Estado. Esa anomalía, o ese enigma histórico y retórico es lo que suscita pasión por su pensamiento y lo que hace de él un anillo entre el padre del absolutismo, Hobbes, y los padres de la democracia liberal, Locke y Rousseau. Por eso su obra está hoy de plena actualidad.

4.1. Hobbes pasa por ser el filósofo del absolutismo, pero no ya porque defienda la soberanía, en cuanto poder absoluto para dar la ley (¿cómo podría estar limitada ésta desde fuera, sin quedar anulada por ello?), sino por no admitir un límite interno de la misma. Esta tendencia a cerrar el poder soberano procede de la necesidad histórica de no dejar un hueco por donde pudiera colarse la subversión y la anarquía en el Estado, en nombre del fuero interno o de la conciencia religiosa. Al fin al cabo —arguye— ningún hombre ha hecho un pacto privado, que nos conste, con Dios, al que deba fidelidad por encima de la ley del soberano. El único pacto con Dios, que nos consta por las Escrituras, es el pacto mosaico de Dios con el pueblo de Israel, ofreciéndole protección por obediencia. Pero esta no sólo procede del pacto, sino, en última instancia, de la majestad soberana y única de Dios, en cuanto poder creador, y, por ende, legislador y providente. Con frecuencia, Dios le pide cuentas a su pueblo por faltar a su promesa. Pero, ¿quién podrá atreverse a pedirle cuentas a Dios, después de la experiencia de Job, cuya interpelación se le volvió del revés, dejándole burlado: “Pretendes tú acaso invalidar mi juicio y condenarme a mí por justificarte a ti mismo?” (*Job*, 40: 3). Suenan estas palabras casi como el reproche del soberano a un súbdito levantisco o rebelde: ¿pretendes tú rectificar mis juicios y decretos, después de haberme concedido el poder de protegerte y conservar tu vida? En el fondo, Hobbes seculariza esta teología del pacto mosaico en el reino de Dios en la tierra, que ha pasado históricamente al poder secular y civil, que hace sus veces.

Y como algunos hombres han pretendido por desobediencia a su soberano, establecer un nuevo pacto, no con otros hombres, sino con Dios, diremos que también eso es injusto, pues no hay pacto con Dios sino a través de alguien que represente la persona de Dios, cosa que solo puede hacer el lugarteniente de Dios, que posee la soberanía bajo Dios (Hobbes, 1993, p. 147).

Este es el único depositario de la misión de imponer la paz y la justicia. De ahí que el poder del soberano sea in-enajenable e irresponsable (“a nadie puede hacer injuria”) porque es la única garantía del bien sagrado de la convivencia. Entre los derechos, anejos a la soberanía, está, como ya he indicado, no sólo el de prescribir leyes, sino el de ser juez y censor de “opiniones y doctrinas” (Hobbes, 1993, p. 150). Este monopolio de la opinión pública no tiene otra razón de ser que proteger la convivencia, hasta el punto de que la paz se hace criterio de la verdad:

Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, *no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir lo que es verdadero*. Pues una doctrina que sea contraria a la paz no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de naturaleza (Hobbes, 1993, p. 150; el subrayado no pertenece al texto).

Podría pensarse, a tenor de esta respuesta, que el único criterio son las leyes de naturaleza, y es cierto que estas obligan en conciencia al soberano, pero ya se ha visto la impracticabilidad de la misma en el estado de naturaleza y su vigencia única por el mandato político. En última instancia, la ley natural queda diluida en la ley civil, a la que deja paso y asiento público, y sólo está en vigor para suplir los silencios de la ley civil, lo que ésta no ha previsto ni ordenado, con lo que se convierte en un reaseguro del poder del soberano. Por tanto, de la interpretación de la ley natural también es juez, en última instancia, el soberano. La conclusión es que el soberano solo es responsable ante Dios, no ante sus súbditos. En esta tesis, el poder absoluto se vuelve absolutista, pues elimina todo posible control humano. Hay que reconocer que Hobbes se enfrenta con la posibilidad de que el soberano vaya en contra de la ley natural —es un caso límite—, pero esto no cambia sustancialmente las cosas, es decir, la obediencia debida:

Es verdad que un monarca soberano, o la mayoría de una asamblea soberana, puede ordenar muchas cosas guiados por sus propias pasiones, y en contra de lo que les dicta la conciencia; lo cual constituye un defraudar la confianza que se ha depositado en ellos y un quebrantamiento de la ley natural. Pero esto no es suficiente para autorizar a cada súbdito ni para hacer la guerra contra su soberano ni para acusarlo de injusticia, ni

para hablar mal de él. Pues los súbditos han autorizado todas sus acciones, y al investirlo con el poder soberano, las hicieron suyas (Hobbes, 1993, p. 203).

También explica esto por qué se decanta Hobbes por la monarquía, la *potestas unius domini*, como el régimen ideal, pues se supone que se equivoca menos que una asamblea y mantiene mejor que ningún otro la unidad e indivisibilidad del poder. No puede decir la monarquía “por la gracia de Dios”, pues el poder está fundado en el pacto, pero sí la monarquía como la mejor garantía, racional se entiende, para conservar el poder único, y, por tanto, preservar el orden y la paz ciudadana. No comprende por eso, dice, que una monarquía de seiscientos años, como la inglesa, fuese cuestionada por “aquellos que habían sido enviados por el pueblo para presentar sus peticiones y para darle al rey, si éste lo permitía, su consejo” (Hobbes, 1993, p. 156). Se entiende que el pacto histórico con el monarca ya estaba cerrado y era irreversible. El peor régimen es, para Hobbes —es obvio decirlo—, la democracia, pues se presta a la pluralidad de opiniones y la disensión interna. Es cierto que argumenta que “toda modalidad de poder, si está lo suficientemente perfeccionada como para proteger a sus súbditos, es la misma” (Hobbes, 1993, p. 154), pero esto no deja de ser una falacia, pues solo dice que ha de ser absoluta en su capacidad para dar y hacer guardar la ley, pero no absolutista por falta de ningún límite interno o control.

5.2. Justamente en este punto salta a la vista la profunda diferencia con Spinoza. Aun cuando no admita una ley natural moral que garantice la promesa, hay un derecho natural, que no es otro que la utilidad común, única razón para mantener lo pactado. De buscar algún modelo de inspiración en Spinoza, registrado también en las Escrituras (Éxodo, 19, pp. 16 ss.), habría que acudir al pacto premoisaico según lo cita en el *Tratado teológico-político* (Spinoza, 2003, p. 361):

Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual renunciaron a él, como en la democracia, y clamaron al unísono: “Todo cuando Dios diga (sin mencionar a ningún mediador), lo haremos”, se sigue que en virtud de este pacto, permanecieron absolutamente iguales y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena Administración del Estado.

Al parecer, esto era una exigencia excesiva pues obligaba a cada uno a comunicarse con Dios e inspirarse en su palabra, pero la voz de Dios era

difícil de soportar, pues hablaba con el trueno y el fuego, que los llenó de temor; traspuesto este simbolismo en términos seculares, se diría que la voz de Dios encerraba una exigencia absoluta de imparcialidad y de justicia, que había que buscar en la soledad de la conciencia, poniéndose en el lugar de Dios, que es el lugar de todos, de la comunidad. Entonces, aterrados, buscaron los judíos a Moisés como mediador. En este punto, transfirieron la responsabilidad de su juicio y decisión al mediador y surgió el nuevo pacto mosaico (Cerezo Galán, 2016, pp. 39-41). A tenor de este relato, parece claro que el propósito de Spinoza, renegado de la sinagoga, no era otro que revertir esta decisión, que iba a determinar toda la historia teocrática del pueblo de Israel. La clave está ahora en el poder de la conciencia, que por derecho natural, es in-enajenable, aparte de que se resiste naturalmente a ser enajenada a la fuerza. A esta razón, fundada en el carácter natural de la potencia, añade Spinoza el testimonio de la experiencia histórica, “pues nunca —dice— los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho” (2003, p. 361). La democracia es el régimen en que se pone a salvo el derecho de la subjetividad a hacer valer su propio punto de vista, en virtud de la autonomía racional. Esta libertad de determinación o realización de la propia potencia es irrenunciable. Por tanto, la libertad de pensamiento y la capacidad de expresarlo, comunicarlo y reflexionarlo en común, teniendo en cuenta el juicio de los otros, es el fundamento inviolable de la democracia:

Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de pensar (...) y otro tanto cabe decir de aquellas acciones que la naturaleza humana abomina, hasta el punto de tenerlas por peores que mal alguno, como testificar contra sí mismo, torturarse, matar a sus padres, no esforzarse por evitar la propia muerte y cosas análogas, a las que nadie puede ser inducido mediante premios ni amenazas. Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad tiene el derecho o la potestad de prescribir tales acciones, no podremos concebirlo sino en el sentido en que diría que el hombre puede, con derecho, enloquecer o delirar (Spinoza, 2003, p. 112)¹⁶.

16. Como reconoce Luis Salazar (2002, p. 83), “mientras Hobbes pretende demostrar la naturaleza casi incondicional de la obediencia y, por ende, del carácter absoluto del poder soberano, por cuanto sólo así es posible racionalmente evitar sediciones y guerras civiles, Spinoza, en cambio, reconocerá que la supuesta transferencia del derecho natural y, por ende, la obediencia de los súbditos al poder siempre implicarán determinados límites fácticos”.

La clave reside en que la transferencia de la *potentia* de la *multitudo* no se hace al mediador, sino al todo de la colectividad. En efecto, en relación con el régimen monárquico, subraya Spinoza que “no es bueno confiar en uno solo”, pues si su juicio se pervierte ya no tiene remedio, aparte de que se acierta más y mejor en la reflexión común que en la solitaria del alma: “es casi imposible, en efecto —arguye Spinoza— que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo” (Spinoza, 2003, p. 42). Hay, pues, en la democracia, como no podía ser menos, una cesión recíproca de un *quantum* de poder, o quizás mejor, de un *quale* de poder (un modo de poder inmediato y espontáneo, como en el estado natural), pero para recobrarlo mediata y reflexivamente como el poder de todos:

Pues en este Estado¹⁷ nadie concede a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural (Spinoza, 2003, p. 344).

De ahí que Spinoza defina a la democracia por dos caracteres: a) como “la asociación general de los hombres” (*coetus universus hominum*), donde *universus* significa toda la sociedad en conjunto, pero se presta también a ser entendido, al modo actual, como una asociación (*coetus*), potencialmente inclusiva y no exclusiva. Y, además, b) “que posee colegialmente (*collegialiter*) el supremo derecho a todo lo que puede (*summum ius ad omnia, quæ potest, habet*)” (Spinoza, 2003, p. 341), es decir, que el poder está abierto a todos, y todos pueden tomar parte en él. Son realmente audaces estas afirmaciones en pleno siglo del absolutismo, cuando apenas hacía veinte años que Hobbes había echado un cuarto a espaldas por el régimen monárquico. Y añade Spinoza a su definición: “de donde se sigue que la potestad (*potestas*) suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo” (Spinoza, 2003, p. 341). Este añadido está lejos de ser inocente o un mero truismo. Obviamente, el poder que da la ley ha de ser absoluto, pero recuérdese que el soberano hobbesiano no está sujeto a la ley, puesto que la da, mientras que en la democracia todos por igual están sujetos a ella, pues se la dieron en su conjunto. El dominio de la ley es más impersonal y universal pues no coincide con la voluntad de uno, sino de todos sin excepción.

17. Es decir, en esta forma política de Estado, la democracia.

Esto nos lleva a una última consecuencia decisiva. Dada la distinción que se ha hecho entre *potentia* y *potestas* —central en el pensamiento de Spinoza—, en la democracia se da o, al menos, se tiende a ello, la identidad mayor entre ambas dimensiones, en el doble sentido de que, de una parte, se mantiene intacta y plena la *potentia multitudinis*, que funda la *potestas*, y, de la otra, esta *potestas* o capacidad de gobierno, está directamente empuñada en manos del pueblo. No, claro está, como democracia directa, sino en cuanto *potestas* responsable ante el pueblo. De ahí que la tensión entre ellas se haya reducido al mínimo. Pero si acaso, en nombre del pueblo, los que representan delegadamente el ejercicio de la *potestas*, cayeran en la tentación de apropiárselo, sería todo el pueblo, toda la *potentia multitudinis* la que saldría en defensa de sus derechos. El régimen de la máxima identidad y pacificación de la convivencia puede convertirse, llegado el caso, en la explosión revolucionaria más terrible en reivindicación de la integridad de su poder usurpado, el poder de todos.

Sobre estos presupuestos, lleva a cabo Spinoza un decisivo viraje acerca de la finalidad del pacto social: desde la paz civil se orienta decidida y explícitamente hacia la libertad:

Solo he querido tratar expresamente de este Estado (esto es, el democrático), porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto tratar de las ventajas de la libertad en el Estado (*de utilitate libertatis in Republica*) (Spinoza, 2003, p. 344).

No es que esta dimensión estuviera excluida por Hobbes. Es lógico que la pacificación de la convivencia, una vez liberada por el pacto del miedo a la muerte, despeje de por sí todo un mundo de relaciones intersubjetivas, de intercambios y colaboraciones, de acciones empresariales, transacciones y contratos, donde florece la libertad civil. Pero Spinoza pone el énfasis en otro tipo de libertad sustantiva, que tiene que ver con la autodeterminación racional y la comunidad del discurso y la reflexión. Justamente el pacto, al no magnificar la figura del soberano como juez supremo de las conciencias ni clausurar el universo de la instancia pública de interpretación, o lo que es lo mismo, al aceptar los derechos subjetivos de la conciencia, libera el espacio de esta razón hermenéutica y deliberativa, que se puede ejercer en común. El pacto es fruto de la utilidad común, pero puede prolongarla y fortalecerla en todos los planos de la comunicación. Ha sido un acierto de Spinoza recoger la indicación de Maquiavelo de que en el orden político importan más las apariencias e interpretaciones que los hechos mismos. No es necesario, pues, partir de un juicio objetivo de realidad y compartirlo para suscribir el pacto. Basta con la apreciación subjetiva de su convenien-

cia o utilidad en los diversos planos de la motivación. Esto deja un ancho campo a la sugestión y la persuasión, dando lugar a la opinión pública, e incluso a la formación reflexiva incesante, operando ya en y desde el acuerdo básico de utilidad, para progresar en la voluntad común. Frente al monopolio del juicio del soberano, se abre ahora el dominio de la opinión social como la única mente, capaz de animar y unificar la voluntad común. Spinoza llama a la democracia “estado absoluto”, obviamente no en el sentido absolutista del término, sino como aquel que resuelve del modo más cabal la relación entre el poder y la libertad. También la califica como el “Estado más natural”, “ya que está más acorde con la naturaleza humana” (Spinoza, 2003, p. 421), diríamos que tomada ésta en su integridad, pasional y racional. Ya anticipé al comienzo que la comunidad racional no era, no podía ser, la base sustentadora del pacto social, pero sí cabe entenderla como uno de los frutos posibles de su desarrollo. Por eso Spinoza modifica el lema de la empresa política. Hobbes podía afirmar que el fin político por excelencia era la salvación del Estado, muy a tenor con el absolutismo del poder soberano. Spinoza, en ocasiones repite la fórmula, poniendo el acento en la sociedad en su conjunto, pero en otras se resuelve por la salvación del pueblo:

Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es *la salvación del pueblo y no del que manda (ubi salus totius populi, non imperantis, summa lex est)* quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo (*non sibi inutilis servus*)¹⁸. De ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes estén fundadas en la sana razón, ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón (*integro animo ex ductu rationis vivere*) (Spinoza, 2003, p. 343)¹⁹.

Salta a la vista la contraposición entre el “siervo inútil *para sí*”, pues no puede cultivar su subjetividad en común ni promover su potencia natural, y el conducirse racionalmente con entera libertad y naturalidad (*integro animo*). Claro está que aquí contrapone Spinoza la tiranía a la democracia, y no hay motivo alguno para meter a Hobbes de por medio. Sería un abuso. El ejemplo que tiene a la vista es el estado turco de su época, que se mantenía inalterable:

18. Hoy diríamos mejor un ciudadano.

19. Los subrayados no pertenecen al texto.

Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz. Pues es evidente que suelen surgir más frecuentes y ásperas discusiones entre padres e hijos que entre señores y esclavos. Mas no por eso interesa al régimen familiar cambiar el derecho paterno en dominio y tener a los hijos por esclavos. No es, pues, a la paz sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia (Spinoza, 2003, p. 133).

Creo que el texto lo hubiera suscrito Hobbes, pero posiblemente con un gesto sombrío de preocupación por las disensiones internas. En este sentido, cabe decir que bajo el soberano hobbesiano, tampoco se conduce el hombre en la integridad de su ser, pues está coartado en su libertad de expresión y comunicación. Paradójicamente, como señalaba antes, el autor que, como Hobbes, partía de las leyes naturales de índole moral, desembocaba, a través de la secularización del modelo de una teocracia religiosa como la mosaica, en el absolutismo político; en cambio, el metafísico del naturalismo más cabal de la modernidad acababa en un racionalismo, no ya del mero cálculo utilitario, también hobbesiano, sino de la razón discursiva en común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: FCE.
- Cerezo Galán, P. (2016). Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, n.º 172, pp. 13-45.
- Dilthey, W. (1947). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. trad. española de Eugenio Imaz. México: FCE.
- Domínguez, A. (2003). Introducción. En Spinoza, *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- García Ruza, A. (2015). Spinoza y Hobbes sobre la teoría del Estado. En Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Hobbes, T. (1993). *Leviatán*. Trad. española de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2016). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Trad. española de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- Hölderlin, J. C. F. (2000). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Trad. española de Jesús Munárriz. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Kant, I. (1968). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. En *Kantswerke*. Berlin: Akademie Verlag (Hay trad. española de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1986).

- Salazar, L. (2002). El problema de la obligación política en Hobbes y Spinoza. *Dianoia*, vol. XLVII, n.º 48, pp. 67-88.
- Schmitt, C. (1945). *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Trad. española de Francisco Javier Conde. Madrid: Haz.
- Solé, M. J. (2015). Spinoza o la Ilustración en debate. En Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Spinoza, B. (1914). *De intellectus emendatione*. En *Opera quotquot reperta sunt*, ed. de van Vloten y J. P. Land, Nijhoff, Hagae (Hay trad. española de Alfonso Castaño, Aguilar, Madrid, 1954).
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Trad. española de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado teológico-político*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1936). *The political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Tönnies, F. (1988). *Hobbes*. Trad. española de Eugenio Imaz. Madrid: Alianza.
- Warrender, H. (1957). *The political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.