

SPINOZA Y EL SURGIMIENTO DE LA DEMOCRACIA

ATILANO DOMINGUEZ

La idea de democracia es tan antigua como actual. Desde Herodoto, que hablaba de *isonomía o igualdad ante la ley*, y Pericles, que ya usó el término *democracia o gobierno del pueblo*¹, hasta los complejos sistemas de nuestras democracias, han pasado veinticinco siglos y ha evolucionado, por tanto, esa idea. No es, sin embargo, nuestro propósito reconstruir aquí dicha evolución, sino trazar una brevísima síntesis de las ideas democráticas de Spinoza y preguntarnos por su significado histórico y por su actualidad.

Para fijar, desde ahora, un punto de mira más concreto a nuestra exposición, quizá convenga señalar que las democracias actuales se inspiran en las declaraciones de derechos del hombre que presidieron las revoluciones americana (1776) y francesa (1789), a saber, libertad, igualdad y seguridad². De esos derechos se deriva, en efecto, la idea de la soberanía popular, según la cual todo el derecho político se funda en el pueblo, puesto que es el pueblo quien ratifica por referendun la constitución y elige el parlamento mediante elecciones generales. Sobre esa base de la soberanía popular y de las elecciones generales se organizan nuestros sistemas democráticos, por ejemplo la constitución española de 1978, cuya clave es la división de poderes (legislativo o parlamento, ejecutivo o gobierno y judicial) y cuyo control y garantía residen en el Tribunal constitucional³.

Evidentemente, no encontraremos en Spinoza esta doctrina en sus detalles, entre otras razones, porque él pensaba en un Estado pequeño, como las ciudades-estado

1. HERODOTO, *Historia*, III, 80-82; para Pericles (Oración fúnebre): TUCIDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 36-41; cfr. Jean TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, trad. esp.de J. Pradera, Madrid, Tecnos (1977), p.30.

2. Cfr. Antonio TRUYOL, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, Revista de Occidente (1976), II, pp.274s., 282s.; J. TOUCHARD (cit.nota 1), pp. 352-361.

3. *Constitución española* (aprobada por referendun el 6-12-1978), Introducción (referendun), Título I (derechos fundamentales), Tít.III (Cortes Generales), Tít.IV (Gobierno), Tít.VI (Poder Judicial) y Tít. IX (Tribunal Constitucional).

griegas o la propia Holanda, que era su patria, y es un siglo anterior a la primera constitución moderna. Pero pensamos que sus ideas han contribuido poderosamente a sentar las bases teóricas e incluso prácticas de nuestras democracias. Dividiremos, pues, nuestra exposición en cuatro puntos: 1) Derecho natural y democracia; 2) Del estado natural al político o de la anarquía a la democracia; 3) Formas de gobierno y democracia; 4) Aportación de Spinoza a la democracia liberal.

1) DERECHO NATURAL Y DEMOCRACIA

Desde el primer traductor alemán del *Tratado político* (Ewald, 1785) hasta los actuales historiadores de la ideas políticas, se ha venido denunciando que la importancia y la influencia del pensador judío en este campo son mucho mayores que el espacio y el relieve a él concedidos. Este hecho ha obedecido, según creemos, no tanto al temor de citar al ateo excomulgado, cuanto a su asociación y subordinación a Hobbes⁴, y, en última instancia, a su determinismo metafísico. Un historiador clarividente ha formulado el problema con toda precisión: «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 que garantizar al hombre la libertad de las pasiones, la libertad política y la libertad religiosa». Tal sería, dice, «la mayor paradoja del spinozismo»⁵.

Efectivamente, esta dificultad se presenta con toda crudeza en el momento mismo en que Spinoza aborda el tema político. Nos permitimos citar un texto que suele causar escándalo y que no hace, en nuestra opinión, sino deducir el concepto de derecho natural a partir de la metafísica. «El poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el poder de cada individuo se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. En esto, sigue diciendo Spinoza, no reconozco diferencia alguna entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos y locos y los sensatos... De ahí que, mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene

4. Cfr. Atilano DOMINGUEZ, Spinoza, en F. VALLESPIN (dir.): *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, II (1990), pp. 310-311. Baste señalar, a modo de ejemplo, que mientras G. H. SABINE, *A history of political theory*, N. York, 1932 (trad. esp. México, FCE, 1945), sólo le dedicaba unas líneas, y A. TRUYOL (cit. nota 1), lo estudia asociado a Hobbes y por analogía con él, aunque no como simple continuación (II, 166ss.), y habla del «liberalismo autoritario» de Spinoza y del «absolutismo liberal» de Hobbes y Espinosa (II, 268), J. TOUCHARD (cit. nota 1) lo sitúa más bien en la sección dedicada al «ocaso del absolutismo» y denuncia el problema por nosotros aludido (p.287).

5. N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*, trad. esp., Barcelona, Montaner y Simón, II (1973), p.234.

todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que rige su vida por las leyes de la razón»⁶.

Pese a sus ambigüedades, este célebre texto no aboga por el derecho del más fuerte ni por la anarquía, sino por el derecho natural de todos los individuos, incluidos los débiles. Para comprenderlo, reconstruyamos su génesis dentro del sistema. El spinozismo es una filosofía de la producción de las cosas por la sustancia y de la salvación del hombre por el conocimiento. Ahora bien, lo que, en nuestra opinión, le confiere su profunda dinámica, es su articulación en torno a dos parejas de conceptos: sustancia infinita y modos finitos a nivel metafísico, razón e imaginación a nivel antropológico⁷. Ante la imposibilidad de justificar aquí estas dos tesis, no podemos menos de esperar que la propia coherencia de nuestro discurso las confirme de algún modo.

Dentro del marco sistemático que acabamos de diseñar, el texto antes citado tiene un sentido bien claro y positivo. Que todos los individuos o cosas singulares, es decir, todos los modos finitos y, por tanto, el hombre poseen un derecho supremo a todo cuanto pueden, significa que, como están determinados por Dios en su ser y en su actuar, su poder es parte del poder divino y, en ese sentido, es un poder supremo, anterior a cualquier otro poder individual. Que el derecho natural del hombre no se define por la razón, sino por el apetito, no significa, sin embargo, que se reduzca al instinto, sino más bien que, como el hombre no es sólo razón y, además, no posee una voluntad libre o indiferente, con capacidad de elección, ese poder o derecho, que constituye la esencia misma del individuo humano, no es otra cosa que el *conatus* o *cupiditas*, como tendencia a conservar el propio ser⁸.

Si a esto añadimos, como hace Spinoza en el mismo contexto, que no todos los hombres están dotados de razón, sino que la mayoría pasan gran parte de su vida antes de alcanzarla o de ejercerla, comprenderemos por qué el texto del *Tratado teológico-político*, que venimos comentando, concede ese derecho natural lo mismo a los locos que a los cuerdos. De hecho, *el Tratado político* llega a la misma conclusión y por idénticas razones. Tras analizar el concepto de libertad y de mostrar los límites de la razón, afirma: «los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón y, por lo mismo, su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse»⁹.

6. Citaremos las obras de Spinoza por las siglas habituales: *Tratado teológico-político* (TTP), *Tratado político* (TP), *Ética* (E), *Korte verhandeling* (KV: Tratado breve); *Principios de filosofía de Descartes* (PPC); *Epistolae* (Ep); *Tr. de Intellectus emendatione* (IE). La cita en: TTP, 16,p.189/20-190/6; cfr. TP, II, 2-5.

7. E,I, 11-15 y II,10-13 (Dios y hombre); II, 17, esc. y 40,esc.2 y 41; III, def. 3 y prop.1; V, 42, esc. (imaginación y razón, pasiones y libertad).

8. E, III, apndice, def.af.1 en relación a III, 2, esc. y 6-7. Para la génesis, en Spinoza, de la noción de *conatus* ver: KV, I, 5,1; II, 17; PPC, III, def. 3, etc.

9. TP, II, 5.

He ahí por qué el sistema spinoziano lleva a concebir el derecho natural humano como apetito consciente o con capacidad de serlo y no, como hiciera una larga tradición, que va de Aristóteles y los estoicos a Suárez y Grocio, como *recta ratio* o *sana ratio*. Este cambio significa que toda tendencia humana, sea consciente o inconsciente, adecuada o inadecuada, acción o pasión, merece el título de derecho humano. En nuestra opinión, esta doctrina tiene, pues, un sentido plenamente democrático y actual, ya que defiende, como antes dijimos, el derecho de todos, sin exceptuar a los más débiles y, entre ellos, a los niños. A éstos alude Spinoza cuando llama la atención sobre el hecho siguiente: «todos (los hombres) 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 vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entre tanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dió la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana que lo está el gato a vivir según las leyes del león»¹⁰.

2) DEL ESTADO NATURAL AL ESTADO POLÍTICO O DE LA ANARQUÍA A LA DEMOCRACIA.

De cuanto acabamos de decir se desprende que el hombre spinoziano no está regido por una mecánica geométrica, como aquella que rige los astros, sino por una dispersión o anarquía, que no podrá menos de transformarse en conflicto y en guerra. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo salir de ella e instaurar el orden, la paz y la democracia? No cabe duda de que ahí entrarán en juego las dos fuerzas humanas antes mencionadas: la imaginación y la razón. De la naturaleza de cada una y de sus relaciones mutuas dependerá la naturaleza del Estado democrático. Analicémoslas, pues, por separado.

a) Estado natural e imaginación.

El hombre spinoziano es un modo finito que se define como idea de un cuerpo actualmente existente. Pues bien, mientras los astros se mueven en esferas independientes y se rigen por una mecánica invariable, el cuerpo humano está sometido a continuos impactos o choques procedentes de los cuerpos externos e incluso de sus partes internas, que lo hacen cambiar de rumbo incesantemente. Como idea de ese cuerpo, el alma percibirá, a través de sus huellas o impresiones, no sólo su propio cuerpo y los que actualmente le tocan, sino también otros muchos que sólo lo han afectado indirectamente. La facultad de percibir los cuerpos externos a través de sus afecciones en el nuestro se llama imaginación. Esta misteriosa facultad, cuyas leyes ya describiera Aristóteles, es la

10. TTP, 16, p.190/13-23.

responsable de que el mundo de las vivencias humanas no sea una armonía, sino un conflicto permanente, cuyos poderes mágicos ha analizado en nuestros días Freud¹¹.

Veamos la génesis psicológica de estos conflictos. El punto de partida es que nuestro conocimiento sensible, tanto externo como interno, es de carácter imaginativo. Ahora bien, la imaginación es una facultad esencialmente subjetiva y existencial. Subjetiva, porque, como dice el mismo Spinoza, «las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, revelan más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores»¹². Existencial, porque, en virtud de la propia subjetividad e inmediatez de sus imágenes, damos por existentes todos los cuerpos cuyas afecciones nos están presentes, aunque ya no existan o nunca hayan existido¹³. Ambas características unidas conducen a la inadaptación del individuo a la realidad y más concretamente a los demás hombres.

En efecto, en cuanto potencia imaginativa, el hombre tenderá, por un lado, a supervalorar su propia subjetividad o su propio yo, pasando de la alegría a la filautía o amor propio, al orgullo y la gloria, y, finalmente, a la soberbia, que es, según Spinoza, una simple ilusión acerca de nuestra propia valía, es decir, una auténtica megalomanía de carácter obsesivo. Y, por otro, en virtud de las leyes de asociación de imágenes (en las que la contigüidad y el contraste prevalecen sobre la semejanza, porque los cuerpos son sumamente variados y dispares), se amplía al infinito el campo de las sensaciones. Surgirán, pues, sentimientos opuestos, es decir, conflictos entre los afectos de un mismo individuo, tales como la esperanza y el miedo, el amor y los celos, la compasión y la emulación, hasta el punto de que muchas veces el sujeto quiere lo que no quiere o ni sabe lo que quiere¹⁴.

Pues bien, como el sentimiento que es la raíz de todos y los impulsa a todos, es el deseo o *cupíditas* y éste no tiene límite, los sentimientos dominantes serán los bien conocidos por la ética clásica y denunciados por Spinoza como auténticas enfermedades desde el prólogo del *Tratado de la reforma del entendimiento*, a saber: la avaricia, la lujuria o *libido* y la ambición¹⁵. Pero es en la ambición donde la fuerza del deseo y del subjetivismo imaginativo alcanza su máximo dominio. «La ambición es un deseo que mantiene y fortifica a todos los afectos y, por lo mismo, difícilmente puede ser vencido. Pues, siempre que el hombre es poseído (*tenetur*) por algún afecto, lo es también, necesariamente, por la ambición»¹⁶.

11. E, II, 17,esc. en relación a III, 13-17,esc.(las leyes de asociación de imágenes conducen a los conflictos entre las pasiones).

12. E, II, 16,cor.; cfr. IV, 72, esc.

13. E, II, 17,cor. en relación a III, 18.

14. E,III, 2, esc.; 17, esc.; 18,esc.; 23, esc.; 59,esc.; def. af. 1, explic./fin, etc.

15. E,III, 56, esc.; def. af. 44-48; IE, ññ 3-5.

16. E, III,def.af. 44 en relación a III, 27, 52 y def. af. 4; IV, 56.

La dinámica imaginativa nos conduce, pues, a la soberbia y a la ambición y con ellas a los conflictos y enemistades con nuestros semejantes. «Este esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia, es, en realidad, ambición. Y así vemos que cada cual, por naturaleza, desea que los demás vivan según su propia índole, y, como todos desean lo mismo, se estorban los unos a los otros y, queriendo todos ser amados o alabados de todos, resulta que se odian entre sí»¹⁷. Esta tesis final de la *Ética* es recogida y sintetizada en el *Tratado político* en esta frase lapidaria: «los hombres son enemigos por naturaleza». La lógica del propio sistema, y no la dependencia de Hobbes, ha conducido, pues, a Spinoza a definir el estado natural en los mismos términos que el autor del *Leviatán*¹⁸.

b) Estado político y razón.

Es evidente que la ley suprema de la tendencia a la propia conservación, que no es otra cosa que la misma *cupiditas*, incitará constantemente a todos los individuos a salir de tal situación, que los hunde alternativamente en la soledad obsesiva y la miseria o en los conflictos y enemistades con los demás. Ahora bien, el problema es cómo superarla. Descartado cualquier líder providencial, como Moisés, o carismático, como Cromwell, a los que aludiremos al tratar de la monarquía, parece que no queda otra vía que la de la razón, puesto que, como acabamos de ver, la imaginación, lejos de resolver los conflictos, los crea.

Esta opinión del filósofo racionalista, formulada en sus tres obras de tema político (*Ética*, *Tratado teológico-político* y *Tratado político*), puede resumirse como sigue. Puesto que la imaginación y las pasiones conducen a los hombres a la miseria y al odio mutuo, se verán empujados a unir sus fuerzas y a constituir una sociedad, regida por las leyes o normas de la razón y respaldada por la coacción, de suerte que ningún ciudadano persiga su bien en perjuicio de los demás, sino que todos sometan sus deseos o intereses particulares al interés común señalado por la razón¹⁹.

Contra esta interpretación se ha presentado, sin embargo, otra muy distinta, que se inscribe dentro de una visión general del sistema spinoziano que tiende a privilegiar a los individuos, a los cuerpos y a las pasiones positivas. Su representante más brillante es sin duda el italiano Antonio Negri en su monografía *La anomalía selvaggia* (1981). Tras poner como pilares de la filosofía de Spinoza la potencia, la imaginación y la

17. E, III, 31, esc.

18. TP, I,5; cfr.II,14.

19. TTP, 16, p.191/11-12: «secundum leges et certa nostrae rationis dictamina vivere»; p.191/29-31: «pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine...omnia dirigere et appetitum ... fraenare»; E, IV, 37,esc.2, p.238/10-15:«Societas firmari poterit, si ... potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi legesque ferendi easque non ratione, quae affectus coercere nequit..., sed minis firmandi»; TP, II, 21, p.283/15-17: «fieri nequit ut multitudo una veluti mente ducatur, sicut in imperio requiritur, nisi jura habeat, quae ex rationis praescripto instituta sint».

multitud, descubre en ella una democracia radical y revolucionaria, cuya base teórica sería la imaginación colectiva y no un contrato racional o mediatizador, y cuyo significado histórico consistiría en oponerse frontalmente al absolutismo estatal de Hobbes, Rousseau y Hegel para inscribirse en la corriente del democratismo popular, que iría de Maquiavelo a Marx²⁰.

Aunque tal interpretación es sumamente sugestiva, porque supone una relectura totalmente personal de la obra de Spinoza, en la que se concede especial relieve *al Tratado teológico-político* y a ciertas *Cartas*, nos resultan cuestionables tanto su base teórica como su: apreciaciones históricas. Dado que a la proyección histórica nos referiremos en el último punto de este estudio, nos limitaremos aquí a sus argumentos teóricos, que, según creemos, son los tres siguientes. Primero, la razón no sería común a todos los hombres, puesto que todos nacen ignorantes²¹. Segundo, la razón tampoco sería eficaz frente a las pasiones, puesto que un afecto sólo puede ser vencido por otro más fuerte y contrario²². Tercero, Spinoza sostendría en el *Tratado político* lo contrario de lo dicho en el *Tratado teológico-político*, puesto que en él ya no habla de pacto racional, sino de sentimiento común, como se ve en este texto: «dado que los hombres se guían... más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común»²³.

No es el momento de analizar a fondo estos argumentos, pero sí de hacer una observación a cada uno de ellos. Primera, según confesión explícita de la *Ética*, las nociones comunes, por las que se define la razón, no sólo son comunes a todos los objetos por ellas representados, sino también a todos los hombres²⁴. Segunda, la razón tiene poder, si no de dominar las pasiones, sí de moderarlas y dirigirlas, puesto que también sus ideas son afectos, aunque no pasivos, sino activos; valgan de ejemplo la fortaleza, la moralidad (*pietas*) y la generosidad, en virtud de los cuales la vida del sabio es preferible a la del ignorante²⁵. Tercera, en consonancia con las dos observaciones precedentes, el texto citado supone que el hombre también se guía por la razón y afirma, además, que el sentimiento aludido es afecto común, lo cual parece suponer que no es puramente

20. A. NEGRI, *L'anomalie sauvage*, trad. fr., Paris, PUF (1982), pp. 29-36, 157-161, 221-227, etc.; cfr. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit (1969), pp. 282-7: «il n'y a rien d'absurde à ce que la dynamique des relations interhumaines passionnelles aboutisse d'elle-même à un état d'équilibre... (p.282); «la Cité est la résultante mécanique d'un pur rapport de forces» (p.287). etc.; *Etat et moralité*, en E. GIANCOTTI (ed), *Spinoza nell 350° anniversario della nascita*, Nápoles, Bibliopolis (1983), p. 351ss.

21. E,I, apéndice, p.78/15; IV, pref.,p.207/12-5, etc.

22. E,IV, 7; 37, esc. 2.

23. TP, VI,1.

24. E, II, 40, esc.2 en relación a 38, esc.; cfr. TTP, 4 ,p.64; 6, p. 84n.

25. E, II, 49,esc./fin; III, 59 y esc.; IV, 17, esc.; 18, esc.; 37, esc.1; 66, esc.; 73, esc.; apéndice, cap.30-32; V, 4, esc.; 10, esc.; 20, esc.;42, esc.

26. E, IV, 37, dem.2& y esc.1.

imaginativo (singular), sino racional (común). De hecho, el mismo *Tratado político*, del que se ha tomado el texto que comentamos, asocia continuamente, como el *Tratado teológico-político*, los conceptos de libertad y de paz a los de razón y similares (*una veluti mente, communi consensu, convenire, etc.*). ¿No es sintomático que en ese tratado no aparezca nunca el término *imaginación* y tan sólo una vez el de *pasión*, siendo así que el término *razón* aparece 140 veces, *paz* 70 veces y *libertad* 55 veces?²⁷ Baste una breve cita como ejemplo: «así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón»²⁸.

Pues bien, la sociedad constituida mediante el impulso de las pasiones y la guía de la razón, es decir, el Estado definido como poder colectivo y formado por la unión de todos, merece a Spinoza ser calificado de democracia. «El derecho de dicha sociedad se llama democracia. Esta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede»²⁹. Ello significa que la democracia es para él, antes que un régimen político o forma de gobierno, la esencia misma del Estado. ¿Y qué es esto sino la tesis de la soberanía popular? Por si quedara alguna duda, Spinoza añade, en un texto que citaremos al hablar de la democracia (§ 3,c), que ha tratado de los fundamentos del Estado democrático con preferencia a los demás, porque ellos son también el fundamento de las otras dos formas de Estado, lo cual implica, una vez más, que el Estado democrático es el Estado sin más.

3) FORMAS DE GOBIERNO Y DEMOCRACIA

Si la interpretación que acabamos de proponer es exacta, el móvil que incitó a los hombres a constituir el Estado ha sido la tendencia de cada individuo a conservarse, es decir, la tendencia al propio bien, que, en este caso, se entiende negativamente como miedo tanto a la soledad y la miseria como a la enemistad y la inseguridad, y positivamente como esperanza de paz, libertad y prosperidad. Ahora bien, la dificultad estriba, como ya hemos insinuado, en cómo conseguir que esa decisión momentánea (llámese pacto, como decía el *Tratado teológico-político*, o convenio, como parece preferir el *Tratado político*), tenga valor y poder permanente. También en este sentido el papel de la razón, como órgano de las verdades necesarias y atemporales o eternas (*sub quadam specie aeternitatis*), parece indispensable, ya que la imaginación está ligada al tiempo y dominada por el presente³¹. Eso

27. Ver índice informático en *Tractatus politicus/Traité politique*, trad. de P.F. Moreau e índice por P.F. Moreau y R. Bouveresse, Paris, Ed. Réplique, 1979, y texto citado en nota 9.

28. TP, III, 7; cfr. II, 21; III, 6: «ratio omnino docet pacem quaerere, quae quidem obtineri nequit, nisi communia Civitatis jura inviolata serventur»; V, 4: «pax enim... virtus est, quae ex animi fortitudine oritur», etc.

29. TTP, 16, p.193/24-7.

30. TTP, 16, p.195.

31. E,II, 44, cor.1 y 2; IV, 9-17, etc.

no quiere decir, sin embargo, que ella sola baste, sino al contrario, puesto que, como acabamos de ver, la razón no logra nunca el dominio total de las pasiones, sino que simplemente las modera haciendo ver a la imaginación el valor superior de los afectos positivos, llámense éstos pasiones alegres, llámense virtudes racionales³².

Puesto que no existe ruptura ni mejora súbita del individuo, al pasar del estado natural al estado político³³, habrá que añadir, pues, a las pasiones y a la razón algo que las ayude a que el pacto o convenio sea efectivamente estable, es decir, a que la voluntad o deseo de cambio se convierta en una realidad. Spinoza alude en este contexto a tres elementos que entrarían en juego: la utilidad individual, la fuerza coactiva estatal y la buena organización o constitución del Estado³⁴. Ahora bien, como la utilidad es más bien el objetivo final que un medio para alcanzarlo, sólo quedan la coacción y la organización estatales. Pero, si se examinan bien estos dos conceptos, se comprende fácilmente que una buena organización debe abarcar también los mecanismos coactivos, tales como el ejército y el poder judicial. He ahí por qué Spinoza concede a las distintas formas de organizar el Estado o formas de gobierno tanta importancia como para dedicarles la mayor parte de su última obra, el *Tratado político* (VI-XI).

De acuerdo con lo que acabamos de decir sobre los móviles del pacto social, el criterio que preside su estudio consiste en conciliar la utilidad o esperanza con la coacción o miedo, es decir, en una buena organización. Su necesidad es clara: «hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común»³⁵. Su eficacia también es fácil de discernir: «cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y los derechos comunes se mantienen ilesos»³⁶.

Spinoza aplica, pues, estos criterios a las distintas formas de gobierno. Aunque, en principio, sólo menciona las tres clásicas, en su análisis y organización práctica distingue dos modalidades en las dos primeras. De ahí que trate sucesivamente de la monarquía absoluta y la constitucional, de la aristocracia centralizada y la descentralizada y, por fin, de la democracia³⁷. El resultado será que la monarquía es el régimen menos complejo y, al mismo tiempo, el menos fuerte y libre, mientras que la democracia será el más complejo, el más poderoso y el más libre.

32. E,IV, 50,esc.; 73, esc.; V, 10,esc.

33. Ep 50, p.238-9; cfr. TTP, 17, p.201; TP,III,2 y 7; infra, nota 54.

34. E,IV,37, ; TTP, 16, p.191-5; TP,I,6; III, 3-9.

35. TP, VI,3; cfr. I, 6.

36. TP,V, 2; cfr. III, 6; V, 2; TTP,16, pp. 181-3.

37. TP, VI, 1-7 (monarquía absoluta); VI, 8-VII (monarquía constitucional); VIII (aristocracia centralizada); IX (aristocracia descentralizada); X (solidez de la aristocracia); XI (democracia).

a) La monarquía.

Spinoza inicia su exposición con una crítica tan breve como radical y contundente a la monarquía absoluta. En ella completa la ya realizada en el *Tratado teológico-político*, donde había rechazado de plano el «derecho divino de los reyes», reclamado en su época tanto por los absolutistas como por sus opositores, los monarcómacos³⁸. A fin de lograr la plena autonomía del poder estatal sobre el eclesiástico, ya proclamada por Marsilio de Padua, Maquiavelo y Hobbes, Spinoza había analizado allí la teocracia judía fundada por Moisés. La conclusión a la que llegaba, y que hacía extensiva a emperadores como Alejandro Magno y Augusto, al Pontífice romano y, de algún modo, al mismo Cromwell, es que los monarcas, para ocultar al pueblo su debilidad o incapacidad de gobernar solos, tienden a recurrir al origen divino de su poder a fin de hacerse respetar por ellos. Ahora bien, ese recurso, decía Spinoza, termina introduciendo la religión en la política y con ella la ruina en el Estado, como sucedió tanto al pueblo hebreo como a romano. No podía menos de ser así, puesto que ese pretendido derecho es pura superstición, cuyo verdadero y único objetivo es que «los hombres... luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación»³⁹.

Si el *Tratado teológico-político* señalaba que el recurso de los monarcas a la religión delata su impotencia y degenera en perjuicio de los súbditos, el *Tratado político* hace la misma crítica, pero sin aludir ya a la religión. Su discurso puede sintetizarse así: Puesto que los monarcas son hombres como los demás, su reinado será tan inestable como perjudicial, ya que, al descubrir la imposibilidad de gobernar ellos solos, se rodearán de consejeros. Ahora bien, si confían en ellos, su reino será una aristocracia camuflada y, por tanto, pésima; y, si desconfían de ellos, les tendrán todo tipo de trampas con lo que su reino degenerará en tiranía⁴⁰.

Se impone, pues, organizar la monarquía sobre dos bases sólidas: el rechazo del principio de la monarquía absoluta, según el cual «la voluntad del rey es la ley misma» y la aceptación del principio de todo Estado de derecho, a saber, que «los principios fundamentales del Estado deben ser como decretos eternos... que ni el rey puede abolir»⁴¹. De este principio deduce Spinoza dos consecuencias prácticas, cuyo talante democrático salta a la vista: que hay que restringir el poder del rey y favorecer el poder

38. Nos referimos a: JUNIUS BRUTUS, *Vindictae contra tyrannos* (1579), verdadero manifiesto de los monarcómacos, publicado bajo el pseudónimo del primer cónsul romano, que dió orden de ejecutar a sus propios hijos (T. LIVIO, *Ab urbe condita*, II, inicio); Robert FILMER, *Patriarcha or the natural power of kings* (1680), obra póstuma; JACOBO I, *Trew law of free monarchies* (1598), obra del rey inglés, también anónima; William BARCLAY, *De regno et regali potestate* (1600), etc.; cfr. A. TRUYOL (cit. nota 2), II pp.81-3 y 178-9.

39. TTP, pref., p.7; cfr. 17, p.204-5 (Alejandro y Augusto); 18,p. 227 (Cromwell); 4, pp. 74-5; 17-18 (Moiss).

40. TP, VI, 1-7; cfr. V, 7; X, 1.

41. TP. VII, 1.

del pueblo hasta conseguir, como sucedía, según Spinoza, en la monarquía aragonesa, que «el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo»⁴².

A fin de acercarse lo más posible a ese ideal, el autor del *Tratado político* diseña un complejo organigrama de la monarquía constitucional, en cuyos detalles no podemos entrar aquí. Baste indicar que lleva a cabo los dos principios que acabamos de enunciar. Para controlar al monarca, establece tres Consejos, que se reparten las funciones del Estado y reciben los nombres de Consejo Real, Consejo de Justicia y Comisión permanente, y prohíbe que los allegados del rey asuman cargos públicos. Para aumentar el poder del pueblo, constituye el ejército popular y la propiedad común del suelo⁴³. Un rey que, por un lado, no puede actuar sin contar con la opinión de varones expertos, que toman sus decisiones por mayoría absoluta y cuyo número asciende al uno por ciento de la población, y que, por otro lado, tiene en frente a un pueblo armado y con tierras y viviendas arrendadas, es obvio que no tendrá gran libertad de maniobra. Por el contrario, afirma Spinoza desvelando su propósito, «siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos»⁴⁴. Lo cual es tanto como decir que, en la práctica, la monarquía constitucional funcionará como una democracia representativa.

b) Aristocracia.

Aunque la aristocracia es un régimen político radicalmente distinto del monárquico, porque los acuerdos de sus Consejos son decisorios y no meramente consultivos, Spinoza la organiza siguiendo el modelo de la monarquía constitucional. Refuerza, sin embargo, su dimensión democrática mediante dos elementos: duplicando el número de miembros del órgano legislativo, que alcanza ahora al dos por ciento de la población, lo cual supone cinco mil consejeros para un país de doscientos mil habitantes; y creando el Consejo de síndicos que vigile y controle a los otros tres órganos entre los que, también aquí, está repartido el poder estatal: el Consejo general o legislativo, el Senado o ejecutivo y el Tribunal supremo o judicial⁴⁵.

Imposible, una vez más, describir las minuciosas piezas y resortes ideados por el célebre pulidor de lentes para montar tan compleja como dúctil obra de relojería. Digamos tan sólo que Spinoza fija la edad, periodicidad e incompatibilidad de los cargos, la frecuencia y publicidad de las sesiones, los porcentajes y secreto de las votaciones, las relaciones entre los distintos Consejos y el ejército, y otros mil detalles, que nos traen a

42. TP, VII, 31.

43. Para un análisis más detallado de la estructura de la monarquía, la aristocracia y la democracia puede verse nuestra *Introducción* al TP (Madrid, Alianza Editorial, 1986), pp. 35-54.

44. TP, VII, 1.

45. TP, VIII, 4-27; IX, 2-15 (Consejo general); VIII, 29-34 (Senado), VIII, 37-41 (Tribunal Supremo); 20-26 (Consejo de síndicos).

la mente la complejidad administrativa y burocrática de los Estados actuales. Con todas esas medidas el autor del *Tratado político* se propone evitar algo que él considera pernicioso: que la aristocracia degenera en oligarquía minoritaria y familiar. Para ello añade a las medidas anteriores otras directamente destinadas, como en la monarquía, a controlar el poder de los patricios y a aumentar el poder de la plebe. Y así, prohíbe que los consejeros o patricios puedan elegir a familiares o amigos como miembros de los Consejos y declara reo de crimen de lesa majestad a quien proponga disminuir el número total de patricios en el Consejo general⁴⁶. Y, a la inversa, reserva a los no patricios ciertos cargos de control, como secretarios de los Consejos y tribunos del tesoro, les concede tierras en propiedad y les asigna un sueldo cuando se enrolen en el ejército. Por si todo ello fuera poco, establece que los patricios no perciban nómina alguna del Estado, a menos que se dediquen diariamente a esa tarea (funcionarios a tiempo completo, diríamos hoy), sino que paguen a éste impuestos proporcionales a sus rentas.

Por si quedara alguna duda acerca de sus intenciones democratizadoras, Spinoza muestra sus preferencias por la aristocracia descentralizada, como la de Holanda, porque aproximaría más el gobierno a la realidad y el poder al pueblo, y adapta a ella el organigrama anterior, lo cual supone, como estamos viendo en nuestro propio país, una descentralización del poder y, al mismo tiempo, la multiplicación de los Consejos centrales en las ciudades o regiones autónomas (cap.IX).

c) Democracia.

La muerte sorprendió a Spinoza cuando sólo había redactado tres páginas sobre lo que él denomina «el tercer Estado (*imperium*), el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático»⁴⁷. Ignoramos, pues, cuál sería su complejísima y agilísima estructura. Los cuatro párrafos de que consta el texto que dejó escrito nos ofrecen, al menos, sus bases. La primera es teórica y establece que la democracia no se distingue de la aristocracia porque sus consejeros sean más numerosos, sino más bien porque éstos son designados por ley y no por simple elección. Teóricamente, pues, podría darse el caso de que dicho número fuera incluso menor, por ejemplo, si dicha ley estableciera que sólo tuvieran derecho de voto los primogénitos o los ancianos o los ricos. La segunda es práctica y define la democracia que Spinoza se proponía organizar como aquel régimen en el que «absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo supremo y a desempeñar cargos en el Estado»⁴⁸. Quedarían, pues, excluidos, además de los extranjeros, los niños y los pupilos, los esclavos y los criados, e incluso aquellos que hubieran sido declarados infames por algún

46. TP, VIII, 25, p. 334/25.

47. TP, XI, 1.

48. TP, XI, 3.

crimen, y, finalmente (en esto también Spinoza pagó tributo a su época), las mujeres por ser naturalmente inferiores al hombre⁴⁹.

De esta forma, los últimos párrafos del *Tratado político* sobre la democracia como forma de gobierno nos remiten a un célebre pasaje del *Tratado teológico-político*, en el que Spinoza ya anunciaba el paso de la democracia como fundamento del Estado a la democracia como forma de gobierno. El paralelismo entre ambos tratados también aquí es claro, ya que, dando por supuesto que el voto sólo lo ejerce una parte (mayoría) del pueblo, en el primero se califica al régimen democrático de absoluto, es decir, de más poderoso y, por tanto, más representativo, y en el segundo se afirma que es el más natural, es decir, el más próximo al estado natural, en el cual todos son iguales.

Cerramos, pues, esta breve síntesis de las ideas democráticas de Spinoza citando ese texto. «Con esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere 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 toda la sociedad de la que él es parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural»⁵⁰.

4) APORTACION DE SPINOZA A LA DEMOCRACIA LIBERAL.

Spinoza vivió en un período de profundas transformaciones sociales y políticas, en el que tuvo lugar el paso decisivo de la antigua concepción del Estado a la actual. Este cambio está marcado por las ideas de cuatro grandes pensadores: Maquiavelo y Hobbes, Locke y Rousseau. Los dos primeros elaboraron la idea del Estado nacional desde la perspectiva de las luchas entre las Iglesias y los Estados y de las guerras de religión, que concluyeron oficialmente con el tratado de Westfalia (1648). Los dos últimos construyeron el modelo de Estado democrático y liberal desde el contexto de las revoluciones inglesa (1688), americana (1776) y francesa (1789), que dieron origen a las declaraciones de derechos humanos, en las que se inspiraron las subsiguientes constituciones democráticas. Pues bien, Spinoza constituye el puente teórico e histórico entre unos y otros, en cuanto que sus críticas a Maquiavelo y a Hobbes introducen en la idea de Estado nacional y absoluto la idea de Estado democrático y liberal, que será propuganada por Locke y Rousseau. Veamos brevemente esos dos aspectos.

a) Crítica de Spinoza a Maquiavelo y a Hobbes.

Maquiavelo forja la idea actual de Estado, como institución autónoma y eficaz, es decir, dirigida por un príncipe inteligente y hábil con independencia de la religión y la

49. TP, XI, 4. Advertíase que el derecho de las mujeres al voto fue admitido por primera vez en 1893 (Nueva Zelanda); en España, en 1931.

50. TTP, 16, p.195/14-21.

moral, y respaldada por un ejército profesional, de suerte que su valor se mida exclusivamente por su estabilidad (*status*). Hobbes es el teórico del Estado absoluto, que concentra en sus manos el poder de todos los súbditos y cuyo supremo objetivo es salvaguardar la vida y la seguridad de éstos. Spinoza está de acuerdo con Maquiavelo y con Hobbes en el profundo realismo con que describen el estado natural de los individuos como reino de las pasiones y miden el poder y el valor de un Estado por su propia estabilidad. Pero no en el resto.

En efecto, el autor del *Tratado político* dirige al maquiavelismo clásico, expuesto en *El príncipe*, dos críticas de gran alcance. La primera consiste en que rechaza con decisión que un príncipe o monarca, al que tan sólo guía la ambición de mando, pueda servirse de todo tipo de medios, como el fraude y la violencia, para mantenerse en el poder, puesto que tal actitud tergiversaría el fin mismo del Estado, que no es la guerra ni la sumisión, sino la paz y la libertad. La segunda confirma la anterior, ya que denuncia cómo el recurso a la dictadura, como medio para conservar o restaurar el Estado republicano o aristocrático, es contrario a su propia esencia y abre el camino hacia la tiranía.

Hagamos, sin embargo, una aclaración. Hablamos de maquiavelismo, más bien que de Maquiavelo, no porque Spinoza no mencione explícitamente al autor de *El príncipe*, sino porque (especialmente en el primer caso aludido) sugiere la hipótesis de que la intención de éste quizá no haya sido defender la tiranía como forma de gobierno, sino más bien advertir al pueblo de sus peligros. Y se apoya para ello (pensando probablemente en los *Discorsi*) en que Maquiavelo también defiende la libertad y en que era un hombre sabio y prudente. Pero tampoco esta segunda lectura del *Tratado político* (que nosotros mismos hemos dado por buena en otros lugares, pero que no pasa de ser hipotética) restaría valor a la crítica spinoziana del maquiavelismo, sino que la haría más contundente todavía, ya que esa lectura supone que a Spinoza le resultaría impensable que un hombre sensato defendiera jamás un régimen que va en contra del bien del pueblo y que, además, tiende a perpetuarse⁵¹.

Reproches similares dirige Spinoza a Hobbes, a quien acusa de no confiar en que «la razón aconseja plenamente la paz» y de exigir que el estado político rompa con el estado natural. Con el primero apunta a que, si bien el autor del *Leviatán* atribuye a la razón ciertas leyes naturales, la primera de las cuales es «que todo hombre debiera esforzarse por la paz», su empirismo teórico le conduce al pesimismo práctico acerca de la propia razón. Pues, lejos de dominar las pasiones y evitar la guerra, ella misma es,

51. Alusiones a Maquiavelo: TP, V, 7; y X, 1. Si bien Spinoza se decide en favor de una lectura benévola de Maquiavelo («ad hoc...credendum magis adducor»), sus expresiones de duda son reiteradas: «non satis constare videtur»; «si quem (finem)...bonum habuit..., ut de viro sapiente credendum est, fuisse videtur»; «forsan voluit»...(TP, 5,7). Sobre Spinoza y Maquiavelo ver: Carla GALLICET, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milán, 1972; *Spinoza lettore del 'Principe'*, en «Studi in onore di A. Chiari», Brescia, I (1973) 549-566; A. MATHERON, *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie*, en «E. GIANCOTTI, *Lo spinozismo ieri e oggi*», Arch. Filos.(1978) 29-59.

según Hobbes, una de sus causas, en cuanto que su hábito calculador incitaría a los individuos a anticiparse a todo eventual peligro, situándolos así en continua actitud de guerra⁵². Con el segundo denuncia el carácter absolutista del Estado hobbesiano, cuya raíz arranca de que, al anteponer la vida a la libertad y la seguridad a la verdadera paz, los súbditos se ven forzados a transferir todo su poder al soberano. La ruptura con el estado natural, en el que todos eran iguales, no puede ser más radical: el soberano se convierte en un poder omnímodo y anónimo, que se comporta como si él lo hiciera todo y no fuera responsable de nada (*actor* y no *autor*, en sus propias palabras), mientras que los súbditos se vacían de todo derecho, hasta el punto de hacer suyo cuanto hace o les impone el soberano, sin reservarse siquiera la facultad de deponerlo ni de oponerse a sus órdenes⁵³.

b) Recepción de Spinoza en Locke y Rousseau.

Las críticas a Maquiavelo y a Hobbes están hechas desde la convicción fundamental que anima la filosofía de Spinoza: que el poder del Estado sólo surge en virtud del libre acuerdo de los ciudadanos y que sólo permanece mientras éstos constaten que están alcanzando los objetivos del pacto. Es justamente esta convicción la que atrajo hacia su obra la atención de pensadores liberales, como Locke y Rousseau. Pues, aunque ambos siguen la consigna de silencio, antes denunciada, respecto al judío de Amsterdam, las reminiscencias e incluso calcos del francés ya han sido varias veces señalados, y pensamos que un análisis riguroso llevaría a descubrir notables influencias también en el inglés. En este momento, nos limitaremos a ciertas consideraciones generales⁵⁴.

Las afinidades de Locke con Spinoza cabe descubrirlas no sólo en sus escritos religiosos y políticos publicados entre 1689 y 1695 y redactados en buena parte durante su permanencia en Holanda (1683-9), sino incluso antes. En efecto, la actitud permanente de

52. TTP, 16, p.194n (nota marginal 33); cfr. Th. HOBBS, *Leviatán*, trad. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional (1979), 13, p. 223; 14, p.228-9.

53. Ep 50, pp.238-9: «quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium... in hoc consistit quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo»; cfr. Th. HOBBS, *Leviatán* (cit.), 17, p. 267; 18, pp.268-271: «todo súbdito es por esta institución autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido» (p.271). Entre los innumerables estudios dedicados al tema, baste remitir, a modo de ejemplo, a: H.C.V. SIGWART, *Vergleichung des Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und Th. Hobbes...*, Aalen, 1974 (1a.ed. 1842); C. GALLICET, *Due testi chiave di Spinoza su Hobbes*, en «Studi di filosofia in onore di G. Bontadini», Milán, I (1975) 439-470; M. TRIOMPHE, *Hobbes, Spinoza et «the reasonableness of christianity»*, Rev.Eur.Sc.Soc. 20 (1982) 135-144; D.J. DEN UYL, *Power, state and freedom*, Assen, Van Gorcum (1983), pp.146-161; C. DE DEUGD (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam, North-Holland P.C., 1984 (estudios de Hammacher, Klever, Petry, etc.); *Studia Spinozana* 3 (1987), nº dedicado a «Spinoza and Hobbes».

54. Acerca de las relaciones entre Spinoza y Locke sólo tenemos noticia de dos estudios antiguos y parciales: Th.BECKER, *De philosophia Locki et Humi, spinozismi fructu, criticismi semine*, Lipsiae, 1875; J. DEN TEX, *Locke en Spinoza over de Tolerantie*, Amsterdam, Scheltema en Holkema, 1926; ver M. TRIOMPHE (cit.nota 53). Para las relaciones con Rousseau, aunque existen trabajos parciales de Passarella (1924),

Locke es que la tolerancia religiosa halla su base más sólida en la distinción entre religión y Estado, ya que la primera se refiere a la relación del hombre con Dios y es esencialmente interna, mientras que el segundo atiende a las relaciones entre ciudadanos y al bien común. En consecuencia, el Estado no debe intervenir en absoluto en las creencias religiosas, como tampoco en las cuestiones especulativas o teóricas, por ser puramente internas y personales; y debe limitarse a lo imprescindible en las cuestiones prácticas e indiferentes para el bienestar social, entre las que Locke incluye el culto externo de las distintas confesiones religiosas. Pues, así como la pretensión de la Iglesia católica romana, de constituirse en un segundo centro de poder, dividiría al Estado, y es, por tanto, totalmente inadmisibles, también la intervención del Estado en cuestiones estrictamente religiosas supondría una clara violencia sobre las conciencias y provocaría la rebelión, lejos de evitarla⁵⁵.

Tras esta actitud de tolerancia están las ideas de Locke acerca de la racionalidad del cristianismo y del liberalismo estatal. En cuanto al cristianismo, sostiene que su contenido se reduce a la sola creencia de que Cristo es el mesías y que, así como ésta basta para que los creyentes se salven, también deben bastar las buenas obras a quienes, antes o después de Cristo, no han podido creer en él⁵⁶. En cuanto al Estado, defiende que su poder reside en el pueblo, entendido como comunidad de ciudadanos (*civitas*) libres, y que su objetivo es garantizar los derechos naturales del individuo, a saber, la vida, la libertad y la propiedad. En el momento en que el Estado no los garantiza, sino que los socava o los ataca, como sucedería en el caso de un monarca absoluto, se convierte en usurpador y en tirano, y los súbditos tienen derecho a la resistencia activa, es decir, a deponer a sus gobernantes. En consecuencia, Locke rechaza, como Spinoza, el derecho de guerra y propugna la subordinación de los demás poderes al poder legislativo, el cual está siempre en manos del pueblo por constituir la esencia misma del Estado⁵⁷.

Junto a estas coincidencias, sin embargo, existen también profundas divergencias entre ambos filósofos. Y así, Locke no dirige a la Biblia y, en concreto, a las profecías y los milagros, las duras críticas de Spinoza, sino que incluso parece conceder cierto valor teórico a la fe cristiana. De acuerdo con ello, pone como respaldo de los pactos su sentido religioso (juramento) y, en consecuencia, no extiende la tolerancia a los ateos, puesto que éstos rechazarían la base misma del pacto y del Estado⁵⁸. Por el contrario,

Halbwachs (1943), Eckstein (1954) y Perrot (1972), el más completo, aunque no muy preciso en sus referencias textuales, sigue siendo el de M. FRANCES, *Les réminiscences spinozistes dans le 'Contrat social' de Rousseau*, «Rev.Phil.Frc.et Etr.» 76 (1951) 61-84, donde sólo considera a Spinoza «source probable» (p.63).

55. J. LOCKE, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, ed. C.A. Viano, Torino (1961), 91-102 (Ensayo de 1667), 135-7 (Carta de 1689); cfr. TTP, pref. y cap. 19-20.

56. J. LOCKE, *La racionalidad del cristianismo*, trad. de L. González Puertas, Madrid, Ed. Paulinas (1977), pp.71-89 (fe en Cristo), 207-16, 228-33, etc. (salvación de los no creyentes); cfr. TTP, cap. 13-15.

57. J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. A. Lázaro y L. Rodríguez, Madrid, Aguilar (1969), cap. 2 (estado natural y ley natural); cap. 7 (sociedad civil): «resulta, pues, evidente, que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, no puede siquiera considerarse como una forma de poder civil» (§ 90); cap. 17 (usurpación); cap. 18 (tiranía); cap. 20 (disolución del gobierno).

concede especial relevancia a la razón, a la propiedad y a la familia en el estado natural; y, por eso mismo, considera que existe cierto derecho efectivo o garantizado en el estado natural y que el primer régimen histórico fue la sociedad patriarcal, y muestra sus preferencias por la monarquía constitucional como forma de gobierno⁵⁹. Finalmente, su temor a la guerra civil y al menoscabo de la soberanía le impide distinguir con precisión el poder judicial del ejecutivo y ambos del poder legislativo⁶⁰.

Si las relaciones e influencias efectivas entre Spinoza y Locke serán siempre difíciles de detectar, entre otras razones, porque el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) apareció antes del *Tratado teológico-político* (1670), las huellas e incluso calcos de Spinoza en Rousseau creemos haberlos señalado ya con suficiente precisión en un trabajo anterior⁶¹. Los más importantes y claros nos parecen ser los siguientes: la dualidad humana entre instinto y razón, que conduce a la experiencia de que vemos lo mejor y hacemos lo peor⁶²; la terminología política de base, que contrapone *civitas/respublica, civis/subditus, imperii corpus/ anima*, etc.⁶³; la libertad humana como obediencia a las leyes⁶⁴ y la democracia como obediencia de los ciudadanos a sí mismos⁶⁵; la sugerencia de que el objetivo de Maquiavelo fuera democrático o republicano y no tiránico y dictatorial⁶⁶; la defensa de una religión natural, universal e interna (religión del hombre), al lado de la religión nacional y externa (religión del ciudadano), así como las críticas a la religión católica romana⁶⁷. En estos casos y en otros análogos pensamos que Rousseau no sólo ha leído, sino que ha seguido a Spinoza.

58. J. LOCKE, *Secriti* (cit. nota 55), pp.32-33 (introd. de Marconi), pp. 95, 109-110 (*Ensayo*), 170-2 (*Carta*).

59. J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil* (cit. nota 57), cap.2 (estado natural y ley natural), cap.5 (propiedad), cap. 6-8 (familia y sociedad patriarcal), cap. 10 y 14 (monarquía constitucional).

60. *Ib.*, cap.7, § 87-89; cap. 9, §§ 124-7; cap. 12-13 (distinción de poderes y subordinación del ejecutivo y federativo al legislativo).

61. A. DOMÍNGUEZ, «Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza», *Revista de Est. Pol.* 11 (1979) 131-156, alusiones a Rousseau en notas 18, 40, 71, 95, 122, 146, 182, 184, 185.

62. J.J. ROUSSEAU, *Profession de foi du vicaire savoyard* (en I.IV del *Emilio*), en *Oeuvres completes*, Paris, Seuil, II (1971), pp.184-5 en relación a E,III, 59, esc.; IV, 17, esc., etc.

63. J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 6/fin, en *Oeuvres*, III (cit. nota 62), p.522b-523a en relación a TP, III,1 y 5; X, 2.

64. ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 8/fin, en *Oeuvres*, III, p. 524ab («car l'impulsion du seul appetit est esclavage, et l'obéissance á la loi qu'on s'est prescrite est liberté») en relación a TTP, 16, p.194/29-31 y TP,II, 20,p.283/6-7 («si libertas in appetitus licentia, et servitus in rationis imperio consisteret»).

65. ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 6 en *Oeuvres*, III, p.522b («chacun, s'unissant á tous, n'obéisse pourtant qu' á lui-même, et reste aussi libre qu' auparavant») en relación a TTP,V, p.74/14-5 («tota societates... collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi, et nemo suo aequali servire teneatur»; 74/21/24/25- 27 («obedientia...nullum locum habere, et...populum nihilominus aeque liberum manere, quia non ex autoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit»).

66. ROUSSEAU, *Du contrat social*, III, 6, en *Oeuvres*, III, p.546b («Machiavel..., en feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains») en relación a TP, V, 7, p.291/4-6 («ostendere forsán voluit, quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem suam uni absolute credat»).

67. ROUSSEAU, *Du contrat social*, IV, 8, en *Oeuvres*, III, p. 575b en relación a TP, III, 10; VI, 40; VIII, 46.

Si proyectamos ahora estas alusiones concretas sobre el conjunto de su teoría política, constataremos cómo el pensador utópico, que habla del hombre como naturalmente bueno y del Estado como voluntad general recta, se aproxima al realismo spinoziano más de lo que esas dos expresiones permitirían esperar. Y así, en el estado natural el amor propio ingenuo, que se traduce en compasión al descubrir a otros semejantes más desdichados, tan pronto surge el lenguaje y la razón y, con ellos, el sentido de lo mío y lo tuyo, de la sociedad y de la propiedad, no puede evitar que la ambición y la guerra prevalezcan sobre el sentido de la justicia y que la misma organización política, creada para superarlas, tienda a degenerar en la tiranía más inhumana⁶⁸. Esta dinámica, expuesta por Rousseau en su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad* (1758), exige de forma tan perentoria como en Spinoza el paso al estado político, consistente en el *Contrato social* (1762) de todos con todos y en la constitución de una voluntad general a la que todos deben obedecer.

Pero es justamente a la hora de definir los caracteres y funciones de esa voluntad cuando Rousseau nos parece ser menos preciso y democrático que Spinoza. En efecto, esa voluntad, proclamada recta e infalible, es también ciega y necesita por tanto un órgano cognoscitivo, llamado legislador, dotado de cualidades tan superiores que su existencia es, según el mismo Rousseau, un auténtico milagro⁶⁹. La voluntad general, declarada indivisible e inviolable, es inactiva y requiere por tanto un brazo ejecutivo, que es el gobierno, cuyo número será necesariamente reducido⁷⁰. A consecuencia de la disparidad y distancia entre la voluntad general, único poder popular y supremo, y sus órganos (legislador y gobierno), Rousseau deja, pues, sin definir con suficiente precisión sus relaciones mutuas, siendo así que, como dijera Spinoza, de ellas dependen la mecánica y la eficacia del Estado.

Por idénticas razones se muestra indeciso respecto a la forma de gobierno que mejor encarnaría en la práctica a esa voluntad. Pues, en la medida en que ésta es general y abstracta, encajaría mejor en la monarquía absoluta; pero Rousseau la rechaza como la negación misma del Estado⁷¹. Y en cuanto que es colectiva, lo haría más bien en la democracia; pero Rousseau la califica de un ideal irrealizable, propio de «un pueblo de dioses»⁷². Como en el caso del legislador, opta, pues, por el gobierno de los mejores, es

68. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, en *Oeuvres*, II, pp.204-247: «il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espece» (p.224b); «la société naissante fit place au plus horrible état de guerre» (p.233a). Sobre la compasión (*commiseratio*) en Spinoza ver: E, III, 27 y esc.; 32 y esc.; IV, 54, esc.TP, VII, 27.

69. ROUSSEAU, *Du contrat social*, II, 3 y 7 en relación a TP, VI,15-25 (Consejo Real) y VIII, 4-27 (Consejo general).

70. Ib., II, 2 y III, 1 en relación a TP, VI, 24-26 (Comisión permanente); VIII, 29-34 (Senado).

71. Ib., III, 6.

72. Ib., III, 4.

decir, por la aristocracia electiva, pese a que los conceptos de elección y de los mejores contradicen más bien al de voluntad general⁷³

CONCLUSIÓN

Pese a su carácter general, las consideraciones que preceden nos parecen demostrar que Spinoza se aleja de Maquiavelo y de Hobbes en la misma medida en que se aproximan a él Locke y Rousseau: en la defensa de la libertad individual como supremo valor humano y de la democracia como forma de gobierno que mejor la realiza. Ahora bien, así como los dos primeros subordinan en exceso la libertad individual al poder estatal, los dos últimos no la garantizan de forma suficiente, porque no distinguen ni articulan con precisión los poderes del Estado. En cuanto a la división y la articulación de poderes, sus teorías no están, pues, tan próximas como la de Spinoza a las democracias actuales.

Concluimos, pues, aplicando a la filosofía política de Spinoza en su conjunto lo que hemos escrito en otro lugar acerca del significado histórico del *Tratado teológico-político*. «Han pasado los tiempos de las monarquías revestidas de carácter divino y de la sociedad teocrática, y comienza la época de las democracias, apoyadas exclusivamente en el voto popular, y de la sociedad laica. Spinoza, con este tratado cierra 'ante litteram' la época del absolutismo monárquico y de las reformas religiosas y abre los tiempos de la democracia y de las reformas sociales. Locke y Rousseau, los grandes teóricos del nuevo régimen, tienen con él grandes deudas, no confesadas, pero indiscutibles»⁷⁴.

73. Ib., II, 1 (no representación política) y III, 5, en *Oeuvres* (cit. nota 62), II, p.545b: «c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude... Il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux». La opinión de Spinoza es bien distinta: «si recte calculum ineamus, necesse est ut summa potestas imperii, cujus multitudinis ratio centum optimatum ad minimum exigit, in quinquies millia ad minimum Patricios deferatu» (TP, VIII,2, p.324/22-25).

74. A. DOMINGUEZ, *Introducción a TTP* (cit. nota 6), p.34.