

INDIVIDUO Y ESTADO EN LAS *MEDITACIONES METAFISICAS DE LAU*

A. HERMOSA
DEPARTAMENTO S.

Las meditaciones de Lau sobre ética, derecho y política se configuran, gracias a la representación de motivos iusnaturalistas, anarquistas, absolutistas, utópicos y fatalistas, como un heterogéneo mosaico de la esfera social¹. Todos esos elementos aparecen confundidos entre sí, bien que algunos de ellos exagerados al reducir otros a su mínima expresión. El resultado final consiste en una teoría que tiene como consecuencia que el problema político de la relación entre individuo y Estado de la libertad del primero con la autoridad del segundo no se haya siquiera llegado a plantear, y como causa el psicologismo metodológico y el individualismo epistemológico de la misma. Intentaremos apuntalar nuestra tesis exponiendo en primer lugar la concepción lausiana del individuo, para pasar a continuación a la del Estado: exposición ésta que mostrará de por sí la ausencia de integración entre dos de los sujetos estructurales de toda teoría sobre el orden social.

Por principio, sólo en el escenario de la metafísica desarrolla el individuo un papel secundario, aunque por principio sea también el de la metafísica el escenario supremo de la ontología lausiana. Con todo, el lugar asignado al hombre resulta comprensible, dado que el otro miembro de la relación es Dios, es decir: un ser que en la caracterización de Lau es eterno, omnipotente, omnisciente y ubicuo (I-4)². Los sentidos y la razón de Lau le hablan de manera incontrovertible acerca de

1. Dado que más tarde les veremos aflorar todos, cada uno en su lugar, en la configuración lausiana del orden social, no nos detendremos aquí sobre ellos.

2. De las *Meditationes philosophicae de Deo, Mundo et Homine* se conocen actualmente al menos seis versiones (véase al respecto Coulet, *Réflexion sur les Méditations de Lau —en Le Matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine*, «Actes de la table ronde des 6 et 7 juin 1980»-, Paris, Vrin, 1981, págs. 31-32). Citamos por la edición latina, acompañada de su traducción francesa, Mezarine 23285 B-E. Sobre la obra de Lau véase también, en las mismas Actas, Fontius, *Littérature clandestine et pensée allemande*, págs. 251-262, y Stiehler, *Materialisten der Leibniz-Zeit*, Berlin, 1966.

su existencia (I-2): de la existencia de un único Dios, igual para todos, al que no afectan las innumerables y tan a menudo contradictorias mutaciones con que los diversos pueblos e individuos han profanado el altar de su naturaleza. Empero, su deísmo no se traducirá en una recusación teológica de la constelación de religiones históricas o de su abigarrada cohorte de dogmas y prácticas de culto; antes bien, servirá de base para extraer del hecho de su existencia la declaración de su legitimidad, así como para postular el respeto y la tolerancia de religiones y fieles³.

La esencia de Dios, se afirma, es incognoscible para el hombre (I-3); pero Lau subsana desde el punto de vista cognoscitivo el agnosticismo respecto de la esencia con el panteísmo de la existencia, en tanto que considera todo lo existente —el universo y los individuos— creado por Dios, que así, en y por sus obras, da fe de su existencia ante los sentidos y la razón de los hombres (I-5/7)⁴. Por otra parte, en lo relativo a la relación entre Dios y los hombres, la concepción monista lausiana se manifiesta en todo su apogeo al estipular la unidad de la materia de la que están hechas tanto la figura divina como las figuras humanas; éstas, en efecto, aparecen como *natura naturata* por la *natura naturans*, razón razonada por la razón razonante, ríos ante el océano, etc.; miembros, en fin, del cuerpo de Dios (I-4). Sin embargo, la relación transcurre unilateralmente. Las partes no pueden incidir en el todo, el vínculo metafísico pierde su necesidad antes de abandonar el ámbito divino, y a aquéllas no les queda, con el fin de mantener la unidad primera, más recurso que el pasivo de la admiración al creador, la acción de gracias al conservador y la consiguiente y debida obediencia al mismo (I-16/ 19).

Recientemente ha aparecido el primer volumen de las *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung* (Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1992), consagrado principalmente a Lau. En su amplia y erudita introducción, Pott analiza en las dos primeras secciones la vida —donde sobresalen de cuando en cuando las huellas del héroe— y la obra —al inicio de la cual sobresale la huella de Thomasius— del autor de las *Meditaciones*; en la tercera nos ofrece en cambio un resumen de esta última. Aquí, las filas de los acreedores se alargan notablemente, y el objetivo de criticar la interpretación que convierte a Lau un deudor casi absoluto de Spinoza queda así satisfecho: Platón, Epicuro, Maquiavelo, Descartes, Toland, Hobbes, además de Thomasius, etc., constituyen ciertamente otros tantos nombres a citar al explorar las fuentes del pensamiento de Lau. Con todo, tal y como hemos dicho, de esto se nos ofrece un mero resumen. Se echa de menos en la exposición de Pott un análisis en profundidad de los diversos elementos del discurso lausiano, en particular de la dimensión concerniente al Estado y de su conexión con su base metafísica, lo cual le impide aprehender el significado histórico y sistemático de la doctrina política lausiana; justamente lo que constituye el objeto de nuestro estudio.

3. Ese subjetivismo de la religiosidad lausiana es la sola cosa compartida con el de la doctrina protestante. Solo que aquí la Biblia es directamente la naturaleza, por lo demás tan evidente en su mensaje que hace innecesaria toda *interpretación*.

4. No es el de Lau un panteísmo llevado hasta sus últimos extremos, a la manera de Spinoza, que aboque consecuentemente en una identificación entre creador y creación, sino que su concepción de la divinidad parece vacilar entre la del Dios personal y la del Dios transpersonal, y en la que, en cualquier caso, al margen de lo creado queda Dios —al cual, por otro lado, y aun cuando se afirme el desconocimiento de su esencia, se le atribuye una total ausencia de pasiones (I-15).

Ahora bien, si la metafísica ve al hombre relegado al papel de comparsa, las demás esferas del saber se aúnan para resarcirlo y proclamarlo parte principal del universo⁵. Lau lo caracteriza desde el punto de vista teológico, físico, anatómico, moral, político y jurídico, respectivamente como religioso, creado, sano, virtuoso, ciudadano y súbdito, y justo. A las dos primeras propiedades ya hemos hecho referencia; el resto de nuestro trabajo consistirá en elucidar el contenido de las demás, mostrar sus relaciones y valorar el resultado.

La vida humana es, de principio a fin, acción. Débil al inicio, el transcurrir de los años le va procurando consistencia. La razón y la voluntad constituyen los órganos de los que se vale el individuo para desarrollar su conducta, y la sintonía entre ambas potencias y sus productos, así como la armonía entre ellas la acción donde se armonicen razonamiento y deseo genuinos—, da lugar a la acción libre (IV-1/4). Así esquematizada, la concepción lausiana resultaría de fácil adscripción a muchas de las venerables tradiciones éticas, ya fueren materialistas o espiritualistas. Pero conforme se va profundizando en aquélla, su orientación se decanta, al inicio, del lado de las primeras, para al final, una vez tocado el fondo, y tras haber hurgado en el interior de las segundas, posarse en el estrecho pedestal del naturalismo. De un naturalismo radical, fisiológico, que condiciona notablemente, y hasta desdice, los elementos hedonistas y utilitaristas que en él perviven.

Aunque de la razón se afirme que adopta por un lado los principios de todo el amplio espectro del saber, teórico y práctico —de la teología y del derecho, de la filosofía y de la política, etc. (IV-15)—, y que constituye por otro la regla y el instrumento del recto pensar (IV-17), aunque esto sea así, decimos, conviene no obstante, si se quiere justipreciar el alcance de tales afirmaciones, no perder de vista el contexto donde se producen. En el primer caso, la afirmación viene tras una división de la razón en la que el criterio no lo proporciona el campo del saber en el cual opera, sino el objeto de la misma; así, la razón será divina o humana (IV-14) según sea Dios o el hombre la realidad analizada. Si el objeto de la razón es la teología o el derecho, tal razón humana podrá con justicia subclasificarse a su vez en razón teológica o razón jurídica, etc. Y siguiendo esa lógica, cuando se ocupe de los minerales, los mitos, etc., estará en grado de aspirar a su designación como razón mineral, mítica, etc. En el segundo caso, toda tentación de integrar semejante doctrina en las filas del racionalismo gnoseológico —tentación ya sufrida en el caso anterior— se revela como pura veleidad tan pronto como ahondamos en el concepto de razón —y no sólo porque expresamente se adscriba a la corriente empirista⁶. Tal y como de inmediato tendremos ocasión de comprobar, la epistemolo-

5. «Sa partie plus noble, c'est l'homme» (III-2).

6. «Il n'y a point d'idées innées et il n'y a rien dans l'entendement et la volonté que les sens ne l'aient auparavant présenté» (IV-15).

gía, al igual que la psicología y la ética, se hunden en su soporte físico, y allí se contraen y se unifican como fisiología.

La teoría que explica la máquina humana es monista. Si bien Lau, es cierto, distingue dos materias, las distingue cuantitativamente. En ambas entra la misma composición –aire, agua, tierra y fuego: la completa colección de los *arjés* presocráticos– por mucho que una, la «sangre» o «alma» (III-29), sea más liviana y la otra, el «cuerpo», más pesada. Por ello la primera será activa, y pasiva la segunda; mas su fusión llega a tal punto que aquélla se ve condicionada en su actividad por la conformación de los órganos de ésta. La razón –como la voluntad– entroncan con la primera, y surge de la acción de la sangre sobre una parte cualquiera de la cabeza. El entendimiento será su consecuencia, y le seguirán los diversos razonamientos como el efecto a su causa.

Por otro lado, el riego de la sangre al corazón da por fruto la voluntad. También ella es divina y humana, tiene una consecuencia en los deseos y éstos un efecto en el placer emanado de su satisfacción. Y como los razonamientos, también los deseos se atomizan en la cadena infinita de individuos singulares, cada uno distinto en su temperamento y cada temperamento expresando en deseos particulares sus peculiares exigencias... (véase la entera *Meditación III*⁸).

La divisa fisiologista de esta concepción se remarca y rubrica cuando se indagan las condiciones para el ejercicio de las funciones del alma –como también los fines de la acción: en realidad, el primer apartado no constituye sino un caso del segundo. Aquéllas se resumen lisa y llanamente en el alimento (bebida y nutrición), cuya cualidad reobrará ulteriormente sobre el rojo del alma (III-29,30). Sin el alimento, en efecto, la circulación de la sangre no se pondría en marcha, o lo que es lo mismo: la razón no pensaría, la voluntad no desearía. En cuanto a la acción, su fin –lo deseable– es lo útil: que por serlo es también agradable. Perseguirlo conlleva el amor de sí mismo, el cual se articula en una trilogía de manifestaciones: alimentarse, multiplicarse y defenderse⁷. Ninguno de estos fines, empero, hace gala de pretensiones generalizadoras con validez suprapersonal y susceptibles por tanto de ordenar la conducta interindividual por medio de reglas comunes; por el contrario, cada mónada los busca para sí al son que dicta su propio temperamento –la sola ley a la que la acción rinda obediencia–, sin exigir más consenso social que el flujo sostenido de su sangre por los heterogéneos meandros de su cuerpo. Así pues, se comprende sin más por qué las acciones en sí mismas no valgan nada si no obtienen algo de lo pretendido, y por qué la acción de la mónada que quiere alimentarse, multiplicarse y defenderse no sea sólo útil, sino además buena y justa

7. Las acciones desarrolladas en cumplimiento de la ley del amor de sí del hombre natural de Rousseau tienen más de una huella en común con las del hombre social lausiano; pero las acciones debidas al mismo resorte del hombre social roussonian, de Emilio, no tienen casi nada que ver con las de su homólogo de Lau.

(IV-4/11). Y puesto que la vida del hombre consiste en el movimiento y la circulación de la sangre en su cuerpo (III-34), el problema general de la Justicia lo resuelve cada uno tan pronto encuentra el sistema de preservar el orden y la regularidad de aquel movimiento: combinando a instancias de su conciencia el alimento y la bebida, la acción y la pasión, y el aire, el agua, la tierra y el fuego, su razón y su voluntad serán siempre suyas, como también los sentidos. Vale decir: habrá conquistado una felicidad llena de salud (III-35).

Así pues, en lugar de principios, la razón y la voluntad son propiamente los fuelles de la acción, resortes que saltan bajo la presión del mecanismo estático del temperamento y del circulatorio de la sangre. De este modo, en las meditaciones de Lau, una y otra no sólo se ven depuradas de todo halo trascendente, sino que llegan incluso a perder el rastro de la inmanencia. Para llegar a la certeza la razón no necesita recurrir a su fuerza cognoscitiva endógena, con la cual reconstruir la realidad a partir de una verdad primera e incuestionable; ni recorrer el camino formalizado del método, ya sea a través de reglas cuya obediencia pondrá en manos del conocimiento la verdad del objeto, o bien descomponiendo la realidad en sus elementos constitutivos y luego recomponiéndola en su genuino orden, deduciendo rigurosamente los efectos de las causas o induciendo con idéntico rigor las causas desde los efectos; o bien, incluso, aventurando hipótesis a la espera que los hechos terminen con ellas, sea porque las confirmen o porque las desmientan...

Para llegar a la certeza la razón de Lau no requiere más oxígeno que el regularmente proporcionado por la circulación sostenida de la sangre. Con la voluntad el proceso es paralelo. Aunque vinculada a la acción por medio del deseo, y éste al sentido por medio del fin, uno y otro, apresados en la crisálida individual, carecen de la autonomía y de la generalidad requeridas para acceder al ámbito de lo ético. Un mundo normativo basado en la libertad de la voluntad, en grado de regular la conducta social a lo largo de la pluralidad de esferas en la cual ésta se articula, brilla por su ausencia en las *Meditaciones* lausianas. No es que falte en ellas la apelación al concepto de acción libre, sino que en una doctrina en la que lo bueno y lo justo se accionan automáticamente cuando se posee buena sangre, la acción libre es, sin que ello homenajee la paradoja, la acción más fisiológicamente determinada: la acción producida por los movimientos propios del corazón y del cerebro (IV-4). Por lo demás, al orientarse los deseos, así como las acciones a que dan lugar, en pos de la satisfacción de fines prevalentemente físicos, el reconocimiento de la pluralidad y de la legítima contradictoriedad de intereses, así como el predicado de la tolerancia derivado de ellos (III-28)⁸, es presentado meramente como diferencia de deseos; obedeciendo finalmente esa desnaturalización del efecto y de su causa a diferencias de temperamento (*ibidem*). La singularidad del individuo es,

8. Véase la entera sección 28ª de la tercera meditación.

por tanto, la física del temperamento en lugar de la ética de la libertad. A partir de tal premisa no será difícil llegar a la conclusión de que lo público tendrá por fuerza que aparecer como una esfera secundaria y degradada del individuo, porque en el mejor de los casos —a saber: uno inexistente— le permitirá hacer en común lo que él puede hacer por sí solo, pero a través del rodeo de la sociedad.

La concepción lausiana del Estado, en efecto, aparece enteramente dominada por su concepción del individuo. Lau no refiere la primera a la segunda, no ya a través de los fines de la nutrición y la multiplicación, sino ni siquiera a través del fin de la defensa. Su pensamiento carece al respecto de toda apelación a la voluntad o a la historia; en él todo mana espontánea y confusamente, conforme la sangre va accionando en su circulación las palancas de los diferentes temperamentos. La institución y la conservación del Estado serán así, pues, dos funciones —inmediata la primera, mediata la segunda— de esa antevista fisiología travestida de psicología⁹. Veamos cómo se explican la génesis y el mantenimiento del poder político.

La acción libre, la acción cometida por el individuo siguiendo los movimientos de su corazón y su cerebro, tiene un corto vuelo en la vida de los hombres: sólo es factible en el llamado «estado de inocencia»¹⁰. En dicho estado el individuo campa por sus respetos: no existen frutos prohibidos o permitidos, como tampoco normas que prohiban o autoricen determinadas acciones; saborea el gusto de la manzana sin degustar ningún sabor a maleficio, y su conducta irrumpe por toda suerte de actos sin que un inmediato castigo penda en el horizonte: sólo lo que rebasa el límite de sus fuerzas circunscribe el territorio de lo ilícito. El estado de inocencia es, en definitiva, un estado sin leyes de ningún tipo, y las acciones allí realizadas, sin frenos de ningún tipo, son acciones libres.

Representado en este grado de abstracción, el estado de inocencia comparte ciertos rasgos generales con el estado de naturaleza invocado por las sucesivas doctrinas iusnaturalistas, y algunos otros particulares con determinadas concepciones del mismo. Es común, por ejemplo, su carácter de ficción histórica y la ausencia de un poder público estatuido. Y su condición amoral le aproxima a la concepción roussoniana del estado de naturaleza tanto como el tipo de hombre concebido por Rousseau como morador de tal estado originario le aleja— mucho más que a la hobbesiana, pues si bien concuerdan en la ilimitación ética de las acciones y su consiguiente limitación meramente física, en Hobbes al menos el código natural

9. Nada que ver por tanto con aquella otra concepción individualista de la cosa pública que hace derivar el Estado de la espontánea voluntad de los individuos.

10. Se trata de un concepto lo suficientemente ambiguo como para no permitir la determinación precisa del objeto que designa: si la prehistoria natural de los hombres o su prehistoria psicológica, es decir, el tiempo, bastante breve, de su infancia.

formado por las leyes naturales existe: aunque no se cumpla. ¡Y cuánto mayor no será la disonancia con las doctrinas iusnaturalistas en las que el estado de naturaleza es un estado de concordia y de paz, donde la legislación natural se halla plenamente en vigor y Dios habla más o menos directamente a los hombres por boca de la misma! Las diferencias, por tanto, son mayores que las semejanzas a la hora de establecer un parangón entre el estado de inocencia y el de naturaleza, obligando a excluir al primero de su homologación, como una variante más, con el segundo. Falta en él incluso ese dato general que es, al menos desde Hobbes, su carácter de base analítico-normativa de la política, además de su función crítica negativa consistente en mostrar la insuficiencia de la naturaleza para ajustar espontáneamente la concordia a la conducta social de los hombres; vale decir: la necesidad del Estado¹¹.

Fue la naturaleza en persona la que puso fin al estado de inocencia, pues creando a la vez temperamentos netamente diferenciados entre sí estableció así la violencia en ellos: la panoplia de deseos en la que cada uno de aquéllos se ramifica provoca conflictos mutuos al entrecruzarse con la de otros; la amplia gama de conflictos que va de las querellas a las guerras. Y fueren los mismos provocadores de las guerras, sentencia Lau, quienes dieron lugar, precisamente con dicho instrumento, al surgimiento de las primeras formas de autoridad. Cuando se intenta identificar a los autores, y cuando se intenta diagnosticar los motivos de sus acciones, la naturaleza responde a ambas indagaciones sin el menor esfuerzo: fueron los coléricos, es decir, los de temperamento más propicio a la reacción violenta, quienes revolucionaron la originaria situación de libertad; y no ciertamente porque aspirasen a hacer valer su derecho de propiedad frente a virtuales usurpadores, o a limitar la igualdad otorgada por la naturaleza creando a todo individuo libre en beneficio propio, o a terminar de un modo ordenado y estable con la inseguridad inicial, o bien a un dominio susceptible de reportarles un mayor provecho psicológico, económico o político: sino que lo hicieron de forma espontánea¹², simplemente porque ellos eran coléricos y los otros no, y a los coléricos la naturaleza los había hecho así. Naturalmente, además, el carácter perentorio de su dominación obviaba cualquier necesidad de legitimación formal de la misma: ¿en qué temperamento podía caber la apelación a un contrato social, por poner sólo un ejemplo? Llevar a término su propósito costó a los coléricos el uso de la fuerza, las plegarias y demás instrumental con el que reducir a sus más directos rivales naturales: los me-

11. Partiendo de aquí no resultaría difícil ampliar el círculo de las diferencias; caminando hacia atrás pronto llegaríamos a la naturaleza del método, tan diversa, que está en la base de ambos razonamientos. Y siguiendo más allá, pronto tropezaríamos con la estructura y el significado atribuidos al Estado por ambos, en absoluto paragonables entres sí.

12. «(...) les colériques entraînés par la force de leur tempérement voulant insensiblement commander aux autres...» (IV-15).

lancólicos; con el resto, los flemáticos y los sanguíneos, la cosa fue más fácil: a unos porque les era más natural someterse, a otros porque les era más natural tener, el caso es que todos acabaron aceptando gustosos las cadenas de la servidumbre (IV-15).

Es así como la teoría fisiologista de Lau explica la génesis histórica del poder político. A los coléricos les va de suyo el conflicto, guerra incluida, y les va asimismo ganarlo. De ahí que el poder, al nacer, lo hiciera ya organizado en un determinado modo: como monarquía, como poder autocrático. Una vez creado el poder y establecidos ocasionalmente en él, los coléricos intentaron legitimarlo al objeto de establecerse vitaliciamente. Es entonces, dice Lau, cuando se inventan las religiones, con su cohorte de dioses, de oráculos, de prodigios, de ceremonias, de cultos, de dogmas, etc., con el propósito de convertir en esclavos a los hombres otrora libres; es entonces cuando las leyes pretenden someter la razón y los deseos de los sujetos con la intención de borrar de sus memorias hasta la última huella de su libertad constitutiva, y en consecuencia de evitar todo intento de usurpar justificadamente el poder de los usurpadores; es entonces, finalmente, cuando recompensas y castigos premian o laceran a quienes obedecen o desobedecen los dictados de la religión y de la ley. Todos esos instrumentos llevan el sello de lo arbitrario, y son reducidos en la exposición de Lau a una última realidad ontológica: la fuerza¹³. Por tanto, religión, ley, recompensa y castigo no son sino una continuación de la fuerza por otras vías.

La misma impronta fisiologista acuñada durante la génesis del Estado reaflore durante su transformación. En el problema de la evolución de las formas de Estado Lau recurre, para su explicación, al mismo talismán que tan buena fortuna le había deparado hasta el momento. La sucesión histórica de las diversas configuraciones estatales debe su origen a la delegación hecha por los coléricos de las riendas del poder en manos de voluptuosos, flemáticos o sanguíneos, hombres cuya naturaleza, ya se sabe, les impele a obedecer en lugar de a mandar: lo que ocasionó en los súbditos el deseo de sacar ventaja de la situación, de pescar en río revuelto; alteraciones y revoluciones han venido a trastocar en tal modo el orden natural de la dominación, la obra en la que la naturaleza se hizo política¹⁴.

Cuando se aborda la cuestión de la obligación —la de la desobediencia en Lau—, la teoría de éste continúa siendo preceptiva, pero se apoya en un dato descriptivo. Lau, en efecto, denuncia la desigualdad política introducida por el poder entre quien lo ejerce y aquél sobre quien se ejerce, desigualdad tan radical, en su opinión, que

13. En su exposición Lau no puede evitar la confusión lógica de los diversos niveles y planos de las realidades citadas cuando las considera homogéneamente como factores de la formación del Estado: de la usurpación, vale decir.

14. Con claridad puede apreciarse cómo para Lau Aristóteles no ha pasado en vano: simplemente no ha pasado.

considera incompatibles obedecer y mandar. Dicha desigualdad alcanza tonos éticos cuando la denuncia del absolutismo monárquico a causa de su status jurídico —el rey queda *legibus solutus*, violando con ello el principio de legalidad— se personaliza, presentando al monarca como un títere de sus pasiones, que su situación le permite satisfacer al tiempo que se niega un trato igual a los súbditos¹⁵. Ese prodría constituir un motivo de desobediencia perfectamente justificado; con todo, la legitimidad de la desobediencia no necesita del refuerzo de la coyuntura: nace del seno mismo del sistema. Escarbar en los motivos de la desobediencia equivale, asevera Lau, a descubrir la recompensa y el castigo en la base del respeto a la ley; no hay, por tanto, ninguna obligación ética o jurídica, también ésta ética cuando, como en los casos de Spinoza, Rousseau o Kant, la ley fundamenta la libertad; en cambio, lo que sí hace el hombre siempre que puede, y voluntariamente, al socaire del recuerdo de su libertad originaria¹⁶, es desobedecer. Equiparando ley a represión se inhiere en el intento de desobedecerla la legitimidad de hacerlo.

La idea del sujeto que se libra de la obediencia a la ley siempre que puede ha llevado a algún comentarista a incluir a Lau entre los acólitos de Spinoza. Porque en éste toda transgresión de la ley merece legalmente la sanción: con el pacto social se había comprometido a obedecer las leyes dictadas por el soberano. Ni siquiera, remacha Spinoza, el pleno convencimiento de la ineficacia o de la arbitrariedad autoriza a su incumplimiento: el Estado debe autorizar, reconociendo y protegiendo el derecho subjetivo a la libertad, la crítica de la ley: pero mientras ésta permanezca en vigor el ciudadano debe obedecerla. Por lo demás, según hemos aludido, la obediencia a una ley de la que cada ciudadano es copartícipe, es libertad. Tal es la idea central de Spinoza, situada en las antípodas de las creencias de Lau¹⁷.

Con todo, Lau cierra su doctrina social con un broche equívoco; deplora la situación actual del hombre, rebajado a mero súbdito, y al mismo tiempo la justifica; invoca la utopía, y en tanto legitima la realidad. El Estado más feliz, dice, sería aquél que careciera de ley, rey, castigo, temor, recompensas, etc., es decir, el Estado utópico: un Estado, como él mismo asegura, imposible de encontrar, y que hoy, además, no es ya ni útil. De hecho —y vemos ahora que no por casualidad— la pri-

15. IV-21 y ss.

16. Es ésa una idea con un cierto pedigrí en el pensamiento político europeo. Ya Maquiavelo y Guicciardini, en efecto, la habían tomado en consideración; el primero advertía a su príncipe que, en aras de la conservación del Estado, debía actuar de manera diversa según éste fuese fundado por él, o bien hubiera sido un Estado libre, una república, con anterioridad a su conquista; en este caso, las dificultades para su mantenimiento provenían del hecho que la libertad no se olvida jamás (*Il Principe*, Milano, 1976, cap. V). Por su parte, Guicciardini recuerda en más de una ocasión las gestas llevadas a cabo por los florentinos en nombre de la irrenunciable libertad (*Ricordi*, Milano, 1983, secc. 21).

17. He tratado más ampliamente la doctrina política spinoziana en el libro *La Teoría del Estado de Spinoza*, Universidad de Sevilla, 1989.

mera meditación concluía afirmando la obligación contraída naturalmente por todo individuo de seguir, junto a la religión natural, la positiva profesada por su príncipe: la oficial de su país¹⁸.

Así pues, como conclusión cabe enumerar las al menos tres lacras insalvables de la teoría lausiana: el individuo no es un sujeto ético –la ética es fisiología; no existe, desde un punto de vista jurídicopolítico, ningún Estado legítimo, puesto que tanto derecho como política constituyen dos de los camuflajes utilizados por la fuerza; y, finalmente, la síntesis entre ambos se produce eliminando al individuo, es decir, al elemento más positivamente valorado por la teoría.

18. Se trata, como puede apreciarse, de otra moneda ideológica bastante en uso durante la Edad Moderna: el principio *cuius regio, eius religio*, tan querido, entre otros, por Lutero.