

LA TEORIA DEL CONTRATO SOCIAL: SPINOZA FRENTE A HOBBS

Por JOSE GARCIA LEAL

A una filosofía con tan clara intención sistemática como la de Spinoza, debemos en principio suponerle una inspiración unitaria en todos los temas que comprende. En esta medida, su teoría política debe ser acorde con las orientaciones de pensamiento que se desprenden del conjunto del sistema spinozista. Creo que así ocurre efectivamente, y el demostrarlo constituye uno de los objetivos del presente trabajo. Ahora bien, esto no impide que la teoría política de Spinoza pueda leerse —como habitualmente se hace— en comparación con la de Hobbes.

En el tema político, la deuda contraída con Hobbes por parte de Spinoza ha sido repetidamente señalada, hasta el extremo de poderse afirmar lo siguiente: «Uno de los más eminentes seguidores de Hobbes fue Spinoza, quien construyó una teoría de la obligación política que en lo más esencial se corresponde estrechamente con la de Hobbes» (1). Gough indica que la base de tal correspondencia se encuentra en la concepción spinozista (deudora de la de Hobbes) del derecho natural; y en este aspecto comparto su opinión. El mismo autor precisa también que la diferencia más notoria entre ambos pensadores está en la forma en que conciben los términos del contrato social y, particularmente, en el punto sobre las partes que participan en el contrato. Según Spinoza, el contrato lo realiza el individuo con *toda* la sociedad. Pienso que aquí se introduce una diferencia de especial relevancia (no suficientemente valorada por los que tienden a formar el paralelismo entre Spinoza y Hobbes), que tendrá consecuencias decisivas en la determinación del modelo de sociedad resultante del contrato, modelo en el

(1) J. W. GOUGH: *The Social Contract*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pág. 113.

que las coincidencias entre ambos autores desaparecen por completo. Por otra parte, la incidencia sobre el pensamiento político spinozista de las constantes teóricas de su sistema —según se apuntaba en las primeras líneas— nos suministra la clave de intelección última de la referida temática.

ETICA Y POLITICA EN SPINOZA

Para precisar el lugar y la función de la teoría política en la lógica global del sistema —y el sentido del ordenamiento político en el marco unitario de la actividad humana—, nada mejor que seguir el propio desarrollo de la *Etica*. En esta obra, la reflexión política es prolongamiento de la reflexión moral. Bastaría para probarlo la simple constatación de que la teoría del contrato social se presenta de forma resumida en el escolio II de la Proposición XXVII del Libro IV de la *Etica*, Proposición cuyo enunciado dice así: «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios» (2). De este modo, el ordenamiento político está en alguna medida relacionado con el desarrollo de la virtud. Analizaremos brevemente las relaciones entre ética y política.

Aunque el comentario de lo que Spinoza entiende por virtud desborda obviamente los límites de este trabajo, conviene para la argumentación posterior recordar algunos puntos esenciales. Después de haber definido lo bueno y lo malo en función exclusiva del *conatus* (*esfuerzo* por el que cada cosa tiende a perseverar en su ser), y de describir el estado de alienación generalizada de las pasiones como efecto de la debilitación del *conatus*, Spinoza en la apertura del Libro IV, define así la virtud: «Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través

(2) *Etica*, IV, Prop. XXXVII (II, pág. 235; pág. 300). La doble paginación que se incluye en el paréntesis corresponde: la *primera* al volumen y páginas correspondientes en la edición de C. GEBHARDT: *Spinoza Opera*, cuatro volúmenes, Heidelberg, Carl Winters, 1925; la *segunda* a la edición de la *Etica*, preparada por Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975. Esta segunda paginación corresponde para el *Tratado teológico-político* a la edición traducida por Emilio Reus y con Introducción de Angel Enciso, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976; para el *Tratado político* a la edición preparada por Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1966. He tenido también en cuenta la traducción del *Tratado teológico-político* que se incluye en la última edición citada.

de las solas leyes de su naturaleza» (3). Así, pues, en una primera aproximación, la virtud consiste en la *actividad autónoma*, la única que nos refuerza en el propio ser.

El actuar desde sí mismo en que consiste la virtud, tiene una primera manifestación individualista: se cifra en aumentar la *potencia propia de obrar*. Y Spinoza nos ha indicado que la alegría y los afectos de ella derivados son el vehículo de tal logro. Ahora bien, el aumento de la potencia de obrar debe traducirse en *una mayor capacidad de afectar y ser afectado por los otros seres* (4). Ello supone el paso del orden individual al orden comunitario; o en otros términos, la realización de la esencia individual en la existencia necesariamente compartida. No es posible el desarrollo de la virtud en una actitud aislacionista, pues la potencia propia de obrar sólo aumenta por y a través de las relaciones interindividuales.

El problema se desplaza, por tanto, a la consideración de dichas relaciones. Antes de nada, hay que introducir aquí una distinción fundamental, desde la que se explican muchos aspectos del spinozismo. Es sabido que, según Spinoza, existe un orden necesario dimanante de Dios o la Naturaleza que rige las relaciones entre todos los seres: se trata del determinismo natural excluyente del libre albedrío. Spinoza lo llama el «orden esencial de la naturaleza». Pero existe también lo que él mismo llama el «orden común de la naturaleza», el orden fáctico, externo, que responde a la «fortuita presentación de las cosas» (5). Se designa de este último modo la dimensión efectiva en la que frecuentemente ocurren los hechos y que supone, en el plano humano, esa existencia degradada que habitualmente compartimos.

Este orden «fortuito» no sólo no está en correspondencia con el orden esencial «necesario», sino que está en abierta contradicción con él. Pues bien, tal orden común extendido al plano político (aunque Spinoza no haga explícitamente esta extensión, creo que responde a la lógica de su pensamiento; de hecho, él nos enseña que las relaciones políticas en que normalmente viven los hombres están en contradicción con sus necesidades esenciales) (6) impide el desarrollo virtuoso de la potencia de todos y cada uno de los individuos.

Según el orden esencial las potencias de los diferentes individuos se adecúan entre sí: todas ellas son participantes en diferente grado de la potencia infinita de Dios, y su relación mutua es de complementariedad. Sin

(3) *Ética*, IV, Definición VIII (II, pág. 210; pág. 269).

(4) *Ética*, IV, Prop. XXXVIII y su correspondiente Demostración (II, página 239; pág. 306).

(5) *Ética*, II, Prop. XXIX, Escolio (II, pág. 114; pág. 147).

(6) Más adelante veremos las razones en que se funda tal extensión.

embargo, en el nivel de la existencia, si ésta está presidida por el «orden común», no solamente se aliena la potencia individual, sino que correlativamente las potencias de los distintos individuos entran en oposición conflictiva. Decimos «correlativamente», pues ambos hechos son indisociables. La alienación individual supone también que la potencia propia está limitada, condicionada pasivamente por la acción de las otras potencias. La alienación, por todos compartida, implica relaciones de competencia, un orden social degradado. La consecuencia es para todos los individuos la disminución de su potencia de obrar.

La salida a tal estado se busca habitualmente desarrollando la potencia propia como «fuerza» de afirmación de sí mismo excluyente e impuesta a los demás. «El resultado de la composición potencial Spinoza lo llama fuerza (*vis*). Mientras que la *potentia* se define siempre en relación con la esencia, la *vis* se piensa siempre en términos comparativos, puesto que resulta de la lucha entre mi potencia y la del mundo exterior» (7). Pero la competitividad de las fuerzas (propia del «estado de naturaleza» y, subsidiariamente, propia también de determinados sistemas de organización política) no logra superar el estadio de alienación generalizada. Individualmente, la *virtud* como potestad de actuar a través de las solas leyes de su naturaleza no ha encontrado aún el ámbito de su realización. El perfeccionamiento individual dentro de la existencia comunitaria, la mayor capacidad de afectar y ser afectado, no es por tanto posible.

¿Cómo romper definitivamente el estado de hechos referido? Si se responde que es necesario recuperar el orden verdadero de las esencias, dándole vigencia y contenido existenciales, la respuesta sería adecuada, pero aún abstracta. La cuestión radica en mostrar cómo ello es operativamente posible. Spinoza ha indicado dos vías complementarias para su consecución: la mediación política de una sociedad democrática y la reforma del entendimiento o vía específicamente moral. Ambas vías no son extrañas entre ellas. La racionalidad «en sí» de la vía política es realizada en la vía moral como racionalidad «para sí».

Veamos que la virtud se desarrolla o prolonga como acrecentamiento de la capacidad de afectar y ser afectado (mejor cabría decir: afectar o ser afectado, siguiendo a Spinoza, ya que lo uno es a la medida de lo otro). Si se consideran las demostraciones de las Propositiones XXXVIII y XXXIX (Parte cuarta), se observará que tal acrecentamiento está referido en primera instancia al cuerpo, y responde además a una clara inspiración mecanicista:

(7) LUCIEN MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, París, Vrin, 1976, pág. 96.

la diferencia cuantitativa del cuerpo humano respecto a los otros cuerpos, radica en su mayor disponibilidad para afectar o ser afectado. Pero ya en la Parte segunda se indicaba que ese perfeccionamiento del cuerpo es proporcional al del alma, y así se confirma después (8).

Con todo, lo que nos interesa subrayar es la dimensión política de este planteamiento. Así, afectar o ser afectado significa una mayor apertura a los otros hombres, establecer unas relaciones humanas adecuadas, profundizar en nuestro ser colectivo. Por una sencilla razón: para afectar o ser afectado de modo conveniente hay que superar aquel «orden común» de la naturaleza que bajo los dictámenes del azar nos enfrenta mutuamente, disminuye la potencia de obrar de cada uno, nos sume en la alienación compartida; hay, pues, que esforzarse en «organizar los reencuentros», y eso supone en primer lugar el esfuerzo por constituir formas de asociación que propicien relaciones de avenencia entre los hombres (9). El espacio donde puede superarse la alienación generalizada es la Ciudad o Estado.

El aumento de la potencia de actuar, el conocimiento adecuado, el primado de las pasiones alegres, en una palabra: la virtud, sólo es posible en el marco de una Ciudad libre y justa. Por contra, la alienación de las pasiones tiene su correlato político en aquellas sociedades que instituyen la agresión (recurriendo frecuentemente a formas viciadas de moralidad y religión para justificar su barbarie. Recuérdese que la alienación pasional va asociada a la representación de dioses antropomórficos y morales objetivistas). De ahí que la ética y la política tengan necesariamente un desarrollo conjunto. O en otros términos: el progreso en la racionalidad exige el contrapunto de una Ciudad libre.

Se impone, pues, la necesidad de la mediación política. «Es cierto que las causas exteriores de orden político no son *las únicas* que actúan sobre nosotros. Pero son las más importantes: si Spinoza no lo dice en la *Ética*, lo dice en sus dos *Tratados*: fuera de la sociedad todo progreso de la Razón es imposible» (10). Aunque Spinoza no diga expresamente en la *Ética* que al margen de una sociedad libre sea *de facto* imposible el progreso en la racionalidad (no nos referimos obviamente a la racionalidad técnica, ni siquiera a la científica, sino a la racionalidad ética), sí podría justificarse dicho enun-

(8) *Ética*, IV, Prop. XXIX, Escolio (II, pág. 240; pág. 307), donde Spinoza promete analizar en la parte quinta la repercusión en el alma de un mejor desarrollo de la capacidad corporal.

(9) GILLES DELEUZE: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, págs. 234-51.

(10) ALEXANDRE MATHERON: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, pág. 84.

ciado desde la propia perspectiva de la *Ética*. En concreto, podría mantenerse que en aquel contexto en el que se impongan colectivamente las pasiones negativas, la razón del individuo, aisladamente, nunca podrá por entero contrarrestar los efectos del mundo exterior. Las pasiones son habitualmente compartidas merced a la propia dinámica de la convivencia: la interacción pasional de los diferentes individuos tiende a homogeneizar la conducta de todos.

Una vez inmerso en la existencia pasional, la racionalidad que pueda apuntar en un individuo será meramente abstracta, simple idea valorativa de lo bueno y lo malo, pero *en sí misma* y de modo directo incapaz de alterar el curso de las pasiones. En la *Ética* se afirma que «un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido» (11). ¿Significa esto acaso que las pasiones son irreductibles, que la razón es impotente frente a ellas? Spinoza considera por un lado, que la reforma del entendimiento, el desarrollo de la racionalidad, constituye el fundamento de toda empresa de liberación ética. Por otro lado está la Proposición últimamente citada. La conciliación de ambos supuestos (la posibilidad de que la razón genera afectos moralmente adecuados y más fuertes que aquellos que la contrarian) no está nitidamente explicada en la *Ética*, o al menos así lo hace suponer la constatación de los desacuerdos entre los intérpretes de Spinoza. No pretendemos ofrecer una solución a esa discusión aún abierta; tan sólo sugiero que el problema tal vez no tenga una solución definitiva si se lo considera al margen de la mediación política, pues sólo en este último ámbito puede alterarse la trama colectiva de las pasiones. Me limito, pues, a reafirmar la complicidad interna entre la vía de liberación política y la específicamente moral.

EL ESTADO DE NATURALEZA

En un texto muy conocido afirma Spinoza: «Quien viese claramente que puede gozar de una vida o de una esencia mejor cometiendo crímenes que ateniéndose a la virtud, sería un insensato si no los cometiese. Pues respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud» (12). Es obvio que existen criterios morales objetivos para juzgar «pervertida» tal naturaleza humana. Pero el individuo, al no participar de ellos, carece de motivos morales que le impidan hacer lo que él considera

(11) *Ética*, IV, Prop. VII (II, pág. 214; pág. 274).

(12) Carta XXXII, a Blyenbergh, Gebhardt, IV, pág. 152.

conveniente (hasta el extremo de que para él resultaría moralmente bueno o virtuoso el crimen). La única limitación a su conducta está en la ley del Estado, pero no como una limitación moral, sino por el riesgo que entraña para su propia vida la transgresión de la ley. Traigo este texto a colación porque establece un fiel correlato en el plano moral de lo que significa en el orden político el estado de naturaleza. Con la diferencia de que en este último, y según el derecho natural, no existen tales criterios objetivos de bueno o de malo. Pero vayamos por partes y hagamos ya aparecer a Hobbes.

Aunque no haya unanimidad total respecto al tema, entre los intérpretes de Hobbes (13) prevalece actualmente la opinión de que el estado de naturaleza es una hipótesis teórica que no alude, por tanto, a ninguna realidad histórica concreta.

Se ha mostrado además en el caso de Hobbes que la elaboración de tal hipótesis resulta de la aplicación al estudio de la sociedad del método de *descomposición y composición* (14), método aportado por Galileo a la ciencia mecanicista de la época, y según el cual es necesario descomponer toda realidad en sus integrantes más simples para, al reconstruirla posteriormente, captar su lógica de composición. Se logra de este modo la definición genética o causal, que explica la naturaleza de algo por su génesis constitutiva.

«Así, Hobbes procede al principio aislando rigurosamente; así, separa las voluntades individuales para poder emplearlas como unidades de cálculo, puramente abstractas, sin ninguna 'cualidad' especial. El problema de la teoría política consiste en explicar cómo puede surgir un vínculo de este absoluto aislamiento» (15). Ahora bien, en una sociedad histórica dada no pueden descomponerse o aislarse *empíricamente* las voluntades individuales. Hay que efectuar una *hipótesis* sobre cómo serían esas voluntades aisladas, anterior e independientemente de la vinculación social. La voluntad presocial es la voluntad del estado de naturaleza. El hombre en el imaginario estado de naturaleza es el elemento descompuesto de la sociedad a partir del cual se puede reconstruir teóricamente la vinculación social. Sin embargo, aunque la descripción del estado de naturaleza responda en líneas generales a ese

(13) Véase, por ejemplo, C. B. MACPHERSON: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970, págs. 28-37, y J. W. N. WATKINS: *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Madrid, Doncel, 1972, capítulo sobre «Método y política», págs. 79-97. Para el estado de la cuestión sobre las distintas interpretaciones de Hobbes, K. R. MINOGUE: «Parts and Wholes: Twentieth century interpretation of Thomas Hobbes», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 14, Granada, 1974, págs. 75-108.

(14) WATKINS: obra y capítulo citados.

(15) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, México, F. C. E., 1972, pág. 284.

status de hipótesis teórica, aparecen en ocasiones ciertas ambigüedades a este respecto, que posteriormente comentaremos.

Mucho más problemática es la caracterización que conviene al hombre del estado de naturaleza. Las opiniones sobre este tema siguen actualmente tan enfrentadas que no cabe sino concluir que Hobbes lo trata de forma ambigua. En concreto, no está nada claro si los atributos del hombre en el estado de naturaleza son atributos permanentes, que responden a unas constantes humanas, o bien, son atributos específicos para una situación particular.

Debo reconocer desde ahora que mi interpretación personal la he reconstruido *a posteriori* a partir de la problemática de las leyes naturales y el Derecho natural. Creo, en definitiva, que ahí es donde se pone verdaderamente a prueba —y donde adquiere su sentido definitivo— la definición hobbesiana del hombre en el estado de naturaleza.

Para empezar, pienso que en el discurso de Hobbes están en juego dos conceptos que versan sobre realidades específicas, que operan implícitamente como conceptos distintos y que, sin embargo, Hobbes no diferencia con suficiente nitidez, por lo que a veces tienden a superponerse. Los denominaré como el concepto de *naturaleza humana* y el concepto de *hombre natural*. El concepto de naturaleza humana comprende las constantes y atributos permanentes del hombre. El concepto de hombre natural se refiere al hombre en la situación del estado de naturaleza.

Se sigue discutiendo si en esta temática Hobbes adoptó un punto de vista político o científico. Creo que ambos. Pero Hobbes, guiado por una tendencia de la época, pretendía englobar en una explicación unitaria las distintas facetas del hombre y de su comportamiento, tanto privado como colectivo. El fondo último de su argumentación responde a las coordenadas del paradigma científico del mecanicismo, dominante en su tiempo. A eso se le añaden, a veces de forma solapada, consideraciones de valor específicamente político. El mecanicismo biológico de Hobbes, cuyo campo inmediato de aplicación sería la antropología, sirve también de inspiración para los ámbitos de la moral y la teoría política.

El concepto de naturaleza humana Hobbes lo define estrictamente desde los supuestos del mecanicismo. De este modo, afirma que la esencia actual del hombre es su *conatus*, consistente en el esfuerzo por mantenerse en la existencia, de tal forma que *el fin principal del hombre es su propia conservación* (16). Sin detenerme en el tema, señalo que aunque Hobbes y

(16) *Leviatán*, I, cap. XIII (pág. 95; pág. 223). Para *Leviatán* cito entre paréntesis, primero la página correspondiente en la edición inglesa, reimpresión de la

Spinoza coinciden en definir al hombre por el *conatus*, se introduce ya en la propia definición una diferencia entre ambos bastante significativa y que tendrá consecuencias decisivas en su posterior aplicación (17).

El concepto de naturaleza humana, aquí sólo delimitado, se explica exclusivamente desde el mecanicismo. Ahora bien, pienso que no ocurre igual con el otro concepto aludido, el de hombre natural. Desde el mecanicismo no se puede justificar por entero la definición que Hobbes ofrece de dicho concepto.

El hombre natural, decíamos, es el que se encuentra en la situación del estado de naturaleza. Esta situación describe el comportamiento hipotético y los atributos que poseerían los hombres si no existiese un poder constituido al que temer. Si Hobbes hubiese sido plenamente coherente con su método de descomposición, en tal situación hipotética del estado de naturaleza hubiese aparecido la *naturaleza humana* (y no, como de hecho ocurre, el *hombre natural*). Es decir, hubiesen aparecido unos hombres que serían la encarnación pura de la naturaleza humana, unos hombres a los que pudiesen atribuirse todas las constantes y atributos permanentes del hombre, constantes que deberían explicarse desde los estrictos términos de la ciencia mecanicista. En efecto, de no existir un poder constituido tampoco existiría —en la óptica de Hobbes— sociedad y, por tanto, a los hombres del estado de naturaleza habría que despojarlos de todos los rasgos adquiridos por la vida en sociedad. Nos encontraríamos, pues, con sus constantes y atributos permanentes.

Sin embargo, lo que aparece en la situación hipotética es el hombre natural, un ser cuyo comportamiento es esencialmente agresivo, el hombre que es un lobo para los otros hombres. Por redundancia, la situación en

edición de 1651, de Oxford, Clarendon Press, 1961; *segundo*, la edición preparada por Carlos Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1979. Las otras obras políticas: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979; *Del ciudadano*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

(17) Coinciden en entender el *conatus* como autoafirmación en la existencia de acuerdo con la propia naturaleza. La diferencia surge en la consideración de dicha naturaleza. Para Hobbes se trata de la naturaleza biológica, para Spinoza de la naturaleza esencial. En un primer plano, Spinoza concibe también el *conatus* según las coordenadas de la biología mecanicista, pero sobreañadiendo una concepción metafísica, que asume y supera la anterior, por la cual el *conatus* es participación gradual en la potencia de Dios o la naturaleza. El resultado es que para Hobbes el *conatus* se orienta a perseverar en la existencia biológica bruta, sin más especificación, mientras que en Spinoza se orienta a mantenerse en el propio ser, en la propia identidad personal: a ser uno mismo en todas sus posibilidades. Sobre esto, MATHERON: *op. cit.*, págs. 83-90.

la que se halla se caracteriza como un estado de guerra permanente. Al perfilar tal agresividad, Hobbes no se atiene exclusivamente al concepto de naturaleza humana, no justifica la agresividad como una derivación necesaria del *conatus*. A partir de aquí adoptó la conocida tesis de Macpherson: cuando Hobbes atribuye la referida agresividad al hombre natural está introduciendo subrepticamente factores de comportamiento observados empíricamente en los hombres de su época y acordes con la estructura social entonces prevaleciente.

Según Macpherson, el estado de naturaleza describe «la condición hipotética en la que los hombres, tal como son ahora, con sus naturalezas formadas por la vida en la sociedad civilizada, se hallarían necesariamente si no hubiera un poder común capaz de intimidarlos a todos» (18). Dando por buena la tesis, repetimos, *primero*: que Hobbes no ha sido enteramente fiel a su ideal metodológico de descomposición, pues al aislar los elementos integrantes de la sociedad (el hombre natural) estaba obligado a depurarlos de los efectos posteriores que sobre ellos haya podido producir el vínculo social (si no, no habría tal hombre natural, o sea, presocial); *segundo*: que la descripción del hombre natural no se limita a recoger las constantes naturales definidas por el mecanicismo (y de hacerlo así, habría obtenido un resultado coherente, independientemente de que fuese o no satisfactorio), sino que a dichas constantes se sobreañaden los efectos reflejos de la sociedad sobre los individuos.

La descripción hobbesiana del hombre natural integra una serie de consideraciones que podrían condensarse en tres puntos:

1.º El hombre natural se caracteriza por el *conatus* de autoconservación.

2.º Existe un enfrentamiento positivo entre los diversos *conatus* de los hombres.

3.º El *conatus* se desarrolla existencialmente y *de modo necesario* como voluntad de dominio y posesión.

Aceptamos el primero, ya que el *conatus* define a la naturaleza humana en cualquier situación posible. Pero subrayamos que aquí se introduce ya la

(18) *La teoría política...*, cit. pág. 28. En alguna medida, Hobbes lo reconoce así. Después de afirmar la inexistencia generalizada del estado de naturaleza, se pregunta por la forma de vida que habrían de llevar unos hombres que viven ya en sociedad, si no existiese un poder común al que temer: *Leviatán*, I, cap. XIII (página 97; pág. 226). Una de las ambigüedades a que antes hacíamos mención, aparece en este mismo texto, ya que a pesar de reconocer que en líneas generales no ha existido históricamente el estado de naturaleza, intenta relacionarlo con la situación de ciertos lugares de la entonces mal conocida América.

superposición de conceptos que hemos sugerido, y que determina la ambigüedad de esta temática. Si aceptamos el segundo, necesariamente deberemos dar por bueno el tercero. En efecto, si suponemos que, por obra del enfrentamiento mutuo, la autoconservación de cada uno se ve amenazada por los demás, es coherente la actitud de los individuos que intentan acumular dominio sobre los otros, aunque sólo sea por asegurar la propia conservación o por mejorarla de modo efectivo. Así lo expresa Hobbes: «El aumento de dominio sobre los hombres es necesario para la conservación del hombre» (19). Que esa voluntad de dominio fomente la agresividad, es algo que todos sabemos. En definitiva, no se aumenta el dominio sino acumulando en uno mismo un poder proporcional al poder del que se desposee a otros. Y con diversas matizaciones, igual podría decirse en lo que respecta a la posesión de bienes.

El problema sigue estando en el supuesto segundo: el enfrentamiento mutuo. ¿De dónde lo deduce Hobbes? En las líneas anteriores a la última cita, apunta que basta la actitud agresiva de unos pocos para que se generalice colectivamente el enfrentamiento. Si esta aseveración está referida al comportamiento de los hombres en sociedad, en la medida en que se le atribuye una extensión universal y un carácter necesario, sin los cuales no tendría valor argumental para probar el desarrollo *necesario* del *conatus* como voluntad de dominio, en esa medida, pienso, no está fundamentada. Por un lado, cabe la posibilidad de aducir ejemplos históricos en los que no se ha cumplido o de prever situaciones en las que no se cumpla. Por otro, la generalización del enfrentamiento en el comportamiento social puede ser atribuida a la dinámica que se desprende de la propia estructura social. En cualquier caso, podemos seguir preguntándonos de dónde deduce Hobbes la agresividad de aquellos pocos y su paulatina extensión al resto de los hombres.

La única solución coherente hubiese sido, para los efectos que él quería probar, deducir la agresividad de las constantes biológicas del hombre y, en su caso, según los principios de la ciencia mecanicista. La constatación de que Hobbes no logró esos resultados teóricos, nos lleva a la consideración de que el supuesto de la agresividad y el enfrentamiento está inspirado en algo distinto. La tesis de Macpherson pretende precisarlo. A pesar de su complejidad argumental, se deja resumir brevemente: la agresividad atribuida por Hobbes al estado de naturaleza es tan sólo una extrapolación de la agresividad constatable en la sociedad de su época, de la agresividad estructural del período inicial del capitalismo, basado —precisaría Marx—

(19) *Leviatán*, I, cap. XIII (pág. 95; pág. 224).

en la concentración originaria del capital. Se objeta a esta tesis que la agresividad no es exclusiva de esa específica organización social. Pero a los efectos de nuestra argumentación, no es decisivo que la agresividad sea un rasgo característico de una sola o de varias organizaciones sociales localizables históricamente.

La conclusión final es bien conocida: el hombre natural, en la hipótesis de la inexistencia de un poder común al que temer, se encontraría en esa situación denominada estado de naturaleza, situación caracterizada por la guerra latente y permanente entre todos los individuos, que pone en peligro la vida de todos.

Se ha afirmado que una comprensión adecuada de Hobbes exigiría «considerar como realidades separadas, aunque estrechamente conexionadas» (20), la condición natural de la humanidad y el estado de naturaleza, aunque en el texto de Hobbes no esté explicitada con suficiente claridad tal separación. La condición natural expresaría las tendencias profundas y permanentes del hombre. El estado de naturaleza mostraría hipotéticamente la situación que se produciría si se actualizaran libremente dichas tendencias al no existir un poder constituido: dicha situación sería el estado de guerra. Pero, en cualquier caso, el estado civil no modificaría los datos básicos de la condición humana; la condición natural coexistiría con la condición civilizada. Desde estos supuestos, Ruiz-Rico plantea una sugerente aproximación entre Hobbes y Freud.

Sin entrar en el último punto, me parece muy acertada la consideración de que la «condición natural de la humanidad» y el estado de naturaleza son realidades separadas, analíticamente distinguibles. De este modo se explica que la condición natural —en la que se expresan las tendencias permanentes del hombre— sea extensiva a cualquier situación civilizada. Sin embargo, mi interpretación difiere, en función de lo anteriormente dicho, en que creo que la condición natural coincide con lo que he llamado «naturaleza humana» y, por tanto, no deberían atribuírsele rasgos de agresividad. La agresividad es propia del «hombre natural» y *éste no es separable del estado de naturaleza*: las tendencias liberadas del hombre natural (no de la naturaleza humana) son las que dan lugar al estado de guerra.

Claro está que así efectuó una reconstrucción del pensamiento de Hobbes, intentando delimitar claramente los conceptos de naturaleza humana y de hombre natural, que en ocasiones se superponen y confunden en su propio discurso. No se trata sólo de que la lectura de ciertos textos aislados

(20) J. J. RUIZ-RICO: «Sobre una lectura posible del capítulo XIII de *Leviatán*», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, número citado (págs. 158-96), pág. 173.

podría avalar la idea de que la agresividad es una constante del hombre, sino de que Hobbes da por supuesta esta idea frecuentemente, en especial cuando le sirve de justificación del Estado-Leviatán. ¿Por qué entonces volver a Hobbes contra Hobbes? Porque pienso que sin la diferenciación que propongo no se entiende la importante problemática del derecho y las leyes naturales, y habría entonces que suponer una radical incoherencia de Hobbes.

Por lo demás, es cierto que Hobbes estaba convencido de que la inexistencia de un Estado fuerte llevaría inexorablemente a los hombres a la agresividad. El pesimismo de Hobbes en este punto no deja lugar a dudas. Lo único que apunto es que el concepto de naturaleza humana no supone la agresividad como un componente necesario; aunque los hombres, tal como son ahora, conformados por la historia, fuesen necesariamente agresivos al margen del Estado. El no diferenciar con nitidez ambos planos introduce un desajuste en el discurso de Hobbes. Haber indicado esto último, más allá de la argumentación que esgrime, constituye el gran mérito de Macpherson.

En lo que respecta al tratamiento otorgado a este tema por Spinoza, nos limitamos por ahora a unas observaciones generales, pues será analizado con más detenimiento al final del siguiente apartado. Lo que se comprueba en primer lugar es que Spinoza no define de forma explícita y acabada el estado de naturaleza. Está implícitamente considerado en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político* y en el capítulo II del *Tratado político*. Pero de lo que allí se trata fundamentalmente es del derecho natural. El estado de naturaleza aparece entre líneas como aquella situación hipotética en la que tan sólo rige el derecho natural, siendo la definición de este último lo que interesa expresamente a Spinoza.

Inmediatamente después llama nuestra atención que su descripción (meramente alusiva, repito) es de tono moral. Lo más decisivo que puede afirmarse del estado de naturaleza (aunque para mayor precisión habría que referirse a aquella situación en que rige exclusivamente el derecho natural) es que en él los hombres no se comportan guiados por la razón, sino según su instinto; son, pues, amorales. Para Spinoza, en último término, el estado de naturaleza sería el estadio premoral del hombre.

En dicho estado *prima sobre cualquier otra cosa el egoísmo pasional*. Spinoza en ningún momento habla de una agresividad positiva y conformadora esencial de la conducta; con lo cual no se excluye que el egoísmo degenera en agresividad. Podemos, por tanto, suponer que el estado de naturaleza comporta (esto último, en semejanza con Hobbes, aun cuando resulte de la aplicación de perspectivas diferentes) una situación de guerra latente de todos contra todos. Aunque Spinoza no subraya explícitamente este rasgo,

veremos que se deduce de su descripción. Además, él indica reiteradamente que la finalidad consciente del contrato social es «la seguridad y la paz», justamente la negación simétrica de la guerra latente y permanente.

LA LEY Y EL DERECHO NATURALES

Sin duda, en la concepción del derecho natural es donde Spinoza resulta más deudor de Hobbes. Siguiendo a éste, *reduce el derecho natural a la fuerza*.

Veámoslo, en primer lugar, en Hobbes. Para ello hay que comenzar por el concepto de ley natural, ya que el derecho natural está en relación con la ley natural, aunque ambos no se identifican.

Nadie discute la especial relevancia de la ley natural dentro del sistema hobbesiano y, sin embargo, los distintos intérpretes no se ponen de acuerdo en la determinación de su *status* teórico (21) y en concreto, sobre cuál sea su fundamentación. La supuesta «falacia naturalista» cometida por Hobbes a propósito de este tema, y el intento de absolverlo de ella, centran la discusión, al menos, y como era de suponer, en el ámbito anglosajón. Todo empieza por la constatación de que Hobbes atribuye una propiedad moral a la ley natural (22). Desde el momento en que se le suponen connotaciones morales a la ley natural, está menos claro en qué sentido ésta puede fundamentarse en la naturaleza.

En *Leviatán* se afirma que «la ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o regla general descubierta por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que resulte destructivo para su vida o que suprima los medios para conservarla, así como omitir aquello que, en su opinión, pueda mejor preservarla» (23). En primer lugar, conviene precisar que Hobbes concibe en este contexto a la razón en términos de lo que hoy llamaríamos una razón instrumental; describe la realidad efectiva, no la justifica. La ley natural está ya dada, y con ella, el fin al que deben orientarse los actos humanos, fin que no es otro sino la preservación de la vida. La razón descubre los medios óptimos para la consecución del fin previsto, la congruencia del fin y los medios. En consonancia con lo cual, Hobbes

(21) Algunas de las opiniones más significativas al respecto están recogidas en la obra citada de WATKINS, especialmente en el capítulo sobre «Las leyes de la naturaleza» (págs. 98-119).

(22) *Leviatán*, I, cap. XV (págs. 121-22; págs. 293-54), y II, cap. XXVI (página 205; pág. 349).

(23) *Ibid.*, cap. XXIV (pág. 99; pág. 228).

añade que «por recta razón, en el estado natural de los hombres, no entiendo, como muchos, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento propio y verdadero de cada uno acerca de aquellas acciones suyas que puedan traer consigo ventaja o daños para los otros hombres» (24).

La fundamentación de esta ley en la propia naturaleza del hombre no parece, en principio, dejar lugar a dudas. Preservar la propia vida es sencillamente el *conatus* que constituye la esencia actual del hombre. La dificultad surge, para algunos, por la consideración de Hobbes de que la ley natural es de origen divino (25). Aunque en el texto al que se refiere la última nota se mantiene una correspondencia de contenido entre la ley natural y las leyes sagradas, hasta el punto de que Hobbes en ese capítulo se propone «confirmar con la Escritura las conclusiones acerca de la ley natural, a las que llegué anteriormente por el razonamiento», en *Leviatán*, su obra más representativa, Hobbes precisa que «la interpretación de las leyes naturales en una república no depende de los libros de filosofía moral» (26). Pero sobre todo, distingue con perfecta claridad la *ley natural* y las *leyes divinas positivas*, aunque sin renunciar a la idea de que las leyes naturales se llaman también morales, «pues consisten en las virtudes morales como la justicia y la equidad» (27).

Más allá de las sospechas que frecuentemente se apuntan sobre la sinceridad religiosa de Hobbes, no creo que su apelación a Dios a propósito de la ley natural, contradiga lo más mínimo la fundamentación de esta ley en la propia naturaleza humana, hasta el punto de que la ley natural es sólo la explicitación normativa de la tendencia constitutiva del *conatus*. Este mismo punto en Spinoza no plantearía en absoluto duda alguna, desde el momento en que Spinoza identifica Dios y la Naturaleza, y declara su total inmanencia al mundo. Pero incluso en la perspectiva de Hobbes, lo único que significa es que la ley natural tiene en Dios su causa eficiente última, ya que Dios ha dado al hombre una naturaleza de la que se desprende *directamente*, sin ninguna mediación, la exigencia de autoperpetuarse en la vida. La ley natural es la ley del *conatus*.

No comentaremos las diecinueve leyes en que se distribuye la ley na-

(24) *Del ciudadano*, I, cap. II, nota al párrafo 1, pág. 74. En *Leviatán*, I, capítulo XXIV (pág. 99; pág. 228), Hobbes precisa que en el estado natural cada hombre se gobierna por su propia razón.

(25) *Del ciudadano*, I, cap. IV, cuyo primer párrafo se titula: «Lex naturalis et moralis est lex divina» (pág. 103).

(26) *Leviatán*, II, cap. XXVI (pág. 212; pág. 357).

(27) *Ibid.* (pág. 219; pág. 364).

tural, resumidas, según el propio Hobbes, en la máxima de «no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti» (28); ni subyaremos como obligan *in foro interno*, ni su vigencia eterna y universal. Pero destacamos, a propósito de lo dicho en el apartado anterior, que tal comprensión de la ley sólo tiene sentido si se considera fundamentada en la naturaleza humana, y no en el hombre natural. La diferenciación propuesta de ambos conceptos empieza aquí a adquirir sentido.

Ahora bien, si la ley natural tiene valor moral, como venimos repitiendo, nos situamos ante una alternativa, o bien, en tanto ley propiamente moral, no está fundamentada en la naturaleza, o Hobbes incurrió en la falacia naturalista. Entre los que mantienen *lo primero*, la versión más radical (29) corresponde a aquellos que separan netamente su teoría mecanicista de la naturaleza humana y su doctrina ética. Esta última se hace derivar del teísmo de Hobbes, de tal forma que resulta una moral cuya obligatoriedad se basa en los preceptos de Dios, una moral teísta y deontológica, etc. En definitiva, la ley moral no sería reductible al *conatus*, a las exigencias de la naturaleza humana.

Anteriormente se recogió la distinción hobbesiana entre *ley natural* y *leyes divinas positivas*. En mi opinión, cuando se mantiene el referido punto de vista, desaparece tal distinción, se anula la especificidad de la ley natural, al equipararla sin más con las leyes divinas positivas. Que estas últimas se basen en los preceptos de Dios es tautológico respecto a su propia definición. Distinto es el caso de la ley natural, fundamentada en la naturaleza del hombre, y cuyas implicaciones morales corresponden tan sólo a una moralidad natural.

Entonces, ¿incurre Hobbes en la falacia naturalista? Macpherson piensa que sí (30), pues deduce del hecho el deber o la obligación (del hecho el derecho), y mantiene que ello es comprensible si tenemos en cuenta que Hobbes no participaba de las categorías lógicas actuales. Sin entrar en tan compleja discusión, sobrecargada actualmente con muy diversas y matizadas interpretaciones, señalo que comparto la opinión de Macpherson, por si acaso así se reconocen algunos de los supuestos de este trabajo no suficientemente explicitados. Tal punto de vista parece confirmarlo la definición por parte de Hobbes de lo bueno y lo malo, en función del *apetito* o *deseo* (es decir, el *conatus* cuando está orientado hacia un objeto particular): «lo que de cualquier modo es objeto del apetito o deseo de algún hombre es

(28) *Ibid.*, I, cap. XVI (pág. 121; pág. 252).

(29) Véase WATKINS: *op. cit.*, págs. 102-19.

(30) *Op. cit.*, págs. 69-75.

lo que con respecto a sí mismo él llama bueno; y al objeto de su odio y aversión, malo» (31). En resumen, aunque simplificando excesivamente, la moralidad no añade una dimensión cualitativamente nueva a la determinación natural.

¿Cómo entender, en caso contrario, el siguiente texto?: «Los hombres suelen dar el nombre de leyes (naturales) a estos dictados de la razón, pero lo hacen impropriamente, pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa, mientras que propiamente la ley es la palabra de aquel que tiene por derecho mando sobre otros. Sin embargo, si consideramos los mismos teoremas tal como se nos entregan en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre toda cosa, entonces se les llama leyes con propiedad» (32). La clave última de este tema tal vez esté en el carácter instrumental de la razón, al que antes se ha hecho referencia, y que este mismo texto confirma. Las leyes naturales-morales que la razón descubre no añaden una cualidad nueva a la determinación natural, pues la finalidad a la que tienden las leyes es rigurosamente idéntica con la determinación natural por la que todo ser viviente tiende a permanecer en la vida. Las leyes naturales se limitan a favorecer o reafirmar dicha tendencia.

Sólo desde las leyes naturales puede entenderse el sentido del derecho natural. Para ello hay un texto clave: «Es, por consiguiente, un precepto o regla general de la razón, que *todo hombre debiera esforzarse por la paz,*

(31) *Leviatán*, I, cap. VI (pág. 41; pág. 159). Por lo que Hobbes añade a continuación se infiere claramente que tales criterios pierden su vigencia formal ante la ley del Estado, preponderante en el ámbito de la sociedad civil (lo cual es independiente de que el contenido material de la acción inspirada por la ley civil coincida, o no, con el de aquella acción inspirada por los referidos criterios. A este respecto, pienso que el dato decisivo consiste en que dichos criterios rigen en el estado de naturaleza, y, al gobernarse en él los individuos por su propia razón (véase, anteriormente, nota 24), se desemboca en un relativismo individualista de lo bueno y lo malo. La razón colectiva del Estado, expresada en la ley civil, tiene, pues, que reorientar los criterios individualistas. Por consiguiente, como veremos, la ley civil anula los criterios naturales con los que cada uno interpreta lo que para él es bueno o malo.

Sobre el relativismo moral, hay un texto concluyente en *Leviatán*, I, cap. XV (página 122; págs. 253-54): «Bueno y malo son nombres...», etc. Que este relativismo se funde en los diferentes criterios racionales de los individuos, se confirma en *Del ciudadano*, II, cap. VI, parágrafo 9, pág. 131: «Todas las controversias nacen de las grandes diferencias que existen entre las opiniones de los hombres respecto a lo mío y lo tuyo, lo justo y lo injusto, lo útil y lo inútil, el bien y el mal, lo honesto y lo deshonesto y las cosas similares.»

(32) *Leviatán*, I, cap. XV (págs. 122-23; pág. 254).

en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no pueda obtenerla, pueda entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de la naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla; la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos (33).

Por lo comentado en páginas anteriores, es importante destacar un aspecto relativo a la consideración de que la primera ley de la naturaleza sea la búsqueda de la paz: supone implícitamente que es posible armonizar entre sí los *conatus* de los diferentes individuos, pues la naturaleza no puede prescribir como ley la búsqueda de la paz si eso se opone a la propia dinámica del *conatus*. Todo lo que planteamos en el apartado anterior cobra aquí su último sentido. Si la agresividad fuese un componente esencial de la *naturaleza humana* (no del *hombre natural*), la problemática de las leyes naturales carecería radicalmente de sentido. Cuesta trabajo atribuir a Hobbes tamaña incoherencia.

Ahora bien, una vez aceptado que el estado de naturaleza consiste en la guerra generalizada de todos contra todos —comprobada, pues, la imposibilidad de la paz—, entra en vigor la segunda ley natural, *en la que se condensa todo el derecho natural*: el individuo debe defenderse con todos los medios a su alcance. La argumentación parece incuestionable. La ley natural exige hacer todo aquello que convenga a la conservación de la vida. Si —dadas las condiciones del estado de naturaleza— la vida propia está en peligro, es la misma naturaleza la que prescribe utilizar todos los medios posibles para preservarla.

Hobbes advierte que las leyes naturales no tienen cumplimiento en el estado de naturaleza (34). No lo tienen precisamente porque una de ellas, la segunda, se impone sobre las demás hasta anularlas a todas. Tal es, repetimos, el resultado necesario de las coordenadas vigentes en el estado de naturaleza. Así, pues, ¿el derecho natural es contrario a la ley natural globalmente considerada? No por completo, en la medida en que el derecho propicia el mismo objetivo que la ley: la preservación de la vida. Sin embargo, es cierto que el derecho natural, por su ilimitación, impide que en la vida se desarrollen otras variantes más acordes con la naturaleza del hombre. El derecho no se opone a la ley por lo que positivamente afirma (en lo que afirma recoge parcialmente a esta última), pero sí en lo que excluye (la mayor parte del contenido de la ley natural, o sea, dieciocho de las leyes en las que ésta se distribuye). En definitiva, el derecho mantiene el

(33) *Ibid.*, I, cap. XIV (pág. 100; págs. 228-29).

(34) *Ibid.*, II, cap. XXVI (pág. 205; pág. 349).

objetivo de la ley, la preservación de la vida, pero mediante actitudes o comportamientos contrarios a la ley natural, y en esa medida, no acordes con la naturaleza del hombre.

Se repite habitualmente que según Hobbes el hombre es asocial por naturaleza. Convendría más bien decir que el hombre es asocial en el estado de naturaleza. Si es cierto que la ley natural se deriva directamente de la naturaleza humana, la primera afirmación no es del todo exacta. Bastaría recordar que la quinta ley natural prescribe que «todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres» (35), ley que, por lo demás, no es sino una especificación de la primera. El cumplimiento de las leyes naturales no hace al hombre asocial, lo hace asocial el estado de naturaleza. Aunque afirmar esto, lo reconozco, es una simple tautología si se tiene en consideración que dicho estado es la hipótesis con que se describe el comportamiento del hombre en caso de que desapareciese el ordenamiento social. Una vez más, pienso que la no coherencia total de Hobbes en esta temática tiene que ver con la introducción en el estado de naturaleza del supuesto referente al enfrentamiento positivo entre los *comatus*. ¿Por qué en el estado de naturaleza no habrían de poder cumplirse las leyes naturales? ¿No serían acaso los hombres de la sociedad inglesa del siglo XVII —por quedarnos sólo ahí— los que estaban incapacitados al desaparecer la coerción del poder constituido para cumplir las leyes naturales?

Como suponemos suficientemente conocida la definición del derecho natural, nos detendremos menos en comentarla. En los *Elementos de Derecho natural y político* (36) Hobbes señala ya la justificación última del contenido del derecho natural: *el derecho al fin (preservación de la vida) implica el derecho a los medios*, pues en caso contrario sería vano el primero. El enfrentamiento positivo entre los individuos atribuido al estado de naturaleza, determinará que la elección de los medios se incline hacia medios de carácter agresivo. En cualquier caso, todos los medios, absolutamente todos, son legítimos. El individuo juzga *por sí mismo* (37) sobre los medios que a él le son más útiles.

El resultado es claro: en la condición del estado de naturaleza «el hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás» (38).

(35) *Ibid.*, I, cap. XIV (pág. 116; pág. 247). Véase, más adelante, nota 41.

(36) Sobre el Derecho natural: *Elementos de Derecho...*, I, cap. XIV, párrafos 6-10 (págs. 203-05); *Del ciudadano*, I, cap. I, párrafos 7-12 (págs. 68-70); *Leviatán*, I, cap. XVI (págs. 99-100; págs. 227-28).

(37) Esto está reconocido en las tres obras, en las páginas correspondientes citadas en la nota anterior.

(38) *Leviatán* (pág. 99; pág. 228).

Dos características acaban de definir el derecho natural. Primera, la contraposición de ley y derecho, hasta el extremo de ser incompatibles: la ley es obligación, el derecho libertad. Segunda, *la equiparación del derecho con la fuerza y el poder*: el derecho natural «es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como él quiera» (39).

La reducción por Hobbes del derecho natural a fuerza o poder es el rasgo más significativo, y el que con toda razón se destaca habitualmente como distintivo de la teoría hobbesiana (40). Recordando tan sólo aspectos suficientemente analizados por otros autores, señalamos la carga crítica, la intención combativa que implica, respecto a la concepción del derecho natural, aun dominante en la época de Hobbes. Aunque como Hobbes reconoce, su crítica apunta en último extremo a Aristóteles (41) (está conte-

(39) *Ibid.*

(40) Véase, por citar sólo un ejemplo reciente, S. GOYARD-FABRE: *Le Droit et la Loy dans la philosophie de Thomas Hobbes*, París, Klincksieck, 1975, especialmente págs. 62-73.

(41) Según un texto célebre: «Creo que poco puede decirse más absurdo en el tema de la filosofía natural, que lo actualmente llamado *metafísica aristotélica*, ni cosa más repugnante al gobierno que lo dicho por Aristóteles en su *Política*, ni más ignorante que una gran parte de sus *Éticas*»: *Leviatán*, IV, cap. XLVI (pág. 522; página 705). Resulta un tópico, falso según creo, designar como elemento más diferenciador de la teoría hobbesiana respecto a la aristotélica el que Hobbes no compartía la afirmación de Aristóteles de que el hombre es un ser social por naturaleza. En primer término, y según lo anteriormente referido, no está claro que según Hobbes el hombre, independientemente del decisivo condicionamiento que sobre él ejerce el enfrentamiento del estado natural, sea un ser asocial por naturaleza. Antes bien, según el curso de las leyes naturales —desenvolvimiento de la vida acorde con la naturaleza humana— los hombres tienden a su mutuo acomodamiento. Pero además, entre los reproches que Hobbes hace a Aristóteles a propósito de su filosofía política, en las páginas siguientes al texto citado, no aparece ninguna referencia al supuesto de la sociabilidad natural del hombre. Y sí, en cambio, otros puntos críticos muy significativos: por ejemplo, respecto a que Aristóteles mantenga que todo gobierno excepto el popular es una tiranía; o que en una república bien ordenada son las leyes, y no los hombres, las que gobiernan.

Sin embargo, tampoco puede olvidarse que en *Del ciudadano* (I, cap. I, párrafo 2, pág. 64), Hobbes se distancia de la afirmación de «los griegos», según la cual «el hombre es un animal político». A ello contraponen que los hombres se juntan debido «a circunstancias fortuitas», aunque matizando en la nota lo siguiente: «¿Cómo iría a negar que la naturaleza obliga a los hombres a buscar compañía mutua? Pero las sociedades civiles no son meras compañías; son asociaciones cuya realización exige promesas y pactos.» Creo que esto último aclara suficientemente el tema: la tendencia natural a la compañía no obsta para que en el estado de naturaleza el hombre sea asocial (otro punto es que esto esté supuesto en la misma definición de estado de naturaleza). La distinción que establecimos entre naturaleza

nida principalmente en el capítulo XLVI de *Leviatán*, titulado «De las tinieblas provenientes de una filosofía vana y de tradiciones fabuladas»), el objeto inmediato de su ataque es la concepción religiosa del derecho natural y, en líneas más generales, las doctrinas de «la Iglesia de Roma» orientadas a otorgar primacía al poder espiritual sobre el poder político (en el capítulo siguiente: «Del beneficio que deriva de tal tiniebla, y a quien favorece»).

En palabras de Carlos Moya, «el derecho natural de los humanos no se piensa ahora desde la idea de Dios, sino desde un postulado fundamental de la Física de Galileo: el principio de la conservación de la materia en cuanto ley universal que rige la naturaleza física del mundo. Lo que fue representación teocéntrica de la Ley Eterna como fundamento y origen inmutable del orden natural de los humanos deviene secularizada filosofía civil, ciencia política fisicalista» (42). Efectivamente, aquí están dos de las claves más importantes para la intelección del derecho natural según lo define Hobbes: concepción desacralizadora del derecho y su reducción a fuerza o poder, lo que supone concebirlo según los términos de la física mecanicista.

En oposición a aquellas doctrinas que consideran el derecho natural como expresión inmediata de la naturaleza humana, y a ésta como un fino cristal en el que se traslucen los designios de Dios, Hobbes lo desprovee de toda connotación teológica y moral. «Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí (en el estado de naturaleza) lugar» (43). En este mismo sentido, hemos visto cómo la ley natural (que ésta sí, no lo olvidemos, posee carácter moral) queda anulada en el estado de naturaleza. La ley y el derecho se excluyen.

La reducción del derecho a fuerza se cumple de acuerdo con la perspectiva de la física mecanicista, que contempla el *conatus* como afirmación en la existencia biológica, fuerza para sobrevivir o autoconservarse. En esto el hombre cumple aquella tendencia, común a todos los cuerpos, y resultante de las leyes físicas del movimiento, según la cual un cuerpo tiende a mantenerse en su propio estado. Dicha tendencia, activa en los seres vivos, es el *conatus*; y es ésta, en definitiva, a la que queda reducido el derecho natural

humana y estado de naturaleza, permite atribuir a este último —más que a la naturaleza humana— la asociabilidad del hombre. Dicha asociabilidad es el correlato necesario para afirmar que la sociedad civil se fundamenta en el artificio del contrato.

(42) En Introducción a la edición citada de *Leviatán*, en Editora Nacional, página 67.

(43) *Leviatán*, I, cap. XIII (pág. 98; pág. 226).

en la situación del estado de naturaleza. Hoy tanto derecho natural como fuerza activa se incluye en el *conatus*; este derecho es pura ley biológica. Por eso está también desprovisto de toda connotación jurídico-positiva.

Queda, por último, un aspecto fundamental. En el estado de naturaleza el derecho natural, en sí mismo ilimitado, se mantiene tan sólo como una potestad meramente formal. La guerra generalizada de todos contra todos sume en la impotencia a cada uno de los individuos. *El derecho natural es impotente*: «Fuera de la sociedad civil, cada individuo tiene una libertad completa, pero no puede gozar de ella»; «fuera del estado, cada uno tiene derecho sobre todo, pero no puede gozar de nada» (44). El peligro de muerte a que conduce la situación de guerra se ve aumentado porque es propio de la condición humana que incluso el hombre más débil corporalmente tenga fuerza suficiente para matar el más fuerte (45).

Resulta obvio que si el estado de naturaleza no fuese una hipótesis teórica, sino la situación histórica correspondiente a los orígenes de la humanidad, Hobbes no sentiría por él ninguna nostalgia. No es un paraíso perdido: describe hipotéticamente la *miserable condición* en la que el hombre se encontraría por obra de la pura naturaleza (46). La comparación entre las ventajas (posibles en abstracto, imposibles en el orden real) del estado de naturaleza y las de la sociedad civil, no deja lugar a dudas sobre la absoluta conveniencia de esta última. La impotencia de cada uno y la guerra de todos dan como resultado que en el estado natural prime, por encima de cualquier otro y subordinándolo a él, un sentimiento: *el miedo* (47). Miedo generalizado, trasfondo último de todas las actitudes. Miedo ante la inminencia de la propia muerte, y miedo que lastra por entero la vida. Para acabar este apartado en lo que a Hobbes se refiere, una pregunta final: si el estado y el derecho naturales son tales como Hobbes los describe, ¿se sigue necesariamente de ahí que la sociedad resultante del contrato sólo puede ser como él mismo la concibe? La respuesta afirmativa es la más frecuente. Sin embargo, partiendo de supuestos semejantes, Spinoza propondrá otro modelo de sociedad.

Al final del apartado sobre el estado de naturaleza, señalábamos que Spinoza también lo describe como una situación de guerra. No tanto, apuntábamos, porque el hombre natural sea primariamente agresivo, sino porque en dicho estado asume una actitud premoral: se deja guiar por los instintos

(44) *Del ciudadano*, II, cap. X, párrafo 1, págs. 171 y 172.

(45) *Leviatán*, I, cap. XIII (pág. 94; pág. 222).

(46) *Ibid.*, I, cap. XIII (pág. 98; pág. 227). Subrayado mío.

(47) Véase *Del ciudadano*, II, cap. X, párrafo 1, págs. 171-72.

al margen de la racionalidad (de ahí el egoísmo y los enfrentamientos que de éste se derivan). En definitiva, para Spinoza la actitud premoral equivale a la actitud prerracional.

La consideración de la ley y el derecho naturales permite esclarecer el sentido del estado de naturaleza.

Spinoza, ya desde el *Breve tratado*, diferencia netamente las leyes naturales y las leyes humanas. El factor de diferenciación es muy revelador. «Las reglas que Dios ha establecido en la naturaleza y según las cuales todas las cosas nacen y permanecen —llámeseles leyes si se quiere— son tales que nunca pueden ser transgredidas». «Las leyes que pueden ser transgredidas son leyes humanas» (48). Está claro que las primeras, en el atributo extensión, son las leyes físico-naturales.

Así resulta que el hombre se ve afectado por dos clases de leyes: aquellas cuya causa es «la comunidad que tiene el hombre con Dios» y son, pues, necesarias; aquellas cuya causa es «la comunidad que tiene el hombre con los modos de la naturaleza» y no son necesarias (49). La segunda clasificación no sólo repite la primera, sino que la explica. Las leyes naturales responden a la comunidad del hombre con Dios (50), es decir, expresan el orden *esencial* necesario que se deriva de Dios y del que el hombre participa. Las leyes humanas son disposiciones que afectan a las relaciones *fácticas* entre los distintos modos o seres de la naturaleza.

A este respecto conviene tener presente la distinción que se hizo en el comienzo del trabajo (51) entre el «orden esencial de la naturaleza» (al

(48) *Breve tratado*, II, cap. XXIV, párrafos 4 y 5, pág. 84. Para esta obra, cito la edición preparada por R. CAILLOIS, M. FRANCÈS y R. MISRAHI: *Spinoza, Oeuvres Complètes*, Paris, La Pléiade, 1954.

(49) *Ibid.*, párrafos 7 y 8, págs. 84-5.

(50) Tampoco deben confundirse las *leyes naturales*, «reglas que Dios ha establecido en la naturaleza», y la *ley divina eterna*. Las leyes naturales son «decretos de Dios revelados por la luz natural» (*Pensamientos metafísicos*, II, cap. XII, Gebhardt, I, pág. 276). El término «decretos» (*decreta Dei*) no es ciertamente muy adecuado, pero su sentido se aclara al tener en cuenta que tales decretos (o mejor, «reglas» a las que puede llamarse, según el *Breve tratado*) son revelados por la luz natural, diferenciándose en esto de la ley divina, que —en la interpretación convencional— es revelada positivamente por Dios. Esta ley divina, que se resume en conocer y amar a Dios, es analizada por Spinoza en el capítulo IV del *Tratado teológico-político*. La lectura que allí se ofrece da lugar a una versión imanentista de dicha ley, que la convierte en la ley «humana» específicamente moral, en un sentido semejante al que se ofrece en las primeras páginas del *Tratado para la reforma del entendimiento*.

(51) Véase nota 5 y texto correspondiente.

que corresponden las leyes naturales) y el «orden común de la naturaleza» (al que corresponden las leyes humanas).

La necesidad de las leyes naturales —o, lo que es igual, el determinismo del orden esencial de la naturaleza— es incuestionablemente una tesis central del sistema spinozista. Está enunciada expresamente en la Proposición XXIX, primera parte, de la *Ética*, y subyace en la mayor parte de la argumentación de esta obra. Spinoza se opone frontalmente a aquellos que «conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio», creen que el hombre «tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo». Frente a esto, Spinoza mantiene que «la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas sus partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las reglas y leyes naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza» (52).

Ahora bien, si todos y cada uno de los acontecimientos, cualquier disposición fáctica de las cosas, todas las relaciones existenciales entre los hombres, fuesen reductibles a la necesidad natural, sería absurdo plantear una empresa ética o discutir sobre el orden político más conveniente. En cambio, Spinoza propone, en el *Tratado para la reforma del entendimiento* (y a renglón seguido de constatar el orden eterno y las leyes determinadas de la naturaleza), como cometido de la existencia moral adquirir una *naturaleza (humana) superior* (53).

Lo que impide tal adquisición es, sin duda, la existencia pasional entregada al orden «común» de la naturaleza. Existencia condicionada por las leyes humanas; orden incierto o aleatorio que no responde al orden «esencial» de la naturaleza.

¿En qué consiste la *naturaleza (humana) superior*? La respuesta negativa es fácil: no se trata de algo libremente proyectado por el hombre. La respuesta positiva está enunciada en la misma página que acabamos de citar: consiste en «el conocimiento de la unión del espíritu (*mens*) con la naturaleza total» (54). Sabemos por el resto de la obra de Spinoza que tal

(52) *Ética*, III, Prefacio (II, págs. 137 y 138; págs. 181 y 182).

(53) *Tratado para la reforma del entendimiento*, Gebhardt, II, pág. 8.

(54) También se señalan los medios adecuados para obtener dicha naturaleza (humana) superior: la comprensión verdadera de la naturaleza total y «la formación de una sociedad tal que permita al mayor número posible (de hombres) alcanzar ese fin con tanta facilidad y seguridad como sean posibles» (*Ibid.*, págs. 8-9). Aquí tam-

conocimiento no conduce a una contemplación pasiva, sino que es el conocimiento que acompaña ineludiblemente a toda acción moral (55). De la concordia entre ambos ha de resultar la unión o identificación activa por parte del hombre con la naturaleza total.

Esa identificación activa —que excluye, por tanto, una actitud vaga o etérea ante la naturaleza— implica también para cada hombre un compromiso respecto a su propia esencia, pues en esta última se expresa la naturaleza total, de acuerdo con el orden «esencial» de la naturaleza. Que la esencia de cada uno sea necesaria (o en otros términos, responda a las leyes naturales) no supone que lo sea su existencia, sus relaciones fácticas con las cosas y con los otros hombres. Adecuar la segunda a la primera, para desarrollarla en todas sus posibilidades, es lo que justifica los cometidos ético y político. De ahí resulta la virtud, el aumento de la potencia propia.

Spinoza deriva el deber del ser. Pero hay que entenderlo en sus justos términos. El deber no se deriva del ser fáctico, de lo que efectivamente se es en el plano de la existencia; en una palabra, no se deriva de los hechos. Por el contrario, se deriva del ser esencial y habitualmente en contraposición a los hechos (cuando están sumidos en el orden «común» de la naturaleza).

Creo que esta disquisición sobre los fundamentos de la moral spinozista era necesaria para entender el sentido de la ley natural y, en concreto, por qué Spinoza no le atribuye —a diferencia de Hobbes— carácter moral alguno. La ley natural es absolutamente necesaria y, en tanto tal, es amoral. Otra cuestión es que la actitud moral presuponga el conocimiento de esas leyes, que las sepa derivadas de Dios o la naturaleza, y que a partir de ahí busque la unión con la naturaleza total, con el consiguiente compromiso en el plano individual. No creo que las diferencias entre ambos autores en este punto respondan a actitudes mentales muy distintas, sino a la mayor

bién puede observarse cómo Spinoza asocia la vía específicamente moral del conocimiento y la vía política, a lo que nos hemos referido en el apartado sobre «Ética y política en Spinoza».

(55) Tal relevancia del conocimiento para la vida moral está justificada por la antropología de Spinoza. Podría resumirse en lo siguiente: «La esencia del hombre es el deseo de comprender, en la medida en que la razón es ella misma una pasión (...). El fin del hombre como criatura racional es su conservación a través del entendimiento, la conservación del entendimiento y la conservación de sí mismo como un ser coherente»: ROBERT J. MCSHEA: *The Political Philosophy of Spinoza*, Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1968, pág. 50. No se trata de que el deseo sea sólo deseo de conocer, sino de que el conocimiento modela esencialmente todo deseo, cualquiera que sea el objeto particular sobre el que verse.

precisión y acabamiento de la filosofía spinozista. En Spinoza el mecanicismo científico está complementado con una reflexión metafísica, a partir de la cual se elaboran los fundamentos de la moral. En Hobbes, la moralidad se concibe a partir de los supuestos del mecanicismo; por ello, en las leyes naturales encuentra el germen de la moral.

La amoralidad de la ley natural le permite a Spinoza identificar a ésta, sin más, con el derecho natural. «Por *derecho e institución natural* no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo (...). Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa trate de mantenerse en su estado en tanto que subsiste, y no teniendo razón sino de sí misma y no de otra cosa, se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto, según ya dije; es decir, a existir y a obrar según la determinación de su naturaleza. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón ni aquellos a quienes falta la verdadera razón, ni entre los fatuos, los locos y los sensatos» (56).

La ley natural, por su necesidad ciega, se prolonga en cada individuo como derecho natural. Se extiende a todas aquellas acciones que tienen por fin y fundamento el esfuerzo de autoconservación. Mientras que el deseo, como opción ética, incluye la racionalidad, el derecho natural se refiere al instinto biológico de autoconservación y a todos los apetitos que de él se derivan; está pues al margen de cualquier exigencia de la razón, en el sentido de que es anterior y se justifica independientemente de ella, es prerracional.

Si el derecho natural no es en sí mismo razonable, tampoco es generalizable: ningún individuo puede indicarle a otro qué es lo que le conviene o no, cada uno «decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad» (57). «El derecho y la institución natural, bajo los cuales todos los hombres nacen y en su mayor parte viven, nada prohíbe, sino lo no deseable o lo que no es capaz de hacer. Este derecho no excluye ni las luchas, ni los odios, ni la cólera, ni los engaños, ni cualquier otra cosa que sea sugerida por el apetito ¡Nadie se asombre de ello!» (58). Conse-

(56) *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 189; págs. 275-76). Al comienzo del capítulo II del *Tratado político* se repiten, casi literalmente, los mismos términos.

(57) *Ética*, IV, Prop. XXXVII, Escolio II (II, pág. 238; págs. 304-05).

(58) *Tratado político*, cap. II, parágrafo 8 (III, pág. 279; pág. 149). Repetición casi literal del texto en el *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 190; pág. 277). El correlato del derecho natural en el ámbito de la moralidad es la actitud anteriormente aludida en el texto correspondiente a la nota 12.

cuentemente, el criterio de justo o injusto, vicioso o virtuoso, etc., está aquí excluido.

El derecho natural es, pues, la negación de cualquier otro derecho que no sea el del instinto y la fuerza. Las formulaciones de Spinoza se repiten: el derecho natural de cada uno «se extiende hasta donde alcanza su poder»; «el derecho natural se determina sólo por el poder de cada uno»; «cada uno tiene tanto derecho como poder posee» (59). El derecho a hacer cualquier cosa coincide con la capacidad o fuerza para hacerlo.

La coincidencia con Hobbes es clara. Si no las premisas, la conclusión a que ambos llegan es idéntica: reducción del derecho natural a fuerza.

Como también coinciden en que tal derecho, en la situación del estado de naturaleza, es impotente. Queda reducido a algo abstracto, formal, sin ninguna incidencia real en la vida concreta de los individuos: «el derecho natural humano mientras está determinado por el poder de cada uno, y compete a cada uno, es prácticamente inexistente; es más teórico que real, pues ninguno está seguro de poder ejercerlo» (60). Afirmación inmediatamente precedida de esta otra: «La libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue.»

Esta inoperancia del derecho natural supone una situación generalizada de guerra, en la que la propia vida se encuentra amenazada. La contraposición de los derechos ilimitados de cada uno hace que las relaciones interindividuales se caractericen por los enfrentamientos mutuos, por las agresiones recíprocas (61).

En la determinación de los motivos de la inoperancia del derecho y de la guerra generalizada, hay una diferencia significativa entre Hobbes y Spinoza. Para Hobbes, veíamos, todo radica en la agresividad del hombre natural. Para Spinoza, todo está motivado porque el derecho no se utiliza —en la hipotética situación del estado de naturaleza— en consonancia con la razón o, si se quiere, porque la práctica del derecho no discurre por los

(59) Respectivamente, *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, págs. 189 y 193; páginas 275 y 280), y *Tratado político*, cap. II, parágrafo 8 (III, pág. 279; pág. 149).

(60) *Tratado político*, cap. II, parágrafo 15 (III, pág. 281; pág. 151). Compárese este texto con otro de *Del ciudadano*, citado anteriormente en nota 44. Como se sabe, este último es uno de los libros que figuraban en la biblioteca de Spinoza.

(61) Aunque esto no es exclusivo del estado de naturaleza. Spinoza se refiere a cierto ordenamiento político «que no ha eliminado las causas de la guerra civil, en el seno del cual la guerra es una continua amenaza, donde las leyes son frecuentemente violadas, y que no difiere mucho del estado de naturaleza. En él, cada uno viviendo a su arbitrio, está en grave peligro de perder su vida»: *Tratado político*, capítulo V, parágrafo 2 (III, pág. 295; pág. 172).

adecuados cauces morales. Y así, en la medida en que en el estado de naturaleza los hombres «se guían por el ciego deseo en lugar de la razón, habrá que definir el poder o derecho natural de los humanos, no por la razón sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios de sobrevivir» (62).

La irracionalidad hace que el derecho natural devenga egoísmo pasional, posterior agresividad, etc. Spinoza no analiza esta temática en sus obras políticas. No hacía falta. La situación a la que conduce tal ejercicio del derecho natural podemos entenderla como una extrapolación al plano político de esa situación de servidumbre humana en el ámbito moral (la hemos nombrado, en otras ocasiones, como alienación colectiva de las pasiones), descrita en la *Ética*, y que también resulta del desarrollo del *conatus* al margen de la racionalidad. Una vez más: el *conatus* en el plano político es el derecho natural. Se ha dicho que, según Spinoza, «el Estado de naturaleza es más un Estado de esclavitud e impotencia que un Estado de guerra. Esta última no es en el fondo más que un aspecto de la impotencia, al lado de la dependencia fisiológica o del engaño. Spinoza no le da el temible privilegio que Hobbes le acordó» (63). Es exacto. Por un lado, esta impotencia es la ya referida del derecho natural. Por otro, es la que corresponde en el orden político a la impotencia moral. Y veámos (en el apartado primero) que la virtud consiste en el aumento de la propia potencia de obrar.

También podría afirmarse que en el estado de naturaleza el hombre no es libre, pues «el hombre es más libre cuanto más se guía por la razón» (64). Esto nos remite a la identificación de virtud-potencia-libertad; sin duda, uno de los temas medulares y más sugestivos de la *Ética*, pero que desborda los límites de este trabajo.

En este horizonte, y a partir de lo anterior, aparece el contrato social. Para superar el continuo estado de guerra latente y, por tanto, para dar un contenido real al derecho de naturaleza, es necesario instaurar un nuevo orden de relaciones interhumanas; en una palabra, se impone la necesidad de un pacto social.

El fin que se busca en el contrato «no es otro que la paz y la seguridad de la vida» (65). La motivación que a él conduce es el miedo y la esperanza: miedo que surge de una vida incierta y amenazada, esperanza de paz y se-

(62) *Tratado político*, cap. II, parágrafo 5 (III, pág. 277; pág. 146). Otro texto semejante en *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 190; pág. 276).

(63) L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique...*, cit., pág. 116.

(64) *Tratado político*, cap. II, parágrafo 11 (III, pág. 280; pág. 150).

(65) *Ibid.*, cap. V, parágrafo 2 (III, pág. 295; pág. 172).

guridad. En sentido estricto, la razón no cumple aquí un papel activo o determinante (veíamos en otro momento la incapacidad de la razón para superar por sí sola la alienación colectiva de las pasiones). En el estado de naturaleza no sólo la vida no está guiada por la racionalidad, sino que, en la medida en que los hombres están entregados a un individualismo excluyente, sin ayuda recíproca, la racionalidad no puede germinar en ese estado (66); por tanto, tampoco puede ser impulsora de su superación. La motivación del contrato se reduce, pues, a interés pasional.

EL CONTRATO SOCIAL

Actualmente es una opinión generalizada (y en este trabajo se da por supuesta) que con la teoría del contrato no se intenta explicar el origen histórico de la sociedad civil o del Estado. Queda, pues, excluida la acusación de que dicha teoría es fútil, dado que la sociedad o el Estado han existido desde siempre, o al menos, existían cuando Hobbes, Spinoza, o cualquier otro, concibieron la idea del contrato.

Cassirer lo ha explicado con claridad: «Cuando Hobbes describe la transición del estado natural al estado social, lo que importa no es el origen empírico del estado. La cuestión que se debate no es la historia, sino la *validez* del orden social y político. Lo único que importa es el fundamento legal del estado y no su fundamento histórico. La teoría del contrato social responde a esta cuestión del fundamento legal» (67).

Al cuestionar la validez del orden político, se da por supuesto, valga la redundancia, que tal orden es cuestionable. Es decir, que no responde a una necesidad natural o religiosa, que no es algo inapelable que escape a la decisión humana. Por tanto, el orden político es un artificio (68), es fruto de una convención. Esta convención consiste en el acuerdo básico de las voluntades individuales por el que se adopta colectivamente un orden político. Todo esto implica, en resumen, que la sociedad tiene una fundamentación contractual.

Ahora bien, parece que el contrato sería pura ficción si quienes lo llevarsen a cabo no fuesen personas libres o, en otras palabras, si el contrato no fuese un acto voluntario. ¿Supone el contrato como condición de posibilidad

(66) «Los hombres, sin mutua ayuda, viven miseramente y sin el necesario cultivo de la razón»: *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 191; pág. 278).

(67) E. CASSIRER: *El mito del Estado*, México, F. C. E., 1972, pág. 206.

(68) Así lo reconoce Hobbes de forma explícita; por ejemplo, en *Leviatán*, II, capítulo XVII (pág. 131; pág. 266).

la libertad de los contratantes? Limitándonos a Hobbes, así puede afirmarse en líneas generales, aunque sin ocultar una relativa ambigüedad.

El contrato en principio es un acto voluntario. Pero, como se sabe, Hobbes distingue entre república «por institución» y república «por adquisición» (capítulos XVIII y XX de *Leviatán*), manteniendo la legitimidad de ambas. La voluntariedad del pacto es incuestionable en la primera: la convención que la establece es un ejercicio de libertad por parte de los individuos, aun cuando lo que éstos convengan sea una forma absolutista de gobierno (se repite habitualmente que la teoría de Hobbes comporta un contrato de servidumbre; sin embargo, al referir esto a una república por institución, convendría matizar que el contrato, de servidumbre o no, es en todo caso voluntario).

La «relativa ambigüedad» anteriormente apuntada, concierne a los supuestos de la república por adquisición. Está claro que en ésta el contrato se realiza desde una posición de desigualdad de fuerzas que coarta la libertad —o voluntariedad— de tal contrato. Pero es significativo que aun en este caso Hobbes mantiene la exigencia formal del contrato, con la consiguiente aprobación formal del orden político por parte de los individuos (69).

Se ha visto en la legitimación de la república por adquisición una prueba más del absolutismo de Hobbes. En definitiva, se dice, Hobbes minimiza la importancia de la *institución* de una república (consistente en un pacto plenamente voluntario y desde una posición de igualdad), desde el momento en que legitima por igual los modelos de república por adquisición y por institución, de acuerdo con el razonamiento de que ambas están predeterminadas por el miedo prevaleciente en el estado de naturaleza. Es posible, además, comparar este punto de vista con el correspondiente de Rousseau, y subrayar las respectivas y relevantes —no lo negamos— diferencias. Aun aceptando plenamente lo anterior, creo que también es destacable que una república por adquisición es, al menos, una república; supone *formalmente* el contrato. O sea, Hobbes postula que las relaciones de fuerza ya consagradas se legitimen formalmente por la aprobación de los individuos. ¿Para mantener tales relaciones o para cambiarlas? Eso es otro problema, el mismo que se sigue planteando cuando se pregunta ¿para qué? la libertad.

Creo que todo esto tiene que ver con que Hobbes era un pensador de actitud semejante a Maquiavelo. No pretendía imponer desde fuera modelos

(69) «Una república por adquisición es aquella donde el poder soberano se adquiere mediante fuerza; y se adquiere mediante fuerza cuando hombres en singular o reunidos muchos por pluralidad de votos, por miedo a la muerte o por vínculos, autorizan todas las acciones del hombre o asamblea que tiene poder sobre sus vidas y libertad»: *Leviatán*, II, cap. XX (pág. 152; pág. 290).

a la sociedad. Parte del reconocimiento de la realidad política efectiva, y señala objetivos posibles hacia los que ésta puede aproximarse mediante evolución interna. Respecto a lo que estamos diciendo, tales objetivos se concretan en que la sociedad sea una república, se fundamente en un pacto.

En el panorama de la teoría política de los siglos XVII y XVIII, se destaca a veces a Hobbes como un defensor del totalitarismo político. Dado que en este trabajo se mantendrá que su modelo de sociedad resultante del contrato posee ciertamente rasgos totalitarios, convenía en este momento precisar que dicho resultado se concilia en Hobbes con el supuesto de un contrato libre. Y es que la fundamentación contractual de la sociedad, incluso en Hobbes, conlleva una tesis central: el poder y el ordenamiento políticos tienen como fuente única de legitimación el acuerdo de las voluntades humanas.

Entrando en un plano más concreto, la finalidad histórica inmediata que perseguía Hobbes era la unificación del poder. N. Bobbio, en un excelente trabajo, lo expresa así: «Tomás Hobbes es el gran teórico, el más lúcido y más consecuente, el más encarnizado, sutil y temerario teórico de la unidad del poder estatal. Toda su filosofía política tiene un único motivo polémico: la refutación de las doctrinas tradicionales o innovadoras, conservadoras o revolucionarias, inspiradas por Dios o por el demonio, que impiden la formación de esa unidad» (70).

Ahora bien, «la causa principal que obstaculiza la formación de la unidad estatal es, según Hobbes, la pretensión de la autoridad religiosa, representada por la Iglesia Universal de Roma o por las iglesias nacionales reformadas, o incluso por las asociaciones cristianas menores, de ser titular legítima de un poder superior al del Estado» (71). La autoridad religiosa no es el único obstáculo: el Parlamento, concebido como un poder separado y distinto al del monarca (Hobbes fue testigo del enfrentamiento en su país de ambos poderes), es otra barrera alzada contra la unificación del poder. Pero si no el único, sí es el más importante.

No se trataba tan sólo de que para la Iglesia el poder político tuviese un origen divino (por lo que se tendía, en aquella época, a considerarlo subsidiario del poder eclesiástico), sino también de algo muy sutil y, al mismo tiempo, más decisivo. La Iglesia pretendía interpretar según sus criterios, pronunciarse sobre la justicia o bondad y, en último término, la validez de las disposiciones del poder civil. Como veremos, Hobbes man-

(70) En Introducción a la edición de *Del ciudadano* que venimos citando, página 10.

(71) *Ibid.*, pág. 11.

tiene que quien está capacitado para hacer la ley es el único capacitado para interpretarla.

Tras estas consideraciones generales, pasamos a analizar los términos del contrato tal como Hobbes los define. Conocemos la miserable situación del estado de naturaleza y su resultado más notorio en la conciencia de los hombres: el miedo ante el peligro próximo de la muerte. Pues bien, el miedo es la motivación dominante del contrato.

Se discute entre los intérpretes de Hobbes sobre en qué medida la decisión del contrato es un dictamen racional. A este respecto, me inclino hacia una respuesta semejante a la anteriormente apuntada a propósito del mismo punto en Spinoza. No hay duda de que la decisión del contrato es conforme a la razón. Pero un tema distinto es que en el estado de naturaleza los hombres sean capaces de decisiones conscientemente racionales. ¿Cómo lo serían si en tal estado se anula la ley natural, en la que se cifran las conveniencias racionales por las que debería regirse la vida humana? El contrato es cuestión de puro cálculo basado en el instinto, está motivado por el miedo.

¿Qué se contrata? La transferencia (72) voluntaria del derecho natural por parte de todos y cada uno de los individuos. Supone, pues, el abandono de ese derecho natural cuyo contenido conocemos: derecho a gobernarse a sí mismo en base a la fuerza y poder propios (73).

El nudo problemático de la cuestión, sobre el que difieren las interpretaciones, consiste en determinar *a quién se transfiere el derecho natural*. Hobbes afirma que a un hombre o a una asamblea de hombres; esta entidad, individual o colectiva, es el soberano. Ahora bien, puede entenderse que la soberanía radica en el cuerpo político en su conjunto, en todos los integrantes de la comunidad en tanto tales (como, por ejemplo, planteará claramente Rousseau). O, por el contrario, puede entenderse que la soberanía es algo aislado, escindido de la comunidad, que pertenece al gobernante; en este sentido, el soberano será sin más el gobernante, alguien que desde fuera —dada la escisión— gobernará al pueblo o comunidad. *En el primer caso, la transferencia del derecho natural supondrá ponerlo en común o hacerlo depender de la comunidad; en el segundo, supondrá simplemente abandonarlo en manos del soberano-gobernante.*

La diferencia entre ambas interpretaciones es capital, absolutamente determinante de la lectura global que pueda hacerse de Hobbes. Según la pri-

(72) Hobbes distingue entre «renuncia» y «transferencia». Pero en los dos casos se produce un *abandono* del propio derecho. Véase *Leviatán*, I, cap. XIV (pág. 101; páginas 229-30).

(73) *Elementos de Derecho...*, II, cap. I; *Del ciudadano*, II, cap. V; *Leviatán*, II, cap. XVII.

mera de ellas, aunque el soberano no se identifique físicamente con el pueblo, es su portavoz o representante (careciendo, pues, de determinación propia), la soberanía es inseparable del pueblo; la voluntad, la voz, los actos del soberano serán los del pueblo...

Según Hobbes, el contrato social es el medio por el que una multitud de hombres individuales, aislados, deviene una *persona*. La esencia de la república es «una persona de cuyos actos una gran multitud (de hombres), por pactos mutuos de unos con otros, se han hecho autores cada uno de ellos» (74).

¿Quiere esto decir que, en una república, la voluntad aunada de todos los ciudadanos es la voluntad soberana? ¿Esa *persona* —«artificial», como precisará el propio Hobbes— es un mero portavoz de dicha voluntad soberana, al que sólo por participación delegada de esta última convendrá el calificativo de soberano? Así lo entiende la primera interpretación referida, justificándose con ello la radicación de la soberanía en el pueblo o comunidad.

En esta línea interpretativa, por citar un ejemplo reciente, está S. Goyard-Fabre. Según esta autora, Hobbes defiende una «democracia originaria». Intentaremos seguir su argumentación. Partiendo de la equiparación del representante político con el actor de la representación teatral, que no actúa en nombre propio, sino representando el papel designado por el autor del texto, afirma: «El representante de la multitud, en razón de la voluntad de todos los individuos singulares que han dado su consentimiento para esta representación, es sólo un actor; y la multitud está constituida por tantos autores como individuos lo hayan designado» (75). A lo cual se une lo siguiente: «La representación unitaria efectuada por la persona artificial del Soberano resulta necesariamente, en razón del individualismo originario de la condición humana, de la designación plural operada por la multitud. *De esta manera, la fuerza de los particulares se transforma en potencia pública y sus voluntades particulares en voluntad soberana*» (76). Para explicar cómo debe entenderse la «voluntad soberana», añade: «Cuando cada uno, en la multitud, da su consentimiento para que una persona única —*persona civilis*— lo represente, la unión de las voluntades y de las fuerzas prefigura la «voluntad general» según *El contrato social*» (77).

(74) *Leviatán*, II, cap. XVII (pág. 132; pág. 267).

(75) S. GOYARD-FABRE: *Le Droit et la Loy...*, cit., pág. 104.

(76) *Ibid.*, pág. 108. Subrayado mío.

(77) *Ibid.*, pág. 110. Aunque en una nota a este texto se precisa que Hobbes no entiende exactamente la «voluntad soberana» como la «voluntad general» de Rousseau, sino como lo que este último autor llama la «voluntad de todos». Con lo cual,

En resumen, el soberano —o representante político— es mero actor o portavoz, es una persona artificial de cuyos actos es autora la comunidad. Dejamos para una ocasión posterior el problema de en qué sentido puede, o no, entenderse la unificación de las voluntades y fuerzas de los ciudadanos. El tema de la coincidencia entre las voluntades del soberano y del pueblo es ciertamente complejo y, pesar de su importancia, no está tratado en Hobbes con suficiente nitidez. No es, pues, de extrañar la diferencia de las interpretaciones.

El punto incuestionable es que, según Hobbes, «todo súbdito es por esta institución autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido (...). Por esta institución de una república todo hombre particular es autor de todo cuanto el soberano hace y, en consecuencia, quien se quejase de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo» (78). Los ciudadanos son autores de todo lo que el soberano hace. Sin embargo, esto puede entenderse en dos sentidos distintos: el soberano es sólo el ejecutor de unos actos decididos por los ciudadanos; o bien, los ciudadanos deben asumir como propios los actos que el soberano por sí mismo realiza. En otras palabras: el soberano es portavoz de la voluntad de los ciudadanos; o bien, los ciudadanos deben interiorizar la voluntad del soberano. Goyard-Fabre da a entender lo primero; personalmente, pienso que el segundo sentido es el adecuado. No sólo porque es el único congruente con el desarrollo posterior de la teoría del contrato, en concreto, con la definición de la ley civil, sino también porque es el que conviene a los supuestos mismos del contrato.

La explicación creo que se encuentra en lo siguiente: los ciudadanos sólo son autores directos de la institución del soberano, tan solo participan activamente en el proceso de constitución del soberano. Por extensión, son también autores de los actos del soberano, aunque de forma mediata y, en cierto modo, pasiva. No se trata de que los ciudadanos determinen tales actos, de que impongan al soberano decisiones o criterios de actuación. Se trata de que al instituir al soberano le atribuye la capacidad y el derecho de actuar —según su propio criterio— *en lugar de ellos*, hasta el punto de que los ciudadanos se comprometen a asumir como propios los actos del soberano. La autoría activa de los ciudadanos acaba en el mismo momento

opino, se desmiente que Hobbes prefigure la «voluntad general» de Rousseau. Pues la distinción que Rousseau establece entre voluntad general y voluntad de todos es tajante, y constituye una de las claves del sentido de su teoría del contrato, hasta el punto de que entre lo más específico y distintivo del contrato roussoniano está el instaurar una voluntad general que no tiene por qué coincidir con la voluntad de todos.

(78) *Leviatán*, II, cap. XVII (pág. 136; págs. 271-72).

en que el soberano está constituido. El soberano se identifica por su capacidad de actuar más allá de la decisión de los ciudadanos, a partir de donde cesan las voluntades disgregadas de los súbditos, suplantando a éstos en la toma de decisiones. Los súbditos sólo actúan a través de la persona interpuesta del soberano, y deben reconocerse en los actos de éste, aunque no dimanen de sus voluntades individuales. Brevemente, los ciudadanos son tales cuando interiorizan algo ajeno a ellos, es decir, la voluntad autónoma del soberano. Pienso que así lo supone el propio Hobbes cuando afirma: «Están obligados, cada hombre con cada hombre, a *asumir (to Own)* y *ser reputados* autores de todo cuanto vaya a hacer quien ya es su soberano» (79).

Repito que fuera de esta interpretación son inexplicables el alcance y las atribuciones de la ley civil. Positivamente, es coherente con la solución que ofrece Hobbes a un problema planteado al final de *Leviatán*. En el marco de su polémica contra la autonomía del poder eclesiástico, Hobbes plantea que aun cuando no se puedan anular las creencias de un súbdito en el plano de la conciencia privada, sí podrían prohibirse las manifestaciones públicas de tales creencias, e incluso forzar a los súbditos a negar públicamente sus creencias. Lo cual debe ser aceptado por los súbditos, en orden a lo siguiente: «Siempre que un súbdito, como Naamán, esté obligado a hacer algo por obediencia a su soberano, y no lo hace llevado de su opinión sino en obediencia a las leyes de su país, *esa acción no es suya, sino de su soberano*, ni es él quien en este caso niega ante los hombres a Cristo, sino su gobernante y la ley de su país» (80). La acción ciertamente no es suya en la motivación interna, pero debe asumirla en el plano político. Si se lee el texto de la nota 72 a la luz de este último, está claro que el súbdito es «autor» de esa acción concreta del soberano, pero autor de una acción que no dimana efectivamente de él aunque la asuma como suya propia.

Decíamos anteriormente que la interpretación propuesta conviene a los supuestos mismos del contrato. En efecto, todo radica en que el contrato por el que los ciudadanos son autores del soberano, es un contrato realizado de una vez y para siempre, sin que pueda reconsiderarse. Los pactos mutuos de los individuos «quedan anulados tras adquirir él (el soberano) la soberanía» (81). Aparte de que, como veremos, el soberano no participa en el contrato, una vez efectuado éste, el soberano adquiere un poder incuestionable, desvinculándose del pacto que lo instituyó. De ahí que los pactos queden anulados. De ahí, también, que el poder del soberano, desde el mo-

(79) *Ibid.* (pág. 133; pág. 269). Subrayado mío.

(80) *Ibid.*, III, cap. XLII (pág. 388; pág. 554). Subrayado mío.

(81) *Ibid.*, II, cap. XVIII (pág. 134; pág. 270).

mento de su constitución, no esté condicionado a pacto alguno: «La opinión de que cualquier monarca recibe su poder por pacto, esto es, condicionalmente, procede de no comprender la sencilla verdad...», etc. (82).

Aun cuando Hobbes no lo hubiese reconocido explícitamente en el penúltimo texto citado, y en las líneas siguientes, no quedaría lugar a dudas respecto a que tal planteamiento implica que la soberanía la pertenece al soberano-gobernante, y no al pueblo, como pretende la interpretación «benévola» de Hobbes. Los individuos contratantes abandonan la soberanía en manos del gobernante y, en esa misma medida, el derecho a actuar en lugar de ellos. La transferencia del derecho natural —punto en el que se originó la discusión— supone no ponerlo en común, sino su abandono en beneficio exclusivo del gobernante. Cuando Spinoza critique este aspecto de la teoría de Hobbes no podrá acusársele de haberlo malinterpretado.

En definitiva, el problema radica en que los individuos contratan que el soberano actúe por ellos *sin restricción alguna*, le otorgan una «autorización sin límites» (83) para que le suplante en sus decisiones. El que deban reputarse autores de los actos del soberano agrava más la cuestión, pues supone la aceptación interiorizada de todo cuanto haga el soberano. Todo esto conlleva la escisión entre las coordenadas del orden civil y las motivaciones privadas de los individuos, que se perpetúan como tales motivaciones en el ámbito de la república. La unificación en el orden civil de las voluntades de los ciudadanos (unificación supeditada al poder único e ilimitado del soberano, sin que resulte de una progresiva convergencia de todas las voluntades a la que se hubiese comprometido moralmente cada individuo) se enfrenta con la disgregación de las actitudes en el ámbito privado. Hobbes da por supuesto este enfrentamiento y, por ello, plantea, por un lado, la necesidad de que el soberano se arme con la espada, que su poder sea coercitivo; por otro, que en el ámbito privado los individuos permanecerán tan dispersos como antes de efectuarse el contrato. Volveremos sobre estos dos puntos.

En resumen, el contrato en la teoría de Hobbes conduce a la separación de los ciudadanos y el gobierno. Instaura un poder escindido, excéntrico respecto a los ciudadanos. No es de extrañar que una vez efectuado el contrato, Hobbes denomine frecuentemente a éstos como súbditos.

Aunque suponga una ligera desviación del curso expositivo, tenemos aquí que hacer frente a una posible objeción. En efecto, podría apuntarse que la escisión señalada entre el soberano —o gobernante— y el resto de la

(82) *Ibid.* (pág. 135; pág. 270).

(83) *Ibid.*, I, cap. XVI (pág. 126; pág. 258).

sociedad no es un factor necesario del contrato, que se produzca en toda república, sino que es algo que conviene tan sólo a las formas aristocrática y monárquica de gobierno. De ese modo, sería falso atribuir tal escisión a la forma democrática de gobierno —pues la democracia se caracteriza porque en ella el soberano es la asamblea de todo el pueblo— y, por tanto, también sería falso atribuírsela a la república en general. Por lo demás, Hobbes admite la posibilidad de una república (instituida por contrato y con la transferencia de derechos que ello supone) que se gobierne democráticamente.

En realidad, tal objeción no tiene sentido desde dentro de la teoría de Hobbes. Los ciudadanos en una república son siempre autores del soberano y, mediatamente, de sus actos, cualquiera que sea la forma de gobierno adoptada en la república. «El pueblo rige en todo gobierno, pues incluso en las monarquías manda el pueblo. En ellas es el pueblo quien manifiesta su voluntad a través de la voluntad de un solo individuo. En cambio, los ciudadanos, es decir, los súbditos, constituyen la multitud. En la democracia y la aristocracia, los ciudadanos son la multitud, y la asamblea es el pueblo. En la monarquía, los súbditos son la multitud y, aunque parezca una paradoja, el rey es el pueblo» (84). Anotemos, de paso, que éste es uno de los textos preferidos por quienes ven en Hobbes a un defensor de la democracia originaria. Lo único que puede confundir en el texto citado es la utilización de la palabra «pueblo». El concepto de pueblo (en *Del ciudadano*) coincide con el concepto de persona artificial (en *Leviatán*, donde el pensamiento de Hobbes presenta una formulación más acabada). Frente a la invertebración de las voluntades individuales, propia de la multitud, la persona artificial —o el pueblo— es la entidad que unifica en el plano político todas las voluntades; se la denomina el soberano. Por lo demás, ahí no se contradice ningún término de la interpretación que he propuesto.

A pesar de todo, se podría seguir pensando que la escisión referida queda anulada en la forma democrática de gobierno. En mi opinión, Hobbes admite en abstracto la posibilidad de un gobierno democrático, pero de modo convencional y ficticio. Véase el capítulo VII de *Del ciudadano*: ahí se precisa que en la democracia el poder soberano está en una asamblea en la que pueden intervenir y votar todos los ciudadanos que lo deseen y, por tanto, la democracia está vigente mientras permanece reunida la asamblea o se difiere para una fecha y lugar determinados. Esto podría entenderse como que los ciudadanos conservan por entero la soberanía —en la

(84) *Del ciudadano*, II, cap. XII, parágrafo 8, págs. 197-98.

democracia— y la abandonan también por entero —en la aristocracia y la monarquía—. Ahora bien, considérese el siguiente texto de *Leviatán*: «Si pudiésemos suponer que una gran multitud de hombres se plegaría a la observancia de la justicia y otras leyes de la naturaleza sin un poder común capaz de mantener a todos sus miembros en el *temor*, podríamos del mismo modo suponer que toda la humanidad hiciera lo mismo, y entonces ni habría gobierno civil ni necesidad de él, ni de república en absoluto, porque habría paz sin *sometimiento*» (85). Creo que Hobbes tenía tanta confianza en esto último como en la posibilidad efectiva de aquella democracia idílica y asamblearia, pues ambas cosas suponen en la naturaleza humana unas disposiciones semejantes y muy contrarias, ciertamente, a las que el propio Hobbes le atribuía (aun cuando sea por la confusión frecuente de naturaleza humana con hombre natural).

Más significativo aún es que en el texto citado se reconoce que toda república comporta necesariamente temor y sumisión. ¿Es esto conciliable con aquella democracia asamblearia? Posiblemente no; pero, en caso afirmativo, supondría que en la democracia se produciría una escisión interna en los ciudadanos, entre lo que en cada uno de ellos hubiera de soberano —miembro de la asamblea— y lo que hubiera de súbdito —efecto del temor y la sumisión—. En definitiva, exista escisión entre el soberano y la sociedad. Y se entiende más claramente al tener presente que el contrato está orientado hacia la monarquía absoluta, forma de gobierno que, sin ninguna duda, era la preferida de Hobbes. La república del contrato hobbesiano adquiere su expresión coherente en la monarquía absoluta, en la cual la escisión referida es del todo incontestable.

Por el contrario, se persigue la reducción de todas las voluntades a una sola. Para ello, se exige de nuevo la sumisión. Tal reducción no se consigue aunando internamente las voluntades, sino *sometiéndolas* a una sola voluntad (sometiendo todos los juicios a un solo juicio) (86). Tal voluntad única no resume o expresa la voluntad de todos, sino que a todos se impone. Dicha voluntad única es obviamente la del soberano. Posee, pues, sus mismos rasgos: distinción, separación, excentricidad respecto a los juicios y voluntades de los ciudadanos y, paralelamente, imperatividad incontestable que reclama acatamiento y sumisión. De este modo, los ciudadanos enajenan sus propias voluntades en la del soberano. Resulta así

(85) *Leviatán*, II, cap. XVII (págs. 129-30; pág. 265). Subrayados míos.

(86) *Ibid.* (pág. 131; pág. 267); *Del ciudadano*, II, cap. V, párrafo 6, pág. 121. En una formulación semejante, la voluntad única «reemplaza la voluntad de todos»: *Del ciudadano*, II, cap. V, párrafo 9, pág. 122.

coherente que el soberano «pueda usar la fuerza y los medios de todos (los ciudadanos), según considere oportuno, para su paz y defensa común» (87).

Con una lógica implacable, Hobbes precisa que el soberano no participa en el contrato (88), no existe un pacto entre él y los súbditos. De haberlo, supondría una transferencia mutua, se reconocería con ello una reciprocidad de derechos y deberes entre ambas partes contratantes y, en alguna medida, su coparticipación en el poder político. La negación de este supuesto reafirma en la voluntad soberana los rasgos que le atribuíamos en el párrafo anterior. En efecto, la voluntad soberana puede desde fuera imponerse a los súbditos porque éstos, al devenir tales (o sea, al realizar un contrato del que queda excluido el soberano), la sitúan por encima de ellos. Esto mismo hace que una vez constituido el gobierno de una república, los súbditos no puedan deshacerse de él, efectuar un nuevo contrato, a no ser porque así lo quiera el propio gobernante (89); una vez instituido, no cabe abolición legítima del soberano. El contrato de Hobbes no autoriza forma alguna de control del poder político por parte de los súbditos (pues en caso de existir tal control, según Hobbes, se dividiría el poder soberano).

Este es el punto esencial en el que se concentra el absolutismo del poder. Se ha discutido hasta la saciedad sobre si la teoría de Hobbes conduce, o no, al totalitarismo político. Da la impresión de que en gran medida esta polémica está condicionada por el distinto alcance que se otorga a la palabra «totalitarismo». En cualquier caso, Hobbes no sólo no prevé mecanismo alguno a través del cual los ciudadanos pudiesen controlar el poder del gobernante —con la posibilidad consiguiente de designar otro gobernante y rehacer el contrato—, sino que positivamente excluye la existencia de mecanismos semejantes. De esto puede decirse que es uno de los factores que caracterizan el totalitarismo.

Hobbes mantiene expresamente que «el poder soberano debe ser absoluto en todas las repúblicas», y lo justifica con claridad: «aunque en tal poder ilimitado los hombres pueden ver muchas consecuencias desfavorables, su ausencia —que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino— tendría consecuencias mucho peores» (90). Es decir, existe una úni-

(87) *Leviatán*, II, cap. XVII (pág. 132; pág. 267). Subrayado mío.

(88) «Puesto que el derecho de representar a todos se confiere al que es instituido soberano sólo por contrato de uno con otro, y no de él con ninguno de ellos, no puede acontecer una violación del pacto por parte del soberano»: *Leviatán*, II, cap. XVIII (pág. 134; pág. 270). Subrayado mío.

(89) *Ibid.* (pág. 133; pág. 269).

(90) *Ibid.*, II, cap. XX (pág. 150; pág. 298).

ca alternativa, o estado de naturaleza o poder absoluto. La concepción pesimista de la naturaleza humana, y su interés por la unificación total del poder, permiten explicar la opción de Hobbes. No es tan fácil negar el carácter totalitario de las soluciones que propone. Bastaría con la consideración *a posteriori* de la tremenda serie de derechos que se otorgan al soberano en el capítulo XVIII de *Leviatán*, pero a nuestro juicio son aún más relevantes a ese respecto los propios términos del contrato: el abandono sin paliativos del derecho natural, la fijación exclusiva de la soberanía en el gobernante, la consiguiente excentricidad del poder respecto a los súbditos. Los derechos absolutos del gobernante vienen determinados necesariamente por los términos del contrato (91).

Al súbdito no le queda más opción que la obediencia. Obediencia impuesta por un convenio del que se derivan «dos consecuencias de gran relevancia: ante todo el individuo aislado, una vez que ha llegado a ser parte de un Estado, no tiene ningún derecho (porque le falta el poder para ello) de determinar por sí mismo lo que es justo y lo que es injusto y, por tanto, no tiene otro deber que el de someterse al soberano, porque sólo éste tiene el derecho, teniendo también por común consenso el poder, de distinguir lo justo de lo injusto; en segundo lugar, siendo el soberano por común consenso el único titular del derecho y del poder de determinar lo justo y lo injusto, no puede existir acción justa fuera de lo que el soberano mande, ni acción injusta fuera de la que el soberano prohíba y, en consecuencia, no existe otra ley, ni natural ni divina, a la que el soberano deba someterse y a la que el súbdito pueda apelar para justificar el derecho de resistir a la ley del soberano» (92). Con esto, hemos entrado ya en el tema de la ley civil.

Resulta incuestionable que dentro de la sociedad civil el individuo no está capacitado para determinar lo justo y lo injusto (como así ocurría en

(91) Por ello, para negar el totalitarismo de Hobbes, habría que interpretar los términos del contrato en un sentido contrario al que aquí se ha expuesto. Así lo hace, por ejemplo, WATKINS (*op. cit.*, págs. 193-94): «Una de las formas favoritas de Hobbes para caracterizar la soberanía consiste en afirmar que el soberano *representa la personalidad* de sus súbditos. Dado su riguroso nominalismo, ¿qué quería indicar Hobbes con esto? La respuesta que surge inmediatamente es la siguiente: sus súbditos le han dado, no sus personas, sino prendas de sus personas, a saber, sus *nombres*. Y esto es en realidad lo que quería indicar Hobbes. Cada súbdito autoriza a su soberano a representarle 'o a actuar en su nombre'.» Sencillamente, esta interpretación me parece tan ingeniosa como radicalmente incompatible con los textos de Hobbes citados entre las notas 71-78 y con la lógica global de su pensamiento.

(92) N. BOBBIO: *Introducción*, cit., págs. 24-25.

el estado de naturaleza), y que las leyes civiles, prescritas por el soberano, son las únicas reglas del bien y del mal, de lo justo y lo injusto (93). Sin embargo, cabe otra cuestión importante: ¿existen algunos criterios objetivos en función de los cuales deba legislar el soberano? En caso de no existir, o sea, si el soberano legisla arbitrariamente, se habría dado un nuevo paso, el que va del absolutismo del poder a la tiranía.

Esto último es lo que parecen suponer algunos autores (94). ¿Acaso no afirma Hobbes que ninguna ley puede ser injusta? (95). Es así, pero con ello no se añade ningún dato nuevo a lo que ya sabíamos, es decir, que el soberano es el único que puede hacer e interpretar las leyes: toda ley es justa por el mismo hecho de que el soberano la imponga, pues así lo requiere el contrato por el que se instituye un soberano. Incluso podría decirse, con mayor rigor, que la ley no es justa ni injusta; es justo aquello que dicta la ley. «Los hacedores de las leyes civiles no sólo son declarantes, sino también *hacedores de justicia e injusticia de las acciones*» (96). Sólo por conveniencia lingüística podemos calificar de justo a aquello que instaura y determina la justicia. Ahora bien, a continuación del texto de la penúltima nota, Hobbes distingue entre la bondad y la justicia de la ley; toda ley es justa, pero no necesariamente buena. «Una buena ley es aquella que es *necesaria para el bien del pueblo y al mismo tiempo comprensible.*»

Hobbes pensaba que el ejercicio absoluto del poder por parte del soberano era lo más conveniente para el pueblo, lo que le reportaría mayores beneficios. Esta, y no otra, es su justificación. Nada tiene que ver, en teoría, el soberano de Hobbes con la arbitrariedad del déspota, con el tirano. Lo que se le puede reprochar a Hobbes es que otorgase al soberano la capacidad de decidir por sí mismo —cuando dicta las leyes— sobre lo que efectivamente conviene al pueblo. Estamos otra vez ante el tema del control del poder o, mejor, de la inexistencia de tal control en Hobbes.

(93) *Leviatán*, caps. XVI y XXIX, y *Del ciudadano*, cap. XII. Hobbes repite continuamente que el atribuirse los individuos tal capacidad es uno de los factores fundamentales por los que puede disolverse una república.

(94) Cuando, por ejemplo, se afirma: «Al Estado totalitario de Hobbes quedará sujeto no sólo el campo de la fe, sino también el de la ciencia, y en tanto que Hobbes intenta con todas sus fuerzas alejar de ésta la visión del mundo del idealismo como algo deleznable, dejando valer como único método de enseñanza y de instrucción el materialismo, se constituye en predecesor del Estado de opinión única que ha encontrado después en el bolchevismo sus últimas consecuencias» en F. V. HIPPEL: *Historia de la filosofía política*, tomo II, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, pág. 58.

(95) *Leviatán*, II, cap. XXX (pág. 268; pág. 418).

(96) *Ibid.*, III, cap. XLII (pág. 437; pág. 607). Subrayado mío.

Ahora bien, esto no implica que la ley sea arbitraria. Está claro que la ley tiene como finalidad el bien del pueblo (o bien común), un bien que en muchos pasajes de Hobbes se concreta en la paz y la seguridad. Para esta finalidad debe, además, atenerse a unos principios objetivos, que son las leyes naturales (aun cuando sea el soberano el único que decide sobre la adecuación correcta de las leyes civiles a las leyes naturales). El soberano «está obligado por la ley de la naturaleza»; «lo único que limita su poder es la ley natural» (97).

Más aún: en alguna medida, las leyes civiles deben basarse en las leyes naturales y prolongarlas. En un texto sorprendente se expresa así Hobbes: «La ley natural y la ley civil se contienen una a la otra, y tienen igual extensión (...). La ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo. De modo recíproco, la ley civil es también una parte de los dictados de la naturaleza (...). La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley, donde la ley escrita se denomina civil, mientras que la no escrita se denomina natural» (98).

En torno a este texto pueden precisarse muchas cuestiones. En primer lugar, convendría, respecto a la mutua inclusión parcial de una ley en otra, diferenciar el plano de lo ideal (y no cabe duda de que Hobbes consideraba como ideal óptimo la concordia entre ambas leyes) y el plano de la realidad efectiva. ¿Creía verdaderamente Hobbes que tal concordancia se daba de hecho, o era probable que se diese, en todas las repúblicas? En contraste con el texto citado, en otro de *Del ciudadano* manifiesta Hobbes que él también *quisiera* que los gobernantes se mantuviesen dentro de los límites prescritos por las leyes naturales (99). En todo caso, con independencia de su optimismo o pesimismo sobre los resultados de hecho, el ideal perseguido por Hobbes está claro.

Pero sigue llamando nuestra atención que la concordancia de la ley civil con la ley natural se deje al arbitrio exclusivo del gobernante. Hay una aparente paradoja entre el convencionalismo de la justicia y este contenido naturalista de la ley civil. El convencionalismo de la justicia es innegable, desde el momento en que resulta de un contrato por el cual se otorga en exclusiva al soberano el poder de legislar, de tal modo que la ley por él dictada será el criterio único de justicia; en otras palabras: por convención, la ley del soberano instaura —o es— la justicia. Sin embargo, la ley civil

(97) *Leviatán*, respectivamente, cap. XXX (pág. 258; pág. 407), y cap. XXII (página 173; pág. 313).

(98) *Ibid.*, II, cap. XXVI (págs. 205-06; pág. 349).

(99) *Del ciudadano*, II, cap. VII, parágrafo 4, nota 1, pág. 144.

(la ley del soberano) debe acordarse a la ley natural. O sea, la ley civil, desde el punto de vista de la convención, es siempre justa; desde el punto de vista de la naturaleza, puede ser buena o mala (100).

«Puesto que no se obedece a las leyes en razón de la cosa misma, sino de la voluntad de quien manda, la ley no es consejo, sino mandato, y se define del modo siguiente: la ley es el mandato de aquella persona, hombre o asamblea, *cuya orden contiene en sí la razón de la obediencia*» (101). El convencionalismo de la justicia hace que la ley civil no se justifique por su contenido, sino por su carácter formal de ley, por ser un imperativo de la voluntad del soberano. Sin embargo, como venimos repitiendo, la voluntad del soberano no es arbitraria, pues tiene como pauta obligatoria la ley natural. Por ello, las leyes que dicta pueden ser buenas o malas.

Hobbes pensaba —y aquí podemos cifrar nuestro desacuerdo— que la dejación total de responsabilidad en el soberano era el medio más adecuado para que se cumpliesen las leyes naturales por la mayor parte de los individuos. En otros términos, las leyes civiles debían ser el cauce a través del cual se cumpliesen las leyes naturales. No creo que esta consideración fuese la única que inspiró su concepción del Estado, pero sí que la tuvo presente, junto a otras anteriormente señaladas. Su pesimismo antropológico le hacía pensar, por un lado, que «las leyes de la naturaleza son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales» (102); por otro, que los criterios morales son siempre relativos; los hombres difieren respecto a ellos y, además, son inconstantes en su aprobación (103). Desde aquí se explica que Hobbes confiase más en la obediencia pasiva al soberano que en las decisiones propias de los individuos, no ya sólo en vista a alcanzar una sociedad ordenada y pacífica, sino incluso en vista al cumplimiento de las leyes naturales. De este modo se explica aquella aparente paradoja anteriormente aludida.

En el marco de estos supuestos, la imposición por el soberano de la ley civil no tiene por qué conducir a la opresión de los súbditos. Antes bien, la ley les abre la posibilidad de ser libres, aun cuando se trate de una forma muy específica de libertad.

(100) Buena o mala, según concuerde, o no, con la ley natural. Tal criterio de bondad de la ley coincide materialmente con el expresado en nota 95. Según éste, una ley buena es aquella necesaria para el bien del pueblo; pero al bien del pueblo, en tanto bien común concretado en la seguridad y la paz, es a lo que también apuntan las leyes naturales que, no olvidemos, tienen un carácter moral.

(101) *Del ciudadano*, II, cap. XIV, párrafo 1, pág. 218. Subrayado mío.

(102) *Leviatán*, II, cap. XVII (pág. 128; pág. 263).

(103) *Ibid.*, I, cap. XV (pág. 122; págs. 253-54).

Hobbes define así al hombre libre: «es quien en aquellas cosas que por su fuerza o ingenio es capaz de hacer no se ve obstaculizado para realizar su voluntad» (104). Sin entrar siquiera mínimamente en su concepción de la libertad, por la definición citada se ve que Hobbes la identifica con «la ausencia de obstáculos exteriores». Más que en términos positivos, se define en términos negativos: libertad es inexistencia de impedimentos externos, que contraríen lo que cada uno por su propia naturaleza puede hacer.

Pues bien, resulta claro que en este sentido el hombre es más libre en el estado civil que en el estado natural, ya que en este último los impedimentos externos —fruto de la agresión generalizada— se multiplican sin límite. Es cierto que la ley civil anula la libertad que otorga el derecho natural (105), pero ya vimos en su momento que tal libertad era mera posibilidad abstracta, sin contenidos reales. El capítulo XXI de *Leviatán* dedicado a la libertad de los súbditos, plantea que ésta es compatible con el poder absoluto del soberano y con el miedo que tal poder provoca. Son compatibles porque tiene una raíz común: «en el acto de nuestra *sumisión* consiste tanto nuestra *obligación* como nuestra libertad» (106).

La coherencia de Hobbes en ese tema es indudable. Su concepción negativa de la libertad, que le lleva a entender la libertad «en el sentido adecuado, como libertad corporal, esto es, como libertad de las cadenas y de la prisión» (107), es la concepción subyacente a toda la argumentación del referido capítulo. Veámos que, por el contrato, los individuos convienen una servidumbre voluntaria. El soberano les devuelve una libertad que consiste básicamente en protección, seguridad, anulación de las incidencias externas que obstaculizan la vida de cada uno de ellos. La libertad queda restringida al ámbito de la vida privada. «La libertad de un súbdito yace por eso sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido. Como acontece con la libertad de comprar y vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como considere oportuno y cosas semejantes» (108). La libertad es proporcional a la mayor o menor extensión de las leyes; se es más libre cuanto mayor es el silencio de la ley sobre lo concerniente a la vida privada. Aunque incluso la conveniencia de una

(104) *Ibid.*, II, cap. XXI (pág. 161; pág. 300).

(105) *Ibid.*, II, cap. XXVI (pág. 222; pág. 368).

(106) *Ibid.*, II, cap. XXI (pág. 166; págs. 305).

(107) *Ibid.* (pág. 163; pág. 302).

(108) *Ibid.*

mayor o menor extensión de la ley queda al arbitrio exclusivo del soberano (109).

Es obvio que la concepción hobbesiana de la libertad está decididamente condicionada por el paradigma mecanicista del siglo XVII. No obstante, en su aplicación a la teoría del Estado, adquiere una resonancia nueva que la aproxima bastante al modelo liberal del *laissez-faire*, *laissez-passer*. Hobbes propugna un fuerte intervencionismo del estado en lo relativo al ordenamiento político. Es ahí donde reduce al mínimo la libertad de los súbditos. Pero esa no-libertad tiene como contrapartida la liberación del ámbito privado, en la que se incluye la posibilidad de participar en el juego sin trabas del mercado: libertad de comprar, vender y contratar. Podrá juzgarse que la intención expresa de Hobbes no apuntaba hacia ello. Sobre cuestiones de intención siempre es difícil pronunciarse. Pero, en cualquier caso, la alianza entre absolutismo político y liberalismo económico (o, al menos, la tendencia a imponerlo) ni es algo infrecuente, ni era algo muy lejano de la realidad histórica de los siglos XVII y XVIII.

Volviendo a la línea central de nuestra exposición, estábamos en que la ley civil inaugura un nuevo espacio de libertad. El sometimiento a la ley civil, incluso en la posibilidad de que fuese una «mala» ley desde el punto de vista natural, siempre hará a los individuos más libres —pensaba Hobbes— que si éstos se comportan guiados por sus pasiones o según sus inciertos y tornadizos criterios morales. En este punto también se corrobora lo que ya se afirmó en alguna ocasión sobre la conveniencia racional del orden civil.

De ser así, ¿la ley civil en alguna medida compromete moralmente a los ciudadanos? Hobbes era suficientemente escéptico sobre la actitud moral de los hombres, hasta el punto de no darle demasiada importancia a esta cuestión. De hecho, no piensa la obligación política en términos morales, sino en términos de interés. «La obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que dura tanto como el poder mediante el cual es capaz de protegerlos» (110). Más aún, mientras se mantiene la obligación, ésta sólo se respeta por miedo al poder coercitivo del soberano. Por interés y miedo —al peligro próximo de muerte— los individuos acceden al contrato; y por interés y miedo —al poder soberano— cumplen lo pactado. Hobbes repite continuamente que los pactos sin la espada no son sino palabras. Macpherson, partiendo del reconocimiento de que para Hobbes la

(109) *Ibid.* (pág. 169; pág. 308). Sin embargo, el ideal es «hacer el cuerpo mismo de la ley tan corto como pueda ser»: *Ibid.*, II, cap. XXX (pág. 269; pág. 419).

(110) *Ibid.* (pág. 170; pág. 309).

obligación moral se basa en el interés egoísta, opina que la obligación política es también obligación moral: «aceptando que la obligación de Hobbes se deriva sólo del interés egoísta, de ello no se sigue que no pueda calificarse de obligación moral. Pues, según la concepción de Hobbes, el interés de cada uno contiene su propia contradicción: el interés egoísta a corto plazo entra en conflicto con el interés egoísta a largo plazo. De ahí que la obligación derivada del interés egoísta a largo plazo pueda estar en conflicto, en principio, con el interés egoísta a corto plazo» (111). No obstante, cabe contraargüir que el conflicto entre ambos intereses no se decide a través de una opción moral —asumida como tal—, sino por la preponderancia del interés a largo plazo, determinada por el miedo a la espada, miedo al castigo por la transgresión de la ley a que podría conducir el interés inmediato. En resumen, Hobbes fundamenta la obligación política en motivos de interés biológico y de miedo, y no en criterios morales (ni siquiera en esos criterios morales naturalistas que se derivan del interés), pues pensaba que aquéllos bastaban para explicar la obligación política y, además, eran los que regirían efectivamente en la sociedad (112).

Acabamos esta exposición de la teoría del contrato en Hobbes, y a efectos de compararla ahora con la correspondiente de Spinoza, apuntamos que, en nuestra opinión, el punto clave consiste en que la transferencia del derecho natural, según Hobbes, supone su abandono en manos de un soberano excéntrico a la propia comunidad, tal como hemos venido repitiendo. Veamos la teoría del contrato en Spinoza.

¿En qué consiste el contrato? Según el capítulo XVI del *Tratado teológico-político*: «Los hombres, a fin de vivir en seguridad y del mejor modo posible, han debido entenderse para conseguir que *el derecho que por naturaleza cada individuo tenía sobre todas las cosas se hiciese colectivo (fuese puesto en común)*, y ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos» (113). Brevemente: el derecho natural de cada individuo deja de ser ilimitado, y está regulado según los intereses de la comunidad.

Cláusulas que incluye. Siguiendo con el *Tratado teológico-político*:

1.ª No hacer a los demás lo que no se quiera para sí; para ello habrá que frenar en ciertos casos el apetito propio, bajo la óptica general de que

(111) *Op. cit.*, pág. 254.

(112) Si el interés llegase a convertirse en una actitud moral, perderían vigencia el miedo y la espada. Pero recuérdese el texto de la nota 85.

(113) *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, págs. 191; 278). Subrayado mío. Recuérdese la diferencia entre *vis* y *potentia* señalada en texto de nota 7.

el derecho de los otros es tan defendible como el de uno mismo. Se trata en realidad de la obligación inmediata que el contrato supone.

2.^a «Dirigirse en todo por los solos dictámenes de la razón» (114). Sin embargo, dado que los hombres no son en sí mismos razonables ¿cómo obedecer los dictámenes de la razón? No creemos haber forzado el texto de Spinoza cuando indicábamos anteriormente que el estado de naturaleza es prerracional, tampoco pensamos que esto suponga una contradicción respecto a la cláusula segunda. La respuesta está en que al ponerse en común los derechos de cada uno, es decir, al ensamblar comunitariamente las potencias individuales, se ha actuado *conforme* a la razón. La ciudad lleva en sí el germen de la razón, aun cuando en ella la racionalidad no sea conscientemente asumida (y no lo es en la medida en que aún no se la vive como tal, en que el vínculo social no se asienta en la conciencia racional de sus miembros, sino en el interés egoístamente compartido). Dirigirse por los dictámenes de la razón significa pues *actuar de acuerdo con las leyes de la comunidad* y con lo que de razonable hay en ella. La conducta del hombre social es materialmente razonable, aun cuando no lo sea el motivo interno de su acción.

3.^a La *transferencia* del derecho natural (o del poder) de cada uno a la sociedad (115). ¿*El contrato supone para cada individuo la pérdida de su derecho natural?* La sombra de Hobbes está aquí presente. No obstante, la célebre carta L, a J. Jelles, se inicia así: «Me preguntáis cuál es la diferencia existente entre Hobbes y yo en lo que concierne a la política: tal diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural, y en una ciudad cualquiera no concedo derecho alguno al soberano sobre los súbditos más que en la medida en que por su potencia los supera, del mismo modo que ocurre en el estado de naturaleza» (116). Es decir, de alguna forma el derecho natural se prolonga en la ciudad; la sociedad civil es una continuación de la sociedad natural. ¿Cómo entender pues la cláusula tercera?

Antes de buscar la respuesta, conviene recordar que en la *Ética* se mantiene esta misma cláusula: es necesario que los hombres cedan su derecho natural (*ut jure suo naturali cedant*) (117). A. Matheron, en un ingenioso análisis, se pregunta si no será la fuerza del Estado ya constituido lo que nos impone como obligación la transferencia del derecho natural (118).

(114) *Ibid.*

(115) *Ibid.* (III, pág. 193; pág. 280).

(116) Gebhardt, IV, págs. 238-39.

(117) *Ética*, IV, Prop. XXXVII, Escolio II (II, pág. 238; pág. 304).

(118) *Individu et communauté...*, cit., pág. 317.

Así, la cesión del derecho no sería voluntaria, sino forzada. Está claro que eso ocurre en aquellos regímenes tiránicos que sólo imponen relaciones de violencia y sumisión a sus miembros. Pero cuando Spinoza señala esta cláusula está pensando, como se muestra en las líneas siguientes, en la sociedad democrática. Por tanto, la transferencia del derecho natural es una condición libremente aceptada y necesaria para establecer cualquier clase de sociedad. El problema sigue siendo cómo conciliar la *cesión* del derecho y su *conservación* en la sociedad.

Puede pensarse que la evolución de Spinoza le lleva en el *Tratado político* a acentuar la *conservación* en la sociedad del derecho natural y, proporcionalmente, a negar la necesidad de su *cesión*. Respecto a lo último, es cierto, como veremos después, que el punto de vista del *Tratado político* es más matizado. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que ya en el *Tratado teológico-político* se afirma que la transferencia del poder propio, por la que se forma una sociedad, puede mantenerse «sin repugnancia alguna del derecho natural»; la transferencia del derecho natural «es en muchos aspectos *meramente teórica*: ningún individuo, en efecto, puede nunca transferir su potencia, y, por tanto, su derecho a otro, de tal forma que deje de ser hombre». Y en otra ocasión se dice: «... para que (cada hombre en sociedad) *conservé óptimamente su derecho natural de existir y actuar*, sin dañarse a sí mismo ni a los otros» (119).

La clave de todo esto está en que el derecho natural —o poder— se transfiere a la *sociedad*, y no a una persona que llegará a ser el príncipe o gobernante. Aquí se introduce la importante diferenciación respecto a Hobbes. El derecho que el individuo natural, en tanto tal individuo, cede, lo conserva en tanto miembro de la sociedad que es su depositaria, es decir, lo conserva en tanto ciudadano. De ahí que la transferencia en cierto aspecto sea sólo teórica, pues el derecho que se cede se recupera socialmente legitimado, si no en su totalidad, sí al menos en lo que tiene de compatible con el derecho de los restantes ciudadanos; o, como también dice Spinoza, cada hombre conserva *óptimamente* su derecho natural. Óptimamente, o sea, en un grado de realización efectiva mayor del que podía alcanzarse en el estado de naturaleza. En otros términos: la cláusula tercera es el supuesto que posibilita la cláusula primera.

No hay pues contradicción en los términos del *Tratado teológico-político*. Pensamos además que ofrece una formulación del contrato que en lo esen-

(119) *Tratado teológico-político*, respectivamente, cap. XVI (III, pág. 193; pág. 298); capítulo XVII (III, pág. 201; pág. 291); cap. XX (III, pág. 241; pág. 346). Subrayado mío.

cial se mantiene en las otras obras de Spinoza. La *Ética* (120) no introduce variaciones sustanciales; aunque no acentúa ya los rasgos externos del contrato: la cesión del derecho natural conlleva el que los individuos «se presten recíprocas garantías (*se invicem securos reddant*) de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno». A este respecto, debe señalarse que lo menos significativo del contrato es siempre el acto formal y protocolario de su formulación (aun en la mera hipótesis de que tal acto hubiese sido en algún caso necesario). Un contrato social es el compromiso que cada individuo contrae con la sociedad, continuamente actualizado por la vida en sociedad. De todas formas, el tono diferente de la *Ética* se debe a que ésta se sitúa en el plano moral —al que venimos considerando correlativo del plano político—, llegando a la necesidad del compromiso social desde las exigencias de la vida pasional, y no tanto desde la situación política de guerra latente: el referido corolario afirma expresamente que el compromiso es posible por las exigencias pasionales descritas en la Proposición XXXIX de la Parte III. La clara inserción del «contrato» social en la vida moral, efectuada en la *Ética*, justifica también la indicación de que la sociedad implica un *consenso común*, aspecto menos subrayado en el *Tratado teológico-político*.

Donde puede verse más que una evolución neta, una mayor precisión de conceptos, es en el *Tratado político*. Según esta obra, los hombres no nacen miembros de la sociedad (121). Así pues, la sociedad es un constructo humano, y el problema sigue siendo sobre qué bases se edifica. La realidad primera en el orden de la génesis es el derecho natural de cada individuo; y según una constante de Spinoza, tal derecho es coextensivo a la capacidad o potencia de cada uno. Ahora bien, aquí surgen dos consideraciones, la primera de ellas nueva e importante:

a) La comprensión de la potencia de todos los seres naturales como participación en diversos grados de la potencia de Dios: «no siendo la potencia gracias a la cual las distintas realidades naturales existen y actúan más que la potencia misma de Dios, es fácil comprender en qué consiste el derecho natural» (122). Esta fundamentación ontológica del derecho natural tendrá relevantes consecuencias. Una de ellas: que es imposible re-

(120) *Ética*, IV, Prop. XXXVII, corolario II.

(121) *Tratado político*, cap. V, párrafo 2 (III, pág. 295; pág. 172). Aunque como veremos, el hombre *necesita* organizarse en sociedad». En este sentido, Spinoza puede aceptar incluso que «el hombre es un animal social»: no porque la sociabilidad le sea connatural, sino porque para dar cauce a su potencia individual necesita de la organización social.

(122) *Ibid.*, cap. II, párrafo 3 (III, pág. 276; pág. 146).

nunciar a aquello que nos hace genuinamente partícipes de la potencia de Dios o la Naturaleza.

b) Según referíamos anteriormente, el derecho natural, mientras se determina por la potencia individual de cada uno, es más teórico que real (123). La razón inmediata, fáctica, es que los derechos (y las fuerzas) enfrentados de cada uno, mutuamente se coartan, y en la realidad quedan casi por completo anulados. La razón profunda, aunque no esté suficientemente expresada en el texto, es que las potencias caracterizadas por ser participación de la potencia única de Dios, sólo tienen realización auténtica si establecen entre ellas relaciones de complementariedad.

En función de esas consideraciones puede afirmarse con mayor contundencia que «el derecho natural no cesa en el estado civil» (124); y en rigor ni siquiera es necesario postular la transferencia «teórica» del derecho natural (a que se aludía en el *Tratado teológico-político*): éste, en su dimensión esencial-posible es irrenunciable, en su dimensión fáctica está prácticamente anulado. La necesidad de un orden social (aunque siga manteniendo la finalidad próxima de evitar el miedo y la inseguridad a que están abocados los hombres) se impone como una *solución natural* (125). La sociedad civil es la prolongación necesaria del derecho natural, mejor aún, la única posibilidad de que éste se realice efectivamente.

Al no existir transferencia de los derechos naturales, la idea de contrato queda en parte devaluada; de hecho, la propia palabra sólo ocasionalmente aparece en el *Tratado político*. Se mantiene el *compromiso* de acatar la legislación comunitaria (que aun en la *Ética* era de algún modo lo correspondiente al contrato), pero lo decisivo es que tal compromiso no es el hecho fundacional de la comunidad, sino algo derivado de ésta. En efecto, la sociedad se alcanza, no por la renuncia al derecho natural, sino porque los individuos *aúnan sus fuerzas o derechos*, siendo así partícipes de una fuerza o derecho mayor del que gozaban en el estado de naturaleza; o tal vez habría que decir que esa unión da un contenido real a sus derechos potenciales. Surge así el «derecho común» (*iura communia*) (126). Aunque por una vía distinta, se llega a los mismos resultados que se conseguían a través del contrato (por eso decíamos que no hay una diferencia cualitativa entre las diversas formulaciones de Spinoza; sólo que ahora la sociedad responde en mayor medida a una necesidad natural).

(123) *Ibid.*, cap. II, parágrafo 15 (III, pág. 281; pág. 251).

(124) *Ibid.*, cap. III, parágrafo 3 (III, pág. 285; pág. 157).

(125) *Ibid.*, cap. III, parágrafo 6 (III, pág. 286; pág. 159).

(126) *Ibid.*, cap. II, parágrafo 15 (III, pág. 281; pág. 251).

A partir de la existencia del derecho común, los individuos se comprometen a seguir los dictámenes que de él se derivan, pudiendo ser forzado a ello cualquiera que se resistiese. Subrayamos que el derecho común no debe ser entendido como un conjunto de leyes impuestas desde fuera a los individuos: si lo que se aúna es la fuerza o el derecho (según la coherencia de la identificación de fuerza y derecho naturales), el derecho común resultante es también una «fuerza común».

La suma de las fuerzas constituye la sociedad. Desde esta perspectiva puede comprenderse que los hombres en sociedad «se conducen como una sola alma» (*una veluti mente*) (127), forman una personalidad común. Si la potencia de todos los individuos es participación de la de Dios o la Naturaleza, la unión comunitaria supone el primer nivel posible de composición interhumana acorde con los designios naturales.

«El derecho (común), definido por la potencia de la multitud, se llama habitualmente poder político (*Imperium*)» (128). En la traducción de La Pléiade-Gallimard se hace la siguiente precisión: «En el *Tratado político, imperium*, aun conservando su sentido general de *autoridad*, ejercida entre personas por los cuerpos gobernantes, manifiesta una tendencia creciente a especializarse: representa el *poder político*, antes o después de su delegación en una persona reinante (...). Para el autor del *Tratado político*, se trata de una sola realidad, considerada bajo sus aspectos de población que desea organizarse, de potencia soberana, de Estado, o de forma característica de organización del Estado» (129). Tal vez en el conjunto de este tema Spinoza no ofrezca una precisión acabada, pero sí establece con claridad que el poder político tiene su arraigo original en la comunidad.

El punto decisivo consiste en que, para Spinoza, la sociedad supone una vinculación interna de las fuerzas y voluntades de todos; supone el conducirse como una sola alma, adoptar cierta personalidad común. En este sentido, la sociedad civil es una auténtica comunidad. Una comunidad en la que aumenta el poder y la fuerza de todos los individuos respecto al que tenían en el estado de naturaleza, ya que en éste el enfrentamiento mutuo de las fuerzas de los individuos conducía a debilitar (si no, a anular) la fuerza de cada uno de ellos. En el estado civil, la armonización interna de las fuerzas individuales posibilitan una fuerza común, un mayor poder.

Dado que en su origen el derecho es fuerza, el derecho común se basa

(127) *Ibid.*, cap. II, parágrafo 16 (III, pág. 281; pág. 152), y parágrafo 21 (III, pág. 283; pág. 154), respectivamente. La misma expresión se repite a lo largo de toda la obra.

(128) *Ibid.*, cap. II, parágrafo 17 (III, pág. 282; pág. 152).

(129) Edición citada, pág. 1491.

en la fuerza común; así se expresa claramente en el capítulo II del *Tratado político*. Una vez establecido esto, es perfectamente coherente la identificación del poder político (*Imperium*) y el derecho común, pues el poder político no es sino la expresión de la potencia común adquirida por el aumento de las fuerzas, con el consiguiente derecho que de este modo se engendra.

Pues bien, el *Imperium* es lo que habitualmente se denomina como la soberanía. Y está claro que la soberanía reside en la comunidad, pues coincide con el derecho común. No hace falta insistir en la diferencia entre Hobbes y Spinoza que esto supone. Viene siendo un punto central en la argumentación de este trabajo que sus diferentes concepciones de los términos del contrato condicionan por entero las respectivas formas de entender el alcance y significación del poder político. Parece que hemos llegado a una conclusión: en Spinoza, la soberanía pertenece a la comunidad.

Sin embargo, hablábamos en un párrafo anterior de que Spinoza no ofrece una previsión acabada en el desarrollo de esta temática. En efecto, pienso que sin negar nunca la pertenencia comunitaria de la soberanía, el tema se complica al plantear la cuestión de quién ejerce el gobierno y cuáles son los derechos del gobernante.

A continuación de la última cita se afirma que la democracia es el régimen en el que el poder político lo posee la asamblea que reúne a todo el pueblo. La aristocracia y la monarquía consisten en la atribución del poder a un grupo de hombres selectos, o a uno solo, *designados* para ello por la comunidad *según el consenso general*. En cualquiera de estas tres formas de gobierno el poder del gobernante es un poder absoluto. El capítulo XVI del *Tratado teológico-político* caracteriza este absolutismo del poder, en el sentido de que «el sumo poder político (*Imperium*) no está obligado por ninguna ley, y todos deben obedecerlo en todo» (130), y precisa que en esto «deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho a la sociedad misma. Si hubiesen querido reservar algo para sí, debieran haber tomado precauciones con las cuales pudiesen defenderse del todo; no habiéndolo hecho, y no pudiendo hacerlo sin la división del poder político (*imperii*) y, por consiguiente, sin su destrucción, se han sometido por esto mismo a la voluntad del sumo poder absoluto, pues lo han hecho absolutamente».

Es importante observar que en este texto el poder político es el de la sociedad en su conjunto. Así se reconoce explícitamente en las líneas que le preceden: «La sociedad reúne ella sola todo el derecho, esto es, el sumo

(130) *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 193; pág. 281).

poder político» (131). Aunque la utilización del término *Imperium* para significar el poder comunitario no es siempre tan precisa en el *Tratado teológico-político* (en alguna ocasión —si bien, rara— podría confundirse con el significado que habitualmente se atribuye hoy día al término Estado) como en el *Tratado político*, si es éste el sentido que tiene en el texto citado.

Es cierto, por lo demás, que el poder político es absoluto. No es divisible; sus decisiones no pueden ser cuestionadas por los individuos, ni interpretadas por éstos según su particular conveniencia. Spinoza reafirma esta idea en el propio *Tratado político* (especialmente en el capítulo III). Y, en líneas generales, uno de los objetivos fundamentales del *Tratado teológico-político* consiste en la defensa de la legitimidad exclusiva del poder político, por encima de las interferencias posibles del poder eclesiástico (como también veíamos en Hobbes). La razón del absolutismo del poder es el carácter pasional, al margen de los criterios morales, de la conducta habitual de los hombres, conducta que se perpetúa incluso en el ámbito civil (de aquí mi interpretación sobre el contenido racional que conviene a la ciudad).

Según el texto anterior, el absolutismo del poder no entra en contradicción con la tesis defendida de que la soberanía radica en la comunidad. Se trata tan sólo de precisar que el derecho común y el poder político (o soberanía) asociado al derecho, obligan a todos y en todos los dictámenes que de ellos dimanen. Los individuos se han comprometido a seguirlos y, en esa medida, la sociedad está legitimada para procurar coercitivamente que no se transgredan. Ahora bien, dicho texto se refiere a la forma democrática de gobierno, en la que la propia comunidad se autogobierna. El problema sobre los derechos absolutos del gobernante sigue pendiente en el caso de que quien ejerza el gobierno sea una minoría (aristocracia) o una sola persona (monarquía). ¿No será aquí donde Spinoza está próximo a Hobbes?

Hemos apuntado anteriormente que en la aristocracia y la monarquía los gobernantes están designados por la comunidad según el consenso general. Sin embargo, el problema no está tanto en que la designación sea consensuada (esto también lo aceptaría Hobbes para la república por institución), sino en lo que conlleva tal designación; más en particular, lo problemático es si la designación de un gobierno monárquico o aristocrático supone traspasar la soberanía al gobernante.

El derecho común, según Spinoza, «lo *tiene (tenet)* de modo absoluto

(131) La identificación del sumo poder político y el derecho común está también reconocida en el *Tratado político*, cap. III, párrafo 2 (III, págs. 278-79; páginas 156-57): «El sumo poder no es sino el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud, que se conduce como una sola alma.»

aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública» (132), ya sea tal «persona» la asamblea democrática, un grupo de hombre, o un solo individuo. Esta expresión de *tener* el derecho común se repite a lo largo de los dos *Tratados*. Como siempre, tener el derecho equivale a tener el poder. Más aún, Spinoza precisa en alguna ocasión que en la aristocracia (y, podemos suponerlo, en la monarquía) el ejercicio del poder, una vez asignado al gobernante, no retorna ya al pueblo (133). De este modo, todo lo concerniente al bien público está dirigido en exclusiva por quien tiene efectivamente el poder (134). De ahí también el absolutismo del poder. Ahora bien, hasta aquí sólo sabemos que el gobernante *tiene* o detenta el poder, pues en sus manos está el derecho común. ¿Por qué lo tiene? Porque la comunidad se lo *concede, transfiere o confiere*: éstas son las tres expresiones (135) que utiliza Spinoza, aunque casi siempre repite la de *transferir*.

De acuerdo con lo anteriormente comentado, el derecho común —la soberanía— radica originariamente en la comunidad. Sin embargo, ahora se plantea la transferencia del derecho y, por tanto, de la soberanía. Si Spinoza reprochaba a Hobbes que los individuos, para entrar en sociedad, debiesen renunciar a su derecho natural, ¿cómo entender la transferencia del derecho común, que no es sino la unión de los derechos naturales de los individuos? ¿No propone Spinoza, en el fondo, lo mismo que Hobbes? La solución adecuada hubiese sido establecer con claridad una delegación del derecho común (más que una transferencia) que no supusiese la renuncia a tal derecho, ni su *cesión irreversible* al gobernante. Pero este punto no tiene en Spinoza un tratamiento suficientemente acabado.

En efecto, según el *Tratado teológico-político*, la democracia se caracteriza porque en ella «nadie transfiere a otro su derecho natural», y de ahí que sea la forma de gobierno «más natural», pues en ella es en la que mejor se realiza la libertad que la naturaleza nos concede (136); en la democracia «el poder político lo tiene colegiadamente toda la sociedad, de tal forma que cada uno se obedece a sí mismo, y no a su semejante» (137). La democracia se diferencia en estos rasgos de las otras formas de gobierno, en

(132) *Tratado político*, cap. II, párrafo 17 (III, pág. 282; pág. 152).

(133) *Ibid.*, cap. VIII, párrafo 4 (III, pág. 325; pág. 214).

(134) *Ibid.*, cap. IV, párrafo 2 (III, pág. 292; págs. 166-67).

(135) Por ejemplo, en *Tratado político*, cap. III, párrafo 3 (III, pág. 285; página 157), cap. IV, párrafo 6 (III, pág. 294; pág. 169), cap. IV, párrafo 4 (III, página 298; pág. 176).

(136) *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 195; pág. 283).

(137) *Ibid.*, cap. V (III, pág. 74; pág. 124).

las que sí se produce la transferencia del derecho común, tal como se reconoce en las líneas siguientes a la penúltima cita y se confirma en el análisis detallado de la aristocracia y la monarquía que ofrece el *Tratado político*.

Spinoza distingue teóricamente entre la génesis del derecho común y el ejercicio del poder, o sea, el cuidado (*cura*) de los asuntos públicos al que se alude en el texto de la nota 132; pero de la transferencia del derecho común resulta que éste se lo apropia el gobernante, aquel que ejerce el poder. Al establecer la sociedad también se pactaba la transferencia del derecho natural, pero tal transferencia recaía en la comunidad en su conjunto; de ese modo *no se renunciaba* al derecho natural, sino que se aunaban los derechos de todos. Pero no ocurre igual cuando se transfiere el derecho común al gobernante: en esta ocasión el derecho recae sobre una entidad ajena a quienes los transfieren; por ello, no es posible recuperar comunitariamente lo que se ha transferido (como sucede en el pacto por el que se instituye la sociedad). Cuando el pueblo en conjunto no es responsable del gobierno, se produce con ello una cierta separación entre el gobernante y la comunidad. Sin embargo, justo es también reconocerlo, dicha separación no alcanza aquella excentricidad del gobernante respecto a sus súbditos que atribuíamos a Hobbes.

La razón es sencilla: Spinoza plantea siempre la necesidad de un control ciudadano del poder político. Afirma que «quienes creen que un solo hombre puede encarnar el derecho soberano de la sociedad están en un grave error» (138). Es por lo mismo necesario que en régimen monárquico se establezca una «asamblea de consejeros del rey» (descrita en el capítulo VII del *Tratado político*), consejeros elegidos entre los ciudadanos. Así, pues, se mantiene una especie de control democrático, incluso en aquellas formas de gobierno distintas de la democracia. Bastaría para probar esa aseveración la consideración de un solo tema, el del derecho de sucesión. Aun reconociendo —como ya hiciera Hobbes— que la designación del monarca debería ser, en lo posible, valedera a perpetuidad, lo cual supone el derecho a que le sucedan sus descendientes naturales, precisa que el monarca no puede designar arbitrariamente a su sucesor, y acaba concluyendo que «nadie sucede legítimamente al rey si no es por la voluntad del pueblo» (139). Traigo este último texto a colación, no sólo porque apunta un elemento de control democrático del poder, sino también porque supone una cierta matización de aquella transferencia irreversible del derecho común anteriormente señalado.

(138) *Tratado político*, cap. VI, parágrafo 5 (III, pág. 298; pág. 177).

(139) *Ibíd.*, cap. VII, parágrafo 25 (III, pág. 319; pág. 204).

Podrían presentarse otros textos que abundan en tal matización. Por ejemplo, en uno se alude de forma muy significativa a que «el poder del rey quede determinado exclusivamente por el poder de la multitud» (140). Pero, en todo caso, con dichos textos podría matizarse, nunca contrariarse, el principio de la transferencia del derecho. La actitud de Spinoza en este problema responde a un punto de vista que podemos calificar de «realista». Por un lado, no pretendía prescribir desde fuera modelos ideales a la realidad histórica efectiva, sino analizar sus mecanismos y prever sus posibles desarrollos, señalando las opciones preferibles (a este respecto, ya hemos hecho constar su preferencia por la democracia). Por otro lado, Spinoza nos ha enseñado en el *Tratado teológico-político* que los regímenes políticos están en estrecha concordancia con la actitud moral de los hombres, con la forma de religiosidad que adoptan, con el sistema económico prevaleciente, etcétera. En pocas palabras, el ordenamiento político de un pueblo responde necesariamente a la realidad global de tal pueblo. El mejor régimen político es el que mejor procura la seguridad y la paz, es decir, la concordia mutua, pero tal concordia es gestionada por el gobierno en base a la actitud moral —en sentido amplio— que comparten los ciudadanos.

La transferencia del derecho común es, por así decirlo, un mal menor que ciertas circunstancias históricas imponen. «Nunca la multitud entera transferiría su derecho a una minoría o a un solo hombre, si pudiera llegar a un acuerdo por sí misma e impedir que las discusiones inevitables en toda gran colectividad, degenerasen en tumultos» (141).

Pienso, además, que en el discurso de Spinoza (al contrario que en Hobbes) se suponen implícitamente dos contratos: el que instaura la comunidad y el que establece la forma de gobierno. Por el primero, se aúnan las fuerzas, se adquiere un derecho común, se establecen, en definitiva, vínculos comunitarios. La pervivencia de este contrato, independientemente de la forma de gobierno elegida, hace que toda sociedad, si es justa, sea en su esencia última democrática. La democracia, antes que forma específica de gobierno, es el substrato último de toda sociedad libre, justa y, en último término, acorde con la razón. El segundo contrato determina la particular forma de gobierno a que se acoge históricamente la tendencia democrática, modelándola de acuerdo con las posibilidades efectivas. «La democracia juega un papel complejo en el sistema espinosista: define la esencia del poder soberano y es, pues, el fundamento de toda organización política; es uno de los tres tipos de Estado y, también, el régimen modelo que cada forma determinada

(140) *Ibid.*, cap. VII, parágrafo 31 (III, pág. 323; pág. 210).

(141) *Ibid.*, cap. VII, parágrafo 5 (III, pág. 309; pág. 192).

debe esforzarse en imitar a fin de que el conjunto del Estado funcione del mejor modo posible» (142).

El segundo contrato está en gran parte reconocido por Spinoza, cuando apunta que la transferencia del derecho común se realiza por «contrato o leyes» (143). Tal dualidad tiene que ver con la relativa devaluación de la idea de contrato que ya señalamos respecto al *Tratado político*. Sin embargo, con el formalismo del contrato, o sin él, el resultado es semejante. Para acabar este tema, repito una vez más mi opinión de que la transferencia del derecho, en orden a instituir una forma específica de gobierno, no está tratada con total coherencia por parte de Spinoza. Si al establecer la sociedad no se renuncia al derecho natural, no se ven razones suficientes para renunciar —y eso es lo que parece implicar la idea de transferencia irreversible— al derecho común cuando se designa al gobierno. El posibilismo histórico (aun cuando esté perfectamente fundamentado) no tendría por qué obstaculizar la coherencia de los principios, aun cuando sirva para comprender la actitud de Spinoza.

No nos detendremos mucho en el tema de la ley civil, pues aquí sí están las cosas bastante claras. La idea central es la siguiente: dado que la sociedad instauro un sentimiento común entre sus miembros, «la voluntad de la sociedad (*Civitas*) debe ser tomada por la voluntad de todos, y los actos declarados justos y buenos por la sociedad lo son también por cada uno de los sujetos» (144). A su vez, al detentador del poder político de la sociedad (la propia comunidad, un grupo de hombres o una sola persona) es a quien corresponde decidir (por la transferencia del derecho en el gobierno no democrático) sobre lo justo y lo bueno, sobre lo que deben hacer o no los súbditos, tanto aisladamente como en conjunto. El poder soberano es el único que «tiene el derecho de dictar las leyes y, si se presenta alguna duda, de interpretarlas» (145). Se establece, de este modo, el convencionalismo de la ley civil.

La ley civil obliga incondicionalmente, de acuerdo con el absolutismo del poder político ya referido. El ciudadano se ha comprometido «a obedecer absolutamente en todo» (146), hasta el punto de verse obligado en alguna ocasión —por obediencia al poder constituido— a realizar algún acto que repugne a la razón, pues el inconveniente que ello supondría «que- daría largamente compensado por el bien que se deriva del estado ci-

(142) L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique...*, cit., pág. 149.

(143) *Tratado político*, cap. IV, parágrafo 6 (III, pág. 294; pág. 169).

(144) *Ibid.*, cap. III, parágrafo 5 (III, pág. 286; pág. 158).

(145) *Ibid.*, cap. IV, parágrafo 1 (III, pág. 292; pág. 166).

(146) *Tratado teológico-político*, cap. XVI (III, pág. 195; pág. 283).

vil» (147). Ahora bien, si en Hobbes descartamos la arbitrariedad del poder civil, con mayor énfasis hay que descartarla en lo que concierne a Spinoza. El poder civil «cae en falta cuando obra en contra de los dictados de la razón» (148); de este modo es culpable, además, ante sí mismo, pues sienta las bases de su propia destrucción. Al conculcar los dictados de la razón, conculca el derecho natural (149) y entra así en conflicto frontal con la razón de existir de la sociedad, que no es otra sino abrir la posibilidad de una realización efectiva del derecho natural. Esta argumentación, subyacente al discurso de Spinoza, apunta una vez más a la idea de que el derecho natural —en la lógica última de su pensamiento— habría de ser irrenunciable, aun en los casos de gobierno no democrático.

Por lo demás Spinoza no otorga un valor específicamente moral a la ley civil. Se libra así de las ambigüedades de Hobbes a este respecto. Y es que Spinoza veía muy claramente la complementariedad de la vía política y la vía específicamente moral, que justamente son complementarias porque no se confunden.

Esto nos lleva a una breve comparación de Spinoza y Rousseau. Se ha observado que el *Contrato social* tiene su precedente y es deudor del *Tratado político*. Es cierto que en ambos pensadores se establece la radicación y pertenencia del poder a la comunidad (con las precisiones que hemos apuntado en el caso de Spinoza), que coinciden en considerar la comunidad como una «personalidad común», sustentadora última del poder y del derecho. Pero esto no debe impedirnos constatar sus diferencias, centradas fundamentalmente en las concepciones respectivas de la génesis y el carácter de tal personalidad común. Hablaremos en las próximas páginas de cómo concibe Spinoza dicha personalidad, de lo que ella comporta. Pero la misma génesis de la comunidad supone ya un factor de diferenciación.

En Spinoza, la sociedad resulta de la *suma* de las fuerzas y derechos naturales de los individuos; en Rousseau, de la *alienación* del instinto y el derecho naturales. Una alienación que, según Rousseau, es alienación interna, del individuo ante sí mismo. El individuo renuncia a su libertad natural y a su personalidad instintiva; adopta una personalidad comunitaria que es, en definitiva, una personalidad moral (este es el verdadero compromiso del contrato). Anunciando en alguna medida a Kant, aunque sin desarrollar el tema suficientemente, Rousseau supone que anular la voluntad individual al subsumirla en la voluntad general (hasta el punto de que todas

(147) *Tratado político*, cap. III, parágrafo 5 (III, pág. 286; pág. 159).

(148) *Ibid.*, cap. IV, parágrafo 4 (III, pág. 293; págs. 167-68).

(149) *Ibid.*, cap. IV, parágrafo 5 (III, pág. 294; pág. 169).

las voluntades no son sino expresión inmediata de esta última) es una actitud propiamente moral. La voluntad de cada uno, cancelada en su individualidad, queda supeditada a la norma general, tal como dimana de la propia comunidad. Por el contrato, el yo individual deviene un yo comunitario, plenamente reconciliado e identificado con los demás, y eso es justamente lo que constituye la sociedad. Con toda razón, Rousseau puede afirmar que *la sociedad es un cuerpo moral*. Por ello, repetimos, el contrato supone el compromiso moral de una reconversión interna de los individuos (alienación del yo natural ante el yo moral o comunitario), por la que se renuncia definitivamente al instinto natural y a sus exigencias individualistas.

Spinoza, como decíamos, diferencia la ley civil de la ley específicamente moral. El hecho de entrar en sociedad no transforma por sí mismo al hombre en un ser moral. Los hombres en sociedad no pierden su naturaleza humana (ni renuncian al derecho natural), para tomar otra diferente, ya que —ironiza Spinoza— «la sociedad no goza del derecho de hacer que los hombres vuelen» (150). El individuo (que no aliena, sino aúna su fuerza natural) no es un sujeto de obligaciones morales por el simple hecho de organizarse en sociedad; ni la sociedad constituye en sentido estricto un cuerpo moral, ni se cancela necesariamente, según determinaciones morales, la diferencia entre la voluntad particular y la voluntad general. Ello se debe, como veremos, a que el orden de la ciudad no es por sí mismo el orden de la razón.

¿Qué significa exactamente «conducirse como *una sola alma*»? ¿Cómo debe entenderse la personalidad común? Antes de nada, recordemos que los motivos conducentes a la sociedad son, incluso en el *Tratado político*, de carácter pasional. El objetivo que se persigue es, negativamente, la eliminación del miedo ante una situación en la que predominan el enfrentamiento de los intereses; positivamente, se busca y espera del vínculo social la seguridad y la paz (el miedo y la esperanza son pasiones). Como dice Spinoza, «la paz no es una simple ausencia de guerra, sino una virtud de la que surge la fortaleza de ánimo» (151). La paz es la *concordia* mutua. Hablar de concordia significa referirse a una vida humana definida, «no por la circulación de la sangre y las otras funciones del reino animal, sino sobre todo por la razón, verdadera vida del espíritu» (152). Sin embargo, lo que pretendemos mostrar es que la sociedad está en conformidad con la razón, responde a las exigencias de la racionalidad, prepara la vida plena de la

(150) *Ibid.*, cap. IV, parágrafo 4 (III, pág. 293; pág. 168).

(151) *Ibid.*, cap. V, parágrafo 4 (III, pág. 296; pág. 172).

(152) *Ibid.*, cap. V., parágrafo 5 (III, pág. 296; pág. 173).

razón, pero no es la encarnación completa de ella: ni la agota, ni es en todo fiel a sus dictámenes. Por tanto, la concordia, aunque es conforme a la razón y, en cuanto tal, prepara su definitivo cumplimiento, se asienta fundamentalmente en los sentimientos.

El *Tratado teológico-político* propone que «el fin de la sociedad auténtica es la libertad» (153). El *Tratado político* no lo contradice, pero fundamenta mejor esa finalidad. Dentro de la consideración general de que sólo el estado social posibilita la práctica efectiva del derecho natural (que no se transfiere), es inteligible que el fin perseguido por la sociedad en su conjunto no difiera del que persigue (infructuosamente) todo individuo en el estado natural (154). Ahora bien, el hombre natural, si es en alguna medida «razonable» (y no lo puede ser en sentido pleno, ya que su actividad no está internamente conformada por la razón; pero sí puede coincidir externamente con ella, al menos no transgrediendo sus límites), tendrá la potestad de existir y actuar de acuerdo con el orden esencial de la naturaleza: en eso consiste la libertad (155). El hombre es más libre cuanto más se conforma a la razón, aunque ello suponga la determinación necesaria de su conducta (156). La explicación es sencilla: ninguna enseñanza de la razón puede contradecir la realidad natural (157).

El derecho natural, si está bien orientado (aunque como tal derecho sea ilimitado y no puedan imponérsele directrices externas), nos impele a actuar según la naturaleza propia, y en el marco de la común naturaleza humana. En esa medida somos libres, y en esa medida se establece la paz que es positiva concordia, cooperación mutua desde la libertad de cada uno. La persecución efectiva del derecho natural a través de la sociedad, fuerza a ésta a darse como fin unitario la libertad. La consecuencia de la argumentación anterior nos indica que la libertad sólo es posible si, en alguna medida, se inscribe en el orden de la razón. Respecto a esto último, mantenemos la precisión anterior, que después justificaremos desde otro ángulo: el orden de la ciudad y el de la razón no se identifican.

Lo prueba el hecho de que en la ciudad es necesario mantener leyes coercitivas.

El siguiente texto de Spinoza me parece decisivo: «Si los hombres hubiesen sido dispuestos por la naturaleza de modo que sus deseos se dirigiesen siempre por la razón, la sociedad no tendría necesidad de leyes; bastaría

(153) *Tratado teológico-político*, cap. XX (III, pág. 241; pág. 343).

(154) *Tratado político*, cap. III, parágrafo 6 (III, pág. 286; pág. 159).

(155) *Ibid.*, cap. II, parágrafo 7 (III, págs. 278-79; pág. 148).

(156) *Ibid.*, cap. II, parágrafo 11 (III, pág. 289; pág. 150).

(157) *Ibid.*, cap. III, parágrafo 6 (III, pág. 286; págs. 159-60).

mostrar a los hombres los verdaderos preceptos de la moral para que hicieran espontáneamente, sin violencia ni esfuerzo, todo lo que les fuese verdaderamente útil» (158).

De hecho, «el alma, en la medida que se guía por la razón, no depende del poder soberano, sino de sí misma» (159). Los dictámenes de la razón constituyen la ley suprema por la que el hombre puede orientarse. Su vigencia total haría innecesarias las leyes políticas. Pero la ciudad no realiza por sí sola las exigencias de la razón: ni sus leyes coinciden internamente con las de ésta, aunque las respeten en su límite externo, ni anula en su propio seno las motivaciones pasionales. No es sólo que el hombre en el estado social siga aferrado a su personal interés (160), lo cual en nada es contrario a la razón, sino que continúa actuando por miedo y esperanza (161), aun cuando en una sociedad libre la esperanza primaria sobre el miedo.

En los momentos constitutivos de la sociedad, según el *Tratado político*, la integración de cierta personalidad común —el conducirse como una sola alma— es anterior y fundante de las leyes positivas. Por tanto, la cooperación mutua, alguna reciprocidad positiva de afectos, es previa al derecho coercitivo. Sólo en ello puede asentarse la concordia y la libertad. Sin embargo, la necesidad de una disciplina colectiva, que en sí misma legitima su imposición por la fuerza a los miembros insolidarios, es también una prueba de que el vínculo comunitario no asegura con toda garantía la reciprocidad positiva de afectos.

De todo esto se deriva que la personalidad común significa conformidad de los afectos (o concordia), *sentimiento unánime*. Compartir el miedo y, en mayor medida, la esperanza, genera un sentir común. «Los hombres, como hemos dicho, se guían por los afectos más que por la razón, de donde se sigue que la multitud no actúa según la razón, sino según un sentimiento unánime en el que naturalmente concuerda, y conduciéndose como una sola alma» (162). Pensamos que este texto no autoriza a concluir que el alma única de la sociedad se basa en el sentimiento y no en la razón, aun cuando ésta esté allí incoada, y aun cuando la ciudad sea una mediación necesaria que *en sí misma predispone* a la plenitud de la razón. Según unas formulaciones de Deleuze: «La ciudad no es en modo alguno una asociación razonable (...). Sin embargo, entre la ciudad y el ideal de la razón existe una gran semejanza (...). La 'buena' ciudad, tanto ocupa el lugar de la

(158) *Tratado teológico-político*, cap. V (III, pág. 73; pág. 124). Subrayado mío.

(159) *Tratado político*, cap. III, párrafo 10 (III, pág. 288; pág. 161).

(160) *Ibid.*, cap. III, párrafo 3 (III, pág. 285; pág. 158).

razón para aquellos que no la tienen, como prepara, prefigura e imita a su manera la obra de la razón (...) es el medio mejor en el que el hombre puede llegar a ser razonable, y también el medio mejor en el que el hombre razonable puede vivir» (163).

Sobre lo último no queda resquicio alguno de duda. La definición del hombre libre de las últimas proposiciones de la Parte IV culmina afirmando: «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado» (164). La libertad no se identifica con el orden de la ciudad, pero es en ésta donde óptimamente se realiza.

Para concluir este apartado, y relacionarlo con el anterior, repetimos una vez más que la diferente concepción del contrato en Hobbes y Spinoza gira en torno a lo que supone la transferencia del derecho natural: en Hobbes se contrata la renuncia al derecho natural y su abandono en manos del soberano-gobernante; en Spinoza, por el contrario, no se renuncia —para instituir la sociedad— al derecho natural, sino que se aúnan las fuerzas

(161) *Ibid.*, cap. V, parágrafo 6 (III, pág. 296; pág. 173).

(162) *Ibid.*, cap. VI, parágrafo 1 (III, pág. 297; pág. 175).

(163) G. DELEUZE: *Spinoza et le problème...*, cit., págs. 244-47. VIDAL PEÑA (*El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pág. 163), afirma: «[la ciudad] es, a la vez, lugar de 'pensamiento' y 'esquema impersonal' en el seno de los modos del Pensamiento: cumpliría con ella Spinoza el reconocimiento de la subjetividad, unido a su tendencia a la consideración 'objetivadora' de cualquier realidad, incluida la subjetividad misma. Es el Estado como lugar del pensamiento, en definitiva, lo que Spinoza aborda aquí, más o menos oscuramente; y, en este sentido, designamos este fragmentario y oscuro aspecto del pensamiento de Spinoza (al que nuestra reconstrucción intenta dotar de una cierta coherencia) como la temática misma del *Espíritu Objetivo*.»

Lo que me diferencia de esta interpretación, que no descarto globalmente, es la consideración de la ciudad como «esquema impersonal» en el seno de los modos del pensamiento. Juzgo que en ella se atribuye a la ciudad, por sí misma, una racionalidad plena que —según lo entiendo— sólo prefigura de forma abstracta. El «esquema impersonal» sólo puede ser el Entendimiento infinito.

Sin embargo, lo que sí está claro es la conveniencia de la ciudad como ámbito que posibilita la racionalidad. Recientemente, Javier Peña ha insistido también en esta idea: «Es necesario aplazar a la política, porque el proyecto filosófico —al menos en cuanto se propone a la generalidad de los hombres— precisa de factores estructurales que creen las condiciones necesarias para su iniciación, cuando menos. El proceso de racionalización o liberación del individuo (que es una y la misma cosa) exigirá, según nuestra hipótesis, una estructura política que lo posibilite y lo impulse»: «Espinoza: proyecto filosófico y mediación política», en *El Basilisco*, número 1. 1978, pág. 83. En el mismo sentido: M. GARCÍA MARTÍNEZ: «Spinoza y el Estado», en *Revista de Occidente*, núms. 22-23, 1977, págs. 68-71.

(164) *Etica*, IV, Prop. LXXIII (II, pág. 264; pág. 336).

y derechos de los individuos. Como consecuencia de ello, en Hobbes la soberanía se la apropia el gobernante; en Spinoza la soberanía pertenece originariamente a la comunidad (165).

El conflicto en el estado de naturaleza entre el derecho y las leyes naturales, a las que Hobbes atribuye un carácter moral, justifica en su discurso la renuncia al derecho natural. La coincidencia, según Spinoza, de derecho y leyes naturales, desprovistas de toda connotación moral (pues no pueden ser transgredidas), y paralelamente la fundamentación ontológica del derecho natural, según la cual el derecho corresponde al grado de potencia en el que los individuos participan de la potencia de Dios, hacen que el derecho natural sea irrenunciable. Es cierto que Spinoza coincide con Hobbes en un punto decisivo: el derecho natural es fuerza o poder (166). Pero la fundamentación y la calificación de esa fuerza son distintas en ambos.

EL MODELO DE SOCIEDAD

Hemos visto con Spinoza el surgimiento en la sociedad de «una sola alma». Hobbes también se refiere al alma de la república, pero para precisar que el soberano es respecto a los miembros de la república como el alma respecto al cuerpo, es decir, en el soberano —o en el alma— radica la

(165) Siguiendo al propio Spinoza, su diferencia con Hobbes la centran habitualmente los intérpretes de ambos en el tema de la cesión del derecho natural. Vimos al comienzo del trabajo que éste era el punto de vista de J. W. Gough (aunque, en mi opinión, sin valorar suficientemente las implicaciones de tal diferencia), quien también deriva de aquí la defensa por Spinoza de un estado democrático (*op. cit.*, pág. 114). El paso intermedio pienso que consiste en la radicación de la soberanía en la comunidad.

(166) CARLA GALLICET CALVETTI, en su obra *Spinoza, lettore del Machiavelli*, Milán, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1972, tiende a diluir las semejanzas entre Hobbes y Spinoza, estableciendo una aproximación más directa entre este último y Maquiavelo. Señala acertadamente la diferencia de los supuestos metafísicos de Hobbes y Spinoza, de los que se deduce, entre otros puntos, una muy relevante distinción en la concepción de la racionalidad, como cálculo utilitario en el primero, y como vehículo para la superación de las pasiones y posibilidad del itinerario moral en el segundo (pág. 47). En este punto estoy plenamente de acuerdo, y ha sido comentado en otro momento del presente trabajo. En lo que ahora nos interesa más directamente, C. Gallicet subraya el modo diferente en el que ambos entienden el derecho natural y, por otro lado, que la descripción spinozista de la condición natural del hombre está más próxima a Maquiavelo que a Hobbes (pág. 48). No obstante, y sin entrar en la última cuestión, no creo que pueda negarse la deuda fun-

voluntad (167). En el mismo sentido, el soberano es el alma porque él convierte una multitud de individuos en una entidad unitaria, «una multitud de hombres en una persona». Sin embargo, en mi opinión, lo que de aquí se deduce es que el soberano-gobernante es el único vínculo de unión entre los miembros de la sociedad.

A este respecto hay un texto decisivo: «Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando ellos están representados por un hombre o una persona, siempre que se haya hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los integrantes de aquella multitud. Pues es la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, lo que hace la persona *una*, y el representante es quien sustenta la persona, y una sola persona. La *unidad* en multitud no puede entenderse de otro modo» (168).

Aquí se afirma que la unidad de la sociedad se constituye sólo por la unidad del representante que los gobierna y *no por la vinculación interna de los ciudadanos* (la unidad de la persona común se consigue por la unidad del representante, no por la unidad de los representados). Así, al menos, lo entiendo. Aunque claro está, para ello doy por supuesta la interpretación del contrato anteriormente ofrecida. Si de la sociedad emergiese una voluntad soberana, con la que de algún modo se identificasen los individuos, ya no podría decirse que lo único que los une es la unidad del representante.

La multitud, tal como la concibe Hobbes, está compuesta por individuos que tienen voluntades distintas y desacordes. Lo que se plantea ahora es si esa multitud pervive en la república. Pues bien, pienso que tal es el supuesto subyacente a la argumentación de Hobbes. «Cuando decimos de una multitud de hombres, grande o pequeña, que actúa sin el permiso de este individuo o asamblea, es un pueblo súbdito el que actúa, a saber, muchos ciudadanos particulares simultáneamente. Su acción no procede de una voluntad única, sino de las voluntades de varios hombres que no son el Estado, sino ciudadanos y súbditos» (169). La multitud desmembrada está integrada por ciudadanos y súbditos.

Se replantea con frecuencia la vieja cuestión de si en Hobbes se da un *pactum subjectionis* o un *pactum societatis*, o bien ambos a la vez. A la luz de todo lo dicho, concluyo que tan sólo se da el primero. Más que una comunidad, lo que los individuos contratan es un gobierno. O si se prefiere,

damental que Spinoza contrajo con Hobbes al definir el derecho natural en términos de fuerza, aun cuando esto se inscriba en perspectivas diferentes.

(167) *Leviatán*, II, cap. XXI (pág. 170; pág. 309); *Del ciudadano*, II, cap. VI, parágrafo 19, pág. 138.

(168) *Leviatán*, I, cap. XVI (pág. 126; pág. 258).

(169) *Del ciudadano*, II, cap. VI, parágrafo 1, nota, pág. 126.

contratan una sociedad cuyo único vínculo interno es el sometimiento de todos los individuos al poder de *Leviatán*. «Dominación y sometimiento, he aquí las dos únicas fuerzas que transforman lo que por su naturaleza se halla separado políticamente en un cuerpo único y mantienen su existencia. Para Hobbes el contrato social no puede ser, por tanto, sino un puro contrato de sumisión» (170). La sociedad resultante del contrato es una sociedad atomizada, insolidaria, integrada por individuos aislados que aceptan el sometimiento político a cambio de la posibilidad de perseguir sus intereses privados. No tienen voluntad propia en el orden político, pero de ese modo liberan su voluntad en el orden de la competencia económica. Comparto en esto el punto de vista de Macpherson: «El modelo de *sociedad* de Hobbes, que desarrolló antes de introducir el estado de naturaleza hipotético, era en sí mismo casi tan fragmentado como su estado de naturaleza. Su modelo de sociedad contenía una lucha competitiva incesante similar de todos por el poder sobre los demás, aunque en el interior de una estructura de ley y orden» (171). Muy otro es el modelo de sociedad de Spinoza. Hemos visto cómo en él el fin de la sociedad auténtica es la libertad. Una libertad de contenido político, pero también de alcance ético.

El valor de la libertad es que permite generar una concordia en la que se armonicen internamente las pasiones de todos. El alma común es sentimiento unánime. Y éste es condición de posibilidad para el desarrollo pleno y compartido de la racionalidad. Comentamos anteriormente que la inclusión de lo político en la actividad total humana supone una doble y complementaria valoración de la sociedad: es mediadora necesaria para el orden de la razón, e insuficiente respecto a él.

La *Ética* reproduce, a otro nivel, esta misma argumentación. La seguiremos ahora, aun a riesgo de repetir ciertos aspectos. La alienación generalizada de las pasiones descrita en la Parte III (correlato de la situación del estado natural, en la que nadie puede hacer efectivos su propia potencia y su derecho) entra en conflicto con las directrices de la razón cuando ésta, aun de forma abstracta, comienza a germinar en cada hombre. Las primeras proposiciones de la Parte IV dan cuenta de la batalla de la razón, para moderar las pasiones. Pero por sí sola, por su carácter abstracto, y *enfrentada a un contexto social hostil*, la razón de cada individuo es impotente. El hombre está desbordado por la potencia de las causas exteriores (Proposiciones II-VI), que lo orientan en una dirección alienante. Sus afectos inadecuados sólo pueden ser vencidos por la acción de otro afecto contrario y

(170) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, cit., pág. 284.

(171) *Op. cit.*, pág. 31.

más fuerte (Proposición VII). Pero este afecto no puede brotar inmediatamente de una idea del alma, sino que requiere la acción de una causa corpórea que nos modifique favorablemente.

La alienación de las pasiones nos ha entregado a la pasividad, supeditándonos a los objetos exteriores (la fuerza o consistencia de una pasión viene siempre determinada por el efecto de los cuerpos exteriores). Una idea adecuada es siempre activa, afirmación del alma. Sin embargo, a causa de ese estado generalizado de pasividad, la propia idea adecuada sólo se impone cuando lo exterior dominante, a lo que estamos volcados, nos altera en sentido positivo, y la idea es expresión de ello. En definitiva, todo se juega aún a nivel de las pasiones: dado que éstas implican una recíproca acción interhumana, el ordenamiento social cumple la función decisiva. Será necesario un «sentimiento común» que pueda vencer el sentimiento pasional individual. De ahí la necesidad de un nuevo orden político, de una ciudad mejor.

Habrà pues que esperar el triunfo de la razón a través de una conveniente disposición colectiva de las pasiones. Habrà que procurar el predominio de unas pasiones sobre otras, pues no todas son igualmente útiles a las exigencias de la razón. El análisis de todo esto acaba en la Proposición XVIII; en su escolio se afirma: «Con estas pocas proposiciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas». Y algunas líneas después: «Nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad» (172). Es fácil identificar en estas palabras la descripción de la sociedad democrática.

La Proposición XXXVII sitúa el pensamiento político en el interior del sistema spinozista. Pero antes de determinar el significado de la ciudad, se justifica la concordia y la unidad de los hombres desde la racionalidad implícita en el *conatus*. La virtud, el actuar según las leyes de la propia naturaleza, se revela como compenetración de las potencias individuales, desde el momento en que los hombres actúan bajo la guía de la razón. Y conviene recordar que «en nosotros, actuar absolutamente según la vir-

(172) *Ética*, IV, Prop. XVIII, (Escolio (II, págs. 222-23; págs. 283 y 285).

tud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad» (173).

No insistiremos en algo anteriormente apuntado: la racionalidad inmanente al *conatus*. Baste la consideración de que en Dios coinciden necesariamente su potencia y su racionalidad. El *conatus*, participación de la potencia divina, lo es en la misma medida de su racionalidad. Sin embargo, puede parecer que la Proposición XXVI introduce un nuevo factor que, al valorar exclusivamente la orientación racional del *conatus*, varía notablemente la concepción que de él nos hemos formado. Hasta ahora, se había definido al *conatus* como un esfuerzo de la *totalidad* del individuo por afirmarse activamente en su propio ser. La Proposición XXVI dice: «Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento» (174). Así, el *conatus* sería únicamente esfuerzo por conocer, esfuerzo del alma, y no ya del conjunto del individuo.

Ni esto último es cierto, ni pensamos que haya variación alguna en la comprensión del *conatus*: lo que plantea en síntesis esa proposición es que el *conatus* está bloqueado por el conocimiento imaginativo (reificador del bien, etc.), al haber sumido al hombre en la pasividad por la que se sujeta a los objetos externos. Sólo la razón (que «no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción») (175) puede dar autenticidad existencial al *conatus*, porque sólo la idea adecuada —que es afirmación del alma— hace *activo* al hombre en la integridad de su naturaleza, cuerpo y alma. El esfuerzo por conocer no es una finalidad extrínseca al deseo de ser uno mismo, sino que *coincide internamente* con él, o sea, con el esfuerzo por ser y actuar según se deriva de la propia naturaleza. En otras palabras: guiarse por la razón es la expresión genuina de la «virtud», pues sólo las ideas adecuadas posibilitan la actualización positiva del *conatus*.

El acentuar la racionalidad del *conatus* sirve ahora para mostrar que es su misma exigencia racional la que implica la complementariedad de los distintos *conatus*, la que lleva a la unión entre los hombres. «Nada es más útil al hombre que el hombre», se dice en un escolio antes citado. Esto se debe a que nos es más útil o mejor aquello que más concuerda con nuestra naturaleza, pues en tanto tal nos reforzará en el ser propio. Pero la Propo-

(173) *Ibid.*, IV, Prop. XXIV (II, pág. 226; pág. 289).

(174) *Ibid.*, IV, Prop. XXIV (II, pág. 227; pág. 290).

(175) *Ibid.*, Demostración.

sición XXXV, precisa: «Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón» (176). En efecto, la razón une, ya que enseña a los hombres el lugar y la función que Dios o la Naturaleza les asigna, su carácter de partes integrantes de un orden natural común (177). De esa forma, al guiarse por la razón en la búsqueda de su propia utilidad —en lo que consiste la virtud— buscan la utilidad de todos: «Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente» (178). La búsqueda de la utilidad común hace a los hombres sociales. En este momento es cuando se plantea (Proposición XXXVII) el significado de la ciudad.

La *Ética* aporta una nueva luz sobre el problema de la racionalidad de la ciudad. Expone argumentos semejantes, pero a otro nivel. En el apartado anterior nos situábamos en el orden fenomenológico-político; ahora, en el orden ético. Podemos resumir el tema en los siguientes puntos:

1.º Los hombres que acceden a la ciudad no lo hacen guiados por la razón (de ser así, cada uno detentaría su derecho natural sin daño alguno para los demás, y no tendría que «cederlo» en el contrato) (179); lo que la *Ética* aclara mejor es que tal incapacidad humana de guiarse por la razón se debe, en el plano moral, al estado de alienación generalizada de las pasiones y a la impotencia de la razón abstracta para superar por sí sola dicho estado.

2.º La ciudad responde a una exigencia racional de comunión interhumana, inscrita en la naturaleza interna del *conatus*.

3.º Al establecer la sociedad, aunque los hombres no sean guiados por la razón y, por tanto, de modo inconsciente, están actuando conforme a los imperativos de la razón. Esto lo sabemos desde el «saber absoluto» que la *Ética* representa.

4.º La ciudad es el instrumento de la razón para que los hombres tomen plena conciencia de ella. Y es un momento necesario para el advenimiento consciente de la racionalidad, porque en la ciudad se inician los buenos

(176) *Ibid.*, IV, Prop. XXXV (II, pág. 232; pág. 297).

(177) Como es sabido, Spinoza hace suya la tendencia «estructuralista» a considerar que los elementos están determinados por la estructura del todo. Por ejemplo, ERROL E. HARRIS: *Salvation from Despair*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, páginas 129-30, ha señalado como en Spinoza los acontecimientos se determinan siempre según una relación ordenada, necesaria; cada uno de ellos es definido por el conjunto de los demás. El principio dominante es, pues, el de la estructura total. VIDAL PEÑA: *Materialismo de Spinoza*, cit., págs. 126 y sigs., presenta a una nueva luz este mismo aspecto.

(178) *Ética*, IV, Prop. XXV, Corolario II (II, pág. 232; pág. 297).

(179) *Ibid.*, IV, Prop. XXXVII, Escolio II (II, pág. 237; pág. 303).

afectos (recordemos, en lo concerniente a la superación de la alienación pasional, que un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por otro afecto —Proposición VII—). Hay pasiones «buenas», en la medida que son favorables a la razón (180), y pasiones que decididamente la obstaculizan. El resto de la parte IV analiza la primera clase de pasiones, generadas por la concordia y la paz reinantes en la ciudad. El *Tratado político* advertía ya que «la piedad, la tranquilidad de ánimo y la bondad, recomendados por la razón, no pueden ejercerse más que en el seno del Estado» (181).

5.º Pero la ciudad no es suficiente porque no es comunidad de hombres razonables, porque no es una comunidad racionalmente deseada, ni se da como fin prioritario el actuar según la razón. En una palabra, porque *no cumple lo observado en la Proposición XXVI*: el único criterio de utilidad comunitaria no es aún aquello que lleva al conocimiento verdadero.

Queda pues por realizar la forma suprema de libertad y beatitud: *la comunidad de hombres razonables*. En ella, y en la medida que nace de la razón, «el deseo no puede tener exceso» (182), el *conatus* encuentra su óptima realización. En ella no se da concepto alguno del bien y del mal, pues todo es expresión adecuada de la naturaleza; los hombres son perfectamente libres, pues es «libre quien se guía sólo por la razón» (183).

Parafraseando a Hegel, tal vez podría decirse que la diferencia entre la ciudad y la comunidad razonable —o mejor, comunidad reflexiva— spinozista estriba en que a la primera le corresponde, cuando es justa y democrática, cierto momento «en sí» de la racionalidad, *aun abstracta*, y no realizada en la conciencia de sus miembros; la segunda constituye el «para sí» de la racionalidad. La segunda sólo es posible desde la primera, y ésta supone en alguna medida a aquélla. Sin embargo, preferimos no prolongar excesivamente esta imagen. Basta subrayar que la existencia política y la existencia racional se realizan juntas. La utilidad de la ciudad, mediatamente, radica en las posibilidades racionales que abre.

(180) Véase *Ética*, IV, Prop. XLIV, Escolio (II, pág. 250; pág. 319): «Quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la vía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz.»

(181) *Tratado político*, cap. II, parágrafo 21 (III, pág. 283; pág. 154).

(182) *Ética*, IV, Prop. LXI (II, pág. 256; pág. 326).

(183) *Ibid.*, IV, Prop. LXVIII y Demostración (II, pág. 261; pág. 332).