
DERECHO NATURAL Y PODER POLITICO

Diferencias entre Spinoza y Hobbes¹

Lelio Fernández

Se cuenta que, al acabar de leer el *Tratado Teológico-político* de Spinoza, poco después de su publicación, Hobbes respondió a quien le preguntaba qué le había parecido: "No juzguéis, para no ser juzgados". Daba a entender así, según parece, que en el libro había encontrado una notable coincidencia con las doctrinas de su *Leviatán*, aparecido diecinueve años antes². Spinoza, por su parte, conocía el pensamiento de Hobbes. Ante todo, porque éste se había difundido mucho en los Países Bajos y, de modo especial, entre la gente con la que él se relacionaba³. Pero, además, tenía en su biblioteca las *Opera Philosophica* de Hobbes, publicadas en Amsterdam en 1668, que contenían la traducción latina del *Leviatán*. A pesar de eso, jamás se refiere en sus obras, de manera explícita, al filósofo inglés o a sus escritos. Es posible que el silencio

1 He traducido directamente de *Spinoza Opera*, Heidelberg, 1972 (reimpr.), las citas de Spinoza que aparecen en el artículo. Las del *Leviatán* están tomadas de la traducción castellana de Antonio Escotado (Madrid, Editora Nacional, 1979). Las del *De Cive*, de la traducción cast. de Andrée Catrysse (Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966). Incluyo en el texto, entre paréntesis, las referencias de los lugares citados, de esta manera: L. = *Leviatán*; en número romano, el capítulo; número de la página de la edición citada.

TTP = *Tractatus Theologico-politicus*; en número romano, el capítulo; número de la página en el volumen correspondiente de *Spinoza Opera*.

TP = *Tractatus politicus*; en número romano, el capítulo; número del párrafo. Por fortuna, la numeración de las páginas de *Spinoza Opera* se encuentra impresa en los márgenes de la traducción castellana del TTP, del TP y de la correspondencia de Spinoza, hecha por Atilano Domínguez (*Tratado Teológico-político*, Madrid, Alianza edit., 1986; *Tratado político*, *ibid.*, 1986; *Correspondencia*, *ibid.*, 1988).

2 La anécdota, relatada por Aubrey en *Brief lives* es citada y comentada por Ferdinand Tönnies, *Hobbes*, Madrid, Alianza edit., 1988, p. 332, No. 60 (primera edición alemana: 1896).

3 Ver K. O. Meisma, *Spinoza et son cercle*, París, Vrin, 1983, *passim*. El tema ha sido tratado especialmente por Catherine Secretan, "Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces-Unies du temps de Spinoza", *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, N° 2, 1979, pero no he podido disponer de ese artículo.

se debiera a que la hostilidad de los teólogos de la época contra el *Leviatán* hacía desaconsejable toda mención del mítico monstruo inglés, sobre todo en una obra que ya era demasiado audaz⁴. Pero tal vez Spinoza actuó de esa manera sobre todo por el deseo de evitar las polémicas que podían surgir de sus discrepancias con las doctrinas de Hobbes⁵. Por suerte, en dos lugares dejó asentados netamente esos desacuerdos.

El primero es el párrafo inicial de la carta que, el 2 de junio de 1674, le escribió a su amigo Jaris Jelles, y que dice así:

“En lo que se refiere a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la que usted me interroga, consiste en que yo conservo siempre sano y salvo el derecho natural, y en que sostengo que, en cualquier Estado, el derecho sobre los súbditos que le compete al magistrado supremo no es mayor que la medida del poder con que supera al súbdito, cosa que siempre tiene lugar en el estado natural” (Carta 50).

Importa la fecha: el TTP había sido publicado cuatro años antes, y Spinoza estaba trabajando en la redacción de la *Ética*, que acabaría unos meses después. Por lo tanto, lo escrito en esa carta se refiere a la doctrina sobre el derecho natural y sobre el poder político expuesta en esas obras. El segundo lugar es esta nota, que escribió en el margen de una página del capítulo XVI de un ejemplar del TTP:

“El hombre puede ser libre en cualquier ciudad donde esté. En efecto, el hombre es por cierto libre en la medida en que se conduce según la razón. Pero (y nótese bien que Hobbes piensa de otro modo), la razón aconseja de manera absoluta la paz; ésta no se puede obtener a menos que se conserven inviolados los derechos comunes de la ciudad. Por lo tanto, cuanto más se conduce el hombre según la razón, es decir, cuanto más libre es, con tanta mayor constancia observará los derechos comunes de la ciudad y cumplirá los mandatos de la suprema potestad de la que es súbdito” (263)⁶.

4 En diciembre de 1671, se solicitó a los Estados Generales la condena del TTP y del *Leviatán*, sin éxito. La prohibición de imprimirlos, de divulgarlos y de venderlos se produjo tres años más tarde.

5 Años antes —en 1661—, Spinoza le había asegurado a Oldenburg, en una carta, que no era costumbre suya descubrir los errores de otros filósofos. Las críticas explícitas a Descartes en la *Ética*, bastante irónicas, parecen desmentir esa declaración; pero para ese entonces, Spinoza ya había tenido que sufrir los ataques de algunos cartesianos.

6 Las notas marginales no deben ser anteriores a los últimos meses de 1675, según se puede concluir de la lectura de las cartas 68 y 69, en las que Spinoza dice que tiene el propósito de escribirlas. Esas cartas son del verano y del otoño de ese año.

El primero de los textos establece las diferencias entre Spinoza y Hobbes con respecto a lo que las teorías del contrato social llaman transferencia del derecho; allí están implicadas concepciones distintas del derecho natural, del contrato y de sus consecuencias con respecto al alcance del poder de gobernar. Está en juego el modo de concebir el fundamento de la legitimidad del poder político. En el segundo, que trata de las relaciones entre razón, paz y libertad, se hace presente, además de lo anterior, la discrepancia en el modo de concebir la razón.

Estudiar esas diferencias es el propósito de las páginas que siguen, que comenzarán con la exposición de un desacuerdo exegético entre los dos autores.

El abolengo bíblico del contrato social. Una diferencia de interpretaciones

En 1670 se publicaba el TTP, sin nombre de autor y con un dato de procedencia editorial doblemente falso —*Hamburgi, apud Henricum Künraht*— que le servía a Jan Rieuwertsz, el editor más liberal de Amsterdam, para proteger una audacia más en su empeño por difundir todo lo que se escribiera contra las opiniones tradicionales⁷. La unión de los dos adjetivos en el título no podía causar asombro, porque incontables escritos de la época —entre ellos, el *Leviatán*— habrían podido llamarse así⁸. Toda exposición de una política en el siglo XVII tenía que enfrentar cuestiones teológicas, porque las creencias religiosas y los diversos intereses mezclados con ellas alimentaban la vida social y política, y argumentaban con eficacia desde una vivaz tradición teórica bien compleja. La amalgama de lo religioso y de lo político en las argumentaciones estaba presente en todas partes: la clase media inglesa era alfabetizada, para que pudiera leer la Biblia, en escuelas fundadas por comerciantes que procuraban evitar así el control clerical de la enseñanza⁹; a la interpretación de la Escritura se aplicaban el interés y los intereses de reyes y parlamentarios, de hombres de armas como Cromwell o como los radicales que militaban en su ejército, de científicos como Bacon, Gassendi y Newton, de escritores como Milton o como sir Thomas Browne y, naturalmente, de filósofos como Hobbes y Spinoza. Las guerras eran “de religión”. Por supuesto, no todos los que apelaban a la exégesis bíblica o a principios teológicos estaban convencidos de que sus argumentos

7 Sobre Rieuwertsz, ver Meinsma, *op.cit.*, *passim*.

8 Entre 1640 y 1661 se habrían publicado en Inglaterra más de veinte mil escritos relacionados con las guerras civiles (ver George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, trad. del inglés de V. Herrero, México, FCE, 1976, p. 353, No.1). En estos últimos veinte años se han producido, sobre todo en los países de América Latina, innumerables publicaciones y polémicas teológico-políticas, en las que no faltan algunas semejanzas notables con las del S. XVII.

9 Ver, Christopher Hill, *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, trad. del inglés de Alberto Nicolás, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, p. 20.

tuvieran algo que ver con una revelación divina; pero sabían que no podían ser escuchados por muchos si no hablaban con el lenguaje atribuido a Dios y a sus profetas¹⁰. Por otra parte, era común el convencimiento de que, para guiarse en la solución de los problemas que se iban presentando, había que recurrir a las enseñanzas del pasado. Lo nuevo en hombres como Hobbes y Spinoza —quienes tenían en eso a Maquiavelo como predecesor—, era que consideraban, en ese pasado, la acción de las causas estrictamente humanas¹¹.

A partir de la traicionera noche de San Bartolomé (23-24 de agosto de 1572), los teóricos calvinistas franceses trataron de justificar el poder civil, el derecho a la rebelión contra el soberano y la subordinación de ese poder y de ese derecho a la palabra de Dios, con obras que dieron origen a la teoría moderna del contrato social¹². Esta teoría tenía un punto de apoyo histórico en la relación feudal entre el rey y los barones, que era un verdadero contrato porque implicaba la obligación del monarca de consultar a sus vasallos, con los que formaba parte de la comunidad. Esa función feudal del rey tenía su contrapartida en la función teocrática del mismo, sustentada por una tradición de argumentaciones abstractas con fundamento religioso y bíblico¹³. La Reforma negó el valor de esa tradición y exaltó la creencia en el encuentro directo con la verdad en la Escritura. Animados por ese biblismo, los calvinistas encontraron sobre todo en el Antiguo Testamento los principios para un razonamiento —no ajeno a veces a las pretensiones de rigor geométrico que imponía la época— con el que la teología y la filosofía moral construían una teoría de la base popular¹⁴ del poder político, sujeto al control de la revelación. No se trataba de textos bíblicos distintos de los que habían servido para probar el derecho divino de los príncipes; eran los mismos que habían tenido un influjo decisivo, en los siglos

10 Todavía un siglo después, el padre del poeta Samuel Taylor Coleridge, que era pastor protestante, recitaba en sus sermones largos párrafos en hebreo para edificar a sus feligreses con “el idioma inmediato del Espíritu Santo”, según comenta J. L. Borges en su *Introducción a la literatura inglesa*.

11 Hill escribe que “para Calvino, los judíos del Viejo Testamento no existen como individuos vivos: son personajes de una representación alegórica, cuyo único sentido son las enseñanzas que encierra para el público” (*op.cit.*, p. 216).

12 Sobre el inicio de la teoría moderna del contrato social, ver Pierre Mesnard, *L'essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, París, Vrin, 1977, 3a. edic.

13 Ver Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 139 ss.; Mesnard, *op.cit.*, p. 668; Sabine, *op.cit.*, C. XI.

14 Esa base “popular” no era, por lo general, una base democrática tal como lo entenderíamos hoy. Como escribe C. B. Macpherson, “era un supuesto común en el siglo XVII que la clase trabajadora era una clase aparte, que a duras penas, en el mejor de los casos, debía ser tenida como parte de la sociedad civil” (*The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962, p. 5). La tendencia del calvinismo fue aristocrática desde Calvino mismo. “Los que relacionaban la teoría política calvinista con el republicanismo —escribe Hill— llevaban la lógica del puritanismo más lejos que los mismos puritanos” (*op.cit.*, p. 328).

anteriores, para la formación de las nociones de soberanía y de plenitud del poder de gobernar. Lo distinto era la interpretación.

El lugar bíblico por excelencia para examinar las relaciones debidas entre la organización política de un pueblo y Dios era el libro del *Exodo* en sus capítulos 19 y 20. Una copiosa literatura reconoció allí el documento más insigne para la comprensión del contrato social: el relato de la alianza que en el Sinaí transformó unas tribus de hombres rudos, sin tierra, sin ley y sin experiencia de la libertad, en un pueblo regido por un poder indiviso de gobierno que sólo buscaba salvarlo.

Hobbes y Spinoza —teóricos también de la base popular del poder de gobernar— estaban convencidos de que ese poder tenía que ser absoluto, es decir, independiente de toda soberanía o autoridad exterior, y no podía serlo si estaba sometido, en su ejercicio, a los dictámenes de hombres siempre dispuestos a juzgarlo con la pretendida autoridad que fluía hacia ellos desde una instancia trascendente. El intrincado problema de las relaciones entre el Estado y las iglesias fue así uno de los factores decisivos para el surgimiento de las teorías contractuales del siglo XVII, tanto para las de los teóricos confesionales como para las de Hobbes y Spinoza. Las de éstos se proponían afirmar la autonomía total del poder civil; las de aquéllos, ponerle límites, ya fuera para evitar el avasallamiento o la persecución sangrienta —experiencia de los hugonotes en Francia—, ya fuera para asegurar la imposición de una determinada ortodoxia religiosa con el concurso del Estado.

Para construir sus propias doctrinas, Hobbes y Spinoza necesitaban entonces ocupar las privilegiadas alturas del *Exodo* con las estrategias de una interpretación innovadora. La parte del león que el *Leviatán* y el TTP dedican a la Biblia, a la teología y a la religión (quince capítulos sobre veinte en el tratado de Spinoza y poco menos de la mitad del volumen de Hobbes), es una *pars destruens* dirigida contra los supuestos de la exégesis de las iglesias. En teoría, les habría bastado con mostrar que el relato de la “reunión cumbre” del Sinaí era la decantación literaria de oscuras tradiciones sobre celebraciones culturales muy antiguas y que, por lo tanto, no resistía el peso de las construcciones teóricas que se pretendía levantar sobre él. Pero ésta es una conclusión a la que se ha llegado en nuestro siglo, gracias a la aplicación de métodos de crítica textual y literaria que le deben a Hobbes y a Spinoza contribuciones notables¹⁵. La fuerza de las creencias que estaban en juego en el siglo XVII, y que habían consagrado a *Exodo* 19-20 como un documento valioso para la teoría del contrato social, hacía necesario mostrar que el texto no sólo no era un obstáculo

15 Véase, por ejemplo, Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, trad. del alemán de Victorino Martínez Sánchez, Salamanca, Sígueme, 1972, Vol. I, pp. 243 ss.; Jean Bottero, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, París, Edit. Gallimard, 1986, pp. 40 ss.

para las doctrinas propuestas en el *Leviatán* y en el TTP, sino que era la confirmación de las mismas o, al menos, una ilustración insuperable. Una frase de Spinoza —y que podría haber sido de Hobbes—, documenta el sentido del recurso de ambos a la Biblia: “puesto que una razón, por muy sólida que sea, no vale mucho para el común de los teólogos, me place confirmar aquí también con la autoridad de la Escritura lo que hemos demostrado” (TTP, V, 69). Puestos a robustecer de esta manera la fuerza persuasiva de sus propias teorías, ambos se esmeran en hacer ver el testimonio del origen popular del poder político, tal como lo conciben ellos, en la idea bíblica de “alianza”.

Al interpretar el relato del pacto del Sinaí, Hobbes concluye que la autoridad de Moisés no se funda en un mandamiento de Dios (Yahvéh no trató directamente con el pueblo —argumenta—, sino con Moisés, y éste no podía ser, evidentemente, testimonio de sí mismo) (L., XI, 530); esa autoridad, “como la de todo otro príncipe, debe basarse en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerle”. Y que así fue lo comprueba Hobbes compulsando *Exodo* 19 con dos versículos del capítulo siguiente¹⁶. Spinoza, por su parte, ve en el capítulo 19 el relato de cómo los hebreos, exentos al salir de Egipto de la sujeción a cualquier derecho, y libres por lo tanto para instituir el que quisieran, decidieron de modo unánime sujetarse al que Dios estableciera por revelación profética (XVII, 205). El *Exodo* ofrecería así una ilustración neta de la teoría espinocista del poder político: “esta transferencia del derecho a Dios se llevó a cabo de la misma manera como hemos concebido que se da en toda sociedad, cuando los hombres deciden ceder su derecho natural” (*ibid*). Pero los dos teóricos llegan a un desacuerdo perfecto cuando caracterizan el régimen político que, siempre según las noticias bíblicas, habría sido establecido por el consentimiento popular. El *Leviatán* declara que en el “reino de Dios” que se instaura con el pacto se realiza el sentido literal de “reino”, es decir, una auténtica monarquía, cuyo soberano era Dios, representado por Moisés (XXXV). Spinoza admite que el Estado que surgió de allí era llamado reino de Dios, y Dios, “rey de los hebreos”. Añade que la identificación del derecho y de la religión explica que ese régimen haya recibido, en tiempos menos lejanos, el nombre de teocracia. Pero enseguida declara que todo ese lenguaje se basa menos en la realidad que en opiniones inconsistentes. Según la lectura espinocista, los textos que aduce Hobbes, completados por *Exodo* 24,7, comunican este informe preciso: los hebreos “no transfirieron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual cedieron su derecho como en la democracia, y clamaron a una voz: ‘lo que Dios diga (y no mencionaron a ningún mediador), eso haremos’ ” (TTP, XVII, 206). De esto aduce que, en virtud de ese pacto, “todos siguieron siendo iguales por completo; que para todos era igual el derecho de

16 Son los versículos 18 y 19: el pueblo, aterrorizado por una teofanía, le pide a Moisés que haga de intermediario.

consultar a Dios y de aceptar e interpretar las leyes; que todos tenían por igual y sin restricción (*absolute*) toda la administración del Estado" (*ibid.*). En el momento inaugural, la realidad política que el pacto fundaba era la de una democracia, aunque haya sido imaginada como un reino.

A primera vista podría parecer que esta divergencia exegética de los dos filósofos se debe a distintos grados de precisión o de sutileza en la lectura de los textos. De hecho, en esos dos capítulos bíblicos en los que Hobbes encuentra un solo contrato, Spinoza encuentra dos, sucesivos y muy distintos entre sí. Puede ser aleccionador considerar en detalle esta diferencia de lectura. Para Hobbes, Moisés aparece desde el primer momento como el lugarteniente de Dios sobre la Tierra, como el único hombre que podía interpretar la palabra divina, porque sólo él tenía ese poder que el consentimiento del pueblo —requerido por Dios mismo— le había otorgado (L., 737). Para Spinoza, el capítulo 19 documenta un primer contrato (que es el que a él le interesa), cuyo trámite lee aproximadamente de este modo: en la cima del Sinaí, Yahvéh le comunica a Moisés una propuesta de alianza que, de ser aceptada por el pueblo, haría de éste una nación de propiedad de Dios; Moisés desciende, reúne a los ancianos y expone la propuesta; habiéndolo escuchado, “todo el pueblo a una” la acepta por aclamación. Spinoza decide —pasando por alto el protagonismo de Moisés— que es muy importante que el texto no hable explícitamente de ningún mediador o representante. Moisés regresa a la cumbre para comunicar a Yahvéh el resultado de la asamblea; éste, complacido, ordena que el pueblo se purifique durante tres días para hacerse digno de asistir a una teofanía destinada a consolidar el prestigio de Moisés¹⁷. Spinoza no le presta atención a esta decisión divina de consagrar al líder; su interés está puesto en lo que sigue: en la puntual madrugada del tercer día, se realiza el encuentro y el pueblo es testigo de que, envueltos en una fragorosa tempestad, “Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno” desde el corazón de las tinieblas (*Exodo* 19, 19). Según Spinoza, hasta allí no más llegó el primer contrato, porque el pueblo, temblando de miedo, decidió la forma de un nuevo pacto al decirle a Moisés: “Habla tú con nosotros, que podremos entenderte; pero que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos” (*Exodo* 20, 19). Según esta lectura, Moisés habría comenzado a ejercer autoridad política sólo desde el segundo pacto. En virtud del primero —el que sólo duró tres días de ayuno—, todos trasladaban su poder a una voluntad legisladora divina, con la seguridad de que ella sólo se manifestaría en revelaciones hechas a cualquiera, de manera democrática, puesto que todos por igual podrían consultarla e interpretarla, sin tener que recurrir a ningún mediador. Spinoza encuentra comprensible que unos hombres tan rudos se atemorizaran bien pronto de las posibles consecuencias de lo que se habían

17 “Dijo Yahvéh a Moisés: —Mira, voy a presentarme ante ti en una densa nube para que el pueblo me oiga hablar contigo, y así te dé crédito para siempre” (*Exodo* 19, 9).

atrevido a decidir; fue el miedo lo que alejó a los hebreos de semejante régimen de alta libertad compartida. Abolieron el pacto inicial y por uno nuevo, que de hecho resultó afortunado, consintieron en que Moisés fuese el conductor que monopolizara toda la potestad de consultar a Dios, de interpretar sus mandatos y de exigir su cumplimiento. Se puede decir, con la Biblia y con Hobbes, que Dios era “rey”; pero lo que la realidad muestra es el gobierno de un príncipe sostenido por el favor popular, para usar una expresión de Maquiavelo. Después de eso, en la organización política que Moisés impuso para suceder a su principado, vendría por primera vez una teocracia de veras, con un sacerdote que retendría toda la potestad de consultar a Dios y de interpretar sus edictos, mientras que un jefe, elegido por Dios, debería gobernar al pueblo de acuerdo con el oráculo sagrado. La monarquía vendría mucho después y correspondería justamente a la decadencia del Estado hebreo.

Acaso con esta insistencia por alejar del *Exodo* toda idea de monarquía, Spinoza se propuso criticar la exégesis de su colega inglés. Lo cierto es que Spinoza y Hobbes necesitaban aprovechar la tradición sobre el abolengo bíblico del contrato social, y algunos versículos se prestaban para ilustrar de modo más o menos verosímil la idea de que el mismo Dios confirma la doctrina de que es un consentimiento popular lo que funda en última instancia el poder de gobernar. Pero cuando de esos versículos los dos teóricos hacen una argumentación en favor de un régimen político determinado, hay que pensar de ambas interpretaciones lo que Richard Peters escribió sobre Hobbes: “la inventiva con la que manipulaba las Escrituras, con el fin de proveer una sanción divina a su *Leviatán*, era pasmosa”¹⁸. Las discrepancias se deben a que cada uno de los dos filósofos infiltró en la exégesis bíblica, con su propia idea del “contrato”, la que tenía sobre el régimen teóricamente preferible.

Contra esas interpretaciones, lo primero que se podría decir es que el relato en cuestión sólo estaba destinado a consagrar la coalición de algunas tribus, y que habrían de pasar dos buenos siglos para que se llegara a la formación de un Estado, precisamente con la monarquía. Además, el relato bíblico de la alianza aparece casi calcado de los pactos que en el antiguo oriente un gran rey imponía a sus vasallos. Pero Hobbes y Spinoza no estaban discutiendo con nosotros, que estamos desacostumbrados a la idea de encontrar en la lectura del *Exodo* argumentos en favor de la teoría contractualista¹⁹. El autor del *Leviatán* argumentaba contra quienes sostenían el entendimiento directo de

18 *Hobbes*, Penguin Books, 1956, p. 255.

19 En nuestra época —y particularmente en la reciente “teología de la liberación”, que se puede suponer poco inclinada a las implicaciones individualistas de las teorías contractuales— se ha atendido en el *Exodo* sobre todo al relato de la intervención de Yahvéh en la salida de los hebreos de Egipto, interpretada como paradigma de la acción en favor de radicales transformaciones sociales y políticas.

cada hombre con Dios y, en nombre de esa democracia mística, socavaban la solidez de la sociedad.

A Hobbes lo exasperaba la creencia puritana de que se podía desobedecer al rey de Inglaterra en nombre de Dios²⁰. Esta creencia estaba alimentada por la fundamental convicción protestante del sacerdocio de todos los fieles que, desde Lutero, fue la raíz de la contradicción de las teorías políticas de los reformados, ya que no se puede combinar una concepción autoritaria del poder soberano con la certeza de que todo creyente aprende en la Biblia, de manera inmediata, cuáles son los medios que Dios se ha propuesto para garantizar la conservación del orden del mundo²¹.

Hobbes siempre fue partidario de la monarquía absoluta o, como escribió Tönnies, del cesarismo o despotismo ilustrado²², y para una lectura monárquica de los acuerdos del Sinaí no necesitó argucias tan sutiles como las que empleó Spinoza para una lectura democratizante. Pero Hobbes no usaba el *Exodo* como demostración de la superioridad de la monarquía; le venía bien, de paso, como argumento de conveniencia en favor de ella. Lo importante era que el Yahvéh del Sinaí, cuyo poder no tenía rival, le servía como la imagen más preclara de la unidad absoluta del poder de gobernar, y los ajetreos deliberativos de Moisés y de la asamblea de las tribus —solicitados por Dios— eran el ejemplo sagrado que argumentaba en favor de la doctrina del contrato social. Su recurso al *Exodo* venía a decir más o menos esto: la revelación divina refuta a todos los que apelan a ella para desgarrar la unidad absoluta del poder político, sea que lo hagan desde las pretensiones de una democracia mística —y por lo tanto anárquica—, sea que lo hagan como delegados de Dios para supervisar una monarquía de supuesto origen divino. Al llevar a cabo su reflexión sobre el Estado moderno, Hobbes sentía las amenazas de quienes reclamaban una libertad demasiado grande y las de quienes exigían demasiada

20 Hobbes detestaba a los puritanos no menos que a los “papistas”, y no parece que haya hecho algún esfuerzo para distinguir a la mayoría de ellos, moderados, de los grupos más radicales. La exégesis bíblica de Hobbes es contra ellos (véase la Carta dedicatoria del *Leviatán*, p. 114). Por “puritanos” han de entenderse aquí a los protestantes de doctrina calvinista que deseaban una reforma profunda de la iglesia de Inglaterra, reforma que debía basarse exclusivamente en la Biblia, considerada como infalible y suficiente. Una serie de conflictos, a veces sobre cuestiones banales, los fue separando, durante los siglos XVI y XVII, de la iglesia anglicana.

21 Hobbes intenta destituir de fundamento bíblico ese principio de la fe protestante cuando, en el C. XXXV del *Leviatán*, sostiene que la traducción correcta de *Exodo* 19,5 es la de la *Vulgata*, que habla de un *regnum sacerdotale* (reino sacerdotal), y no la versión inglesa que, “siguiendo a la de Ginebra” (la calvinista), se refiere a un “reino de sacerdotes”: “nunca hubo nadie, salvo el sumo sacerdote —argumenta—, que pudiera informar al pueblo acerca de la voluntad de Dios, ni se permitió asamblea alguna de sacerdotes penetrar en el *Sancta Sanctorum*” (p. 475).

22 *Op.cit.*, pp. 297-298.

autoridad (L, Dedicatoria, 113). Porque creía en la eficacia práctica de las ideas (estaba convencido de que eran las ideas teológicas el origen más poderoso de la guerra civil), escribió el *Leviatán* para oponerse a las que podían producir la sedición —enfermedad del Estado— y la guerra civil —muerte del mismo— (L, Introducción, 118).

Spinoza, por su parte, tenía que enfrentarse con los teólogos más ortodoxos e intolerantes de la iglesia calvinista de los Países Bajos, que apoyaban a la casa de Orange contra una burguesía comercial cuyos intereses estaban de parte de la abierta tolerancia religiosa. Se enfrentaba, además, con la Sinagoga, que lo había expulsado por su interpretación de la ley judía y acaso también porque sus ideas sobre la religión y sobre la política podían poner a su comunidad en una situación difícil de soportar²³. El autor del TTP era un republicano convencido, amigo de comerciantes de clase media, por lo general menonitas o colegiantes²⁴, y bien visto por algunos hombres que ocupaban altas posiciones en la República. Al escribir el TTP, no experimentaba ningún sentimiento benévolo hacia la realeza; años después, al redactar el TP, esos sentimientos, lejos de haberse modificado, se habían hecho más firmes. Estaba convencido de que la monarquía absoluta era el peor de los sistemas políticos por su naturaleza inevitablemente encubridora, porque un solo hombre no puede con la totalidad del poder absoluto y se ve en la necesidad de rodearse de colaboradores que tienen todo el poder de una aristocracia oculta (TP, VI, 5). Condenaba, además, un engaño más grave: en cualquiera de las formas de la monarquía y en la aristocracia, el único o los pocos que detentan el poder soberano tienen que mantener al pueblo en el convencimiento de que en ellos hay algo superior a la naturaleza humana, puesto que nadie está dispuesto a someterse a los que le son iguales (TTP, V, 74). En el prefacio al TTP, Spinoza reprobó así esa falsedad: “el máximo secreto del régimen monárquico y lo que de veras le interesa es mantener engañados a los hombres y, con el especioso nombre de religión, dar una esfuminada apariencia al miedo que debe refrenarlos, para que luchen por su esclavitud como si fuera su salvación y para que consideren no como una infamia sino como el honor más grande el derramar la propia sangre y entregar la vida al servicio de la arrogancia de un hombre” (7).

Mientras que para la sensibilidad de Hobbes una testa coronada (y no sujeta al destino de la de Carlos I) era el símbolo del poder que se impone a la

23 La suposición es de Joseph Ratner, en la breve biografía antepuesta a una antología de textos de Spinoza, en *The Philosophy of Spinoza*, New York, Random House, 1954 (primera edición 1927), pp. XI-XII.

24 Los menonitas (discípulos de Menno Simons) eran una corriente de los anabaptistas. Se caracterizaban sobre todo por la tolerancia y por prestar más atención a la rectitud moral que a los dogmas. Los colegiantes eran laicos que se reunían en grupos llamados *Collegia Prophetica* para leer e interpretar la Biblia en un clima tolerante.

confrontación disgregadora de las pasiones, para la sensibilidad de Spinoza era el símbolo de la opresión del pensamiento. Al escribir el *Leviatán*, y siempre, Hobbes estaba sobre todo atento al peligro de la guerra civil. Spinoza, al escribir su TTP, se propuso el fin que expresa con toda claridad en la advertencia que completa el título de la obra: "...que contiene algunas disertaciones con las que se muestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin que sean perturbadas la piedad y la paz de la República, sino que no puede ser suprimida sin que se supriman la paz de la República y la piedad misma"²⁵. Como si eso fuera poco, añadió este significativo epígrafe, tomado de la *Carta primera de Juan*: "En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu". A todo epígrafe se le hace decir mucho; en éste, tomado del Nuevo Testamento, Spinoza desliza su concepción panteísta y la idea de una actividad del pensamiento que no puede ser oprimida ni por una corona ni en nombre de Dios.

Una diferencia de preocupaciones apasionadas y dominantes incidió en ciertas discrepancias en la exégesis del *Exodo*; pero más incidieron las concepciones diferentes sobre algunos puntos fundamentales del pensamiento político, no ajenos ciertamente a aquellas preocupaciones.

Derecho natural y poder de gobernar

Las dos discrepancias que Spinoza señala en la carta a Jelles, con respecto a la concepción política del filósofo inglés, no son nada secundarias. Una lectura apresurada del TTP y del TP puede dejar la impresión de mucha cercanía con los escritos políticos de Hobbes. Pero se trata de una apariencia ilusoria, que se desvanece con una confrontación minuciosa de los textos.

a) *Derecho natural y estado de naturaleza*

Es bien sabido cómo llegó Hobbes a establecer qué ha de concebirse como derecho natural. Molesto por el estado de guerra contra sí misma en el que estaba la sociedad inglesa de su época, creyó encontrar en el método resolutivo-compositivo de Galileo el modo de entender por qué las cosas habían llegado a esa situación intolerable y cómo podría y debería llegarse a la formación de un Estado capaz de acabar con las guerras civiles y de asegurar la tranquilidad y la paz.

En el "prefacio al lector" del *De Cive*, con unas pocas líneas desenvueltas y didácticas, Hobbes expuso en qué consistía ese método:

25 Traduzco aquí con "piedad" el término latino *pietas*, que designaba tanto el amor a Dios como la veneración a los padres, a los gobernantes y a la patria.

“En cuanto al método, pensé que el orden de la exposición, aunque sea manifiesto, no bastaba por sí solo y que me hacía falta empezar por la materia del Estado, para tratar luego de su generación y de sus formas y de allí llegar al primer origen de la justicia. Pues la mejor manera para conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen. Así como en un reloj mecánico u otra máquina un poco más complicada sólo se puede conocer el oficio de cada parte y de cada engranaje desmontándolos y examinando separadamente la materia, la forma y el movimiento de las partes, así también, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos es menester, diríamos, no disolver el Estado, sino hacer como si estuviese disuelto, esto es, entender perfectamente cuál es la naturaleza humana, en qué es apta o inepta para constituir un Estado y cómo los hombres que quieren asociarse deben ponerse de acuerdo entre sí” (54).

Este método, observa Watkins, está totalmente contenido en esta máxima: “descomponer, idealizar, recomponer”, y Hobbes lo aplicó de una manera que se asemeja más a la de Harvey que a la de Galileo. Mientras éste resolvía hechos empíricos —como la trayectoria curva de los proyectiles— en partes o elementos físicos, el método biológico de Harvey se propone descomponer al animal mediante sucesivas disecciones hasta poder establecer los principios de actividad y de control; y mientras Galileo entendía la composición como síntesis lógica o matemática, Harvey —siguiendo una idea de estirpe aristotélica— recomponía esos principios biológicos como para poder recuperar la génesis de un organismo y recapitular su historia. Hobbes procederá a descomponer el Estado mediante el experimento imaginario de suponerlo disuelto, para hallar los principios, los “movimientos activadores” que actúan en la naturaleza de los individuos que componen el Estado, y poder recomponerlo como un gran animal artificial²⁶. Pero Hobbes partió de un “animal” existente: la sociedad real de la que él formaba parte y, al figurársela disuelta, obtuvo el hipotético “estado de naturaleza” o de “condición natural del género humano”, según lo llama en el título del capítulo XIII del *Leviatán*.

Macpherson caracterizó con precisión ese estado como una declaración sobre lo que Hobbes pensó que habrían sido los comportamientos dominantes y compulsivos de los ingleses de su tiempo, si de golpe hubiese quedado eliminada toda ley y toda obligación legal pactada, aun la más imperfecta. En otras palabras, Hobbes se figuró una total inexistencia de leyes y de instituciones y qué haría gente tan civilizada como el filósofo de Malmesbury cuando, en semejante estado, pensara, opinara, razonara, esperara, temiera, etc. (L., Introducc., 119). No fue indiferente para tal análisis —señala el mismo Mac-

26 Véase J. W. N. Watkins, *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, trad. cast. de Antonio Gallifa, Madrid, edit. Doncel, 1972, pp. 86 ss. (El desastroso título en español, impuesto por la tiranía de la colección, desdice totalmente del original *Hobbes's System of Ideas*).

pherson— el hecho de que Hobbes partiera de un modelo de sociedad en el cual el comportamiento de los hombres estaba caracterizado por una agresividad constante y por la guerra de unos contra otros para apropiarse del poder. La resolución de una sociedad fuertemente antisocial habría conducido a Hobbes hasta la idea de un estado de naturaleza que es guerra de todos contra todos²⁷. Tal vez la precisión de Macpherson sea un tanto excesiva y Hobbes, lector de Tucídides y de Maquiavelo, hubiese llegado a una idea no muy distinta mediante la disolución de sociedades que no eran la inglesa de su tiempo. Lo cierto es que el “estado de naturaleza” es una idea —una “idealización”, según la máxima formulada por Watkins— y no una pretensión de reconstrucción histórica.

La naturaleza —pensaba Hobbes— ha distribuido las fuerzas corporales y mentales entre los hombres con una igualdad que sólo el narcisismo de algunos puede llegar a desconocer. De la igualdad de fuerzas se siguen las pares esperanzas de lograr lo apetecido. Y si distintos hombres apetecen al mismo tiempo una cosa indivisible, de la que no pueden disfrutar en común, surgen los esfuerzos por invadirse y destruirse mutuamente (L., XIII, 222). En ese estado,

“El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de la propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que, en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello” (L., XIV, 227-228).

En la obra de Spinoza, la determinación de lo que es el derecho natural no depende de la disolución de la sociedad política al estilo galileano de Hobbes. El punto inmediato de partida para deducir las causas y los fundamentos del Estado es la naturaleza o condición natural de los hombres. Pero la comprensión de la naturaleza humana desde la que parte Spinoza en la teoría política es el resultado del método sintético de la *Ética*. También para su pensamiento político vale la observación que hiciera Leibniz: mientras que algunos filósofos parten de las cosas y otros parten del hombre, Spinoza parte de Dios.

En ese método, los datos de la experiencia cuentan; pero sólo para determinar cuál es el material que el teórico deberá entender y explicar causalmente y para delimitar, por consiguiente, el espacio de la especulación. Si ese material no es tomado en consideración o si los límites impuestos por la experiencia de la práctica no son reconocidos, en lugar de una teoría se tendrá una quimera o una de esas bellas construcciones inútiles, tan del gusto de los filósofos. El material del que la experiencia provee son las pasiones humanas, nunca novedosas, y los regímenes políticos con los recursos de los que se valen para

27 *Op.cit.*, p. 22.

conducir a la multitud; sobre ellos, la experiencia tampoco promete nada que sea notablemente original (TP I, 1-5)²⁸. El acuerdo entre el saber del filósofo político y el hacer nace del cuidado por hallar las coincidencias entre la deducción y lo que muestra la práctica, en el convencimiento de que la misma necesidad que se impone en ésta es deducible de manera adecuada, aunque no exhaustiva, por el pensamiento. Ese es el sentido de este párrafo del TP: “Cuando me apliqué a la política, me propuse no lo que es nuevo o desconocido, sino demostrar con razones seguras e indudables (*certa atque indubitata ratione*), o deducir de la condición misma de la naturaleza humana, sólo las cosas que coinciden mejor con la práctica” (I, 4).

En la filosofía espinocista, a pesar de que el método geométrico sea deudor históricamente y en cierta medida del de Hobbes, el “primer artículo de fe” es el de la necesidad universal totalmente inteligible²⁹. El punto de partida de todo el sistema es Dios, o sea la Naturaleza, infinito cuya esencia Spinoza construye en la primera parte de la *Ética* con un método genético que, prolongado en el resto de la obra, concluye la necesidad de la sociedad política.

La Naturaleza es concebida por Spinoza como la sustancia única que consta de infinitos atributos y cuyo poder, mayor que el que se le atribuye habitualmente al Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, le merece por sobre todos los nombres el de Dios. Considerada en sí misma, la Naturaleza tiene el derecho supremo a todas las cosas que produce necesariamente; en otras palabras, su derecho es coextensivo con su poder, que es el poder conjunto de todos los seres singulares —también los hombres—, partes suyas o “modos”. De ahí se sigue la definición del derecho natural de cada individuo:

“Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo sino las reglas de la naturaleza de cada individuo según las cuales pensamos a cada uno determinado naturalmente a un modo preciso de existir y de obrar” (TTP, XVI, 189).

En esta concepción reaparece una vieja idea, la que el Calicles de Platón quería poner al servicio de la prepotencia: el derecho de cada ser está en relación directa con su poder. En una ilustración que no podría ser más plástica, Spinoza muestra qué es lo que considera como derecho natural: “los peces están destinados por la naturaleza a nadar, y los más grandes a comerse a los más pequeños; por lo tanto, en virtud del supremo derecho natural, los peces son dueños del agua y los grandes se comen a los pequeños” (*ibid.*). El derecho natural del individuo no es algo que colinde simplemente con el de otro; con

28 Véase *Carta X*, a Simon de Vries.

29 Ver Martial Gueroult. *Spinoza. Dieu (Éthique, I)*, París, Aubier, 1968, p. 12.

frecuencia es derecho a la invasión, al avasallamiento, a la destrucción. En él no hay normas morales, ni explícitas ni implícitas; no hay lugar para las nociones de bueno y de malo, de justo y de injusto; él no prohíbe los odios, el engaño, la ira: “sólo prohíbe lo que nadie desea y nadie puede” (XVI, 190)³⁰. El “derecho” natural así entendido muestra la debilidad de la tesis de Calicles, quien pretendía fundar sobre él *de manera inmediata* la justicia de la ley del más fuerte.

El pensamiento de Spinoza con respecto al *jus naturale* se define en términos de determinación; el de Hobbes, por cierta referencia a la libertad. En ambos casos, sin embargo, dice relación a una tendencia o esfuerzo irreductible de cada individuo por conservar su propio ser. La afirmación de la existencia de tal esfuerzo tiene una importancia fundamental en la obra de ambos teóricos, aunque cada uno de ellos la piense de manera distinta.

Esa tendencia era designada por Hobbes con el término *endeavour*; con él se refería, en primer lugar, a movimientos infinitamente pequeños que permitirían explicar, en definitiva, la gran variedad de fenómenos fisiológicos, psicológicos y sociales. Todos esos “pequeños orígenes del movimiento” (L., VI, 156-157), en cuanto son el desencadenamiento de los “movimientos animales” o “movimientos voluntarios” (caminar, hablar, golpear, etc.), tienden a la conservación del movimiento vital, es decir, de todo lo que constituye la vida vegetativa, tanto mejor asegurada cuanto más poder se tiene para vivir de la mejor manera posible. De allí se sigue el deseo insaciable de los hombres de tener cada vez más poder como única forma de asegurar la posesión de los pocos o muchos medios que actualmente tiene para vivir bien (L., XVI, 199)³¹. Cuando se lo considera como el conjunto de los medios que el deseo moviliza, el *endeavour* implica entonces cierta ordenación finalista a la que no es ajena la razón. Esto le permite a Hobbes mantener una distinción, que parece preocuparle mucho, entre *jus naturale* y *lex naturalis*. Mientras que el derecho es libertad de hacer o no hacer, la ley natural es una norma general hallada por la razón, que prohíbe al individuo hacer cualquier cosa que sea destructiva para su vida o que lo prive de los medios para conservarla, y dejar de hacer lo que se presenta como lo más favorable para su conservación (L., XIV, 228).

Spinoza desconoce tal distinción, como niega cualquier ordenación de medios a fines en lo que es el esfuerzo (*conatus*) por preservar en el propio ser. Este no es nada distinto de la realidad singular total de cada individuo en cada momento, con todas sus determinaciones. Esa realidad es cierto poder de mo-

30 Spinoza remite a San Pablo, *Romanos* 7, 7. Es posible que ese texto haya sido muy sugestivo para la elaboración espinocista de derecho natural.

31 No es fácil establecer cuál es la conexión entre la teoría fisiológica del movimiento y los supuestos sociales y culturales que quedan en pie con la disolución hobbesiana. Véase Macpherson, *op.cit.*, p. 16.

dificar las cosas y de incidir en la vida de los otros hombres, y es también una capacidad peculiar de ser modificado de manera útil por las cosas, las personas y las circunstancias. El esfuerzo radical de autoconservación, esencia misma de cada hombre, se llama también apetito o deseo (si va acompañado de conciencia), y la expresión “apetito de x” se debe entender, en el pensamiento de Spinoza, como “estado intrínseco que es causa de que uno se mueva hacia x”³². La formulación del *jus naturale* llega así a la identificación sin más de hecho y derecho. Para Hobbes, dado que el derecho natural es una libertad para usar el propio poder, limitada por leyes naturales que le imponen lo que debe hacer u omitir para conservar la vida³³, esas leyes y ese derecho “difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una misma materia son incompatibles” (L, XIV, 228). Para Spinoza, derecho natural y ley natural se identifican en la pura necesidad que le fija a cada hombre la medida de su poder como fiador (*vindex*) de su propia libertad. En el estado natural, donde hecho y derecho no son sino una misma cosa, “libertad” es el nombre de una ventaja que de hecho una constitución individual determinada alcanza sobre otra: la del pez grande sobre el pez chico, la del débil artero sobre el fuerte desprevenido.

Tampoco en Spinoza el estado natural es un presunto estadio anterior a una forma cualquiera de sociedad política. Una página del capítulo XVI del TTP lo presenta como una “consideración” acerca de los hombres reales y actuales. Allí aparece tres veces esta expresión: “cuando se considera a los hombres viviendo bajo el dominio único de la naturaleza...” (190). La misma página afirma que todos nacen y viven la mayor parte de sus vidas “bajo el derecho y la institución de la naturaleza”, es decir, en estado natural. Otra frase de la misma página parecería estar destinada a aclararlo: “todos nacen ignorantes acerca de todo y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de sus vidas, aún en el caso de que reciban una buena educación”. Si esta frase fuese la explicación de la otra, y si manifestara qué es el estado natural, éste vendría a ser lo opuesto a una vida organizada según normas racionales. Pero no es así, porque esa misma densa página reconoce el mismo derecho supremo a quienes obran por pura pasión que a quienes obran de acuerdo con la razón. Eso es coherente con la definición determinista del *jus naturale*: a unos, la Naturaleza “les negó el poder actual de vivir según la sana razón; a otros se los otorgó en medida considerable”. Lo que Spinoza llamaba *status naturalis* sería entonces todo aquello que es abarcado por una *consideratio* que tiene en cuenta todas las actuaciones de los hombres actuales, pasionales o sensatos, siempre que no

32 Ver Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984, p. 222.

33 R. Peters cree ver menos una conexión que un contraste entre derecho natural y ley natural en Hobbes. Véase *op.cit.*, p. 203.

estén directamente determinadas por la intervención de un poder especial que concede “más derechos a la razón que a la ira” (191).

De acuerdo con esto, habría que admitir que en el lenguaje del TTP está presente la idea de que el poder político es una condensación y configuración particularmente eficaz del derecho natural, pero no total, puesto que ni lo abarca, ni lo domina, ni lo controla por entero. Los hombres nacen y viven en el Estado; pero nacen y viven la mayor parte de sus vidas en estado natural.

b) *Transferencia del jus naturale y poder político*

En la obra de Hobbes, el derecho natural no pasa de ser una libertad que se vuelve nada en medio del acoso y de las asechanzas de todos contra todos: la ausencia de un poder visible capaz de mantener a raya a todos, con miedo bien temperado, dentro de un espacio de reglas pactadas acerca de las relaciones recíprocas, hace que no haya enemigo pequeño para nadie y que la vida de los individuos, si no es destruida, se arrincone en un miedo que paraliza y se consume en la envidia y el odio. Los hombres saben que la propia vida sólo se preserva si es holgada (*commodious*) y si lo es cada día más. Sólo un pacto hace que eso sea posible; un pacto por el que todo el derecho natural de cada uno de los individuos es conferido sin reservas a un hombre o a una asamblea de hombres. Así se genera “ese gran Leviatán o más bien (para hablar con mayor reverencia)... ese *Dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa” (L, XVII, 267). Bestia hiperbólica, como en los capítulos finales del libro de Job, o divinidad digna de reverencia irónica, el poder político concentra en sí todo el derecho natural —del que todos los individuos quedan privados—, y es fuente de todo derecho.

También el TTP habla de transferencia del derecho natural y de pacto. Afirma, por ejemplo, que si uno le transfiere a otro, por las buenas o por las malas, algo del poder que tiene, también le cede necesariamente la misma cantidad de derecho propio (XVI, 193). Subraya, además, la necesidad de que la transferencia sea total: la sociedad se puede formar y el pacto se puede mantener íntegramente con la máxima fidelidad, “si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, la que, por consiguiente, será la única que retendrá el derecho natural supremo sobre todas las cosas, es decir, el dominio máximo; y cada uno estará obligado a obedecerle, sea por libertad de espíritu, sea por miedo a la pena de muerte” (*ibid.*). Al igual que el *Leviatán* (XVIII, 271-272), da por seguro que, en virtud de la cesión del derecho natural, la suprema potestad del Estado jamás inflige injuria alguna a un ciudadano, porque a ella todo le es lícito por derecho (*jure omnia licent*: XVI, 196).

Ante todo esto, se hace inevitable preguntarse qué sentido tiene ese lenguaje de la transferencia del derecho y el del pacto, si se tiene en cuenta la concepción espinocista del *jus naturale*, y cómo es compatible con la afirmación, en la carta a Jelles, de que esa doctrina mantiene sano y salvo el derecho natural y sostiene que el poder de la suprema autoridad es de una magnitud variable y relativa.

La obra de Spinoza, y en forma especial el TTP, ofrece una ardua dificultad en la utilización del lenguaje. Con uno de los estudiosos de Spinoza que más atención le han prestado a esa cuestión, la dificultad se puede resumir así: para expresar sus propios conceptos, Spinoza suele utilizar un lenguaje de circulación amplia y consolidada que, en el caso que nos ocupa, es el de las teorías del contrato social; pero lo somete a una transformación de sentido que le es dada por las exigencias de su sistema de pensamiento. No se trata de un procedimiento arbitrario, sino de los efectos de una concepción del lenguaje y, en definitiva, de una concepción antropológica. Teóricos como Hobbes atribuyen al hombre el poder de instaurar una especie de materialidad jurídica que otorga al lenguaje una constante e imperativa solidez; por esta capacidad de artificio, los hombres pueden pasar de ser sociables a ser sociales. Se trata de una capacidad por la que el hombre escapa, en cierto modo, a las leyes que rigen la totalidad de la Naturaleza. Para Spinoza, esa capacidad de artificio es sólo capacidad de ilusión, y las teorías de un poder instaurador humano siempre implican cierta afirmación del libre albedrío, que obedece a la tendencia a hacer del hombre un *imperium in imperio* (Estado dentro del Estado) con respecto a la naturaleza. Una filosofía que entiende al hombre como parte de la Naturaleza, sin atenuantes, debe usar el lenguaje disponible, el de todos, porque su flexibilidad hace posibles los desplazamientos de sentido³⁴.

Si esto se tiene en cuenta, resulta muy importante el hecho de que, en el capítulo XVI del TTP, Spinoza haya querido tratar de la transferencia del derecho sólo con respecto al régimen democrático, que allí es definido como “la entera reunión de los hombres, que tiene colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (193).

Spinoza hace saber que esa decisión no se debió a motivos causales; prefirió la democracia porque le parecía el más natural de todos los regímenes —el menos encubridor— y el que más se acerca a la libertad que la naturaleza le concede a cada uno (195). En efecto —explica—, en la democracia nadie transfiere su derecho natural a otro de tal manera que eso lo excluya en adelante de toda deliberación y consulta; lo transfiere a la mayor parte de la sociedad,

34 Véase P. F. Moreau, “Politiques du langage”, en *Revue Philosophique*, 1985, II, pp. 189-194.

parte de la que es parte³⁵: de esa manera, todos siguen siendo iguales, como lo eran en el estado natural (195).

Para nosotros, el verbo transferir está habitualmente ligado a ciertas expresiones (como transferir fondos, una propiedad, un prisionero, tecnología) que tienden a disociar al agente y a la cosa transferida, y a destacar a esta última; de allí que la expresión “transferir el propio derecho a la sociedad” sea un modo de hablar del traslado del derecho como si se tratara de ese tipo de cambio en el que una cosa es desplazada o deja de ser de uno para ser de otro. Cuando Spinoza escribe que cada uno *transfert omnem potentiam, quam habet, in societatem*, usa una expresión que se presta perfectamente para que entienda que cada uno traslada (consigo) hacia la sociedad todo el poder que tiene. Si el derecho natural de cada ser humano no es sino su propia naturaleza singular, que lo hace apto para modificar y ser modificado en su relación con los demás y con las cosas, el único modo de transferir la totalidad de ese derecho es un cambio de su situación, por las buenas o por las malas, es decir, un pasaje a un nuevo sistema de relaciones.

La “transferencia” que da lugar a la existencia de la sociedad política consiste en los efectos permanentes y generales que se siguen de actuaciones mediante las cuales los hombres se dan garantías recíprocas de que no se harán daño, y que en definitiva siempre se refieren a la renuncia a las venganzas personales, a la determinación de lo que todos han de considerar bueno o malo, y a los modos de posesión de los bienes³⁶. Se trata de acciones y de procedimientos que inciden en la capacidad de actuar de los individuos, modificándola en formas diversas. Por lo tanto, cada uno transfiere su poder y su derecho personal cuando asiente —así sea porque no le queda otra posibilidad— a un complejo estable de relaciones que determinarán por lo menos algunos de sus comportamientos considerablemente significativos.

Esa transferencia no es un acto libre recomendado por la razón; es un efecto necesario de las pasiones. Los hombres desean intensamente liberarse en lo posible del miedo y contar de manera estable con la ayuda de otros, sin la cual la vida es miserable. Es por la fuerza de ese deseo que “han tenido que asociar unitariamente sus esfuerzos para tener en forma colectiva el derecho natural a todas las cosas; derecho que cada uno tenía” aisladamente (TP XVI, 191); han tenido que pactar. Entonces, con el poder y el querer de todos, ese derecho cobró una forma determinada como dictamen de la razón, que establece lo más útil.

35 Lo que dice la cita de Macpherson en la nota 14 vale también para Spinoza. Véase TP, XI, 3: mujeres y siervos no votan en el Consejo Supremo ni desempeñan cargos en el Estado democrático que allí se considera.

36 Véase *Ethica* 4, p. 37 Sch. II.

Sólo la fuerza de una ley de la naturaleza humana pudo hacer converger a los hombres; de una ley que de tal modo se inscribe en la disposición natural de cada uno, que debe ser considerada como una verdad eterna. Spinoza la formula así: “nadie descuida algo que juzga que es un bien si no es por la esperanza de un bien mayor, o por el miedo a un daño más grande” (TTP XVI, 191-192). En medio de la confrontación de los derechos naturales singulares, esa ley actúa como un catalizador que produce convergencias y combinación de esfuerzos para la determinación de un derecho, es decir, de un poder que le da cierta eficacia a la tendencia a perseverar en el propio ser.

No hay promesa o pacto que tengan otro origen, o que puedan subsistir si se apaga la esperanza en los bienes que con ellos se pueden conseguir o si se extingue el miedo a males mayores que los que la promesa y el pacto traen consigo. El *pacta sunt servanda* vale para los pactos que los miembros de la sociedad celebran de acuerdo con las normas que ella ha establecido, y son esas normas las que otorgan la augusta obligatoriedad que el principio expresa. Pero no puede referirse al acuerdo que da origen a la sociedad misma:

“...el pacto no puede tener fuerza alguna si no es por motivo de utilidad; si ésta desaparece, desaparece simultáneamente el pacto y queda anulado. Por lo tanto, es insensato reclamar de alguien fidelidad eterna, si al mismo tiempo no se hacen esfuerzos para conseguir que, de la ruptura del pacto que se ha de contraer, se siga para el que lo infrinja más daño que utilidad. Esto debe ser tenido presente sobre todo al instituir una república” (TTP, XVI, 192).

La vinculación de los individuos perdura en la medida en que la sociedad política que de ella resulta es capaz de conseguir que prácticamente todos sientan las ventajas de hacerla perdurar. Si esa eficacia disminuye y tiende a desaparecer, se reactualizan las tendencias disociadoras y comienzan a gestarse otras convergencias, parciales y contrarias entre sí.

Nada es capaz de derogar la ley por la cual los hombres eligen necesariamente, de dos bienes, el que *les parece* mayor y, de dos males, el que *les parece* menor (*ibid*). Por eso, si en un momento acordaron una forma de sociedad política (o consintieron en ella), que con el tiempo *les parece* incapaz de asegurar los bienes fundamentales que de ella esperaban, la disuelven “por derecho natural”. Y eso también vale para el caso de que hayan acordado otorgar sólo a una institución del Estado, a un cuerpo de magistrados, el derecho a proponer y decidir la reforma de las leyes fundamentales del Estado, y esa institución resulta incapaz de hacerlo: por disposición de la naturaleza rompen lo acordado y hacen que lo dicho quede no dicho (*ibid*).

De acuerdo con esto debe entenderse la idea espinocista de que el derecho del que gobierna “no es mayor que la medida de poder con la que supera” al poder de los miembros de la sociedad. En contra de lo que afirmaba Hobbes,

el derecho de gobernar es variable; la posesión íntegra e indivisa de la “legitimidad” es por lo común más un ideal teórico que una realidad, y su pérdida total coincide con la caída de quienes gobiernan o con la disolución del Estado³⁷.

En el *Leviatán*, Hobbes escribió que el poder que tiene quien gobierna “es tan grande como los hombres hayan podido imaginar” (XX, 298). Spinoza habría tenido que corregir más o menos así: es tan grande como el poder que le oponen los ciudadanos permite que sea. No es necesario conjeturar cuál podría haber sido la respuesta de Hobbes; sobre la corrección de su colega holandés, habría dicho lo que se encuentra un poco más abajo de las palabras recién citadas: eso se apoya en una objeción que viene de la práctica —y que es, ciertamente, la principal que se puede hacer—: nunca los hombres han reconocido tal poder al soberano; “pero, sea como fuere, es inválida una argumentación basada sobre la práctica de hombres que no han sondeado hasta el fondo ni medido con exacta razón las causas y la naturaleza de las repúblicas” (*ibid.*).

El inicio del capítulo XVII del TIP puede ser considerado como un comentario de esa polémica conjetural. Allí, Spinoza procede a esta especie de retracción (en el sentido latino de consideración más precisa) de lo que ha escrito poco antes: la especulación (*contemplatio*) del capítulo anterior sobre la transferencia del derecho natural y sobre el poder de los que gobiernan concuerda no poco con la práctica; pero, aunque la práctica política puede ser realizada de modo que cada vez se acerque más a los resultados de la especulación, ésta siempre será, en muchos aspectos, mera teoría. Por el momento, Spinoza hace sólo algunos retoques: a nadie le es posible transferir su poder y, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre, y nunca se dará un poder de gobernar que le permita a quien lo detenta hacer todo como lo quisiera. Son conclusiones que se siguen de la deducción de la esencia del hombre; pero también la experiencia las enseña de la manera más clara: siempre los que ejercen el poder político les temen a los que se lo otorgaron; siempre los ciudadanos son el peligro más grande para el Estado; además, los hombres toman muchas decisiones que no están relacionadas con el poder de quien gobierna (201).

37 Siempre perdura en el Estado una confrontación oscilante, más o menos activa, entre la configuración del derecho natural como poder de gobernar y “legitimidad” establecida, por una parte y, por otra, del derecho natural en cuanto intransferible, siempre activable en la multitud por la ley del bien mayor y del mal menor, como “legitimidad” en trance de constituir una configuración distinta. Para este trabajo no he podido disponer, lamentablemente, del artículo de Alexandre Matheron, “Le L’*droit du plus fort*”: Hobbes contre Spinoza” (*Revue Philosophique*, 1985, No. 2). Por información indirecta, sé que allí el autor expone esta oposición: mientras que para Hobbes siempre es ilegítimo ser más fuerte que el más fuerte, para Spinoza, el derecho natural siempre deja abierta la posibilidad de que resulte ilegítimo que el más fuerte sea el más fuerte.

Si un teórico de la política se niega a tener en cuenta algunas prácticas y, sobre todo, esa práctica constante de los ciudadanos de no reconocerle a la suprema autoridad un poder ilimitado (aunque lo que exigen a veces de ella parezca suponerlo), su reflexión será puramente especulativa en aspectos fundamentales. Y si se niega precisamente porque estima que esas prácticas no nacen de un conocimiento racional profundo de la naturaleza del Estado, su teoría se asemejará demasiado a una utopía o a una quimera. Además, para Spinoza es muy claro que la capacidad de infundir miedo no es, de por sí, lo que determina el grado de poder que se detenta. Si así fuera —escribe—, el mayor poder lo tendrían los súbditos de los tiranos, a quienes éstos les tienen el miedo más grande (XVII, 202).

También la experiencia muestra que el poder de gobernar no se identifica sin más con la capacidad de recurrir al uso de la fuerza: es sabido que el control de ésta es de lo más incierto, porque quienes la detentan físicamente pueden utilizarla al margen y hasta en contra de los intereses de quien gobierna, e incurrir en traiciones por lealtad con lo que les parece más útil para sí mismos. Además, el miedo que nace de una coacción arbitraria se transforma, tarde o temprano, en una indignación capaz de concentrar contra el Estado el poder de muchos (TP, III, 9; IV, 4 y 6). En relación con eso, Spinoza considera como un acto de insensatez política el hecho de confiar el gobierno del Estado a un hombre sólo porque tiene pericia militar: lo propio del Estado democrático es un vigor (*virtus*) que sirve mucho más para la paz que para la guerra (TP, VII, 5), y que sólo saben manejar quienes son hábiles en estrategias que no son las de las batallas. En esto, Spinoza estaba bien lejos del ideal del príncipe guerrero exaltado por Maquiavelo.

Es precisamente en el *Tratado político* donde se encuentran ajustes del lenguaje que dejan más en claro las distancias con respecto a Hobbes. Ante todo, aparece de modo más neto el carácter paradójico del lenguaje sobre el *jus naturale* de cada individuo. Ese derecho es menos una realidad que una opinión, mientras no alcance forma precisa en una organización política que lo determina. En ella, cada individuo tiene tanto menos derecho cuanto más poderosos son, con respecto a él, todos los demás unidos; pero es sólo allí donde su derecho es real y eficaz, porque es reconocido de manera firme y estable (II, 15-16).

En segundo lugar, el lenguaje del “pacto” —de uso deliberadamente flexible en el TTP— cede el puesto al lenguaje de la unión de fuerzas o poderes:

“Si dos convergen a la vez y unen sus fuerzas, pueden juntamente más y, por consiguiente, tienen juntos sobre la naturaleza más derecho que cada uno solo.

Y cuanto más numerosos sean los que de este modo enlacen sus uniones, tanto más derecho tendrán todos juntos” (II, 13)³⁸.

De allí se sigue que el derecho de las autoridades del Estado no es sino el derecho natural mismo, configurado de cierta manera por el poder de una multitud que actúa como si fuera movida por una sola alma. Por último, cuando se habla de la “transferencia del derecho”, ella es siempre atribuida a la *Civitas*, o a la multitud, o a los ciudadanos, y no al individuo.

3. La razón y la paz

Según la concisa advertencia entre paréntesis, en la citada nota marginal del TTP, Hobbes no habría pensado que la razón aconseja de modo absoluto la paz. Y, en efecto, en el *De Cive* se lee que “la primera ley, la ley fundamental de la naturaleza es que se debe buscar la paz cuando se puede conseguir; cuando no se puede, hay que buscar auxiliares para la guerra” (II, 2). Hobbes recuerda de inmediato que ya ha mostrado que ese precepto es una ley natural porque lo dicta la razón. Esa misma ley también se encuentra enunciada en el capítulo XIV del *Leviatán*. Hobbes estaba convencido de que el esfuerzo radical e irreductible de todo hombre es el de evitar su propia muerte violenta, a lo que subordina todo de manera ineludible³⁹. Determinada por eso, la razón establece esta ley, que es “suma del derecho natural” (L XIV, 229): si te es imposible lograr la paz —que es el modo más seguro para evitar la muerte violenta—, defiéndete con los únicos medios que te quedan, que son los propios de la guerra. La contradicción con Spinoza es neta: si es verdadero decir que la razón aconseja alguna vez la guerra, es falso decir, con el autor de la *Ética*, que la razón aconseja absolutamente la paz.

Una cosa es evidente: para los dos teóricos, lo preferible absolutamente es la paz. Todo el *Leviatán* está escrito en contra de la guerra; por lo menos, contra la civil, que era para Hobbes —exceptuadas las guerras exteriores— el único verdadero mal político. La diferencia consiste puntualmente en que, para Spinoza, jamás puede ser la razón la que aconseje la guerra. La raíz de la diferencia no está, por lo tanto, en el modo de estimar la paz o la guerra, sino en el modo de concebir la razón.

38 He querido conservar, con esta traducción, el sentido de una unión de múltiples uniones, que se encuentra en el texto de Spinoza.

39 Watkins muestra que esa convicción era errónea y sólo reflejaba lo que sir James Frazer decía que era un “apasionado, absorbente y casi sanguinario apego a la vida”, propio de la clase media inglesa (*Op.cit.*, pp. 201y ss.).

La razón de la que habla Hobbes está presente allí donde haya cálculo (suma-resta) y sólo allí. Se la puede encontrar donde los aritméticos suman y restan números, donde los geómetras añaden y sustraen líneas, superficies, ángulos, grados de velocidad, tiempos, etc.; donde los lógicos hacen lo mismo con palabras, proposiciones y silogismos. También actúa en las sumas de pactos que hacen los escritores políticos para establecer deberes, y en el oficio de los abogados, que es sumar y restar leyes y hechos para determinar qué es lo que es justo y qué no lo es (L, V, 148-149).

Esta lista de ejemplos no es casual ni ampliable, porque sólo hay dos dominios aptos para las demostraciones: "la geometría es demostrable, porque somos nosotros mismos quienes trazamos y describimos las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos; y la filosofía política es demostrable, porque nosotros mismos hacemos el cuerpo político (*we make the commonwealth ourselves*)⁴⁰.

La reflexión política es real y verdadera si está bien hecho el cálculo para extraer la disposición de lo real de la experiencia de construcción de la colectividad política. Por lo general, el acuerdo entre el saber y la práctica es, en este terreno, una especie de sumisión ilustrada. El modelo para el teórico de la política es el geómetra, que obra sobre un campo no regulado por una necesidad interna: en la extensión real, las nociones son puras posibilidades que sólo el geómetra individualiza; la deducción que las encadena es orientada por composiciones libres fundadas en la posibilidad de seleccionar tales o cuales elementos⁴¹. El filósofo político procede, con una libertad regulada análoga, a la construcción de la máquina del Estado por la composición de definiciones elegidas⁴². Tampoco en ese campo hay una necesidad interna cuya inteligibilidad obligue; el trabajo sólo está restringido por el cálculo de la imposibilidad de algunas composiciones. Con respecto a la paz, la razón ordenará buscarla cuando su cálculo sobre la experiencia muestre que ella es posible; de lo contrario, ordenará recurrir a la guerra.

Para Spinoza, en cambio, la razón es la capacidad de conocer adecuadamente en los seres individuales aquellas cosas que no pertenecen a la singularidad de los mismos, y que deciden su modo determinado de existir y de actuar. El conocimiento racional es, entonces, conocimiento de lo que, al darse realmente en cada ser singular y en cada una de sus partes, lo hace semejante a otros; es

40 *Six Lessons to the Professors of the Mathematics...*, escrito de Hobbes añadido a la traducción inglesa del *De Corpore*, citado en Jean Bernhardt, "Intelligibilité et réalité chez Hobbes et chez Spinoza", en *Dialogue*, Vol. XX, No. 4, 1981, p. 719. (En la edición de Molesworth: VII, pp. 181 ss.).

41 Véase J. Bernhardt, *art. cit.*, p. 728.

42 *Ibid.*

conocimiento de propiedades comunes. Las ideas adecuadas de estas propiedades, es decir, las nociones comunes, que son fundamentos de la razón, pueden ser universales o propias. Las primeras son las ideas de las cosas comunes a todos los seres singulares. Las segundas, en cambio, son las ideas de lo que es común a nuestro cuerpo y a otros cuerpos exteriores que lo modifican⁴³. Es por ese conocimiento como la razón sabe qué es lo que le conviene al hombre y qué no.

La experiencia enseña lo temible de la enemistad de los hombres, y la deducción muestra las causas; pero la experiencia tiene noticia de diversas coincidencias útiles y ventajosas entre los cuerpos humanos y está hecha también de percepciones imaginativas de relaciones apacibles con los demás, así sean perecederas. En la razón se dan las ideas de esas coincidencias que son el efecto de la composición de las propiedades comunes de los cuerpos. Estas hacen que los hombres puedan ser recíprocamente útiles: “lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza, o sea, el hombre”; y los hombres nunca concuerdan más entre sí que cuando se comportan de acuerdo con el conocimiento de lo que les es común⁴⁴. En esta doctrina, que atribuye a los seres humanos la posibilidad de participar de “una sola mente” por el conocimiento unánime de esas nociones, el hombre es menos solitario que en la doctrina de Hobbes. Se sigue de ahí que la razón sólo puede enseñar, sin condiciones, a buscar la paz (TP, VI, 6), que es unión de ánimos y concordia, aunque no excluya los desacuerdos ásperos y frecuentes (TP, VI, 4).

Universidad del Valle

43 Véase *Ethica* 2 pp. 37-40. “El rasgo llamativo de esta concepción, escribe Martial Gueroult, es que la Razón, principio de la concordia y de la felicidad de la especie humana, está profundamente arraigada en las afecciones del cuerpo, en las propiedades comunes de los cuerpos aferradas en el interior de las percepciones imaginativas. La Razón se realiza por la acción que los cuerpos humanos ejercen unos sobre otros por medio de sus propiedades comunes” (*Spinoza. L'Âme (Ethique, 2)*, París, Aubier, 1974, p. 341).

44 *Ethica* 4 p. 35 Cor. I y II.

