

## El control del poder en el estado en la Teoría Política de Spinoza

---

**Summary:** *This paper deals with Spinoza's concept of right: power and desire. It focuses on the collegial form of power: contract and consensus; as well as on the problem of individual freedom: the autonomy of society versus the power of the supreme faculties.*

**Resumen:** *Este trabajo versa sobre el concepto spinoziano de derecho: poder y deseo. Se presta atención a la forma colegial de poder: contrato y consenso; así como al problema de la libertad individual: la autonomía de la sociedad versus el poder de las supremas potestades.*

Según Spinoza el amor a Dios oscila entre Su conocimiento intelectual y la pasión exigible políticamente a los hombres. Sin embargo, en la generalidad de los hombres la simple obediencia prima sobre la virtud y el conocimiento adecuado de Dios. Spinoza utiliza este tipo de distinciones para construir el doble lenguaje característico de sus escritos; los ejemplos que pueden citarse son múltiples: lo “bueno” y lo “malo” igual se definen por el apetito de cada cual que se nos propone referirlos a un modelo ideal de hombre; el término “libertad” se entiende de diferente modo en relación con el hombre pasional que con el racional, etc. La oposición fundamental sobre la que descansan las demás es la del hombre real, que fluctúa en su ánimo entre pasiones contrarias, y el *modelo ideal de la naturaleza humana*<sup>1</sup> que sigue la guía de la sola razón. Sin duda es cierto que para Spinoza “quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que

vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”<sup>2</sup>. Pero tampoco puede sostenerse que la pretensión de *mejorar al hombre* sea ajena a su pensamiento. El posible punto de encuentro, y lo que complica al tiempo la situación, son ciertos afectos que dentro de su naturaleza pasional resultan útiles a los fines de la sociedad. Estas pasiones coinciden en impulsar a los hombres hacia aquello que los aconsejaría la razón si se guiasen sólo por ella. Ahora bien, distinguir esas pasiones y emplearlas adecuadamente como recurso político exige antes poder discernir cuál sería en cada caso el consejo de la razón usada rectamente. Esto es, conocer el modelo político más natural es el paso previo a toda organización de la práctica política.

Según Spinoza, las reflexiones del *Capítulo XVI* del TTP sobre el derecho natural y la democracia como forma natural de organización política, “aunque coinciden en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas”<sup>3</sup>. Lo que Spinoza pretende en ese lugar es analizar la forma más natural de relación entre el derecho natural de cada individuo y el poder político: su objetivo es mostrar que el poder político debe ser ordenado en el Estado de modo que se asegure la mayor autonomía a la sociedad y la máxima libertad al individuo. La obediencia al poder político pone límites a los deseos de la multitud; pero no menos importante que controlar a la multitud es también controlar a aquellos que tienen en sus manos los asuntos públicos y poner límites a la propia obediencia. La tarea que

se aborda en el presente artículo es precisamente analizar la construcción del poder político respecto al deseo y a la libertad individuales.

Para Spinoza el derecho de la naturaleza se determina conjuntamente por el poder y por las reglas o leyes de la naturaleza. Si “el poder universal de toda la naturaleza no es más que el poder de todos los individuos en conjunto”<sup>4</sup>, las leyes de toda la naturaleza, aunque infinitas en número y referidas a un orden eterno, engloban también las reglas o leyes de la naturaleza de cada individuo. En el caso concreto del hombre se observa que el poder individual siempre es relativo al poder de la naturaleza como un todo y al poder de los otros hombres; al mismo tiempo, el hombre actúa determinado por reglas o leyes de su naturaleza humana, esto es, por su deseo —que, o surge de la razón, o es pasión— no menos que por las leyes de toda la naturaleza de la que es una parte. El derecho natural del hombre limita entonces con el poder [potencia] y con el deseo, siendo determinado por ambos. Como se afirma en distintos pasajes del TTP: el derecho natural individual “se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno”<sup>5</sup>; idea que se reproduce sin alteración alguna en el TP: “el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede”<sup>6</sup>. A. Domínguez, en las notas a su traducción del TTP<sup>7</sup>, advierte que esta caracterización del derecho natural en función del deseo y del poder y no de la razón, como hicieron en cambio Grocio, Suárez, Santo Tomás, Cicerón, los estoicos o Aristóteles, se explica por la tesis spinoziana de que los hombres *nacen ignorantes*; en todo caso, la razón sí se integra en la definición del derecho natural que propone Spinoza en cuanto constituye un *poder o potencia* que debe ser actualizado por el hombre en el Estado. Nuestro propósito ahora es precisamente mostrar que el derecho natural es la forma en que se concilian el deseo y el poder, y que esta conciliación no puede producirse fuera del estado político.

El hombre es un ser individual más dentro del conjunto de la naturaleza; depende de las reglas de la naturaleza como un todo, y está sujeto al mismo tiempo a leyes más específicas propias

de su naturaleza humana. En el *Capítulo XVI* del TTP afirma Spinoza que, aunque ignoramos casi todo del orden natural, conocemos al menos la principal ley de toda la naturaleza: La necesidad del orden de la naturaleza, absolutamente considerada, determina “que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra”<sup>8</sup>. Es la ley universal del esfuerzo individual que suele ser nombrada por la fórmula latina original *conatus*. Según Spinoza no sólo conocemos la principal ley de toda la naturaleza, sino también la ley fundamental de la naturaleza humana: “nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”<sup>9</sup>. La ley, enunciada de este modo, se refiere a un hombre que no se guía por la razón sino que, por el contrario, se conduce por las pasiones del miedo y la esperanza. Estas pasiones, consideradas por sí solas, se oponen a la razón (“cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón”<sup>10</sup>), sin embargo la esperanza y el miedo también pueden ser pasiones útiles a los intereses de la sociedad. Por este motivo, en el mismo pasaje del TTP que comentamos, Spinoza reformula inmediatamente la ley de la naturaleza humana de modo que excluye la referencia explícita a las pasiones y puede aplicarse indistintamente al hombre que se conduce por el ciego deseo y al hombre que usa su razón: “cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor”<sup>11</sup>. Que la ley enunciada de este último modo es aplicable también al hombre que sigue el consejo de la razón se justifica por el hecho de que Spinoza la reproduce casi en idénticos términos en la *Ethica*, pero referida allí exclusivamente a la razón: “Según la guía de la razón, entre dos bienes escogeremos el mayor, y entre dos males, el menor”<sup>12</sup>. En cualquier caso, y esto es lo importante, la ley fundamental de la naturaleza humana garantiza la posibilidad real de que el hombre restrinja su

deseo individual inmediato a partir de lo que imagina que puede suceder en el futuro. La cuestión sobre el modo en que Spinoza llega al conocimiento de esta ley natural lo mismo que a la ley del conatus queda, sin embargo, abierta. Dificultad añadida es que ninguna de las dos leyes puede ser falsable: la ley de la naturaleza humana que afirma que escogemos de dos bienes el mayor y de dos males el menor se cimenta en la pura subjetividad individual; Spinoza advierte, en efecto, estarse refiriendo *expresamente* a “aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga”<sup>13</sup>. En cuanto a la ley del conatus, toda tristeza del individuo puede explicarse siempre en virtud de causas exteriores.

Sabemos además por Spinoza que la forma individual de ejercer el derecho natural *no es derecho alguno*. Sin la ayuda mutua, el derecho de un solo individuo consiste “en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula”<sup>14</sup>; en el estado natural el individuo solo no tiene poder para realizar lo que desea con derecho, de modo que, en rigor, nada de lo que pueda apetecer pertenece a su derecho. Spinoza va a sostener que el derecho natural sólo es posible en el estado político, esto es, allí donde existen derechos comunes. Ahora bien, “para que los hombres puedan vivir concordemente y prestarse ayuda es necesario que (...) se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno”<sup>15</sup>. De modo que para obtener la ayuda de los otros hombres es preciso antes restringir el propio deseo. Hemos indicado que esta posibilidad se garantiza en la ley fundamental de la naturaleza humana. La cuestión es cómo llevarla a efecto. La vía racional sería, en este sentido, la más directa: “si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno (...) detentaría este derecho [natural] suyo sin daño alguno para los demás”<sup>16</sup>. En cuanto se guía por la razón, el hombre anula toda agresión dirigida a sus congéneres, porque se forma necesariamente una idea clara y distinta de su afecto de odio hacia ellos<sup>17</sup>. Por este procedimiento se destruye el deseo que surge del odio, de forma que el hombre que se guía por la razón no tiene que renunciar, dentro de la sociedad, a nada de su derecho natural. Sin

embargo, el hombre se guía por lo general de sus pasiones; el estado natural es, además, un *estado de ignorancia*, de modo que la vía pasional resulta más eficiente que la racional para mantener el deseo encerrado dentro de los límites de la sociabilidad. El deseo que surge de los afectos que son pasiones y, en particular, la agresión contra los otros hombres pueden ser reprimidos por medio de pasiones contrarias más fuertes. Por este procedimiento no se destruye el deseo que surge del odio, simplemente se aparta a un lado, de modo que el ánimo del hombre fluctúa entre ese deseo y sus contrarios. El hombre que se guía de las pasiones renuncia en la sociedad a la forma individual de ejercer su derecho natural, esto es, reprime ciertas pasiones y deseos que se oponen a la sociedad por medio de pasiones más sociables. Se ha mostrado ya la función desempeñada por las enseñanzas religiosas en esa represión. El problema se plantea, sin embargo, cuando aún no existe la revelación ni la obediencia. En el estado de ignorancia previo a la razón y a la fe sólo puede operar la libre mecánica del poder y del deseo para imponer como principio que cada uno defienda “el derecho ajeno [jus alterius] como el suyo propio”<sup>18</sup>. Principio que Spinoza identifica en el TP con el del amor al prójimo como a uno mismo<sup>19</sup>, y que permite en la misma medida conciliar el poder y el deseo de cada hombre con el de los otros hombres. La solución spinoziana parece descansar en los conceptos de *consenso común* [communis consensus] y *acuerdo* [convenire] que permiten restringir el deseo por la propia *conformidad* individual, sin que haya que apelar a una racionalidad ideal del hombre.

El término latino *consensus*, que traducimos por *consenso* o *conformidad*, se refiere, antes que nada, al ánimo individual. La obediencia interna y, en general, toda adhesión del hombre a algo no se dan sin la conformidad de su ánimo; resulta indiferente cuáles sean las pasiones que determinan esa conformidad<sup>20</sup>. Spinoza habla, sin embargo, de un *consenso común* [communis consensus] que da origen a la forma colegial de poder de la democracia y al derecho correspondiente, pero que es imposible, por el contrario, cuando los hombres dependen del derecho de alguien a quien obedecen y bajo cuya potestad están: “la

obediencia no tiene cabida en una sociedad [societas] cuyo poder [imperium] está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general [communis consensus]; y en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento [consensus]. Lo contrario sucede, cuando uno solo tiene el poder sin límites<sup>21</sup>. En este texto del TTP se establece la conexión entre la idea del consenso común y el régimen democrático. Sin embargo, el poder común puede ser transferido también por consenso común a un solo individuo o a un Consejo, que adquieren de ese modo la potestad suprema en el Estado. En consecuencia, el origen último de la obediencia en las sociedades no democráticas resulta estar igualmente en el consenso común<sup>22</sup>.

El consenso colectivo supone la conformidad de los ánimos individuales, pero es algo más que la suma de adhesiones: cada uno individualmente puede ser arrastrado en su ánimo por las pasiones; una pasión común facilitará que se llegue al acuerdo —Spinoza habla, según pudimos ver anteriormente, del origen pasional de los vínculos sociales: la esperanza, el miedo e incluso el deseo de venganza están en el origen de las asociaciones humanas—, sin embargo, lo que resulta del común consenso y es decretado por él se aproxima al juicio de la razón. Spinoza explica esta idea en el *Capítulo XVI* del TTP refiriéndose a la democracia; no emplea allí, sin embargo, el término *consenso*, sino el término *acordar*: “es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo [convenire] en un absurdo”<sup>23</sup>. La misma opinión se expresa aun más claramente en el TP: “como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente”<sup>24</sup>. Sí se habla de un consenso común en el *Capítulo XIX* del TTP, donde Spinoza sintetiza parte de lo que había mostrado antes en el *Capítulo XVI*. El contenido del pacto que establece dirigirlo todo por el dictamen de la razón es aquí el resultado del consenso común: “para que la religión revelada a través de los profetas también tu-

viera fuerza de derecho entre los hebreos, fue necesario que cada uno de ellos renunciase a su derecho natural y que todos, de común acuerdo [communis consensus], decidieran obedecer tan sólo a aquello que les fuera revelado por Dios a través de los profetas; exactamente de la misma forma que se hace, según hemos visto, en el Estado democrático, donde todos deciden, de común acuerdo [communis consensus], vivir solamente según el dictamen de la razón”<sup>25</sup>.

El significado de la expresión *communis consensus* es equiparable al del verbo *convenire* (*acordar, concordar, ponerse de acuerdo*) en algunos pasajes de Spinoza. Para dictar toda ley y aun el contrato por el que cesa la forma individual de ejercer el derecho natural es preciso el acuerdo de los hombres. Spinoza indica en el TP que los hombres concuerdan de un modo natural cuando les guía una esperanza, un miedo o un deseo de venganza común. Además, de entre estas pasiones “el miedo a la soledad es innato a todos los hombres [solitudinis metus omnibus hominibus insit], puesto que nadie en solitario tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida”<sup>26</sup>. Lograr el acuerdo para que todos defiendan el derecho ajeno como el suyo propio es entonces un poco más sencillo. En efecto, el derecho natural de cada hombre es determinado por su deseo y por su poder. Ahora bien, si se considera el miedo a la soledad que padece el hombre de modo natural en su relación con las cosas exteriores, resulta obvio que ningún individuo solo tiene poder para realizar el consecutivo deseo de eliminar o alejar de sí la causa de ese miedo. El poder y el derecho de un individuo solo es nada —el derecho natural sólo es posible a través de la ayuda mutua—. Pero los hombres concuerdan naturalmente en el miedo común, y, por tanto, en el deseo; además, no pueden alejar la causa de su miedo si no es en la unión de sus fuerzas (“Si dos se ponen mutuamente de acuerdo [convenire] y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”<sup>27</sup>); defender mi derecho, esto es, emplear mi fuerza o poder para cumplir mi deseo y eliminar el miedo es

entonces, al mismo tiempo, defender el derecho de los otros. De esta manera, por la propia mecánica del poder y del deseo, o de un modo natural, el hombre que no se guía por la razón se pone de acuerdo con otros hombres y se integra en un poder común. El acuerdo o consenso común dirige el poder colegial y es, de este modo, el verdadero fundamento de la democracia.

La concepción spinoziana del acuerdo natural entre los hombres quizá sea puramente teórica, en todo caso lo interesante es que permite explicar la sustitución de la democracia original por otras formas de organización política y, además, permite fijar cuáles son los límites de la transferencia de poder a las supremas potestades que se produce en todo cambio de régimen político. Spinoza repara, en efecto, en el problema que se plantea cuando, constituido el derecho común, se hace preciso ponerse de acuerdo sobre algo acerca de lo cual existen controversias. El desacuerdo se produce porque ya no predomina en todos los hombres la misma pasión con la misma fuerza o porque las distintas propuestas que se discuten no responden del mismo modo a los diversos deseos que se mezclan en cada hombre. La aparición de controversias se explica, en definitiva, porque los hombres consideran las cosas con su imaginación más que con su entendimiento, “pues si las entendiesen —y de ello es testigo la Matemática—, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos”<sup>28</sup>. El paso de la democracia originaria a otros modos de gobierno sería un proceso casi necesario: “nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo [convenire] entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones”<sup>29</sup>. La obligatoriedad de la transferencia viene determinada por la consecuencia de ruptura del pacto o contrato —con la consiguiente recuperación del derecho al ejercicio individual de la fuerza o derecho de guerra—<sup>30</sup> que se sigue del hecho de mantener suspensas las controversias que surgen entre los ciudadanos, impidiendo to-

mar decisiones que pueden afectar a la supervivencia de la sociedad. La sociedad democrática puede transferir por consenso o acuerdo común de sus integrantes el derecho y el poder colegial que les pertenece a un Consejo o a un hombre que adquieren así la potestad suprema. Esta transferencia puede ser decretada por ley o realizarse mediante un contrato. Allí donde existe una forma colegial de ejercer el derecho y de tomar decisiones, la ley y el contrato son uno y lo mismo<sup>31</sup>, ambos se establecen igualmente por el consenso o acuerdo común de los hombres. La transferencia da origen a un nuevo derecho de la sociedad política [jus civitatis] ejercible por intermedio de las supremas potestades que son quienes toman las decisiones. Este derecho se define “por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente”<sup>32</sup>, bien entendido que conducirse como por una sola mente significa ahora padecer sentimientos infundidos por la potestad suprema, “ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee”<sup>33</sup>. Debe advertirse que a lo largo de este artículo se ha venido conformando una especie de democracia *natural*, donde existe un consenso de *todos* los que quedan dentro de la sociedad; sin embargo, esa sociedad democrática natural puede, en la transferencia de su derecho, no sólo dar origen a un régimen no democrático, sino también constituir un nuevo régimen democrático<sup>34</sup> con características específicas a fin de resolver las controversias. Se puede, por ejemplo, restringir por ley el número de los ciudadanos con derecho a voto, y se puede, también, legitimar el gobierno de la mayoría. Esta nueva forma de gobierno es la más parecida a la democracia natural, sin llegar a confundirse con ella, es además una solución política pragmática a las controversias entre los hombres frente al modelo más o menos ideal que podría representar aquella.

Para Spinoza la forma de organización política que más se aproxima al orden natural es la que más libertad concede a los hombres: “en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo [ex communi decreto], pero no de juzgar y razonar.

Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanta menos libertad [libertas iudicandi] se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna<sup>35</sup>. La mayor libertad del régimen democrático radica en que, por su propia definición, las decisiones están a cargo de todos los ciudadanos, o al menos de la mayoría, de modo que se reconoce a la multitud el derecho natural de juzgar y razonar; un derecho que, sin embargo, no era reconocido a los súbditos por las potestades supremas de la mayoría de los Estados existentes en tiempos de Spinoza. La libertad de juzgar y razonar debe considerarse por lo mismo en relación a los conceptos de autonomía y de dependencia del derecho de otro. Spinoza estaría afirmando que la ausencia de esa libertad básica en un régimen político determinado sólo puede significar que éste se soporta en la mentira y el engaño para gobernar. En efecto, Spinoza afirma por una parte que el derecho natural de juzgar y razonar libremente es intransferible<sup>36</sup>, pero advierte al mismo tiempo que “la facultad de juzgar puede pertenecer jurídicamente a otro [alterius juris], en la justa medida en que el alma [mens] puede ser engañada por otro<sup>37</sup>. Sin duda es cierto que el carácter pasional de los hombres da origen a controversias y fuerza la transferencia de poder a uno o a algunos; sin embargo, esta transferencia sólo se refiere al poder de *solucionar las controversias* y a la necesidad, en ocasiones, de *tomar decisiones rápidas*. Por el contrario, los regímenes monárquicos y aristocráticos han tendido tradicionalmente a usurpar otras parcelas de poder, convirtiéndose en gobiernos absolutos, esto es, gobiernos que no precisan consultar nunca a la multitud para constituir el derecho<sup>38</sup>; y ello sólo pueden haberlo logrado mediante engaños: los monarcas, por ejemplo, han hecho creer a sus súbditos que descienden de los dioses para afianzar su poder<sup>39</sup>; el régimen aristocrático, por su parte, se ha apoyado en la creencia del vulgo de que quienes les gobiernan poseen una naturaleza superior y son *los más aptos o mejores*. La auto-

ridad política, buscando su sola utilidad, ha tendido con mayor o menor fortuna a incrementar su propia autonomía a costa de la facultad de juzgar de sus súbditos, convirtiéndolos propiamente en esclavos por medio del engaño<sup>40</sup>. Para que el Estado no sea considerado violento la obediencia exigible a los súbditos debe contar con ciertos límites; se trata de los límites que separan la obediencia de la esclavitud; Spinoza distingue cuidadosamente ambos términos: “La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí<sup>41</sup>. Los regímenes monárquicos y aristocráticos han tendido a degenerar en gobiernos absolutos y, por tanto, violentos. La democracia, en cambio, garantiza por su propia estructura la libertad de juzgar y razonar de los ciudadanos.

Spinoza está llevando a cabo una crítica radical de la condición *absoluta* de los Estados monárquicos y aristocráticos tradicionales. Un régimen de gobierno que no precisa consultar nunca a la multitud tiene forzosamente que haberse apoderado mediante engaños de la facultad de juzgar de sus súbditos: “nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales y ser gobernados por ellos, de tal modo que (...) si son pocos o uno solo quien tiene el poder [imperium], debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo<sup>42</sup>. La idea de la existencia de distintas naturalezas humanas es, por supuesto, contraria al pensamiento de Spinoza (“la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta<sup>43</sup>), se trata de una idea falsa de la que se sirven las supremas potestades para intentar evitar toda amenaza de la multitud o, lo que es lo mismo, para incrementar su autonomía respecto a ella. Nótese, sin embargo, que aquellos a quienes ha sido transferido el poder por la multitud, sólo la temen realmente en la

medida en que se transforman en tiranos o tratan de hacer valer su propio y exclusivo deseo<sup>44</sup>. Resulta entonces paradójico que Spinoza consagre parte del TP a organizar los regímenes monárquico y aristocrático de modo que su poder absoluto, en el sentido antes apuntado, sea lo más estable posible. La explicación la proporciona el propio Spinoza. En los últimos párrafos del *Capítulo V* del TP, justo antes de comenzar a discutir la monarquía, Spinoza advierte que los medios precisos para conservar un Estado creado por una multitud libre son distintos de los que demanda el Estado conquistado por derecho de guerra. Spinoza propone asimismo en ese lugar una original interpretación del pensamiento de Maquiavelo en la que se justifica que este autor haya mostrado los medios de que debe servirse el tirano, a quien sólo importa el *afecto libidinoso de dominar* [dominandi libido], para conservar su Estado: “si buscaba algún bien (...), parece haber sido el probar cuan imprudentemente intentan muchos quitar de en medio un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano (...). Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo (...). Me induce a admitir más bien este último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla”<sup>45</sup>. La defensa de Maquiavelo puede concebirse como una justificación del propio Spinoza en el momento en que va a acometer la organización de los distintos regímenes políticos, comenzando por los no democráticos. En alguna medida, la razón individual, por la que difícilmente se guiará rectamente cada hombre, es sustituida en el TP por la buena organización del Estado, que viene a constituir una especie de sustituto de la razón colectiva de la que emanaba en la democracia la virtud de los hombres; se procede, en definitiva, a democratizar los regímenes no democráticos. Spinoza trata de llegar a un término medio, a un equilibrio entre la multitud y las supremas potestades a quienes ha sido transferido el poder; si eliminar al tirano resulta imprudente por el excesivo predominio de lo pasional en los hombres, tampoco los tiranos pueden prescindir totalmente de la multitud<sup>46</sup>. Spi-

noza procura incrementar la autonomía y seguridad de los regímenes no democráticos en la concesión de mayores libertades a los ciudadanos; esto significa, en la práctica, cierta democratización de las monarquías y las aristocracias.

De acuerdo con Spinoza la sociedad civil o política debe ser considerada como un ente autónomo: “dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural. Con esta salvedad, que una sociedad [civitas] puede evitar ser sojuzgada por otra, cosa que no puede hacer un hombre en el estado natural, ya que tiene que soportar el sueño diario, frecuentes enfermedades del cuerpo o del alma [mens] y, finalmente, la vejez, aparte de otras incomodidades de las que se puede librar la sociedad [civitas]”<sup>47</sup>. Como se desprende también de este texto el hombre no es por naturaleza autónomo, aunque según se sigue de la ley del conatus, sí tiende por naturaleza a incrementar su autonomía. Depender del derecho de la sociedad es para él una opción real de ejercer, bien que de forma colectiva, su derecho natural. En el estado político puede hablarse de una forma colectiva de ejercer el derecho natural, primero, porque el hombre “no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que otorga el derecho común”<sup>48</sup>; y, segundo, porque su deseo y, por tanto, su derecho son modelados pasionalmente en su misma dependencia del derecho de la sociedad: los hombres “dependen jurídicamente de la sociedad [civitatis juris sint], en la misma medida, en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el estado político (...). De donde se sigue que no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas”<sup>49</sup>.

La dificultad se plantea cuando la potestad suprema corresponde sólo a uno o a algunos que ejercen su derecho de un modo absoluto, esto es, sin la *vigilancia* de la multitud. En el caso de la monarquía absoluta “la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la misma sociedad [civitas]”<sup>50</sup>; en la aristocracia, por su parte, se constituyen dos clases en la sociedad de las que sólo a una pertenece propiamente el derecho del Estado. La autonomía de la sociedad, esto es, la voluntad del rey o de unos pocos, aparece entonces enfrentada forzosamente a la libertad

individual de los súbditos: “confiar a alguien el Estado sin condición alguna y, al mismo tiempo, conseguir la libertad, es totalmente imposible”<sup>51</sup>. Por otra parte, la voluntad de los gobernantes, ejercida sin tomar en cuenta a la multitud, se enfrenta siempre a la indignación que pueda provocar en ésta: “la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto, no puede ser, sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Esta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente”<sup>52</sup>. Spinoza advierte la amenaza que supone la multitud para quienes tratan de gobernarla de un modo absoluto. Ahora bien, esa amenaza que lleva al tirano a tratar de incrementar su dominio sobre la multitud en el engaño y el terror, también puede ser esgrimida para justificar la necesidad de que los regímenes monárquicos y aristocráticos se aproximen por su propia seguridad a la democracia, evolucionando respectivamente hacia monarquías constitucionales y hacia aristocracias con numerosos controles y abiertas a la incorporación de ciudadanos al grupo del patriciado; se trata de que las supremas potestades puedan reconocer sin daño para ellas la libertad de razonar y de juzgar de los ciudadanos<sup>53</sup>, y de que éstos puedan conducirse por la esperanza más que por el miedo (“una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza”)<sup>54</sup>.

En definitiva, Spinoza trata de restablecer el equilibrio natural entre las supremas potestades y los ciudadanos, propio de la democracia. Ese equilibrio supone no menos proteger la autonomía de la sociedad —la del propio rey y la de los aristócratas cuando ellos poseen la suprema potestad de un modo absoluto— que defender la libertad de los individuos, y en particular su libertad de juzgar y de razonar, frente al dominio de las supremas potestades (“también la facultad de juzgar puede pertenecer jurídicamente a otro [alterius juris]”)<sup>55</sup>. En términos afectivos la idea es que se cumplan las condiciones necesarias para que predomine en los súbditos la esperanza sobre el miedo o, lo que es lo mismo, el amor sobre el odio, sin que su capacidad de juzgar pertenezca con engaños a las supremas potestades, de modo

que se dé la debida obediencia sin que esa obediencia pueda considerarse esclavitud.

## Notas

1. Cf. SPINOZA, B: *Ética*, traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1995, IV, praef., p. 255.
2. SPINOZA, B. (1677): *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, I, 5; trad. cit., p. 82.
3. SPINOZA, B. (1670): *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, XVII; trad. cit., p. 350.
4. TTP, XVI; trad. cit., p. 332. Véase también TTP, III; trad. cit., p. 118.
5. TTP, praef.; trad. cit., p. 71. Véase también TTP, XVI; trad. cit., pp. 333-335.
6. TP, II, 8; trad. cit., p. 89.
7. Cf. TTP, XVI, n. 332; trad. cit., p. 333.
8. TTP, XVI; trad. cit., p. 332.
9. TTP, XVI; trad. cit., p. 335.
10. E, IV, schol. prop. XLVII; trad. cit., p. 302.
11. TTP, XVI; trad. cit., p. 335.
12. E, IV, prop. LXV; trad. cit., p. 318.
13. TTP, XVI; trad. cit., p. 335.
14. TP, II, 15; trad. cit., p. 92.
15. E, IV, schol. II prop. XXXVII; trad. cit., p. 292.
16. E, IV, schol. II prop. XXXVII; trad. cit., p. 291.
17. Cf. E, V, prop. III; trad. cit., pp. 344-345.
18. TTP, XVI; trad. cit., p. 335.
19. Cf. TP, I, 5; trad. cit., p. 81.
20. Cf. TTP, V; trad. cit., p. 153.
21. TTP, V; trad. cit., pp. 158-159.
22. Cf. TTP, XVII; XIX; trad. cit., pp. 356, 395. TP, II, 17; trad. cit., pp. 93-94.
23. TTP, XVI; trad. cit., p. 339.
24. TP, VIII, 6; trad. cit., p. 170.
25. TTP, XIX; trad. cit., p. 395.
26. TP, VI, 1; trad. cit., p. 122.
27. TP, II, 13; trad. cit., p. 92.
28. E, I, ap.; trad. cit., p. 97.
29. TP, VII, 5; trad. cit., pp. 143-144. Véase también TP, VII, 30; trad. cit., p. 161.
30. TP, III, 15; VII, 30; trad. cit., pp. 109-110, 163.
31. Cf. TP, IV, 6; trad. cit., p. 116.
32. TP, III, 7; trad. cit., p. 104. Debe notarse que esta definición coincide con la del Estado [imperium] (Cf. TP, II, 17; trad. cit., p. 93).
33. TTP, XVII; trad. cit., p. 352.
34. Un análisis especialmente preciso y exhaustivo de las diferentes formas de gobierno en Spinoza, así como del problema de la libertad y el Estado que abordamos a continuación, puede encontrarse en F. J. PEÑA ECHEVERRÍA (*La Filosofía Política de Espinosa*,

