

Los fundamentos del Estado político en Spinoza

The grounds of the political State in Spinoza

José J. Jiménez Sánchez*

Resumen

Spinoza está preocupado fundamentalmente por el incumplimiento de las leyes en que las supremas potestades pueden incurrir, pero también es verdad que tal preocupación la podríamos extender a la situación en la que las mismas leyes no atienden al bien común o bienestar común tal y como deberían. De alguna manera esto es lo que están diciendo aquellos que gritan «no nos representan» o «somos el 99%», aquellos que desde hace un año se definen como los indignados de una democracia que no satisface sus pretensiones.

Palabras clave

Spinoza, representación, legitimidad, democracia.

Abstract

Spinoza is concerned fundamentally for the nonfulfillment of the laws in that the supreme imperiums they can incur, but it is also true that such a concern could extend it to the situation in the one that the same laws don't assist to the very common one or well-being common such and like they would should.

Palabras clave

Spinoza, representation, legitimacy, democracy.

* Universidad de Granada.

He puesto, no obstante, todo empeño en no equivocarme y, sobre todo, en que cuanto he escrito, estuviera plenamente de acuerdo con las leyes de la patria, la piedad y las buenas costumbres.

Spinoza, ([1670] 1986, p. 420)¹

Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia [de la política] con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos [...].

Spinoza, ([1677] 1986, I-4, p. 80)

En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros [...] Y como los hombres, por lo general, están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza.

Spinoza, ([1677] 1986, II-15, p. 92)

[N]o es el odio, sino el derecho, lo que hace al enemigo del Estado.

Spinoza, ([1670] 1986, p. 344)

Introducción: un Estado político limitado

Antes de plantear las relaciones entre estado natural y estado político², así como la metamorfosis del primero en el segundo, Spinoza tiene que recorrer un largo proceso que pasa por el desvelamiento de la forma de vida opresiva que quedaba encubierta bajo la práctica común de las creencias religiosas. Para ello dará dos pasos, si bien que lo hará sobre la tupida red de la metafísica construida en la *Ética*; el primero lo llevará a cabo en el *Tratado teológico-político*, el segundo en el *Tratado político*, en el que irá más allá de lo que en principio podríamos suponer³. Una visión

¹ Al final del prefacio, p. 73, utiliza la misma frase.

² Spinoza siempre escribe la palabra estado con minúscula cuando se refiere al estado natural y con mayúscula cuando lo hace con el estado político. En el texto he mantenido su grafía solo en las citas y en los epígrafes. Tampoco utiliza la expresión estado de naturaleza, sino la de estado natural.

³ Hay autores que sostienen que Spinoza estableció una diferencia clara entre los fines de ambos tratados, pues «[s]i su preocupación en el Tratado Teológico Político residía en la urgencia de separar la filosofía de la teología, en el Tratado Político su objetivo es diferenciar la política de la moral» vid., M. Allendesalazar (1988, p. 91). Allendesalazar coincide en esa afirmación con el juicio de L. Strauss ([1952] 1988 p. 163 y 170). En mi opinión, es más acertada la visión de Barbone y Rice, quienes reconocen que si bien ambas obras poseen estilos diferentes, la argumentación en el *Tratado teológico político* «offers a new account of how political philosophy is to be done, based on freeing it from the tethers of scriptural exegesis, but it does not itself provide independently reasoned support for the extension of the new method to political philosophy. This is the task which Spinoza seeks to address in the TP», de manera que puede decirse que su teoría jurídico-política es «in fact internally consistent»; vid., Spinoza ([1677] 2000, p. 8-9 y 12).

conjunta de ambos nos permitirá definir la finalidad de su programa de trabajo no simplemente como el de la fundación del orden jurídico-político moderno, sino también como el de su fundamentación, en la medida en que piensa ese orden jurídico-político de manera limitada; en primer lugar, porque ese orden ha de respetar la naturaleza de los hombres y después, porque ese respeto ha de traducirse en la protección de cierto tipo de libertades políticas, me refiero a las libertades de opinión y expresión. En definitiva, se trataría de «to find a creative compromise between the individual's drive for self-expression and freedom and the need for a stable society», lo que ha sido compartido, según Russell Mead⁴, por las distintas versiones del liberalismo desde 1688.

Cuando se habla del paso del estado natural al estado político no podemos entenderlo al modo de Hobbes, como una transformación, como un cambio radical del primero en el segundo, lo que supondría el abandono de ese estado de naturaleza en la institucionalización del estado político. Por el contrario, en el caso de Spinoza habría que hablar más bien que de un abandono del estado natural, de su metamorfosis, en la medida en que aquello que se modifica, el estado natural, permanece en lo modificado, el estado político, al que «los hombres tienden por naturaleza» (Spinoza [1677] 1986, VI-1*, p. 122), de donde cabe deducir que el estado político no es ajeno a nuestra propia naturaleza, sino consustancial con ella, por lo que nunca cabría abandonar el estado natural en la institucionalización del estado político, sino todo lo contrario; en tanto que existen unos «fundamentos naturales del Estado» que no hay que «extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres» ([1677] 1986, I-7, p. 83).

Además, Spinoza no niega ni trata de abandonar el estado natural, pues «argues for a theory of civil right based upon natural right» ([1677] 2000, p. 8). Reconoce que únicamente en la medida en que no es posible asegurar nuestra pervivencia en el estado natural por sí solo, es por lo que se requiere la institucionalización del estado político, aunque este no puede construirse rompiendo con la razón de su creación que no es sino el aseguramiento de nuestra pervivencia física. De ahí que se intente no romper con el estado natural, sino afianzarlo, en el sentido de que lo que hay que hacer es preservar nuestra naturaleza, nuestra vida, para lo que creamos instituciones jurídico-políticas que permitan el desarrollo de toda nuestra potencialidad. Por eso podrá afirmar que «el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes» (Spinoza [1677] 1986, II-15, p. 93), es decir, que el derecho

⁴ Russell Mead (2012, p. 13). No obstante, habría que subrayar que los inicios de tales preocupaciones liberales son algo anteriores, al menos tanto como la obra de Spinoza.

* Los números romanos y los arábigos (separados con un guion) que aparecen en las referencias correspondientes al *Tratado Político*, se refieren al capítulo y párrafo de esta obra.

natural se concibe mejor no tanto en el estado natural, como en el estado político. Hoy diríamos, que habría que crear las condiciones jurídico-políticas que permitan el ejercicio de nuestras libertades subjetivas de acción o autonomía privada. Por tanto habría que instaurar un estado político y sus supremas potestades, pero no de manera absoluta, sino bajo ciertas condiciones, ya que dicho estado y su potestad habrían de asegurar en él nuestra libertad, por lo que no sería justificable la institucionalización de un estado en el que se impusiera un régimen de esclavitud. (Spinoza [1677] 1986, VII-29, p. 160)

Así pues, «el estado político [...] se instaura para quitar el miedo general [...] y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón» (Spinoza [1677] 1986, III-6, p. 103). Pero ese estado político no está, tal y como hemos visto, al margen de nuestra naturaleza, ya que «todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político» (Spinoza [1677] 1986, I-7, p. 83). Los hombres son de tal índole, dirá Spinoza, que «les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común» ([1677] 1986, I-3, p. 80). No se trataría, por tanto, de pasar de un estado a otro, sino de asegurar en un estado, el político, lo que es propio del otro, el natural, que se mantiene como el núcleo de sentido del primero, esto es, el estado natural y lo que lo define, el derecho natural de los hombres, constituyen la razón legitimadora de la institucionalización del estado político, así como su límite, un límite interno, en tanto que el estado político se institucionaliza para afirmar la posibilidad de la realización de nuestra propia naturaleza, de nuestro derecho natural, esto es, de nuestro poder. Además, ese límite actúa como freno de la autoridad instituida. Las supremas potestades no se configuran como absolutas, sino limitadas por el respeto que han de manifestar hacia la naturaleza de los hombres. La visión es radicalmente distinta a la de Hobbes, en tanto que el poder soberano que se institucionaliza en su modelo es un poder absoluto, irrestricto, que no tiene ni puede tener ningún límite, tampoco los derechos naturales de los hombres, que fueron en los que se apoyó su institucionalización. Así pues, mientras que Hobbes parte del estado de naturaleza y lo abandona, Spinoza parte del estado natural no para abandonarlo, sino para afirmarlo en la institucionalización del estado político.

Es cierto que la concepción de Spinoza sobre el límite del poder político es deudora de su época, en tanto que piensa tal límite desde el derecho natural, aunque esto lo haga de una manera que recuerda más que a la tradición judeo-cristiana, al mundo griego y la concepción aristotélica del límite que ha de tener toda ley, en tanto que la misma había de tender, de acuerdo con Aristóteles, a la consecución de la ciudad virtuosa, una ciudad que respeta el orden de la naturaleza⁵, si bien ahora la virtud

⁵ Vid., sobre ello, Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1151a, 15 y *Política*, 1252b, 8 y 1257b, 13.

que importa fundamentalmente es la del hombre, que será virtuoso, en tanto que realiza su propia naturaleza. No podemos olvidar que lo mismo hicieron, a finales del siglo XVIII, los americanos al considerar como fundamento y, por tanto, límite de su orden político los derechos naturales definidos como verdades evidentes por sí mismas (Arendt, 2004, p.188 ss). Sin embargo, no es esto lo que interesa resaltar, sino el hecho de que pensara el estado político y su suprema potestad de manera limitada.

1. La enemistad en el estado natural

En el estado natural no hay justicia ni injusticia, es un estado «sin religión ni ley, y por lo mismo sin pecado ni injuria» (Spinoza [1670] 1986, p. 346). En ese estado, el hombre «es su propio juez» ([1677] 1986, II-12), en tanto que el derecho de la naturaleza consiste en «las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa [...por lo que] la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder» ([1670] 1986, p. 331-332)⁶.

Tampoco en el estado natural tiene más derecho la razón que el apetito, el «derecho natural de cada hombre no se determina [...] por la sana razón, sino por el deseo y el poder» (Spinoza, [1670] 1986, p. 333), ya que mientras que «los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y el débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito» (Spinoza, [1670] 1986, p. 332). Por eso, el derecho natural «no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede; no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito» ([1677] 1986, II-8). Esto puede sostenerse porque la naturaleza humana no se rige solo y exclusivamente por las leyes de la razón humana, sino que esa naturaleza las excede en tanto que se rige también por las del ciego deseo o apetito.

De ahí que Spinoza defienda que tanto los ignorantes como los sabios siguen el orden de la naturaleza, y no admita, en consecuencia, que pudiera pensarse que los primeros perturben ese orden, puesto que los hombres que se guían por el apetito,

⁶ En esta última página, 332, seguirá diciendo que «todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo».

sin ayuda de la razón, «no por eso alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente» ([1677] 1986, II-18). Si se defendiera la posición contraria, esto es, que las acciones de los ignorantes perturban el orden natural, tal defensa exigiría la admisión de que «los hombres están en la naturaleza como un Estado dentro de otro Estado» ([1677] 1986, II-6). Esto solo puede sostenerse si se parte de una determinada metafísica del alma humana, que la concibe como no producida por causas naturales, sino que «es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las demás cosas, que posee un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón» ([1677] 1986, II-6). Pero esto no sucedió ni con el primer hombre, que no pudo evitar su caída. Además, si admitiéramos que ese primer hombre «tuvo la potestad de usar rectamente su razón» ([1677] 1986, II-6), entonces ¿cómo pudo ser engañado? Por eso, Spinoza rechazará aquella interpretación, pues la «experiencia [...] enseña hasta la saciedad que no está en nuestro poder tener un alma sana más que tener un cuerpo sano [...] no podemos dudar en absoluto que, si estuviera igualmente en nuestras manos vivir según las prescripciones de la razón que ser guiados por el ciego deseo, todos se guiarían por la razón y ordenarían sabiamente su vida. Ahora bien, esto no sucede así, en absoluto, sino que cada uno es arrastrado por su propio placer» ([1677] 1986, II-6). De igual modo sucedió con el primer hombre, que «no tuvo la potestad de usar rectamente de la razón, sino que estuvo, como nosotros, sometido a las pasiones» ([1677] 1986, II-6).

Este es, por tanto, un comportamiento plenamente adecuado a la naturaleza, puesto que el hombre, «ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir, en virtud del derecho natural» ([1677] 1986, II-5). Los hombres actúan de acuerdo con su razón y se mueven por sus pasiones, esto es, en función de su naturaleza, que comprende, claro está, su razón, pero también sus pasiones. Por eso, Spinoza dirá que los hombres no se comportan solo y exclusivamente de acuerdo con su razón, si así fuese, si «los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural [...] vendría determinado por el solo poder de la razón. Por el contrario, los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón» ([1677] 1986, II-5), por lo que su derecho «no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse» ([1677] 1986, II-5).

En el estado natural, «cada individuo es autónomo mientras pueda evitar ser oprimido por otro» ([1677] 1986, II-15). La opresión puede ser material –apresar a alguien–, o inmaterial –infundirle miedo–. Por medio de la primera poseemos su cuerpo, por medio de la segunda su cuerpo y alma. En los dos casos habrá perdido su autonomía jurídica, pero solo en el segundo su facultad de juzgar. Por pérdida de la autonomía jurídica hay que entender que «cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto

en cuanto está bajo la potestad de este, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio» ([1677] 1986, II-9). Por autonomía racional entiende que «el alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente de la razón» ([1677] 1986, II-11), es decir, que la facultad de juzgar no pertenezca a otro, lo que puede suceder cuando el alma es engañada por otro. De donde cabe deducir que la autonomía jurídica y la autonomía racional se solapan en cierta medida, pues vivir de acuerdo con la propia razón no es sino hacerlo de acuerdo con el propio ingenio, lo que exige, necesariamente, ser jurídicamente autónomo, es decir, la autonomía racional exige la autonomía jurídica. Esta es la razón por la que llamará «libre [...] al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque estas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad [...] no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar» ([1677] 1986, II-11).

Así pues, en el estado natural cada individuo posee su «derecho humano natural» ([1677] 1986, II-15), que se determina por el poder de cada uno, pues «cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar» ([1677] 1986, II-3). Es decir, que mi derecho no consiste sino en el poder que posea para perseverar en mi ser, por lo que «uno goza de tanto derecho como poder posee» ([1677] 1986, II-8), lo que también ha de admitirse de cualquier otro, por lo que nuestros derechos se asegurarán en la medida en que podamos imponernos sobre los demás. En definitiva, Spinoza entiende por derecho natural «las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder» ([1677] 1986, II-4). Esta situación desemboca en realidad en una lucha de todos contra todos en la que no puede afirmarse que esté garantizado el derecho natural de nadie, lo que le llevará a concluir que en realidad el derecho natural «consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula» ([1677] 1986, II-15). Con la identificación que hace entre derecho natural y poder da la vuelta al pensamiento judeocristiano iusnaturalista, en tanto que esta tradición pensaba la ley natural y su expresión jurídica en el orden político, el derecho natural, como los elementos de freno y control de las leyes de la tierra, aquellas creadas por los hombres. Spinoza toma el camino contrario, pues su propuesta consiste en metamorfosear el orden natural en el estado político, de manera que la fuerza que radica en el primero y que pone en peligro nuestra vida se transforme en unas instituciones que la aseguren. Es decir, adopta la posición opuesta a la de la tradición judeocristiana, pues no defiende que se controle el derecho civil o derecho de los hombres desde un derecho natural expresión de la participación en la ley eterna, que es en lo que consiste la ley natural, sino de

controlar y ordenar el derecho natural, nuestro poder en el estado natural, por medio del derecho civil, aunque sea un control que no puede romper con ese orden natural, sino solo ajustarlo a las exigencias de nuestra razón. Se trataría, por tanto, de ordenar por medio del derecho civil el derecho natural, al mismo tiempo que este actúa como límite de aquel, pues solo se justificaría ese derecho civil en la medida en que se asegurara nuestra naturaleza, esto es, nuestro poder. Así, Spinoza sitúa el exceso justamente en el lado opuesto de donde lo hace el pensamiento judeocristiano, en el campo del derecho natural, que podrá controlarse solo si somos capaces de construir una legalidad civil que permita encauzar el poder en que consiste el derecho natural.

La dificultad del estado natural estriba en la preservación del ser de cada uno, pues en ese estado los hombres se enfrentan unos con otros. Sabemos que en el estado natural se hace prácticamente imposible la conservación de nuestro ser, en la medida en los hombres sometidos a sus pasiones «son enemigos por naturaleza» ([1677] 1986, II-14). No obstante, los hombres tienen capacidad para dictaminar por medio de su razón lo que consideran que es malo para su propia naturaleza, aunque eso no quiere decir que sea malo «respecto al orden y las leyes de toda la naturaleza» ([1677] 1986, II-8). Esto es lo que les lleva a determinar racionalmente que la institucionalización de la sociedad les proporcionaría no solo seguridad, sino también riqueza material. De ahí que Spinoza defienda que la «sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no solo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible [...] Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y vastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea» ([1670] 1986, p. 157)⁷.

La razón de la institucionalización del estado político se encuentra, por tanto, en la necesidad de «vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres [...para lo que] nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad» ([1670] 1986, p. 120). No obstante, aquella razón no es única, pues a la necesidad de alcanzar la seguridad, se une también la de la racionalización de la vida social a fin de mejorar las condiciones de vida. Da la impresión de que Spinoza recoge las ideas de Hobbes, al mismo tiempo que avanza las de Smith, pero Spinoza va aún más allá al reconocer

⁷ Otra manera de acercarnos a este problema sería la de entender el estado natural como poder constituyente, lo que facilitaría una comprensión más próxima a nuestras necesidades.

que para salir de ese estado natural requerimos de la «ayuda mutua» ([1677] 1986, II-15), sin la que «los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente» ([1677] 1986, II-15). Así pues, si no se diese esa ayuda no solo se viviría en la miseria, sino que tampoco se podría «cultivar la razón» ([1670] 1986, p. 334)⁸, es decir, que la autonomía jurídica asegura la autonomía racional, en tanto que la primera como fin último de la ayuda mutua es el resultado de la institucionalización del derecho común, en el que se facilita el cultivo de la razón⁹.

Según Spinoza, lo más útil para los hombres es «vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón» ([1670] 1986, p. 334), entre los que se encuentra, como en Hobbes, la formulación de la regla de oro de toda convivencia humana: «no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno» ([1670] 1986, p. 335), por lo que con el fin de poder «vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez» ([1670] 1986, p. 335). En definitiva, la razón de tal pacto se encuentra en su utilidad, por lo que una vez «suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor» ([1670] 1986, p. 336). No obstante, el mayor inconveniente se halla como siempre en que no todos los hombres pueden «ser fácilmente conducidos por la sola razón», pues si «pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del estado, no habría nadie que no detestara de plano el engaño; sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado» ([1670] 1986, p. 337)¹⁰.

Sin embargo, la razón de la necesidad de la ayuda mutua no plantea ninguna dificultad para Spinoza, pues sabe con claridad que cuando dos hombres «se ponen mutuamente de acuerdo 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» ([1677] 1986, II-

⁸ Vid., al respecto, los límites del gobierno civil de que habla J. Locke, que no parecen sino una reformulación de las razones que ofrece Spinoza para justificar el estado civil. Locke habló de la necesidad de que el gobierno respetase nuestra propiedad, por la que había que entender nuestra vida, la seguridad de Spinoza; nuestras posesiones, la riqueza de Spinoza, y nuestra libertad que es equiparable a la posibilidad que ofrece la sociedad para cultivar nuestra razón. (Locke, [1690] 1990, p. 102).

⁹ Estas ideas recuerdan, si bien en una fase inicial, las de Habermas acerca de cómo al tomar forma jurídica el principio de discurso, este se transforma en un principio de democracia, en tanto que se trataría de institucionalizar jurídicamente «aquellas formas de comunicación en las que haya de poder formarse de modo discursivo una voluntad política racional». (Habermas, 1998, p. 653).

¹⁰ En la pág. 157 había insistido en la misma idea al sostener que los hombres no están constituidos por naturaleza «de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica».

13). En definitiva, en el estado natural no podemos asegurar nuestro derecho natural, ya que depende de que poseamos fuerza suficiente como para oponernos a la fuerza de los otros, lo que lo hace prácticamente imposible. De ahí que sostenga que solo puede concebirse el derecho natural «allí donde los hombres poseen derechos comunes» ([1677] 1986, II-15), esto es, allí donde su vida esté asegurada «según el común sentir de todos» ([1677] 1986, II-15). Es decir, se trataría de construir un derecho común entre todos de manera que «cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos» ([1677] 1986, II-15). Así pues, seguridad, riqueza y cultivo de la razón constituirían los tres argumentos que justificarían el establecimiento de la sociedad o estado civil, lo que a su vez requeriría la institucionalización de unas supremas potestades, que tendrían «el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío» ([1670] 1986, p. 72), siempre y cuando «se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa» ([1670] 1986, p. 72). Esto es, el Estado se justifica por la seguridad y riqueza que proporciona, pero especialmente porque es el medio adecuado, el medio derecho (Habermas, 1998, p.653), en el que puede cultivarse la razón. Desde aquí no será difícil llegar a afirmar que el Estado o es racional o no es.

No obstante, Barbone y Rice (Spinoza [1677] 2000, p. 13, 24) sostienen que la sociedad no es, según Spinoza, producto de la razón, sino del apetito, siendo las pasiones la razón de su existencia, por lo que la sociedad no será, como en Hobbes, el resultado de un pacto de egoístas ilustrados. Sin embargo, estas afirmaciones nos conducen a plantear la siguiente pregunta: ¿si en el estado natural, los hombres se guían más por sus pasiones que por su razón, cómo es posible salir del mismo, cuando solo por medio de la razón adquirimos conciencia de las insuficiencias del estado natural? En mi opinión, esta pregunta solo tendrá solución en la respuesta a una segunda, ¿por qué parte de ese estado natural, cuando reconoce que el mismo no ha existido y el hombre ha vivido desde siempre en un estado político, posea este una u otra forma? Spinoza considera que todos los hombres han vivido y viven necesariamente dada su naturaleza bajo alguna forma de estado político. Si parte del estado natural es para incidir en que precisamente desde nuestra condición natural se establece un límite al estado político, al mismo tiempo que en la institucionalización de este, se asegura, ordenándolo, el poder de nuestro derecho natural. De esta manera deja de tener sentido la primera pregunta, así como las razones que llevaron a formularla, pues en Spinoza no se trata de salir de un estado para entrar en otro, sino de justificar la mejor forma política que permita no solo nuestra preservación, sino también nuestra realización, esto es, la mejor forma política que se componga con nuestra naturaleza.

2. El Estado político como estado racional

La construcción del estado político, que «por su propia naturaleza, se instaura para

quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias» ([1677] 1986, III-6), conlleva un problema de fondo, que consiste en cómo haya de establecerse la relación entre cada hombre y su estado, esto es, se trataría de delimitar el grado de autonomía que pudiera tener el individuo en el estado, si es que la misma fuera posible. En la medida en que como modo finito poseo los atributos del pensamiento y la extensión, esto es, estoy dotado de mente y cuerpo, es natural, así como me resulta útil, que ordene mis pasiones de acuerdo con mi razón; pero al mismo tiempo y una vez creado el estado político se puede producir un enfrentamiento entre lo que mi razón determina y lo que disponga el estado, con lo que si he de seguir lo dispuesto por este estado, ¿no cabría preguntarse si acaso he dejado de ser racional en la medida en que abandono mi razón para seguir lo dispuesto por la razón de otro, esto es, por la razón del estado? Si así fuera, habría que reconocer entonces que la institucionalización del estado político contradiría la razón.

Spinoza considera que la mejor regla que cada uno puede seguir «para conservarse lo mejor posible, es aquella que se funda en el dictamen de la razón, [de la que] se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía» ([1677] 1986, V-1). No obstante, el problema se encuentra, como acabamos de ver, en el posible enfrentamiento entre lo que disponga el hombre y la sociedad, por lo que para evitar esta dificultad, Spinoza se basa en una argumentación muy compleja, que podríamos resumir, en líneas muy generales, de la siguiente manera: primero, se refiere al uso individual de la razón que naturalmente no puede contradecir lo que la razón nos enseña, por lo que «cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito» ([1677] 1986, III-6); y segundo, como lo anterior implica la racionalidad del establecimiento del derecho de la sociedad como medio para alcanzar la paz en la convivencia entre los hombres, se sigue ineludiblemente que estos han de dejar de ser autónomos, o mejor, que han de encontrar su autonomía en la autonomía de la sociedad.

La explicación metafísica de ambos pasos radica en su concepción del estado, al que configura de manera antropomórfica, ya que considera que el estado, al igual que hombre, posee dos atributos, el cuerpo y la mente, y del mismo modo que la mente del individuo ha de regir su cuerpo, «el cuerpo del Estado se debe regir por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos» ([1677] 1986, III-5)¹¹, por lo que habrá que pensar que «cuanto la

¹¹ Para precisar el alcance de algunos de los términos que usa, habría que recordar lo que dice al comienzo del tercer capítulo: «La constitución de cualquier Estado se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*) [...] los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad» (Spinoza [1677] 1986, III-1).

sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas» ([1677] 1986, III-5), porque cabría decir que la razón del estado es su propia razón. De ahí que si un hombre que se guía por su razón considera que alguna disposición social es contraria a lo que su razón dispone, debería seguir lo ordenado por la sociedad en la medida en que «ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político» ([1677] 1986, III-6)¹², ya que «nadie hace nada contra el dictamen de la razón, siempre que obra tal como lo ordena el derecho de la sociedad» ([1677] 1986, III-6).

De esta manera se justificaría la modificación del estado natural en estado político. En el estado natural, los hombres son enemigos¹³, por lo que habría que reconocer que «no nacen civilizados, sino que se hacen» ([1677] 1986, V-2), lo que únicamente puede lograrse si adquieren, como Aristóteles exigía, hábitos virtuosos. Si los hombres fuesen autónomos, no habría posibilidad de controlar sus pasiones, pues tal control dependería en exclusiva del autocontrol. Solo lo conseguiría aquel que se guiase por su razón, lo que no bastaría para asegurar nuestra pervivencia. No podemos olvidar que por «derecho natural nadie [...] está obligado, si no quiere, a complacer a otro ni a considerar bueno o malo sino aquello que, según su criterio personal, juzga como tal. En una palabra, por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar» ([1677] 1986, II-18). Si queremos establecer la paz entre los hombres, que es lo que busca la razón, tendremos que establecer un control externo sobre esas pasiones, lo que implica que los hombres dejen de ser autónomos, esto es, se trataría de modificar la autonomía individual en derecho común, lo que podría lograrse si seguimos los dictámenes de la razón, «la sana razón» ([1677] 1986, III-6), que «no enseña nada contrario a la naturaleza» ([1677] 1986, III-6). Ahora bien, la modificación consistente en reconocer que «los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad [...no implica que] pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra» ([1677] 1986, IV-4), ya que «el hombre alcanza el más alto grado de autonomía, cuando se guía al máximo por la razón» ([1677] 1986, V-1). La razón es la «verdadera virtud y vida del alma» ([1677] 1986, V-5) y «la libertad humana es tanto mayor, cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos» ([1677] 1986, II-20), por lo que no tendría sentido calificar de obediencia la vida racional¹⁴.

Además, el estado es el «derecho que se define por el poder de la multitud» ([1677] 1986, II-17) - «por el poder conjunto de la multitud» ([1677] 1986, III-9)-, un derecho que posee «quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos

¹² Dirá que «es una ley de la razón que, de dos males, se elija el menor»([1677] 1986, III-6).

¹³ ([1677] 1986, III-13).

¹⁴ Spinoza dirá que la esclavitud es la «impotencia del alma»([1677] 1986, II-20).

públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos [...] de decidir sobre la guerra y la paz, etc.» ([1677] 1986, II-17). Ese estado que persigue la paz y la seguridad de la vida, es el estado «instaurado por una multitud [¹⁵] libre [...] que se guía más por la esperanza que por el miedo [...] procura cultivar la vida [...] vivir para sí» ([1677] 1986, V-6). Por eso dirá que una «sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque solo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad» ([1677] 1986, V-4). Así pues, la razón busca la paz por medio del derecho común de la sociedad, el derecho del Estado o supremas potestades. Será la razón la que enseñe «a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado» ([1677] 1986, II-21), por lo que será asimismo por medio de la razón como se establezcan los derechos de que ha de gozar la multitud a fin de que «se rija como por una sola mente» ([1677] 1986, II-21). De ahí que afirme que «los derechos del mejor Estado deben estar fundados en ese dictamen» ([1677] 1986, II-21). Este derecho de la sociedad o supremas potestades es «supremo» (III-1) y «viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente» ([1677] 1986, III-2).

En esa definición de estado hace falta hacer dos precisiones, la primera en relación con lo que hayamos de entender por poder de la multitud, la segunda se refiere a qué sea ese derecho. En el párrafo anterior, II-16, aclaró la primera cuando dijo que allí donde existe ese derecho, el Estado o derechos comunes, ha sido ordenado «por unánime acuerdo» ([1677] 1986, II-16), lo que para Spinoza quiere decir que los hombres «son guiados por una sola mente» ([1677] 1986, II-16). Con esto, Spinoza apunta a la posibilidad de abrir dos líneas de reflexión en torno al fundamento del orden jurídico-político. La primera es la que seguirá Rousseau con su concepto de la voluntad general, la segunda la que abrirá Kant con su intento de identificación de la voluntad general con la unanimidad. Esta segunda tendrá más éxito en la medida en que será recuperada por autores como Kelsen.

El segundo problema se refería a qué pueda entenderse por esos derechos comunes o derecho común, que en su texto se identifican. Spinoza lo dirá más adelante al sostener que los derechos son «la concordia y la tranquilidad de la sociedad» ([1677] 1986, III-10)¹⁶. Lo importante en Spinoza es que reconoce que nadie «posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común»

¹⁵ Spinoza diferencia entre multitud y masa ([1677] 1986, V-7). Asimismo usa de manera indiferente los términos masa y vulgo.

¹⁶ Kelsen dirá que la ideología de la democracia parlamentaria «es la libertad no alcanzable en la realidad social, pero cuya realidad es la paz», (Kelsen, [1929], 2006, p. 167). Esto muestra muy bien la insuficiencia de Kelsen al no entender plenamente el concepto de libertad, aunque llegue a la misma conclusión que Spinoza en relación con el fin del orden social.

([1677] 1986, II-16). La razón es evidente, «cada uno de ellos [de los hombres] posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él» ([1677] 1986, II-16). Es decir, el derecho se resuelve en términos de poder, por lo que una multitud unida establecerá el derecho común al que me he de someter y en el que encontraré los únicos derechos que pueda poseer. Habíamos visto con anterioridad, en el primer apartado, que el derecho natural había que entenderlo como un límite del estado político, puesto que este se justificaba en la medida en que se aseguraba en él nuestro derecho natural. Ahora es en otro sentido en el que el derecho natural se recupera en el estado político y al que se había referido en la carta a Jelles, cuando sostuvo que él conservaba «siempre incólume el derecho natural [...ya que defendía] que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural» (Spinoza [1674] 1988, p. 308).

Estas ideas plantean algunas dudas en torno a la configuración de su sistema jurídico-político, especialmente con respecto al papel que han de jugar las supremas potestades, así como sobre la cuestión de los límites del estado político. En relación con el lugar que estas han de ocupar en su sistema, Spinoza considera que mientras que la sociedad es el cuerpo íntegro del Estado; su alma, «por la que todos deben ser guiados» ([1677] 1986, IV-1), es el derecho de las supremas potestades, siendo solo ellas las que «tienen el derecho de decidir qué es bueno y qué malo, qué equitativo y qué inicuo, es decir, qué deben hacer u omitir los súbditos, individual o colectivamente» ([1677] 1986, IV-1). Con anterioridad había sostenido que el derecho de la sociedad es el derecho del Estado o supremas potestades, así como que ese derecho venía determinado por el poder de la multitud que actúa como guiada por una sola mente, por lo que ese derecho definido por el poder de la multitud se denominaba Estado. Sin embargo, ahora dice que el derecho de las supremas potestades «viene determinado por su poder» ([1677] 1986, IV-1). Se ha producido un salto desde el poder de la multitud al poder de las supremas potestades que no se justifica. Sobre esto hay que hacer a su vez dos precisiones: primero, que la multitud transfiera mediante contratos o leyes «su derecho a un Consejo o a un hombre» ([1677] 1986, IV-6), lo que también se contradiría con lo que había dicho previamente al afirmar que nadie transfiera su poder; y segundo, que esos contratos o leyes «deben ser violados, cuando el bien común así lo exige» ([1677] 1986, IV-6), aunque la emisión de un juicio al respecto «no es un derecho que incumba a ningún particular, sino solo a quien detenta el poder supremo» ([1677] 1986, IV-6), pues solo el que detenta el poder supremo «es el intérprete de esas leyes» ([1677] 1986, IV-6) y como «ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción [...] tampoco obligan realmente a quien detenta el poder» ([1677] 1986, IV-6). Ahora bien, si la infracción de esas leyes por parte de la suprema potestad provoca que el «miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en

indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato» ([1677] 1986, IV-6), al mismo tiempo que también se transforma «el estado político en estado de hostilidad» ([1677] 1986, IV-4) Esto quiere decir que el contrato no se defiende «por el derecho civil, sino por el derecho de guerra» ([1677] 1986, IV-6)¹⁷. Por eso, «quien detenta el poder¹⁸, está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato, por lo mismo que el hombre en el estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo» ([1677] 1986, IV-6). Sin embargo, «[n]unca sucede [...] que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad [...] Simplemente cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad» ([1677] 1986, VI-2).

En relación con la segunda cuestión, se puede afirmar que el estado político, en el que «todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma seguridad y una misma razón de vivir» ([1677] 1986, III-3), se asienta sobre dos clases de límites. Primero, el límite del que ya hablé en el primer apartado y que constituye su propio fin, pues ese estado no tiene otra justificación que la consecución de «la paz y la seguridad de la vida» ([1677] 1986, V-2), que se alcanzan en la medida en que el derecho común de la sociedad prevalece. Además, el estado político tiene otro límite, en el que me detendré en el tercer apartado, en la medida en que no cabe suprimir «la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad» ([1677] 1986, III-3). No obstante, la sociedad no puede conceder la potestad de vivir según su propio parecer a cada uno de los ciudadanos, pues si así fuese retornaría al estado natural, por lo que «no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político» ([1677] 1986, III-3). No se puede permitir que cada uno de los ciudadanos interprete ese derecho común, «pues si le estuviera permitido, cada uno sería *ipso facto* su propio juez, ya que no le sería nada difícil excusar o revestir de apariencia jurídica sus actos. Organizaría, pues, su vida según su propio sentir, lo cual es absurdo» ([1677] 1986, III-4), por lo que «nadie hace nada con derecho, sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime» ([1677] 1986, II-19).

¹⁷ Recuerda la reflexión de Tribe en relación con la disposición de la Constitución americana que establece que ningún estado podrá separarse de la Unión, cuando afirma que «[t]hat proposition, more obviously than any other, is written not in ink but in blood [...] few would question its location at the heart of *our* Constitution. Yet none would be so bold as to pretend to 'read' it in our Constitution's written words» (Tribe, 2008, p. 29).

¹⁸ Con posterioridad, Hobbes advertirá que «el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo» ([1668] 1992, p. 23).

3. Los límites jurídico-políticos del estado político: las libertades de opinión y expresión como derechos naturales o autonomía política

Cuando Spinoza aborda el problema de la fundamentación del estado en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político* ([1670] 1986, p. 331 ss), parte de la separación entre «la fe o teología y la filosofía», pues entre ellas «no existe comunicación ni afinidad alguna [...] se diferencian radicalmente [...] pues mientras] el fin de la filosofía no es otro que la verdad; [...] el de la fe [...] no es otro que la obediencia y la piedad» ([1670] 1986, p. 317). Esto lo hace con la intención no tanto de defender la «libertad de filosofar»¹⁹ –en la que no se separa del camino trazado por Hobbes–, como de «investigar hasta dónde se extiende, en el mejor Estado, esta libertad de pensar y de decir lo que uno piensa» ([1670] 1986, p. 331), en la medida en que, alejándose de las tesis hobbesianas²⁰, considera que la libertad de pensar exige necesariamente la de su expresión.

Para entender el alcance de esta diferenciación entre la ‘libertad de pensar’ y la de ‘decir lo que uno piensa’, Spinoza le da la vuelta al problema, tal y como ha hecho otras muchas veces. Cabría pensar que la mayor dificultad se encontraría en el ejercicio la libertad de expresar lo que uno piensa. Sin embargo, Spinoza aborda la cuestión desde la importancia radical que tiene no esa libertad de expresión, a la que considera secundaria, sino la de opinión. Para verlo con claridad hay que recordar la distinción que Spinoza establece entre el culto religioso externo e interno, entre el «ejercicio de la piedad y del culto religioso externo» y el «de la misma piedad y del culto interno a Dios». El culto religioso externo, del que dice que debe «adaptarse a la paz y a la estabilidad del Estado» ([1670] 1986, p.397), es insuficiente, por lo que se requiere que el mismo sea a su vez de carácter interno, lo que se traduce en la exigencia de la libertad de pensamiento. El culto interno sería «del derecho exclusivo de cada uno» ([1670] 1986, p. 393), que ha de seguir su «libre juicio» ([1670] 1986, p. 67)²¹, en tanto que «cada uno es libre para creer como le

¹⁹ En las primeras líneas del *Tratado*, Spinoza había afirmado que el texto «[c]ontiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad», ([1670] 1986, p. 60).

²⁰ «[O]n the basis of universal freedom of thought [...Hobbes] leaves to the individual's private reason whether to believe or not to believe and to preserve his own *judicium* in his heart, *intra pectus suum*. But as soon as it comes to public confession of faith, private judgment ceases and the sovereign decides about the true and the false». En definitiva, Hobbes defendió el derecho del individuo a mantener su «inner faith», al mismo tiempo que el derecho del Estado a exigir del mismo individuo la «lip-service confession», es decir, Hobbes sostendrá que la libertad de pensamiento y creencia hay que comprenderla como libertad privada que ha de ejercerse dentro del sistema político. (Schmitt, [1938], 1996 p. 56-57).

²¹ Spinoza añadirá que «en un estado libre [...] es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma» ([1670] 1986, p. 65).

plazca» ([1670] 1986, p. 113)²². Así, los hombres pueden adoptar comportamientos racionales, evitando su transformación en simples «brutos», lo que sucedería si la práctica religiosa quedara solo y exclusivamente en el «culto externo». Pero «rendir culto a Dios según su propio juicio» va acompañado en Spinoza de la «plena libertad para opinar» ([1670] 1986, p. 65)²³, pues dado que «los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquellas [...] hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio» ([1670] 1986, p. 70). Una libertad que «puede y debe ser concedida, sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado» ([1670] 1986, p. 71)²⁴.

Años después, en el *Tratado político*, discurrirá sobre la misma cuestión en términos que si bien son similares, transpiran cierta ironía, al recordar que no hay que darle al culto externo «tal importancia que por él se lleguen a perturbar la paz y la tranquilidad pública» ([1670] 1986, III-10), pues este culto «ni ayuda ni perjudica al verdadero conocimiento de Dios» ([1670] 1986, III-10). La razón de fondo es consistente, ya que el verdadero conocimiento de Dios no depende del culto externo, sino de las buenas razones que tengamos para sostener ese conocimiento, por lo que habría que deducir que tal clase de culto sería un asunto menor en relación con el culto interno, aunque esto no le llevará a menospreciarlo, puesto que defenderá que «la tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o las supremas potestades, que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos» ([1670] 1986, III-10), aunque la asignación exclusiva de esta tarea a las supremas potestades no impide su defensa de las libertades de filosofar y expresión, pues cuando Spinoza lo hace así, es porque está pensando en «the need to keep the majority or state church under firm secular control» (Israel, 2011, p. xxiii), pues en su opinión la multitud «will always consider the clergy and its leaders an alternative, and higher, source of authority than the secular government, believing, as they do, that ecclesiastics are closest to God» (2011, p. xxiv).

²² Esta afirmación ha de entenderse en el sentido de que «solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón», pues «quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil es esclavo al máximo», (p. 340).

²³ Llama la atención que en este texto no vuelva a referirse a la libertad de opinar sino solo a «la libertad» o a «esta libertad» que «no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, solo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad» (p. 65). Parece evidente que tales expresiones sobre la libertad no tienen sentido si no estuvieran referidas a la libertad de opinar. Además define esa «libertad» de la misma manera que había hecho al comienzo de la obra con la «libertad de filosofar», (p. 60).

²⁴ Spinoza utiliza por segunda vez en su definición de la libertad de opinión los mismos términos que había usado para definir la libertad de filosofar; vid., sobre ello, las páginas 65 en relación con la libertad de opinar y 60 respecto de la libertad de filosofar, de donde cabe concluir que identifica ambas libertades, la de filosofar y la de opinar.

Se trataría, pues, de que cada uno pudiera acomodar la Escritura a sus opiniones, «pues, así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapte a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno en lo que se refiere a la justicia y la caridad» ([1670] 1986, p. 309). El problema consiste, por tanto, en intentar «poner en claro hasta dónde llega, en materia de fe, la libertad de pensar cada uno lo que quiera» ([1670] 1986, p. 309)²⁵, de manera que hace desembocar esa libertad en la libertad de filosofar: «la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y solo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, solo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia a la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades» ([1670] 1986, p. 417). Así se entiende bien que Spinoza afirme que no haya nada «más nefasto y pernicioso para el Estado» ([1670] 1986, p. 309), que la negación de la libertad de adaptar la Escritura a sus opiniones, pues «quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón» ([1670] 1986, p. 340).

Si la libertad de pensar en materia de fe le lleva a la defensa de la libertad de filosofar, esta le arrastra a afirmar la de expresión, «which principally safeguard individual liberty under the state» (Israel, 2011, p. xxv). Así, Spinoza sostendrá que lo mismo que «nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos» ([1670] 1986, p. 410), tampoco puede hacerlo con el de expresar sus opiniones «un vicio común a los hombres» ([1670] 1986, p. 410), dirá irónicamente-, de donde deducirá que el «Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa» ([1670] 1986, p.410)²⁶. Así termina por reconocer que si bien hay que partir de la libertad de opinión como central, eso no quiere decir que relegue la libertad de expresión, puesto que la primera exige necesariamente esta segunda. De esta manera, Spinoza ha defendido lo que en su tiempo pudo ser más problemático, la libertad de expresión,

²⁵ En la pág. 312 afirmará que «la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia». Y en la pág. 313 añadirá que «la fe de cada individuo debe ser tenida por piadosa o impía únicamente en razón de la obediencia o de la contumacia y no en razón de la verdad o de la falsedad». La conclusión es evidente según escribe en la pág. 316, «nadie es fiel más que por la obediencia».

²⁶ Y añadirá que «si es imposible quitar totalmente esta libertad a los súbditos, sería, en cambio, perniciosísimo concedérsela sin límite alguno», lo que aclarará en la página siguiente, 411, al afirmar que «nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus secretos». Spinoza es consciente del enorme poder de «la pluma», pues por medio de ella los eclesiásticos han logrado hacer «lo que ningún monarca ha odido conseguir ni por la espada ni por el fuego», (p. 403).

deduciéndola necesariamente de la afirmación de lo que planteaba menos dificultades, la libertad de opinión.

Spinoza reconoce que el «derecho natural de cada individuo [...] se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno [...] por lo que] nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad» ([1670] 1986, p. 71). Sin embargo, Spinoza admite que se pueda hacer cesión de nuestro derecho natural cuando se «transfiere a otro el poder de defenderse» ([1670] 1986, p. 71)²⁷, aunque tal cesión y transferencia han de hacerse bajo el límite de que «ese derecho natural sea íntegramente conservado por aquel, a quien todos han entregado su derecho a vivir según el propio criterio, junto con el poder de defenderse [...] pues] nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre [...] nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado» ([1670] 1986, p. 71)²⁸. Esas cosas «les son concedidas tácitamente o ellos mismos las estipulan con quienes detentan la potestad estatal» ([1670] 1986, p. 71), pues «no se puede concebir que alguien pueda perder [el derecho de pensar libremente]» ([1670] 1986, p. 218). La conclusión será evidente para Spinoza, en la medida en que «[n]adie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera» ([1670] 1986, p. 350); «nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo» ([1670] 1986, p. 408)²⁹.

Ahora bien, igual que el derecho natural alcanza, tal y como hemos visto, hasta donde lo hace el poder de cada uno, el derecho del estado o supremas potestades alcanza hasta donde lo hace su poder. Es decir, «lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho

²⁷ No obstante, en la pág. 342 dirá que «quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y ecidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo», aunque con anterioridad había escrito de manera más acertada en las págs. 337-338 que «el derecho natural de cada uno solo está determinado por su poder», por lo que si «alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederánecesariamente también, y en la misma medida parte de su derecho». Es cierto que en esta obra, Spinoza habla en términos contractualistas, lo que no hará en el *Tratadopolítico*, aunque lo importante es que en uno y otro caso se preserva nuestro derecho natural, aunque el camino seguido para hacerlo sea diferente.

²⁸ A pesar de lo que ha sostenido un par de líneas más arriba, al decir que demuestra que «quienes detentan la potestad estatal, tienen derecho a cuanto pueden y son los únicos garantes del derecho y de la libertad, mientras que los demás deben actuar en todo según los decretos de aquellos».

²⁹ A lo que añadirá que «se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios».

como tiene poder» ([1677] 1986, III-2), con lo que «cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él» ([1677] 1986, III-2). De esta manera podemos comprobar que «cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío» ([1677] 1986, III-5).

Así pues, los súbditos «dependen jurídicamente de la sociedad» ([1677] 1986, III-8), bien por temor ante su poder, bien por amor al estado político. Pero es aquí, precisamente, donde radica el propio límite de la sociedad, pues «no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas» ([1677] 1986, III-8), es decir, que no pertenece a los derechos de la sociedad aquello a lo que nadie puede ser conducido por medio de instrumentos que produzcan placer o dolor, como es el caso de la facultad de juzgar, a la que no se puede renunciar bajo amenaza o premio³⁰. De esta manera ha configurado los límites de la sociedad de manera ínsita a ella misma y no de manera externa, lo que habría conllevado el que pudiéramos poner en cuestión su propia soberanía. De ahí que sostenga que «el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma» ([1677] 1986, III-10), que es en definitiva en lo que consisten nuestras libertades de pensar y opinar, de las que no pueden separarse ni la de expresar lo que se opina ni la de enseñar lo que se piensa, aunque sobre estas últimas Spinoza no insistiera tan profundamente como hizo con las primeras.

Conclusión: de Köln³¹ a la Plaza del Carmen

No deja de llamar la atención que un autor considerado como subversivo, expulsado de su comunidad, perseguido, despreciado y criticado de mil maneras, sea después de todo el creador de los límites del estado político. Pareciera que debía haber sido el destructor de todo orden, cuando es precisamente el inspirador de un orden y además limitado, aunque bien es verdad que para lograrlo tuvo que destrozar el orden previo, un orden social fundamentado teocráticamente. Spinoza fue subversivo en la medida en que destruyó la configuración anterior, la concepción teológica del estado. Frente a ese estado teocrático y en la línea de Hobbes, Spinoza fundamenta un nuevo estado asentado en el individuo. La originalidad de Spinoza no consiste

³⁰ Aunque al mismo tiempo advierte que «quienes nada temen ni esperan son autónomos, [por lo que] son también enemigos del Estado y con derecho se los puede detener» ([1677] 1986, III-8).

³¹ Es bien sabido que en los años treinta del siglo pasado coincidieron Kelsen y Schmitt en la Facultad de Derecho de Köln. Kelsen, como Decano de la Facultad, se mostró favorable a la incorporación de Schmitt al Claustro. Posteriormente y con motivo de la expulsión de Kelsen por judío, Schmitt no le prestó ninguna ayuda. También son conocidas sus discrepancias teóricas. Posiblemente si Spinoza los hubiera visitado, como sucedió con la visita que Spinoza recibió de Leibniz, la reflexión de ambos se habría encaminado por derroteros diferentes y más acertados.

tanto en su ruptura con lo anterior, como en la forma en que construye el nuevo estado. Aquí se separará de Hobbes a fin de que el estado político moderno se asiente justamente en lo que no deberíamos considerar en absoluto como algo perverso, sino todo lo contrario, pues construye un estado político limitado. Esto lo hace, como hemos visto, desde dos perspectivas, desde el punto de vista del individuo como tal y desde las relaciones entre esos individuos. Desde el primero sostiene que el estado político se justifica en la medida en que asegura la posibilidad de realización de nuestra potencialidad, de nuestro ser; desde el segundo legitima ese estado si genera las condiciones necesarias para el cultivo de nuestra razón, que se alcanza por medio del ejercicio de las libertades de pensamiento y expresión. Hoy día lo podríamos caracterizar como la autonomía privada y la autonomía pública, o también como la defensa de las libertades subjetivas de acción y las libertades políticas.

Decía Kelsen que la «democracia aprecia por igual la voluntad política de todos, como también respeta por igual todo credo político, toda opinión política, cuya expresión es la voluntad política. Por ello brinda a toda convicción política la posibilidad de manifestarse y de ganarse el ánimo de los hombres en libre concurrencia. Por ello se ha reconocido acertadamente como democrático el procedimiento normativo de la Asamblea popular o del Parlamento, basado en la dialéctica y en la sucesión de discursos y réplicas» (Kelsen, [1929], 2006, p. 226-227).

En este texto, Kelsen apunta su solución para el problema central de la democracia, que es el de su fundamentación. En su opinión, esta fundamentación solo cabe que sea bien «metafísico-absolutista», bien «crítico-relativista» (Kelsen, [1929], 2006, p. 224). Para Kelsen, la democracia no puede poseer otra fundamentación que la relativista, lo que no deja de plantear ciertas dificultades, pues si sustentamos la democracia en el relativismo, sería la propia democracia la que pendería de un hilo, ya que cabría ponerla en cuestión en la medida en que la consideración por toda idea política, lo que es propio de toda concepción relativista, nos conduciría necesariamente a respetar también aquellas ideas que apuestan por la quiebra de la misma democracia. De ahí que el problema central de la democracia sea el de encontrar una fundamentación suficiente que partiendo del respeto por las distintas ideologías no permita, sin embargo, su propia rotura, aunque admita su cuestionamiento; es decir, la dificultad se encontraría en establecer un límite al relativismo que puede soportar la democracia. Aunque si se construyera tal límite, entonces ya no podríamos hablar de relativismo, pues en el establecimiento del límite encontraríamos su desaparición, la del relativismo, pero no la de la democracia, que quedaría de este modo sustentada sobre una base firme.

Sin embargo, la argumentación kelseniana plantea una dificultad adicional, pues encierra una contradicción, ya que su defensa del relativismo se sustenta, sin

reconocerlo abiertamente, en el establecimiento de un límite, que necesariamente pone en cuestión su punto de partida, su relativismo. Admite la defensa de toda idea, incluso apela al respeto igual por toda ideología, pero asienta tal consideración en la libertad de expresión, que no es sino el respeto por toda voluntad política, expresión esta de la opinión política. De ahí cabría deducir que ese aprecio igual por toda ideología política encontraría un límite en el necesario mantenimiento de la libertad de expresión «la posibilidad de manifestarse y de ganarse el ánimo de los hombres en libre concurrencia» (Kelsen, [1929], 2006, p. 227), dirá Kelsen-, que extiende necesariamente al reconocimiento de los «derechos fundamentales y las libertades públicas» (Kelsen, [1929], 2006, p. 227), que han de acompañar ineludiblemente a la primera.

El planteamiento de Kelsen engloba varias cuestiones que poseen caracteres muy diferentes, aunque se hallen entrelazadas. El primer problema al que me he referido tiene un cariz teórico –cómo establecer un límite al relativismo sin deslizarse hacia posiciones absolutistas–; el segundo lo posee jurídico –cómo traducir tales límites en derechos de manera que el orden jurídico no quede disuelto–, y ambos desembocan en otro de carácter político: si la democracia se define como gobierno del pueblo, cómo es posible establecer un límite a tal gobierno, a lo que la voluntad popular disponga. Toda limitación a la misma implicaría una constricción de su soberanía. El soberano lo es en la medida en que no tienen límites. Si los tuviera, aquel que lo limita sería el soberano. Esto nos compromete a pensar el límite no desde un punto de vista externo, lo que sería factible desde un punto de vista teórico, pero no político, del problema. Por ello es imprescindible que diseñemos el límite desde un punto de vista interno, lo que a su vez nos obliga a encontrarlo en las mismas condiciones de posibilidad de la propia democracia.

Estas dificultades planteadas por Kelsen son también nuestras dificultades a la hora de fundamentar el orden jurídico-político en el que vivimos. Lo sorprendente es que las ideas de un autor como Spinoza sean relevantes para resolver este problema, el de la fundamentación del Estado, y lo fueron desde el momento en que se enfrentó con los problemas jurídico-políticos que arrastraban desde los inicios de la modernidad. Su presencia en la reflexión jurídico-política occidental impresiona, está desde el comienzo, con Hobbes, pero contra Hobbes, y además destacando la insuficiencia del núcleo central de la argumentación hobbesiana, en la medida en que la libertad de pensamiento exigirá para Spinoza la libertad de expresión (Schmitt, [1938] 1996, p. 57 ss). Desde entonces no dejará de acompañarnos, si bien de manera larvada, pues cada vez que se acercaron a justificar de una u otra manera el orden jurídico-político, la sombra de Spinoza puede entereverse. Spinoza pergeña el orden moderno, lo traza, aunque también es verdad que a partir de ese momento intentaron olvidarlo, en el sentido en que la mayor parte de los grandes autores, Kant y Hegel por ejemplo, si bien no frenaron sus propuestas, aunque a veces uno

piensa que sí que lo hicieron, lo que es cierto es que no desarrollaron aquello que Spinoza dejó en ciernes.

La posición de Spinoza, así como su proyecto jurídico-político quedan reflejados en las citas que encabezan este texto. La política es el arte de clasificar al otro como enemigo, bien se haga de manera desnuda, como en el estado natural, bien de manera formal como en el estado civil. Mientras que en el estado natural los hombres como hombres son enemigos unos de otros, en el estado civil la enemistad adquiere un cariz distinto pues no se trata tanto de que alguien sea mi enemigo, como que lo sea del mismo estado, y no porque así se establezca por naturaleza, sino porque se haga desde el derecho. Así como en el estado natural yo afirmo desde mi propia naturaleza mi propio ser, en el estado civil el ser que se afirma no puede ser otro sino el ser que se apoya en el propio derecho. El hipotético paso desde el estado natural al estado civil no hace desaparecer la categoría central de las relaciones entre los hombres, la de la enemistad, sino solo su transformación, en la medida en que en el estado natural esa enemistad se encarna en el odio, mientras que en el Estado civil lo hace en el derecho. De ahí que el enfrentamiento no haya desaparecido, sino que solo se ha transformado, ya que ahora se desenvuelve en un espacio distinto, el espacio de la normatividad, que ha sustituido al de la facticidad.

La visión de Spinoza se enmarca en la línea originada en Hobbes y en su concepción del enfrentamiento entre los hombres propio del estado de naturaleza. De ahí que ambos planteen la necesidad de solventar tal estado de inseguridad, así como la consecución de la pacificación de nuestras relaciones a fin de preservar nuestra propia vida. Existe un tercer autor que entra directamente en disputa en relación con este tema, es un autor contemporáneo, C. Schmitt. Su concepto político central hace referencia a «la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, [...] la distinción de *amigo* y *enemigo*» (Schmitt, [1932] 1987, p. 56)³². Sin embargo, la concepción de Schmitt presenta una variante respecto de la de Hobbes, en la medida en que no piensa ese enfrentamiento como el que se produce entre individuos, sino que lo hace como aquel que tiene lugar entre formas de existencia contrapuestas entre sí. Pero esa variación con respecto a Hobbes no le lleva a romper con la concepción fáctica de la soberanía de este, pues piensa la resolución de la lucha entre las distintas formas de existencia en los mismos términos en que lo hacía Hobbes respecto de los individuos, esto es, piensa que ese enfrentamiento ha de resolverse por medio de la institución de un soberano en términos fácticos, esto es, un soberano absoluto, que

³² En las «Referencias» (1962) anota la frase de Álvaro D'Ors «*hate is no term of law*», así como la de Spinoza «*hostem enim imperii non odium sed jus facit*», tomada del capítulo XVI del *Tractatus theologico-politicus*, y que coincide con la tercera cita que encabeza este trabajo.

en Hobbes será un monarca, y en Schmitt el pueblo, cuya voluntad política se expresa a través de un guía, el Führer (Jiménez, 2006, p. 79-98).

Schmitt se sitúa en la estela de Hobbes, rompe con su individualismo, pero se mantiene fiel a sus postulados en torno a una concepción fáctica de la soberanía. Spinoza recoge la idea central de Hobbes, la del enemigo, pero de manera diferente a Schmitt complejiza los postulados básicos de Hobbes. Mantiene su individualismo, del mismo modo que encuentra la solución del conflicto en la institucionalización del estado, pero se diferencia de Hobbes por las causas de justificación de ese estado, que van más allá de la consecución de la seguridad, en la medida en que defenderá su necesidad no solo por la consecución de la paz, sino también por la búsqueda de la riqueza y el cultivo de la razón. Todo ello le llevará a concebir el estado de manera más rica y profunda que Hobbes.

No obstante, las ideas de Spinoza no tienen por qué quedar relegadas al pasado, aunque sea relativamente próximo, también pueden ser muy útiles a la hora de buscar explicaciones de los problemas con los que nos enfrentamos hoy día. Según Spinoza, la sociedad se asienta sobre el miedo y el respeto, pero cuando las supremas potestades infringen las leyes, «el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transform[a] en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato» ([1677] 1986, p. 117), esto es, el estado político deviene «estado de hostilidad» ([1677] 1986, p. 115). Es verdad que Spinoza está preocupado fundamentalmente por el incumplimiento de las leyes en que las supremas potestades pueden incurrir, pero también es verdad que tal preocupación la podríamos extender a la situación en la que las mismas leyes no atienden al bien común o bienestar común tal y como deberían³³. De alguna manera esto es lo que están diciendo aquellos que gritan «no nos representan» o «somos el 99%»³⁴, aquellos que desde hace un año se definen como los indignados de una democracia que no satisface sus pretensiones. Parece que siguieran a Spinoza, han transformado su miedo y respeto por las instituciones en indignación, en la medida en que el orden político que debería asegurar la preservación de los individuos que lo componen, no lo hace, con lo que se pone de manifiesto que viven en un estado civil o político que impide que puedan perseverar en su ser, esto es, que no facilita la realización de su ser.

El juego que establece Spinoza entre el estado natural, un estado de hostilidad, y el estado político, un estado civil, es más complejo que el que diseñó Hobbes en su justificación de la institucionalización del estado político tras el abandono del estado

³³ Sobre ambas cuestiones, bien común, bienestar común y bienestar de todos, puede verse Spinoza, ([1677] 1986, p. 116, 123, 142).

³⁴ Decía P. Krugmann que en realidad los miembros del «occupy wall street» deberían haber dicho que eran el 99'9%, con lo que les daba aún más la razón.

de naturaleza con la finalidad de asegurar nuestra pervivencia física. La primera cuestión que llama la atención es que Spinoza nunca denominará al estado de naturaleza como tal, sino que lo nombrará como estado natural. De esta manera trata de marcar la distancia con la propuesta de Hobbes, una distancia que le llevará a mantener el estado natural en el estado civil y no como Hobbes a abandonar uno por otro. La razón de fondo se encuentra en que en Spinoza se trata de preservar nuestra propia naturaleza, nuestra libertad, propia del estado natural, en un estado civil, en el que en realidad nunca hemos dejado de vivir, aunque no siempre de manera que se haya asegurado nuestra libertad, sino a veces justamente lo contrario, pues ha facilitado el que pueda vivirse en una situación de esclavitud ([1677] 1986, p. 154, 160).

En términos actuales cabría decir que el problema del aseguramiento de nuestra libertad, de nuestra propia naturaleza, esto es, de la preservación y realización de nuestro ser en el estado político, se traduciría en la preservación de la autonomía de nuestra voluntad en la democracia representativa, en la medida en que esa voluntad nunca puede delegarse en el acto de la elección del representante por el representado. Dice Kelsen que si bien la elección de los representantes en una democracia «quiere ser una delegación de voluntad de los electores a los elegidos» (Kelsen, [1929] 2006, p.196), esto es imposible, pues «la voluntad no es realmente delegable, *celui qui délègue, abdique* [...] uno no puede dejarse representar en su voluntad [...] Dado que la voluntad, para permanecer libre, solo puede ser determinada por sí misma» ([1929] 2006, p.196).

Kelsen tratará de salvar la crisis de representación en nuestras democracias³⁵, por medio de la idea de la delegación de la autoridad del pueblo en los representantes frente a la de su enajenación, una autoridad que «siendo en sí inalienable, puede delegarse en su ejercicio» ([1929] 2006, p.199). Sin embargo, ni parece suficiente esa delegación en los tiempos que vivimos, ni tampoco poseemos instrumentos teóricos que sirvan para revitalizar nuestras democracias a fin de que se asegurara en el orden político la realización de nuestra libertad o preservación de nuestro ser como defendería hoy día Spinoza en las asambleas filosóficas de la Plaza del Carmen.

Lista de Referencias

Allendesalazar, M. (1988). *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza Universidad.

³⁵ A esa crisis de representación habría que añadir los problemas que derivan de las enormes desigualdades sociales que existen en nuestras sociedades.

- Arendt, H. (2004/1965/1963). *Sobre la revolución*. P. Bravo (trad.). Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1998/1992/ 1994). *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. M. Jiménez Redondo (trad.). Madrid: Trotta.
- Hobbes. (1992/1668). *Behemoth*. M. A. Rodilla (trad.). Madrid: Tecnos.
- Israel, J. (2011/1670). Introduction a Spinoza. En J. Israel. *Theological-Political Treatise*. M. Silverthorne & J. Israel (trad.). Cambridge University Press.
- Jiménez, J. (2006). Sobre el poder soberano. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 20, 79-98.
- Kelsen, H. (2006/1929). *De la esencia y valor de la democracia*. J. L. Requejo Pagés (trad.). s.l.: s.n.
- Locke, J. (1990/1690). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. C. Mellizo (trad.). Madrid: Alianza.
- Russell Mead, W. (2012, marzo-abril). The once and future liberalism. *The American Interest*, VII (4), 13.
- Schmitt, C. (1996/1938). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*. G. Schwab & E. Hilfstein (trad.). London: Greenwood Press.
- Schmitt, C. (1987/1932). *El concepto de lo político*. R. Agapito (trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1986/1670). *Tratado teológico-político*. A. Domínguez (trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1986/1677). *Tratado político*. A. Domínguez (trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1988/1674). *Correspondencia*. Carta 50. A. Domínguez (trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2000/1677). *Political Treatise*. Barbone & Rice (Introd. And notes), S. Shirley (trad.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Strauss, L. (1988/1952). How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. En *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tribe, L. H. (2008). *The Invisible Constitution*. Oxford University Press.