

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 37 Vol. I
Enero-Diciembre 2010

Filosofía



UANL®



Una publicación de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Adriana López Montemayor
Circulación y administración

Humanitas, año 37, núm. 37, enero-diciembre 2010. Fecha de publicación: 15 de enero del 2011. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, primer piso, av. Alfonso Reyes núm. 4000 norte, col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, c.p. 64440. Tel: (52 81) 8329 4000, ext. 6533; fax: 6556. Impresa por: Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria, s.n., c.p. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: 20 de diciembre del 2010. Tiraje: 500 ejemplares. Número de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de septiembre del 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto del 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: en trámite. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores. Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio del contenido editorial de este número.

Impreso en México.
Todos los derechos reservados.
© Copyright 2010.
cesthuma@mail.uanl.mx



H U M A N I T A S

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Director fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la sección de Filosofía

M.A. Cuauhtémoc Cantú García

Jefa de la sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza



ANUARIO
HUMANITAS 2010

Filosofía



Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

DEMOCRACIA, LIBERTAD Y ESTADO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICO-JURÍDICA DE BENITO SPINOZA

Rafael Enrique Aguilera Portales*
Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Nuevo León

Es peligroso demostrar con excesiva claridad al hombre cuanto se parece a un animal, sin que al mismo tiempo se le haga una mención de su grandeza. También es peligroso permitirle una visión demasiado clara de su grandeza sin la noción de su ruindad. Pero es más peligroso todavía dejarlo en la ignorancia de ambas cosas. Por ello, es provechoso mostrarle las dos caras.

Blaise Pascal, *Pensamientos*.



Introducción

LAS ORIENTACIONES CON LAS QUE LOS HUMANOS se enfrentan a la política pueden reducirse a dos grandes inclinaciones o paradigmas. Los

* Profesor-investigador de teoría política y jurídica, doctor en filosofía política y jurídica por la Universidad de Málaga —España—, postgraduado en derecho por la Universidad Nacional de Educación a Distancia —UNED— con grado de maestría y primer ciclo de la licenciatura en derecho; es además licenciado en filosofía, máster en ciencias de la educación por el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Málaga, profesor y miembro de los comités académicos de doctorado en Derecho y Ciencia política por el Instituto de Investigaciones Sociales —Inso— de la UANL y en el Centro de Investigaciones en Ciencias, Artes y Humanidades de Monterrey —CICAHM—; es miembro de la cátedra Estado de derecho de la Escuela de Graduados en Administración Pública —EGAP— del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey —ITESM—; es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, evaluador del PNP y PIFI de Conacyt y de la SEP, miembro de la Asociación Española de Filosofía Moral, Política y Jurídica, y miembro de la Asociación Española de Ciencia Política. Sus líneas de investigación se han orientado en los últimos años a la ciudadanía, democracia, teoría política y constitucional. Correo electrónico: aguilera_uanl@hotmail.com

seres humanos entienden la política como una serie de interacciones orientadas hacia la cooperación, basadas en el intercambio, las transacciones y la negociación para establecer sus diferentes posiciones sobre el uso de bienes colectivos y recursos, o por el contrario, la entienden como una serie de interacciones conflictivas basadas en el antagonismo entre valores e ideologías incompatibles respecto al uso de los bienes y recursos del sistema. Por tanto, nos encontramos ante dos enfoques que marcan dos tradiciones de pensamiento político y jurídico distintas y antagónicas: el paradigma cooperativo-competitivo y el paradigma conflictivo de la política. Para el enfoque cooperativo, el objetivo de la política es mantener un orden distributivo mediante la vía democrático-consensual; para el segundo paradigma el objetivo es conseguir y ejercitar el poder institucional.

Estas dos grandes concepciones de la política —la cooperativa y la conflictiva— inician con las dos grandes tradiciones de pensamiento moderno spinoziano y hobbesiano que configuran en realidad conjuntos compuestos, grandes modelos o teorías políticas construidas desde enfoques metodológicos diferentes. En efecto, a inicios de la modernidad el pensamiento político occidental se bifurca en dos tradiciones divergentes. La primera sigue la inspiración platónica del Estado, justo con la exigencia constante de alcanzar una legitimación política del ejercicio del poder. Esta tradición utópica política conformada por pensadores como Rousseau, Kant, Hegel y Marx se ha extendido hasta nuestro días con representantes actuales como Apel, Habermas, Rawls y Dworkin. La segunda tradición político-jurídica arranca con Calicles y Trasímaco —movimiento sofista—, y se sitúa en pensadores modernos como Maquiavelo, Grocio, Puffendorf, Montesquieu y Adam Smith, hasta los representantes contemporáneos como Kelsen, Schmitt y Nozick.

En principio, podemos entender la política como el espacio público¹ de aparición de la libertad política, el ámbito privilegiado y

¹ Agapito Maestre, *La escritura de la política*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 2000, pág. 33. En este trabajo se aborda la falta de exactitud de lo político, quizá no como carencia, sino como rica e irreductible singularidad que nos remite al concepto de *akribeia política* utilizado por Aristóteles en su *Política*,

decisivo que determina nuestra existencia colectiva y personal. La política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social, puesto que el hombre no es autosuficiente, sino que su existencia depende de otros, y el cuidado de la esfera pública debe concernir a todos, sin el cual la convivencia y desarrollo sería imposible. En este sentido, la política está conformada por un conjunto de relaciones e interacciones de poder a través de las cuales se decide cómo se producen, distribuyen y consumen los bienes materiales y simbólicos resultantes de la cooperación social. Las actividades de búsqueda de consenso y promoción de confianza mediante la comunicación son componentes esenciales de la política. Esta actividad dialógica es una característica esencial de los sistemas democráticos. El debate y la institucionalización de la discusión constituyen el eje central de toda política democrática. La técnica del discurso crítico fue desarrollada por los griegos para la práctica del gobierno de las ciudades-Estado, pero hasta la fecha sigue siendo la mejor técnica política por excelencia. La política es producto de la deliberación pública,² donde todos los actores políticos —políticos profesionales, medios de comunicación, organizaciones y ciudadanos— entablan interacciones y relaciones recíprocas entre sí, y donde el debate de ideas sigue siendo un referente fundamental para la creación de un espacio público. Por tanto, la diversidad, el pluralismo y la tolerancia son consustanciales e imprescindibles a la vida democrática. La política como actividad social está hecha de palabras. La argumentación es esencial para todas las etapas del proceso de formulación de políticas públicas sociales.

cuando aborda la falta de regularidad y precisión de los saberes —*episteme*— que se ocupan de cuestiones prácticas como la filosofía moral, política y jurídica. *Vid.* M. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*, Barcelona, Andrés Bello, 2003.

² Véase para ampliar y profundizar sobre esta temática Rafael Aguilera Portales, “Ciudadanía, democracia y sociedad civil en la teoría política contemporánea” en Freddy Maríñez (ed.), *Ciencia política en la actualidad*, México, Limusa, 2009, págs. 37-67; Rafael Enrique Aguilera Portales, *Teoría política y jurídica contemporánea*, México, Porrúa (Problemas actuales), 2008; Rafael Enrique Aguilera Portales, *La ciudadanía y la participación política en el Estado democrático de derecho*, México, Porrúa, 2010.

En la actualidad asistimos a un debilitamiento del civismo, la moralidad pública y los vínculos políticos. Este fuerte deterioro institucional proviene del descrédito de nuestra esfera pública. Por tanto, una reconstrucción de dicha esfera proviene de forma necesaria e ineludible de la recuperación de una ciudadanía política basada en el ejercicio de las virtudes públicas.³ La ciudadanía es un logro ético que depende de la voluntad de cada cual, pero también es cierto que la ciudadanía requiere de una buena educación política y democrática y de un cierto orden mínimo social que ayude a atisbarla. La práctica de la virtud cívica requiere de unos mínimos presupuestos democráticos —educación, institucionalidad, cultura política y constitucional.

Las sociedades occidentales están irremediabilmente abocadas a elegir entre la tolerancia y la barbarie. Por un lado, la tolerancia ha abandonado su antigua condición humanista, paternalista y bienintencionada para pasar a convertirse en un imperativo axiológico ineludible y urgente de convivencia en los nuevos estados multiculturales, democráticos y plurales. Por otro lado, la barbarie se ha aproximado de manera inquietante a nuestro presente hasta constituir una amenaza real que ya no vendría del exterior, sino del efectivo cumplimiento de lo peor de nosotros mismos. La amenaza, por tanto, no está fuera de nosotros, sino en nosotros mismos. La principal amenaza de las sociedades democráticas contemporáneas proviene de un proceso de desintegración y fragmentación moral, social y política.

³ La esfera pública está fuertemente deteriorada debido a las prácticas históricas de nepotismo, clientelismo, favoritismo, prebendas, regresiones autoritarias y corruptelas. Este fuerte deterioro de la esfera pública nos conduce a un aumento de la desigualdad social, que contribuye a un grave déficit de integración ciudadana que socava a su vez la legitimidad y legitimación social del sistema representativo. La fuerte estratificación o polarización social impacta de forma directa la crisis de confianza y legitimación social de nuestras instituciones políticas. En grandes sectores de la población existe una gran desconfianza hacia sus instituciones políticas, y por otra parte, se desconoce la importancia y relevancia de las mismas. *Vid.* Rafael Enrique Aguilera Portales (coord.), *La democracia en el Estado constitucional*, México, Porrúa, 2009.

La tolerancia es una de las virtudes cardinales imprescindibles y consustanciales a la democracia. El respeto a cualquier opinión ajena o visión ideológica, la igualdad de creencias y la asunción o convicción de que nadie posee una verdad absoluta son el fundamento de la apertura de toda persona tolerante. Una sociedad democrática y plural descansa sobre la diversidad de opiniones, costumbres y formas de vida. El artículo 18 de la *Declaración universal de los derechos humanos* del 10 de diciembre de 1948 señala: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.⁴

El Estado democrático y social de derecho es un proceso de conquista histórica de los derechos fundamentales expresado a través de reivindicaciones, luchas políticas, disidencias colectivas o de formas de resistencia al poder establecido. La historia europea de los derechos fundamentales, por ejemplo, puede entenderse como un proceso de aprendizaje colectivo de este tipo, interrumpido por derrotas y conquistas. En esta línea, hoy día la tolerancia aparece como una demanda política, una virtud ética y un principio constitucional enormemente relevante y significativo para el Estado democrático de derecho. La tolerancia se configura como una virtud pública por excelencia del sistema democrático constitucional.⁵ Y sobre todo, allí donde no solo puede estar amenazada la libertad de expresión, opinión y el pluralismo político e ideológico, sino incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias, costumbres o modos de vida; o sea, en el seno de una sociedad que no solo las despre-

⁴ Los artículos 18 y 19 del *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, Nueva Cork, 16 de diciembre de 1996. Véanse los artículos 9 y 10 del *Convenio de Roma*. Incluso la encíclica *Pacem in terris*, del 11 de abril de 1963.

⁵ En este sentido, expresa Habermas: “El Estado democrático de derecho aparece en su conjunto no como una construcción acabada, sino como una empresa accidentada, irritante, encaminada a establecer o conservar, renovar o ampliar un ordenamiento jurídico legítimo en circunstancias cambiantes”. *Cfr.* J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 203.

cia por ser diferentes, sino que las persigue por peligrosas. Así surgió esta virtud en medio de pasadas guerras de religión y reaparece todavía hoy, aunque bajo otros rasgos, en las llamadas sociedades multiculturales. En primera instancia podemos entender la tolerancia como virtud ético-política basada en el respeto a toda creencia, idea u opinión ajena o diferente, pero desgraciadamente, corremos el riesgo de quienes no están dispuestos a respetar el valor de la vida humana o el principio de libertad; en este sentido, como decía Voltaire, no podemos ser tolerantes con los intolerantes. La tolerancia como principio normativo se fundamenta en la concepción de que no existe una única verdad absoluta que sea capaz de prevalecer sobre el resto de las creencias, salvo el valor a la vida y a la libertad de pensamiento y creencias. Esta dimensión epistemológica y moral de la tolerancia refleja una decidida oposición a toda forma extrema de relativismo ético, jurídico y cultural muy extendida actualmente por posiciones ideológicas postmodernas contemporáneas.

El pluralismo político e ideológico constituye el sustrato básico y fundamental de nuestras democracias constitucionales⁶ construidas y erigidas sobre la tradición liberal-democrática. En consecuencia, nuestras democracias deben fundamentarse en el disenso, la diferencia y la oposición legítima e institucional siempre desde la adhesión común a ciertos valores constitucionales que marcan las reglas mínimas de juego democrático. La tolerancia exige un respeto a esos valores fundamentales, mientras que el pluralismo los defiende, porque afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen a los individuos y a las sociedades. En sociedades de fuerte tradición autocrática y autoritaria el desafío consiste en avanzar hacia un mayor pluralismo político e ideológico deseable desde el respeto a estos valores comunes de convivencia democrática y constitucional.


La tolerancia es concebida como una virtud política, moral y epistemológica, pero es sobre todo una virtud imprescindible, ineludible y necesaria para los ciudadanos y las instituciones políticas que queremos avanzar hacia la consolidación y fortalecimiento

⁶ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001; G. Peces-Barba, *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984.

de una democracia participativa y republicana.⁷ La tolerancia⁸ para la tradición del liberalismo político ha sido considerada desde una concepción negativa de libertad como no intromisión en las creencias, opiniones o visión ideológica del otro, como sinónimo de indiferencia, conformismo y apatía. En esta línea, podemos distinguir dos modelos de tolerancia: la activa y la pasiva. La *tolerancia pasiva* es la virtud de los pragmáticos, mientras la *tolerancia activa* consiste en una actitud positiva, activa y deliberada que nos permite ejercer el derecho a expresar y predicar nuestras opiniones, convicciones y creencias, así como practicar costumbres y discrepar con otros que no nos parezcan.

La filosofía política y jurídica en Spinoza

En muchos sentidos, Spinoza ha sido considerado autor maldito y marginal, oscurecido por su reputación de filósofo: un pensador mal conocido y poco reconocido en su faceta filosófica, política y

 ⁷ Salvador Giner considera la tolerancia más allá de su aspecto útil como conducta benéfica para una convivencia civilizada y la propone como una dimensión esencial de la concepción republicana de la esfera pública. Véase Salvador Giner, “Verdad, tolerancia y virtud republicana” en Manuel Cruz, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998, págs. 119-140; Salvador Giner, “Las razones del republicanismo”, en *Claves de la razón práctica*, núm. 79, 1998; Salvador Giner, *Carta sobre la democracia*, Barcelona, Ariel, 1996.

⁸ Numerosos autores como Edward Said, John Berger y Giorgio Agamben han afirmado que ésta es la gran problemática del siglo XX. La Organización de las Naciones Unidas y el Consejo de Europa declararon a 1995 como el *Año de la Tolerancia*, reconociendo a la intolerancia como uno de los problemas más graves que tenemos que resolver a comienzos del siglo XXI. Existe un gran consenso —UNESCO, 1995; Conferencia europea de ministros de educación, 1994; Consejo de Europa, 1989 y 1995— para reconocer el papel decisivo que tiene la educación ante los problemas que existen de racismo, etnocentrismo, nacionalismo y xenofobia. A este respecto, se entiende la educación como el instrumento preciso y eficaz para combatir este tipo de actitudes cada vez más manifiestas. *La Declaración de la UNESCO sobre la raza y los prejuicios raciales* —1981— establece en el artículo 1 que: “Todos los seres humanos pertenecen a la misma especie y tienen el mismo origen. Nacen iguales en dignidad y derechos y todos forman parte integrante de la humanidad”.

jurídica. En algunas ocasiones ha sido tachado de simple seguidor de Thomas Hobbes, otras de predecesor de Rousseau y del ideal democrático.⁹ Pero en oposición a esta opinión generalizada debemos afirmar que Spinoza fue un filósofo rebelde, apasionado y amante de la razón, defensor radical de la libertad de pensamiento, conciencia y expresión, propulsor de las libertades individuales que marcaron el inicio a la modernidad política y jurídica. Y podemos afirmar que la reflexión *insufilosófica* que realiza sobre la tolerancia tiene plena actualidad, sobre todo en un momento de encrucijada, transición y cambio político democrático.

En oposición al fanatismo religioso de distinto signo —judío, católico, calvinista, luterano—, imperante en su época en toda Europa, Spinoza defendió la libertad de expresión y opinión a pesar de numerosas persecuciones personales que tuvo que padecer. La libertad de expresión y opinión no solo no constituyen un peligro ni un inconveniente para la paz civil, sino una condición ineludible, necesaria y vital para la implantar una verdadera democracia. Las libertades públicas y los derechos fundamentales desarrollan la cohesión, la paz y la armonía social, el libre desarrollo de los pueblos y permiten el establecimiento del Estado democrático. La democracia es aquel sistema que implementa a través de las leyes un sistema de comunicación entre los individuos, de tal forma que permite que la libertad y la igualdad avancen hacia la búsqueda del interés público común. Su *Tratado teológico-político* y *Tratado político* constituyen verdaderos manifiestos en defensa de las libertades públicas, los derechos fundamentales y la democracia. Por consiguiente, nos encontramos ante uno de los primeros defensores radicales del sistema democrático a inicios de la modernidad.

El Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas, sino hacer que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, que hagan libre-

⁹ María José Villaverde, “Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 116, abril-junio 2002, págs. 85-107.

mente uso de su razón, no se profesen odio, furia y astucia, y no se miren injustamente con ojos celosos. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad.¹⁰

Spinoza es un librepensador racionalista, heterodoxo y disidente ante las ideas, prejuicios y convenciones de su época. Un pensador profundamente moderno que se debate entre un mundo medieval teocéntrico de inspiración judeo-cristiana y un incipiente mundo laico, libre y secularizado que está dando sus inicios. Spinoza es un filósofo que se esfuerza por construir una nueva visión del mundo fundada sobre la razón, la libertad religiosa y política.

Benito Spinoza (1632-1677) tuvo padres judíos sefarditas¹¹ oriundos de España y Portugal que se habían exiliado en Holanda para

¹⁰ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 211. El Estado debe posibilitar el libre desarrollo de los individuos tanto a nivel material como espiritual, es decir, el desarrollo físico y psíquico están interrelacionados y vinculados, no como la tradición cristiano-platónica ha tratado de separarlos en su visión antropológica de que el cuerpo es la prisión del alma. El fin del Estado consiste en la plena realización de las libertades y derechos fundamentales; el fin del Estado consiste en implementar el constitucionalismo democrático.

¹¹ Los *sefardíes* o *sefarditas* son los judíos que habitaron la península ibérica, en especial sus descendientes después de la expulsión de 1492 hasta la actualidad. Las comunidades sefardíes más importantes estuvieron en Constantinopla y Jerusalén. En Israel viven en la actualidad un gran número de sefarditas. El judeo-español o sefardí es la lengua materna de los sefardíes o sefaradíes —la palabra viene de *Sefarad*, el nombre hebreo para España—, judíos españoles y sus descendientes. Como todo el mundo sabe, el año de 1492 es señalado no solo por el gran descubrimiento del Nuevo Mundo y la elaboración de la primera gramática de la lengua castellana, sino también por el acto antisemita de los Reyes católicos: la expulsión de España de los judíos no conversos al cristianismo. Estos judíos desterrados fueron acogidos principalmente por tres países: un país cristiano, Portugal, y dos países islámicos, Marruecos y Turquía. Pero en 1497 la Corona portuguesa decretó “o bautismo o expulsión”, siguiendo el ejemplo de España. Muchos de estos judíos español-lusitanos se trasladaron a Inglaterra, Bohemia, algunos estados italianos y sobre todo a los Países Bajos. Y con la expansión de la colonización, algunos sefardíes llegaron incluso al Nuevo Mundo. Así es que hasta hoy los sefardíes se dispersan por todo el mundo; su distribución geográfica abarca cuatro continentes: Europa, África, Asia y América.

eludir la persecución religiosa de la Santa Inquisición española iniciada por los Reyes católicos, Isabel y Fernando. Nuestro pensador nació en Ámsterdam, en una próspera y floreciente comunidad judía —*ghetto*—. Sin duda, su vida personal estuvo marcada por la expulsión, la censura y el exilio. Los judíos le expulsaron de la sinagoga judía junto con su amigo, el famoso pintor Rembrandt en 1656. Igualmente, las iglesias cristianas le condenaron y expulsaron. Fue sospechoso ante todos, lo cual le llevó a vivir su exilio en soledad. Una soledad impuesta que acabaría años más tarde deseando y disfrutando por la oportunidad que le brindaba para su dedicación al estudio y la investigación. Sin duda, podemos afirmar que vivió en el país más abierto y liberal de Europa, refugio de librepensadores de la época, aunque esto no impidió su marginación social. Fue un sabio austero, frugal y despreciador de cargos y honores, rechazó la oferta de ser profesor en la prestigiosa universidad alemana de Heidelberg, pero dedicó su vida al oficio humilde de tallador minucioso de lentes. Se relacionó con pensadores calificados en la época de herejes, perseguidos y descarriados por la ortodoxia imperante. Murió demasiado joven, pero ello no le impidió pensar con profundidad y radicalidad sobre el hombre, su libertad y su organización política.

Aunque vio la luz en Ámsterdam [...], Benito Espinosa era oriundo de Espinosa de los Monteros [...]. El disfraz que se le ha echado sobre su preclaro nombre —suspensión de la “E” inicial, sustitución de la “s” por la “z” y hasta ese Baruch, hebreo de Benito— no parece haberse debido a iniciativas suyas, sino al celo de los eruditos que en todas partes han procurado deshispanizar a los prohombres que llevaban su nombre con garbo de Castilla. Su familia, que siempre se da como portuguesa, era española; tan española, que lo hizo educar en la escuela judeo-española de Ámsterdam, cuyo vehículo de la enseñanza era el español. Su lengua y su biblioteca españolas eran.¹²

¹² Salvador Madariaga, “Estudio introductorio y preliminar”, en Spinoza, *Correspondencia*, Alianza Editorial, 1988, pág. 26.

Spinoza, que hablaba mejor el español que el holandés, mostró siempre un interés inusitado por los textos ibéricos castellanos y hebreos sefarditas que formaban parte de su tradición familiar, histórica y cultural. Entre los libros de su biblioteca personal se encontraban autores que conocía muy bien, como Luis de Góngora, Miguel de Quevedo, Miguel de Cervantes, Baltasar Gracián y uno de sus autores preferidos: el judío cordobés Maimónides, del cual había estudiado minuciosamente la cábala y sus escritos filosóficos. Spinoza bebió intensamente en las fuentes del judaísmo hispano de Maimónides, Abraham Ibn Ezra, Selomó Ibn Gabiron —Avicebrón— y León Hebreo, grandes pensadores de la filosofía medieval y renacentista hebraico-española. Sin duda, Spinoza fue un gran amante de la literatura floreciente del Siglo de Oro español marcada por la influencia del estoicismo hispano y por los valores de la Compañía de Jesús de San Ignacio de Loyola.

Fundamentos y presupuestos antropológicos del Estado

El siglo XVII fue el siglo de las matemáticas, el XVIII el de las ciencias físicas, el XIX el de la biología. Nuestro siglo XX es el siglo del miedo. Se me dirá que el miedo no es una ciencia. Pero [...] si bien en sí mismo no puede considerarse una ciencia, no hay duda de que sin embargo es una técnica.

Albert Camus, *Cartas a un amigo alemán*.

La perspectiva antropológica es importante en la medida que nos ayuda a fundamentar la teoría del Estado y la teoría política de Hobbes y Spinoza. Toda teoría del Estado tiene un correlato anterior que la presupone en la teoría antropológica. El realismo político nace frente a la convicción maquiavélica de la “necesidad del mal”, es decir, la política debe ejecutar la tarea de contención de la negatividad humana, no puede obrar sino siguiendo las leyes con las que tal negatividad se presenta en el mundo sin lograr eliminar ese mal del que la política misma es invadida y nutrida. El problema del pesimismo antropológico es entendido no en sentido ontológico, sino como insuficiencia de la voluntad y la razón. En este sentido, se pone

de manifiesto la relación o vinculación directa entre el problema de la decadencia de un sistema político y el problema de la falta de conocimiento de sus causas —conocimiento inadecuado—. El pesimismo antropológico de Spinoza se funda en una atenta observación y valoración de las experiencias históricas de la vida concreta,¹³ a menudo fundadas en la fuerza, el fraude, la mentira y la violencia, experiencias que nos conducen a una crítica política radical no moralista.

Al dedicarme a la política no me he propuesto nada nuevo e impensado, sino solo demostrar con argumentos ciertos e irrefutables, esto es, deducir a partir de la misma condición de la naturaleza humana los principios que se acuerdan perfectamente en la práctica; y para proceder en esta indagación científica con la misma libertad de espíritu con la que solemos aplicarnos a la matemática, me he propuesto nuevamente no reír ni llorar por las acciones humanas y ni siquiera detestarlas, sino *comprenderlas*: por eso he considerado las pasiones humanas como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia y todos los demás sentimientos no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana a ella pertinentes, como son pertinentes a la naturaleza de las atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y cosas similares, las cuales, aún siendo desventurados, son no obstante necesarios y son efectos de causas determinadas a través de las cuales procuramos entender la naturaleza [...]. En efecto, es cierto que los hombres están necesariamente sujetos a las pasiones y están hechos de modo tal de compadecer a aquéllos que están mal y envidiar a aquéllos que están

¹³ Carlo Altini, “Spinoza lector de Maquiavelo”, en *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005, págs. 119-146; Roberto Aramayo y J.L. Villacañas (comps.), *La herencia de Maquiavelo: modernidad y voluntad de poder*, México, FCE, 1999; véase para ampliar el trabajo Rafael Enrique Aguilera Portales, “Origen, evolución y constitución del principio de tolerancia en el Estado constitucional”, en Aguilera Portales, *Teoría política... op. cit.*, págs. 161-186.

bien y más inclinados a la venganza que al perdón [...]. La razón es capaz seguramente de reprimir eficazmente y moderar las pasiones, pero hemos visto también que el camino indicado por la razón es por lo menos arduo.¹⁴

En la antropología filosófica de Spinoza no hay sitio para el alma inmortal. El alma es cuerpo que obra de forma múltiple y diversa. El viejo dualismo platónico se convierte en complementariedad. El ser humano no es un ser dual, sino una unidad psicósomática: “Alimentar el cuerpo es alimentar el alma”. No hay salvación con la muerte, porque la liberación no puede ocurrir allí, en un sitio que no tiene lugar y que no existe. “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de su vida”. El constante y permanente miedo a la muerte, en efecto, impide a los hombres saborear y disfrutar de la vida: “El temor es sin remedio para los necios, mas para los sabios la razón quita todo temor; en cambio, los ignorantes encuentran gran seguridad en su desesperación [...]. Si queréis estar libres de temor, pensad que todo es de temer”.¹⁵

Así, no es la sana razón quien determina para cada uno el derecho natural, sino la extensión de su poder y la fuerza de sus apetitos, o mejor, de sus necesidades. Todos los hombres, en efecto, no están determinados por la naturaleza a obrar según las leyes de la razón; todos, por el contrario, nacen en la ignorancia completa de todas las cosas, y por buena educación que reciban, pasan gran parte de su vida antes de poder conocer la verdadera manera de vivir y de adquirir el hábito de la virtud. Están, no obstante, obligados a vivir y conservarse en cuanto de ellos depende, y esto conformándose a los solos instintos del apetito, puesto que la naturaleza no les ha dado guía de otra especie y les ha negado el medio de vivir confor-

¹⁴ Baruch Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Tecnos, 1967, págs. 4-5.

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1977, pág. 227.

me a la sana razón, y consiguientemente no están más obligados a vivir según las leyes de toda la raza felina.¹⁶

Thomas Hobbes (1588-1679) nació en Inglaterra en un momento histórico sumamente inestable y frágil con unas circunstancias especiales. La armada invencible de Felipe II, rey de España, que ocupaba media Europa y toda América en el siglo XVII, se acercaba a las costas de Gran Bretaña para invadir sus islas. En su autobiografía cuenta que su madre alumbró dos gemelos: el miedo y él. Esta anécdota expresa de forma simple cuan obsesionado estuvo durante toda su vida por la inseguridad y el temor ante los avatares políticos de la Inglaterra que le tocó vivir: luchas religiosas y civiles, la rebelión de Cromwell, la insurrección de Irlanda y Escocia, y la persecución de los católicos. A Hobbes le afectó profundamente la guerra civil de Inglaterra debido a la revolución puritana —1642—. Tuvo que exiliarse en Francia como refugiado político, residiendo en París durante once años. Su obra intentó establecer las bases de un poder político que tuviera el respaldo y la aprobación de todos. Lo que más temía era el caos y el desorden, y pensó que la amenaza de la anarquía era peor que la tiranía. En este sentido, no dudó en sacrificar la libertad a cambio de mayor seguridad. Tenemos que poner fin al desorden y a la inseguridad mediante un pacto social —*pactum societatis*— que ceda nuestras libertades a una autoridad estatal con suficiente poder para garantizar el orden y la paz. La única finalidad es asegurar el orden y la justicia estatal.¹⁷

El miedo le acompañó en su nacimiento, y el miedo va a ser su compañero inseparable que inspire toda su teoría política y jurídica. Este miedo nos puede ayudar a explicar y comprender la constante insistencia en el establecimiento de la paz, el orden y la seguridad en

¹⁶ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 169.

¹⁷ El pensamiento político y jurídico de Thomas Hobbes expresa claramente la creación del Estado moderno, una fórmula que dará paso a la creación del Estado liberal de derecho. En la fórmula jurídica *auctoritas, non veritas facit legem* podemos apreciar el origen y configuración del Estado legislativo del derecho moderno, pero no el origen del Estado constitucional de derecho. Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1940.

su pensamiento político. El apetito natural —decía Hobbes— empuja al hombre hacia un afán desmedido de dominio y honor, hacia una lucha y superación del prójimo, pero el límite de este apetito insaciable es el miedo a la muerte —*timor mortis*—, un trance doloroso y supremo que pone en tortura la vida entera. Curiosamente, Hobbes murió de una apoplejía a los noventa y un años, comentando a su médico que moría contento porque al fin encontraba un hueco por donde escapar de este mundo.

Se suele decir que el hombre no es social por naturaleza, según Hobbes, sino por necesidad de supervivencia, pero convendría aclarar más bien que el hombre es asocial en el estado de naturaleza. Y más que asociarse tiene que soportarse mutuamente. De todo esto surge una visión negativa, peyorativa y pesimista del hombre en Hobbes. El hombre es un egoísta universal y maximizador con un apetito ilimitado e insaciable de poder, gloria, riquezas y placer. Hobbes utilizó la metáfora de Plauto: *homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre.

Hobbes negaba la concepción antropológica aristotélica de que existan fines últimos como el bien supremo o la felicidad. La felicidad del hombre se basa en el goce permanente y la obtención de deseos, lo cual lo convierte en un eterno insatisfecho incapaz de salir de esta rueda de deseos. Macpherson ha caracterizado a Hobbes como el exponente principal del *individualismo posesivo o negativo* —“máximo beneficio para mí a expensas de los demás”—, frente a otro tipo de individualismo liberal que estaría abierto a los demás y conciliaría el desarrollo de las libertades —*individualismo cooperativo*—. Este individualismo absoluto va a ser el fundamento del futuro liberalismo económico y político en toda la tradición político-jurídica occidental.¹⁸

En la actualidad sabemos que el hombre es el animal más poderoso y peligroso del reino animal por su enorme capacidad de depredación y destrucción medioambiental. En este sentido, para

¹⁸ Hobbes, *op. cit.*; C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970; Alfonso Ruiz Miguel, “La teoría política del optimismo obsesivo: C.B. Macpherson” en Agustín Squella, *Filosofía del derecho y democracia en Iberoamérica*, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 34-35, págs. 186-214.

Hobbes el hombre constituye un peligro para el hombre, por lo que todo semejante constituye un enemigo potencial. Hobbes piensa que el hombre es un ser más pasional que racional y que se guía fundamentalmente por la tendencia de satisfacer sus instintos. Esta visión antropológica negativa la fundamenta en un análisis mecanicista de las motivaciones humanas, según la cual existen tres fuerzas que dominan a los hombres:

En la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de discordia: primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para obtener un beneficio; la segunda, para obtener seguridad; la tercera, para ganar reputación. Con todo esto se pone de manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos se encuentran en la condición o estado que se denomina guerra, una guerra tal que es la de todos contra todos.¹⁹

El pacto social como metáfora o ficción político-jurídica entre el *status naturalis* y *status societatis*

No pude contener un movimiento de cabeza y una ligera sonrisa ante su ignorancia. Y como no me era ajeno el arte de la guerra, le hablé de cañones, de culbrinas, de mosquetes, carabinas, pistolas, balas, pólvoras, espadas, bayonetas, batallas, sitios, retiradas, ataques, minas, contraminas, bombardeos, combates navales, buques hundidos con un millar de hombres, veinte mil muertos en cada parte, gemidos de moribundos, miembros volando por todo el aire, humo, ruido, confusión, muerte por aplastamiento bajo las patas de los caballos, huidas, persecución, victoria, campos cubiertos de cadáveres que sirven de alimento a perros, lobos y aves de rapiña; pillajes, despojos, estupro, incendios y destrucciones.
Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver*.

Existe una oposición generalizada sobre cómo la teoría del contrato social no intenta explicar el origen histórico de la sociedad civil o el

¹⁹ Hobbes, *op. cit.*, pág. 230.

Estado. Sin duda, el Estado ha existido siempre y existía al menos cuando Hobbes, Spinoza o Rousseau concibieron la idea de contrato.²⁰ El pacto social es una especie de acuerdo de todos los hombres que permiten otorgar y ceder los derechos naturales individuales a una autoridad superior, el *Leviatán*, el cual garantiza la paz y tiene la fuerza para imponer el orden. El Estado es el Leviatán, una especie de *Dios mortal*, detentador de todo poder, dictador y ejecutor de leyes y garante de los mismos, que asegura el orden, la paz y la justicia estatal. El Estado se crea como un producto artificial de convención entre los hombres y la autoridad, por esa razón, para Hobbes, el Estado va a estar representado por su más alta figura, que va a ser el rey o monarca.

El estado de naturaleza —*status naturalis*— es un estado de violencia y guerra permanente de todos contra todos, *bellum omnium contra omnes*.²¹ Un estado de inseguridad total, carente de todo orden político y jurídico. En tal estado de naturaleza los individuos no dudan en ceder sus libertades y derechos naturales a cambio de mayor seguridad y paz, por lo que realizan por interés un pacto social —*pactum societatis*—. Sin duda, en la concepción de derecho natural es donde Spinoza resulta ser más deudor de Hobbes; ambos pensadores reducen el derecho natural a fuerza. En cambio el pacto social spinozista, la transferencia de derechos del individuo a la colectividad garantiza la igualdad del estado de naturaleza y preserva al máximo la libertad natural.

He tratado del Estado democrático con preferencia a todos los demás, porque me parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural [...], sino que lo

²⁰ Carlos García Leal, “La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 28 (nueva época), 1982, págs. 32-57.

²¹ Existe un supuesta “falacia naturalista” en Hobbes al tratar de atribuir propiedades morales a la ley natural o tratar de deducir un deber u obligación de un hecho a través de una inferencia o deducción ilegítima del ser al deber ser.

entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural.²²

No obstante, Hobbes en todo momento legitima esta violencia a favor de un orden y una paz social a costa de un alto precio: la pérdida y abandono de libertades. “Tenemos la guerra” —dice Bartolomeo Vanzetti— “porque no hemos sido lo suficiente heroicos para tener una vida que no requiera guerra”. De esta forma, Hobbes entiende que la monarquía absoluta es la forma política más deseable y positiva para un Estado, y va a ser un firme defensor del absolutismo monárquico. En el panorama de la teoría política se destaca a Hobbes como un claro defensor del totalitarismo político. En este sentido, Hobbes es el gran teórico de la unidad del poder estatal en oposición a cualquier forma de legitimación democrática de dicho poder.

Sin embargo, los seguidores más inmediatos, Spinoza y Locke, llegaron a conclusiones políticas y democráticas totalmente diferentes partiendo de las mismas fórmulas. Spinoza es un firme partidario del pacifismo: “El Estado más deseable es aquél que recurre a todos los medios para evitar la guerra esforzándose con ardor extremo en proteger la paz”.²³

Hobbes pensaba que el Estado debía dictar las leyes, y que éstas eran necesariamente buenas y justas: *autoritas non veritas facit legem*, es decir, la autoridad, no la verdad hace la ley. El mandato es el principio absoluto que se legitima en el ejercicio del poder y no deriva de ningún orden anterior. “Las leyes no serían más que meras palabras —*word*— y papeles mojados sin las manos y las espadas —*sword*— de los hombres”. Aquí Hobbes defiende un positivismo jurídico estricto, que siglos más tarde continuará la teoría jurídica de Kelsen y de otros juristas. No existe ley que pueda ser injusta o inmoral, toda ley es justa si sale de manos del poder, aunque Rousseau replicaba años más tarde: *la fuerza no hace derecho*.

²² Spinoza, *op. cit.*, pág. 341.

²³ *Ibíd.*, pág. 206.

Esta posición defendida por el neopositivismo jurídico contemporáneo es calificada por Habermas como hobbesianismo jurídico. En este sentido, el célebre filósofo alemán se opone radicalmente a una lectura literal, cerrada y dogmática de la legalidad —*legicentrismo*—, que atiende solo a la efectividad de las normas, la seguridad jurídica y la razón del Estado, y desprecia el grado de legitimidad ético-política de las normas jurídicas, su carácter de justicia y los derechos fundamentales y libertades públicas de los ciudadanos.

Habermas constata que el Estado democrático de derecho está erigido y construido sobre una desconfianza frente a la naturaleza corrompible del ser humano —concepción antropológica negativa hobbesiana—. Al Estado le preocupa más la desobediencia al imperio de la ley que por ejemplo, si está o no bien fundamentado o legitimado democráticamente su ordenamiento jurídico, o si se elimina progresivamente la corrupción de sus instituciones, o si consigue ampliar los derechos y libertades públicas de sus ciudadanos. En este sentido, un Estado de derecho meramente legalista se sitúa en una situación paradójica, contradictoria y ambivalente. Este estado de legalidad debe ser superado por un Estado plenamente constitucional cuyo referente último de legitimación política y democrática viene garantizado por los derechos fundamentales.

En el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión —*nullum esse sed magis opinione quum se constare*—, puesto que su garantía de éxito es nula [...]. El derecho natural, que es propio del género humano, difícilmente puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no solo pueden reclamar tierras que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de manera que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues cuantos más sean los que así se unen

más derechos tienen todos juntos. Y si, justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles. Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto que los demás, juntos, son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común, y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello.²⁴

La cuestión que se plantea en el fondo es el problema de la génesis de lo social y de lo político, es decir, cómo regular la participación del poder, los bienes y la distribución de la potencia colectiva en el seno de la nueva sociedad creada. La potencia individual proviene de la naturaleza, pero la ley viene a darle un nuevo sentido en la medida que configura a la sociedad política. La ley determina la distribución de bienes y define qué es la justicia en la medida en que determina la participación en el poder. La ley instaura no solo la potencia colectiva, es decir, la soberanía, sino el ejercicio de esa soberanía.

El derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud —*multitudine*— que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir que, como cada individuo en estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho cuanto más poderosa que él es la propia sociedad. En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad. Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y los transfiere a aquél a

²⁴ *Ibíd.*, cap. III, pág. 281.

quien dio tal potestad. Pero si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural [...]. Por 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. Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque el derecho natural de cada uno —si lo pensamos bien— no cesa en el estado político [...]. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de la naturaleza y vela por su utilidad.²⁵

¿Por qué los hombres instituyen la vida política? En la *Ética...*, como en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político* Spinoza trata de dar respuesta a esta pregunta fundamental. El *conatus* en la lucha contra los obstáculos externos calcula riesgos, beneficios, obstáculos y pérdidas de su fuerza; en su cálculo de ventajas y desventajas siempre trata de fortalecer —o imagina que lo fortalece— y escapa de lo que lo debilita —o imagina que lo debilita.

Teoría del derecho: derecho natural, potencia y génesis del poder

El tratamiento del derecho natural —*ius naturale uniuscuiusque*— constituye el fundamento de la teoría política y jurídica de Spinoza como conjunto de reglas que expresan en el plano existencial el carácter de la potencia humana. El derecho natural no preexiste a la acción de los individuos, ni constituye un código originario, sino que más bien indica la presencia de algunas regularidades en el comportamiento de los hombres. Spinoza, a diferencia de Hobbes, no sostiene la infinitud potencial de la voluntad y el derecho humano —*ius omnium in omnia*—, sino un derecho natural humano limitado.

²⁵ Spinoza, *op. cit.*, págs. 284-285.

La teoría del poder y de los cuerpos fundamenta la práctica política para darle forma de teoría del derecho. “Todo lo que el cuerpo puede hacer —su poder— es también su derecho natural”.²⁶ La teoría del derecho natural de Spinoza, junto con la de Hobbes, difieren enormemente de la ley natural de los antiguos, quienes entendían que la naturaleza estaba orientada hacia unos fines, hacia una causa final.

En Spinoza, la ley de la naturaleza no se refiere a los fines o a la perfección final de la naturaleza, sino al deseo inicial, el apetito más fuerte, es decir, la productividad del ser mismo como el motor que anima a todo el discurso sobre el derecho. Spinoza pretende que comencemos nuestro razonamiento político desde el nivel más bajo de nuestro poder. Nadie nace racional o ciudadano, puesto que no hay ningún orden predeterminado, preexistente o teleológicamente ordenado *a priori* en la sociedad, sino que todo orden social surge y nace a partir de la potencia y voluntad de los propios hombres. La condición humana se caracteriza predominantemente por su manifiesta debilidad, nuestro poder de ser afectados está colmado e inundado en gran medida por las pasiones. Esta desventaja pasional de nuestra condición paradójicamente es la posibilidad de nuestra libertad. Spinoza insiste en que no existen elementos trascendentes o religiosos que impongan un orden social, sino solo las fuerzas inmanentes a nuestro poder que coexisten con el derecho natural.²⁷ Por consiguiente, cualquier concepción de deber o moralidad depende únicamente de nuestro poder y no de ninguna fuerza externa o secundaria.

En su *Ética*, Spinoza se centra en el análisis de las pasiones entendiéndolas como propiedades y no como vicios de la naturaleza: al requerir que cada cual siga su propio *conatus*, esto es, que respete

²⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996, pág. 257; Antonio Truyol y Serra, “Fundamentos de derecho natural”, en *Nueva enciclopedia jurídica*, Barcelona, F. Seix, 1954. Igualmente pueden consultarse los trabajos de Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado: del Renacimiento a Kant*, vol. 2, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1975; G. Peces Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, Debate, 1983.

²⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.

la tendencia a la propia conservación, la razón no puede entrar en conflicto con las pasiones. La razón enseña que el *conatus* es el deseo de conservación, que el derecho natural es la potencia individual en cuanto parte de la potencia de la naturaleza entera y que esa potencia es una libertad natural que se extiende hasta donde tiene fuerza para ejercerse.

Su poder natural o su derecho no deben ser definidos por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan y se esfuerzan en conservarse [...]. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de éste o de aquel hombre.²⁸

El hombre desea obrar, acrecentar su capacidad de obrar, trabajar, crear y ampliar su mundo. El *conatus* sería la fuerza ontológica-existencial de cada ser, el esfuerzo por mantener nuestra propia entidad, individualidad y existencia. “Cada cosa, en cuanto de ella depende, se esfuerza en preservar de su ser”. Preservar el ser quiere decir abrir caminos y posibilidades, realizar futuribles, ensanchar nuestro modo de ser, amarse a sí mismo y amar a otro sin promesa o cálculo alguno. La virtud suprema está en el obrar sobre el mundo. Paul Ricoeur ha denominado a esta visión del *conatus* como la “ética del deseo de ser y del esfuerzo por existir”.²⁹

Para el hombre, pues, nada hay más útil que el hombre; digo que los hombres no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el que todos convengan en todo, de tal suerte que las mentes y los cuerpos de todos vengan a componer como una mente y un cuerpo común, y todos al mismo tiempo, en la medida de sus

²⁸ Spinoza, *op. cit.*, pág. 277.

²⁹ Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1975, pág. 193.

fuerzas, se esfuercen en conservar su ser, y todos al mismo tiempo busquen la utilidad común de todos.³⁰

El *conatus* puede ser traducido como voluntad, apetito y deseo, entendidos todos ellos como una actividad cognoscitiva y volitiva del individuo por preservar su ser que encuentra su móvil en dos pasiones fundamentales: el gozo y la tristeza. La alegría acrecienta la capacidad de obrar, la virtud misma consiste en el obrar y su premio radica en el obrar potenciado. El gozo viene definido por la pasión que siente el hombre al experimentar que aumenta su poder; en el polo opuesto, la tristeza sería la sensación producida por la pérdida de ese mismo poder. La teoría del *conatus* se puede aplicar a la organización sociopolítica. Todos los individuos, por derecho natural, tienen una finalidad: preservar su ser. El derecho natural es producto de la naturaleza. La experiencia muestra y la geometría demuestra que el derecho natural no es la razón, sino deseo y potencia, y que cada uno tiene tanto derecho como potencia tenga para ejercerlo, por tanto, el hombre es originariamente potencia como parte de la naturaleza —*potencia agendi*—. La experiencia muestra que en todas partes los hombres instituyen regímenes políticos y muestra que están llenos de lucha, envidia y venganza, al igual que concordia y seguridad.

Para Spinoza la razón misma es el derecho. La teoría del derecho natural sigue así una trayectoria clara en su proceso de secularización, en cuyo avance Spinoza tuvo, sin duda, un papel señero. Con nuestro autor, la razón humana pasa al primer plano en la generación del derecho, los hombres siguen sus pasiones, con lo cual obedecen al orden de la naturaleza, mas cuando siguen a su razón, descubren fácilmente unas normas de conducta que tampoco están en desacuerdo con la naturaleza. El derecho natural es, entonces, la ley misma de la naturaleza en su inmediatez, expresión directa de la *cupiditas*, prolongación y proyección del *conatus*.³¹

³⁰ Spinoza, *Ética demostrada...*, pág. 18.

³¹ A. Negri, *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

La razón nos enseña que es necesario fortalecer lo que los hombres tienen en común o lo que comparten naturalmente sin disputa, pues en esto reside el aumento de vida y de libertad de cada uno. Spinoza propugna, junto con Hobbes, un Gobierno fuerte como garantía de la paz social, pero, a diferencia de éste, respetando las libertades y la posibilidad de desarrollo del ser humano a través de un Estado democrático. Al igual que Hobbes, Spinoza parte de la misma visión con respecto al estado de naturaleza. El hombre se encuentra inseguro en su primitivo estado natural —*status naturalis*—, y más sometido aún que en Hobbes. Pero para superar la perpetua y constante lucha e inseguridad del estado de naturaleza se origina el *pacto social*. En el estado de naturaleza no hay justicia, ley ni obligación, sino lucha pasional que puede mantener el poder de alguien sobre otros, y aquél que lo tiene, mientras lo tenga, puede ejercerlo. Por tanto, astucia, miedo, odio, venganza y envidia habitan en el estado de naturaleza, haciendo que todos sean enemigos de todos y que todos teman a todos según el arbitrio y la potencia de cada uno. No existiendo justicia ni ley, no existe la cláusula jurídica *pacta sunt servanda* —los pactos deben ser obedecidos— y todo compromiso puede ser roto en cualquier momento.

En el estado de naturaleza —*status naturalis*—, cada individuo es autónomo —*sui juris*— mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno, es decir, consiste más en una opinión que una realidad, por lo que no es garantía de éxito alguna.³²

Ahora bien, esta suprema fuerza —el Estado— nace para hacer posible el disfrute en paz y seguridad de los derechos naturales que los hombres no podían disfrutar en el estado anterior. Spinoza defiende la autoridad del Estado y el derecho de conciencia a pensar y expre-

³² Spinoza, *Tratado político...*, 2, 15, III, pág. 281.

sarse libremente, así como los derechos civiles y políticos. Aún propugnando un Estado fuerte, como el de Hobbes, Spinoza lo justifica no por el miedo, sino mediante la razón de los hombres que ven en él un instrumento de garantía para sus derechos y libertades individuales. La libertad, señala Spinoza, es justamente el fin del Estado.

No hay nadie que no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca, en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira [...]. Si consideramos, además, que los hombres sin auxilio mutuo viven míseramente y sin el necesario cultivo de la razón [...], veremos claramente que los seres humanos, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido esforzarse en actuar de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza y que ya no se determinase según la fuerza o el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos.³³

Una diferencia fundamental entre Hobbes y Spinoza es que este último pensador trata de aprovechar y dirigir la fuerza racional que constituye el elemento fundamental del hombre para vivir en sociedad. Así pues, el hombre no puede ser visto exclusivamente como un lobo —*bomo homini lupus*—, sino como un remedio para el hombre. La sociedad civil fundada en la búsqueda de un interés colectivo es pues una manifestación de nuestra naturaleza racional.

Para el hombre, pues, nada hay más útil que el hombre; digo que los hombres no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el que todos convengan en todo, de tal suerte que las mentes y los cuerpos de todos vengan a componer como una mente y un cuerpo común, y todos al mismo tiempo, en la medida de sus fuerzas, se esfuercen en conservar su ser, y todos al mismo tiempo busquen la utilidad común de todos.³⁴

³³ *Ibíd.*, cap. 3, pág. 129.

³⁴ Spinoza, *Ética demostrada...*, pág. 18.

La concepción político-jurídica del Estado en Spinoza plantea un cierto institucionalismo político-jurídico que no confía en el bien común de la buena voluntad, sino en la buena organización jurídica —relevancia legislativa—, de suerte que tanto los gobernantes como los gobernados, por voluntad o por fuerza, hagan lo que exige el interés y bien común. En consecuencia, la política no es el reino del deber ser, sino la práctica efectiva de la condición humana en su libre determinación social. Spinoza toma elementos del realismo político de Maquiavelo y de las críticas a las utopías políticas del siglo XVII. Por un lado, los filósofos vagan alrededor de distintas utopías, anhelando una edad de oro, pero con ello provocan daño e inutilidad. Los hombres de poder intentan fundar su ciencia política sobre la experiencia humana, y con este intento priman la praxis sobre la comprensión hermenéutica; ésta es la expresión más aguda de la crisis política. Spinoza se sitúa en una posición intermedia tratando de combatir los dos frentes, mientras que los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado, como Hobbes, sitúan la convivencia humana bajo el signo de la razón que nace del miedo a la muerte, a la vez que los políticos de la astucia y la violencia que juzgan la naturaleza humana perversa y malvada consideran a las multitudes pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas. Por otro lado, se encuentran los apóstoles de la esperanza terrena, los predicadores de la felicidad celeste que anhelan un paraíso social difícil de alcanzar, los pensadores utópicos que diseñaron nuevos intentos de construcción sociopolítica.

Por tanto, si la naturaleza humana fuese de tal manera que los hombres viviesen según el dictamen exclusivo de la razón y no buscasen nada más, el derecho natural, en cuanto propio del género humano, estaría constituido por la sola potencia de la razón. Pero los hombres se rigen más por el deseo ciego que la razón, y por ello su potencia o derecho natural debe ser definido no por la razón, sino por cualquier apetito que los determine a la acción y que les ofrezca un medio de conservación.³⁵

³⁵ Spinoza, *Tratado político...*

El derecho civil es la potencia de la *multitud* —masa de gente—. La multitud no es una condición negativa, sino la premisa positiva de la constitución del derecho. El contrato se sustituye por el consenso, y el método de la individualidad por el de la colectividad. La realidad del derecho encuentra a la vez, dentro de esta constitución, su dinámica y sus determinaciones: esto es, el derecho civil constituye lo justo y lo injusto, que son la misma cosa que lo legal y lo ilegal.

El delito no es por tanto concebible sino en un Estado constituido, en el cual se decreta en base al derecho común de una íntegra asociación sobre qué es el bien y qué es el mal, y donde nadie tiene derecho a hacer algo fuera de lo que se establece por decreto común o consenso. De hecho, el delito es lo que no se puede hacer con derecho, o sea, lo que el derecho prohíbe, mientras que la obediencia es la constante voluntad a hacer lo que para el derecho está bien y que por decreto común debe hacerse. Y como el delito y la obediencia estrictamente entendidos, así también la justicia e injusticia no pueden concebirse sino en un ordenamiento jurídico. En efecto, nada existe en la naturaleza de lo que pueda con derecho decirse que sea de uno antes que de otro, sino que todo es de todos.³⁶

¿Es ésta pura afirmación positivista y legalista del derecho? Y en este caso, ¿qué coherencia tiene con la concepción metafísica de la potencia sobre cuya base se iniciaba el proceso? ¿Esta afirmación del positivismo legalista no invierte la subordinación de la ley al derecho, que parecía constituir el punto de vista del análisis?

El positivismo spinozista es puramente aparente si se entiende en términos rigurosos y modernos; en efecto, es mera positividad de la potencia. Cierta paralelismo afirma la identidad de los dos polos, pero niega absolutamente su separación. El derecho civil spinozista destruye el derecho natural, destruye cualquier afirmación separada de la ley, reintroduce la normatividad en el orden del proceso constitutivo de lo humano. El positivismo legalista no se da en Spinoza porque no puede darse, porque es contradictorio y deforme respecto de todas las condiciones del sistema y de su forma metafísica.

³⁶ E. Palomar, *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, Madrid, Universidad Complutense, 2005.

Lo justicia del ordenamiento político y jurídico es un proceso que la potencia constituye. Las leyes, cada definición de delito, de lo legal y lo ilegal, son filtros formales de progresión material y colectiva de lo humano. El positivismo spinozista es la positividad de la potencia, persigue su fuerza, organiza sus límites, se somete al antagonismo en el cual se desarrolla la potencia. El incipiente positivismo de Spinoza surge de la creatividad jurídica, no de la ley, sino del consenso y la relación de los individuos en la medida que ejercen sus potencialidades, por tanto no del poder que detenta el Estado, sino de la potencia.

Por virtud del pacto social entramos en el estado civil en el que la libertad es el fin y la racionalidad el medio que nos lleva a ese fin. La ley constitutiva de la asociación política es absolutamente material e irreductible a la moral y a la razón; cuando estas mismas no formen parte del proceso constitutivo el proceso es material y colectivo. Un régimen político —*imperium*— no puede fundarse en la virtud individual de sus administradores, no puede fundarse en un proyecto de individualidad.

La filosofía política de la democracia en Spinoza

La organización política de una colectividad es producto de la suma de potencias de todos los individuos que la componen, tanto en la medida que participan y colaboran, como en sus actitudes de pasividad, hostilidad e indiferencia producidas por las tensiones políticas y sociales, rivalidades, conflictos o luchas sociales por el poder. En este sentido, ningún ciudadano es ajeno o está excluido de los procesos de decisión política, aún cuando manifieste una actitud apolítica, indiferente o abstencionista, pues en la medida que delega su responsabilidad política en otro ciudadano delega también su capacidad, potencia y competencia para que otro decida por él. Esta delegación implica para Spinoza que se sigue conformando la determinación de la potencia colectiva, incluso en regímenes políticos monárquicos, dictatoriales o aristocráticos.

El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime 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.³⁷

Por tanto, todos contribuyen a través de la propia *potestas*, o potencia natural, a la determinación y configuración de la potencia colectiva. La multiplicidad de la sociedad se forja como una multitud, que en principio es contingente por cuanto siempre está abierta al antagonismo y al conflicto, pero que en su dinámica de aumento del poder alcanza el grado de consistencia: tiene la capacidad de plantear la normatividad social como derecho civil. La multitud es la multiplicación que se ha hecho fuerte.

Este derecho, definido como el poder de la multitud, se llama generalmente Estado. Y es absolutamente controlado por quien a través del consenso común maneja los asuntos de la república [...]. Si este cargo corresponde a un concilio compuesto por la multitud general, el Estado se llama entonces democracia.³⁸

Por tanto, no es la *potestas* o el poder descarnado y opresor que mantiene a los individuos en situación de hostilidad, separación y enemistad permanente, sino el *imperium* que posibilita la comunión libre y crítica de todos con todos en una sociedad abierta. Para Spinoza el régimen político que refleja una potencia común de afectos y la razón es el sistema democrático como régimen absoluto y universal. La democracia es llamada por Spinoza *absolutum imperium* justamente

³⁷ Spinoza, *op. cit.*, cap. III, págs. 284-5.

³⁸ *Ibíd.*, cap. II, pág. 17.

por ser la única forma política en que el poder de la *multitudo* y el poder de los ciudadanos es idéntico: cada ciudadano es legislador, gobernante y súbdito, la potencia colectiva tiene un rigor inversamente proporcional al de los ciudadanos. La democracia spinoziana, el gobierno absoluto de la multitud en virtud de la igualdad de sus miembros constituyentes, se funda en el arte de organizar encuentros y propiciar la comunicación pública en la sociedad.

Se podrían concebir diferentes clases de democracia [...]. No voy a analizar mas que una sola: aquélla en que todos los habitantes sin excepción, siempre que no obedezcan otras leyes más que las de su patria, que sean independientes y lleven una vida honrada, gocen del derecho de votar en una asamblea suprema y ostenten cargos públicos.³⁹

La experiencia muestra que la democracia es la forma más natural de la política, al mismo tiempo que nos arroja luz sobre las medidas institucionales que los cuerpos políticos no democráticos deben tomar para que los hombres no se sientan amenazados por sus dirigentes. La sabia experiencia política consiste en aquélla que no busca desembarazarse del derecho natural, sino que procura encontrar medios para que se satisfaga, y en esta medida se satisfagan los intereses reales de la ciudadanía. Por tanto, producir esta convergencia o conveniencia interna es saludable para todo Estado que aspire a conquistar la democracia; el mayor logro de la política es lograr el *salus populi*, la salvaguarda del pueblo y del bienestar popular.

La teoría política de Hobbes refleja esta defensa del Estado como ejercicio de la *potestas* únicamente, no del *imperium*, por lo que el pacto social de los ciudadanos se reduce a una dejación o delegación sumisa de *derechos naturales* hacia el Estado; en cambio, en la teoría política de Spinoza el pacto social que instituye la *societas civilis* es un pacto de libertad y de derechos fundamentales, pues una vez cedidos provisionalmente estos derechos naturales al Estado, el indivi-

³⁹ *Ibíd.*, págs. 260 y 261.

duo vuelve a recuperarlos en forma de derechos políticos y civiles plenamente garantizados y protegidos por el Estado, es decir, en forma de derechos positivos plasmados en sus legislaciones vigentes y constituciones políticas.⁴⁰

En el *imperium democraticum* nadie transfiere a los demás su propio derecho natural de forma definitiva, de modo tal que después ya no sea consultado ni cuente como ciudadano. Lo absoluto de un régimen democrático, para Spinoza, reside por un lado en la potencia singular que los individuos desarrollan, como en la universalidad consensuada expresada por la ley en la que realizan los *jura communica*, que al mismo tiempo anula los rasgos antisociales y destructivos de las pasiones colectivas de la propia sociedad.

Spinoza es uno de los primeros defensores de la democracia en los inicios de la modernidad política y jurídica. Nuestro pensador considera que la democracia es una forma idónea y óptima de gobierno político. Un tipo de organización política que logra satisfacer las condiciones que debe cumplir un Estado con legitimidad social. La democracia, en primer lugar, es un sistema político conveniente porque respeta los preceptos de la razón, en cuanto la razón busca desarrollar lo bueno, útil y ventajoso. En segundo lugar, busca la felicidad de todos los ciudadanos permitiéndoles una vida feliz, ordenada y en ningún caso antagónica al perfeccionamiento material y espiritual de todos ellos. La democracia facilita una mejor calidad de vida en la búsqueda de bienes materiales y espirituales necesarios para el desarrollo del ser humano. En tercer lugar, es un sistema que fomenta los derechos fundamentales y las libertades individuales. El Estado democrático amplía y desarrolla los derechos y libertades individuales en la medida que facilita un sistema de comunicación efectiva abierta, donde todos participan del interés público y general. En este sentido, ser libre equivale, pues, a participar en las instituciones del Estado para su mejor dirección, sin romper la obediencia del sistema constitucional de libertades que hemos aceptado. La libertad del pueblo, de la multitud, ha de ser real, es decir, en la

⁴⁰ R. Durán, *Spinoza y el papel de la razón en la construcción del estado moderno*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995.

posibilidad de desarrollo de cada uno. Y en cuarto lugar, el pueblo, en su conjunto, expresa un alma o espíritu común que se manifiesta en la adhesión de todos al Estado y no en la decisión de cada uno.

Democracia como igualdad de género e integración frente a la exclusión de la mujer

Sin lugar a dudas, Spinoza es un pensador revolucionario y premonitorio para su época; a lo largo de su *Tratado político* reflexiona ampliamente sobre el papel de las mujeres en las distintas facetas y ámbitos de la vida humana. En este caso, se plantea tres siglos antes de alcanzar el sufragio universal y femenino si las mujeres debían o no tener derechos políticos. Este planteamiento del problema merece ser destacado, pues a lo largo de la historia del pensamiento político no encontramos autores que antes de la Ilustración se hayan cuestionado dicho problema, a excepción de la *República* de Platón con su defensa de la educación y de la participación femenina en asuntos políticos y militares concernientes a la polis o ciudad-Estado. Comienza el pensador sefardita planteándose si la sumisión de las mujeres se justifica por la debilidad de su naturaleza o por convención, y por afirmar que si no se debiera a convención no habría razón para excluirlas del Gobierno,⁴¹ ante lo cual defiende que la sumisión es un mero prejuicio social que merma la potencia y fortaleza de toda comunidad política.

Spinoza está plenamente convencido de que la democracia constituye la mejor forma de Gobierno político y de Estado, no obstante, ante las convulsiones políticas y avatares históricos que le tocó vivir mantenía una posición moderadamente escéptica, pues la irracionalidad y el apasionamiento de los hombres hacen que este sistema político sea difícil de procurar y alcanzar.

⁴¹ María José Villaverde, “Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 116, abril-junio 2002, págs. 85-107.

El espacio de la acción política entre el poder y la tolerancia

Desarmado, desnudo, en peligro, el hombre primitivo fue lo suficiente astuto y hábil como para dominar a todos sus rivales naturales. El hombre moderno, sin embargo, ha creado un ser cuya presencia le inflige un profundo terror: el enemigo humano, su otro yo poseído por otro dios, compañero de ciudad, pero capaz de destruirle sin motivo ni provocación.

Lewis Mumford, *La ciudad en la historia*.

Spinoza fue un claro defensor de la libertad de pensamiento, conciencia y expresión. En oposición al fanatismo y fundamentalismo religioso de distinto signo —judío, católico, calvinista— imperante en su época, defendió la libertad de opinión y conciencia. La libertad de opinión no solo no es un peligro ni un inconveniente para la paz civil, sino una condición ineludible y necesaria para implantar un verdadero Estado democrático. La democracia no existe sin libertad de expresión y pluralismo ideológico. Su *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* constituyen verdaderos manifiestos políticos de gran trascendencia en la historia del pensamiento político en defensa de las libertades públicas, los derechos fundamentales y la democracia.

El paradigma del pensamiento hegemónico dominante durante la Edad Media fue el paradigma religioso —modelo teocéntrico—. La Edad Media se caracterizó por una fuerte y sólida unidad religiosa en toda Europa. Los príncipes tenían el *jus reformandi* y los súbditos debían adoptar la religión de su señor o emigrar —*ius migrandi*—, sin por ello sufrir pérdidas en su honor o en sus bienes. Tanto la Paz de Augsburgo de 1555, como la Paz de Westfalia de 1648, no resolvieron el problema de la libertad religiosa, pero sí consolidaron una mejor situación que la anterior. La tolerancia que se manifestó en la Paz de Augsburgo fue más un instrumento político de resolución de conflictos entre los diferentes estados que una convicción ética, jurídica y política para alcanzar un respeto profundo a la diversidad religiosa. Pensadores como Pierre Bayle, Anthony Collins y John Locke contribuyeron extraordinariamente al desarrollo y expansión de las ideas de libertad de culto, credo y religión, unidos a la libertad de conciencia y pensamiento.

En Europa, la regla del *cuius regio illius religio* seguía imperando en el interior de cada Estado-nación, salvo en ciertos países, donde se vivió cierta pluralidad religiosa por razones históricas, como en los Países Bajos o en los principados alemanes. En los países protestantes el desarrollo de la tolerancia fue más factible por su propia concepción de separación de asuntos religiosos y civiles bajo una sola soberanía. En los países de mayoría católica, por el contrario, la situación fue bien distinta debido sobre todo a la doctrina de control eclesiástico de la libertad religiosa por parte de la Iglesia.

La aparición del pluralismo político, ideológico y religioso⁴² tiene un origen muy pragmático: la imposibilidad de acabar con las guerras de religión que sobrevinieron después de la Reforma, y debido también a la necesidad del soberano de imponer su poder en todo el territorio del Estado donde se profesaban diferentes religiones. La religión había sido el elemento definitorio de la identidad personal y social durante toda la Edad Media —*paradigma teocéntrico*—, pero el nuevo contexto político exigía el reconocimiento de aquéllos que profesaban otras religiones distintas —*paradigma antropocéntrico*—. La Reforma supuso un claro avance en el desarrollo y reconocimiento de las libertades de conciencia, pensamiento y libertad de culto y confesión.

No obstante, la modernidad no estuvo exenta de grandes baños de sangre en toda Europa: durante más de un siglo, tuvieron lugar masacres, matanzas y guerras de religión. Sin duda, ésta fue una época de gran impunidad, desmanes y asesinatos. Se esgrime el *divine right of rebellion* basado en el derecho natural —derecho de resistencia al poder tiránico—. El caos, el desorden y la inseguridad política y jurídica aparecen con un mayor aumento y tensión entre

⁴² Elena García Guitán, “La repercusión política del pluralismo valorativo” en Pablo Badillo O’Farrell (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, Madrid, Universidad Internacional de Andalucía, Akal, 2003, págs. 107-124; Jorge Adame Goddard, *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. La concepción de la Iglesia como sociedad perfecta dificultó el desarrollo de la libertad religiosa. J.M. Díez Alegría, “Opción del bien y tolerancia intersubjetiva”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1960; M. Rodríguez-Piñero y Ma. F. Fernández, *Igualdad y discriminación*, Madrid, Tecnos, 1986.

las diferencias religiosas. Los grupos, facciones y sectas se combaten los unos a los otros en una lucha encarnizada y sin cuartel bajo el imperio de la posesión de la verdad absoluta y legítima que puede imponerse al adversario. De este modo, los católicos niegan obediencia a los nuevos príncipes protestantes, mientras que los reformados niegan obediencia al derecho de los reyes católicos.

Las controversias religiosas e ideológicas a menudo suelen conducir a los pueblos hacia guerras civiles, como ocurrió en la Inglaterra del siglo XVII; según Hobbes, es responsabilidad del soberano dirimir dichas controversias para alcanzar paz social, orden político y seguridad jurídica. Hobbes proyectó su gran obra, el *Leviatán*, como un instrumento para superar la persecución y muerte de la guerra civil religiosa. Según la fórmula *autoritas non veritas facit legem*, compete al soberano dictar cuáles confesiones religiosas son verdaderas y cuáles falsas, “conscience nothing else but man’s settled judgement and opinión”. El *Leviatán* de Hobbes⁴³ parte de la legitimación del pacto social que configura el paso del estado de guerra de naturaleza —*status naturalis*— de todos contra todos hacia el estado social —*status socialis*—. En este sentido, el Estado adquiere pleno poder absoluto incluso en materias eclesiásticas. El Estado, basado en la *autoritas* del soberano, está completamente desvinculado de las convicciones, creencias y sentimientos de sus súbditos. La confesión religiosa es un asunto privado, no público, y por tanto carente de consecuencias para el Estado. El soberano, por tanto, tiene facultades para establecer la paz social y religiosa. Sin embargo, el magistrado de Locke carece de tales facultades, su deber es simplemente tratar de no interferir las libertades religiosas de los ciudadanos.

⁴³Thomas Hobbes es el filósofo que proporciona sin quererlo la visión estatalista que despoja a los derechos naturales de su condición de preexistencia a todo derecho positivo. La filosofía político-jurídica de Hobbes suministra, por tanto, el fundamento teórico de la visión estatalista al afirmar que el estado de naturaleza se caracteriza por la *bellum omnium contra omnes*, lo que legitima la no existencia de ninguna libertad o derecho individual anterior al Estado, antes de las fuerzas imperativas y autoritarias de las normas del Estado, las únicas capaces de fijar posiciones subjetivas a cada uno. Hobbes, *op. cit.*; Macpherson, *op. cit.*; Ruiz Miguel, *op. cit.*, págs. 186-214.

El hombre no es social por naturaleza, sino por necesidad de supervivencia. Y más que asociarse se tiene que soportar mutuamente. En esta medida, Hobbes niega la concepción antropológica aristotélica que defiende que existan fines últimos en el hombre, como el bien supremo o la felicidad. La felicidad del hombre, según Hobbes, se fundamenta en la obtención de reputación, riquezas y placeres, en el goce permanente de todos sus deseos, lo cual lo convierte⁴⁴ en un eterno insatisfecho incapaz de salir de una rueda constante de deseos.

La tolerancia religiosa apareció antes que la tolerancia política o moral, como virtud pública imprescindible, ineludible y esencial de la nueva sociedad moderna. Este hecho aconteció en 1689, con la *Carta a la tolerancia* de John Locke, y culminó con el ensayo de John Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Locke padeció en carne propia la intolerancia; su experiencia del exilio le motivó a escribir esta obra en Holanda a fines de 1685, y fue en esta obra donde realizó una defensa política del derecho a disentir en materias religiosas y proclamar así la libertad religiosa.

Nuestro pensador sefardí de origen hispano, Benito Spinoza, al mismo tiempo que John Locke, realizó una reivindicación del principio de tolerancia como virtud política fundamental del Estado democrático. Spinoza defiende que el fin del Estado es la libertad y no la sumisión por el temor. Su concepción de *pacto social* que transforma el *status naturalis* al *status socialis* es una concepción basada en la libertad y en el consentimiento voluntario, no en la sumisión y dejación de derechos naturales como en Thomas Hobbes. En esta misma línea, con Spinoza la libertad religiosa se encuadra dentro de la temática de la libertad de pensamiento; a la *libertas philosophandi* le corresponde una análoga *libertas credendi*. Spinoza es especialmente sensible a esta problemática porque vivió en carne propia la perse-

⁴⁴ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, 1962, Oxford, Clarendon Press, 1962; Leo Strauss, "On the Spirit of Hobbes Political Philosophy" en K.C. Brown (comp.), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965; O. Hoeffe, "Pluralismo y tolerancia. Acerca de la legitimación de las condiciones de la modernidad", en *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988.

cución religiosa, sobre todo, por el problema de las relaciones entre la Iglesia reformada, la sociedad civil y la organización del Estado como uno de los grandes poderes del siglo XVII en Holanda.

La tolerancia es una idea motriz-fuerza de la modernidad política y jurídica occidental. Sus raíces se encuentran en nuestra tradición política y jurídica por medio de Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Michel de Montaigne, pero su conceptualización más elaborada, completa y explícita no se produce hasta el movimiento intelectual ilustrado con John Locke —*Carta a la tolerancia*, 1689—, Voltaire —*Tratado sobre la tolerancia*, 1763—, Denis Diderot —*Enciclopedia*, 1751-1772—, y con los moralistas ingleses, deístas y librepensadores como Anthony Collins —*Discurso sobre el librepensamiento*, 1713—, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury —*Carta sobre el entusiasmo*, 1710—, e Immanuel Kant —*Sobre el fanatismo*, 1790—. Normalmente el fanático vive obsesionado por una idea, credo o concepción desde la que filtra, interpreta y observa la realidad tratando de imponerla a los demás. ¿Por qué se da la intolerancia y el fundamentalismo? Por debilidad mental o impostura, responde Collins, por cobardía o pereza intelectual, responderá Kant en su breve ensayo *¿Qué es la Ilustración?*

Locke pretende que todos los hombres puedan disfrutar de los mismos derechos civiles y políticos, solo así se podrá conseguir una comunidad libre y diversa donde brille el pluralismo moral, religioso y político. Locke, como también posteriormente Kant, hace recaer el principio de tolerancia en el reconocimiento de este derecho a la diferencia —libertad de conciencia y culto— que nos lleva a la diversidad de opiniones, concepciones y creencias.

Igualmente Voltaire (1694-1778), el filósofo ilustrado, fue un claro defensor de la libertad y la tolerancia frente a las actitudes dogmáticas e intransigentes, y solía referir: “Detesto lo que dices, pero defendería hasta la muerte tu derecho a decirlo”. Sin lugar a dudas, un sano y fecundo principio de una democracia pluralista y tolerante. El fanatismo religioso desencadenó en Europa en el siglo XVI todo tipo de guerras, matanzas y convulsiones políticas. Para Voltaire, las religiones son una forma de alienación si no son confrontadas con

el juicio racional y el sentido común. El triunfo de la razón, pensaba, debe iluminar a todos los hombres y liberarlos de las tinieblas de la superstición y la ignorancia. La razón debe triunfar sobre las fuerzas irracionales y conducirnos así hacia la mayoría de edad. Voltaire trató de luchar por una sociedad laica, secular, pluralista y tolerante, reflejo de la libertad de expresión y de pensamiento. Su lema favorito era “¡aplastad al infame!”, refiriéndose al oscurantismo, a la intolerancia y a la estupidez humana, que no es precisamente poca.

Hoy día, estamos viviendo un nuevo resurgir de fundamentalismos religiosos y otros tipos de dogmatismo de orden ideológico, económico y político. El auge del integrismo islámico, la limpieza étnica y cultural en la ex república yugoslava, el derecho a la cultura de muchos pueblos indígenas en América Latina y otros continentes, la guerra del Golfo Pérsico en Irak, las condenas del escritor Salman Rushdie y de la escritora Taslima Nasrin, el problema palestino-israelí y los atentados terroristas del grupo integrista Al Qaeda del 11-S en Nueva York el 2001, del 11-M en Madrid el 2004 y del 7 de julio del 2005 en Londres. Estos hechos bárbaros y brutales nos siguen demostrando que no han dejado de existir guerras de religiones o guerras provocadas por diferencias religiosas, culturales e ideológicas.

Las democracias liberales occidentales son sociedades que creen fuertemente en el pluralismo y la diversidad de creencias, ideas, opiniones y religiones; son sociedades que se caracterizan por su enorme sensibilidad para detectar errores y problemas sociales: racismo, xenofobia, machismo, terrorismo, drogas y violencia. Nuestra cultura occidental, si de algo puede enorgullecerse, es de su capacidad de aprender de la enorme cantidad de errores que ha cometido a lo largo de su historia, desde la quema de herejes, persecuciones, exclusión social, despotismos, totalitarismo, penas capitales, guerras, genocidios, etnocidios, masacres, fanatismos, marginación, discriminación, xenofobia, racismo, intolerancia, por tanto, se convierte en una cultura crítica hacia sí misma, una cultura atenta, sensible y acogedora de la diversidad como valor y realidad.

Voltaire se preguntaba en el siglo XVII “¿qué es la tolerancia?”, y ofrecía una respuesta muy acertada: “Tolerancia es la consecuencia necesaria de que somos personas falibles, equivocarse es de humanos,

y todos nosotros cometemos continuos errores. Por tanto, dejémonos perdonar unos a otros nuestras necesidades. Ésta es la ley fundamental del derecho natural”.⁴⁵ Voltaire basa la tolerancia en que debemos perdonarnos unos a otros nuestros errores y tonterías. Y la tontería más extendida, frecuente y perjudicial que existe es la intolerancia.

La tolerancia ilustrada⁴⁶ se convirtió, de esta forma, en una herramienta eficaz e idónea de confrontación dialéctica e intelectual que posibilita el pluralismo, lo activa y desarrolla, pues el pluralismo democrático si no es activo tiende al conformismo, al etnocentrismo y al fanatismo. “En su condicionamiento recíproco, el fanatismo y el conformismo anulan cualquier posibilidad de diversidad, disenso y crítica, y así imposibilitan la aproximación vital del pluralismo”.⁴⁷

⁴⁵ Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Crítica, 1992; véase especialmente la voz *Igualdad*, en “Diccionario filosófico” en C. Pujol (ed.), *Obras completas*, Barcelona, Vergara, 1968, págs. 592-593; A. de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1982; A. Ruiz Miguel, “Concepto y concepciones de la igualdad”, en *Horizontes de la filosofía del derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, t. I, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2002; J.M. Rodríguez Paniagua, “Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 28, 1989, págs. 331-352.

⁴⁶ Artículo 10 de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, de 1789: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”. El artículo 11 dice: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de la libertad produzca en los casos determinados por la ley”. M. la Torre, “La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación discursiva”, en *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, núm. 8, 2000, págs. 253-274; F. Rubio Llorente, “La igualdad en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 31, 1991, págs. 9-36; A. Ruiz Miguel, “La igualdad en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional”, en *Doxa. Revista de Filosofía del Derecho*, núm. 19, 1996.

⁴⁷ José María Sevilla, “Algunas raíces filosóficas del pluralismo en la modernidad” en Pablo Badillo O’Farrell (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, Madrid, Universidad Internacional de Andalucía, Akal, 2003. págs. 195-230; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 2002.

Las *Cartas persas* —1721— de Montesquieu expresan una nueva conciencia radical hacia la multitud de ideas, valores, cosmovisiones y costumbres, una conciencia adquirida por la mentalidad europea a través de numerosos viajes, expediciones, exploraciones, novelas y relatos, gracias a una notable producción editorial a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Montesquieu altera, con un giro radical copernicano, en esta novela epistolar el punto de vista del narrador, quien ya no es un europeo mostrando lo anecdótico y exuberante de otros pueblos —visión eurocéntrica—, sino un viajero persa que descubre lo exótico y alterno de las costumbres europeas —visión de alteridad etnocéntrica—. Esta visión es aprovechada por Montesquieu para hacer una revisión reflexiva y autocrítica hacia las instituciones y costumbres europeas de la época. Montesquieu nos quiere mostrar cómo una fuerte capacidad autocrítica, revisionista y reformista en un determinado pueblo o nación puede ayudarnos a alcanzar una sociedad más desarrollada, prospera y justa.

Implicaciones y consecuencias políticas actuales

La política no es el reino del deber ser, sino la práctica de la naturaleza humana en su efectividad, inmediatez y naturalidad. Spinoza toma elementos del realismo político de Maquiavelo, las críticas a las utopías del siglo XVII. Muchos filósofos vagan alrededor de la utopía, anhelan una edad de oro, actitud que acumula daño, problemas e inutilidad. Sin embargo, los hombres políticos intentan fundar su ciencia sobre la experiencia humana y al hacerlo priman la praxis sobre la comprensión hermenéutica, lo que agudiza de crisis política.

Spinoza combate en dos frentes: por un lado, los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que pone la convivencia entre los hombres bajo el signo de la razón que nace del miedo a la muerte y del temor al poder de los políticos de la astucia, de la disimulación y de la violencia que juzgan la naturaleza humana inmutablemente malvada y consideran a las multitudes pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas. Por el otro lado se encuentran los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste —los utópicos.

El discurso de la tolerancia sigue siendo plenamente actual y necesario desde que lo abordaron con fuerza Spinoza, Locke o Voltaire en el siglo XVII y XVIII. Evidentemente su contenido ha cambiado; en ese entonces la tolerancia se refería fundamentalmente a la tolerancia religiosa. Hoy los enfrentamientos y conflictos tienen un abanico de causas y problemas más complejos: los fundamentalismos religiosos siguen activos, pero hay también otro tipo de fundamentalismos ideológicos y políticos, como nacionalismos excluyentes, conflictos causados por las migraciones, las tribus urbanas, las divisiones políticas y territoriales. En definitiva, nos cuesta aceptar lo que es diferente y distinto a nosotros, nos cuesta aceptar la enorme diversidad y pluralidad cultural en la que estamos inmersos. El individualismo posesivo moderno de nuestro sistema productivo neocapitalista ha agudizado esta tendencia generando un déficit de solidaridad, justicia y tolerancia necesario para construir un nuevo Estado democrático y social de derecho.

De algún modo no queremos reconocer que somos iguales, pese a que, desde hace por lo menos cuatro siglos, la máxima “todos los hombres son iguales” ha sido el punto de partida de todos los derechos fundamentales aceptados por el Estado democrático y constitucional.⁴⁸ La multiculturalidad se ha convertido en algo así como la idea o la utopía de nuestro mundo complejo y diverso. Hoy día, aceptar la multiculturalidad significa reconocer las diferencias sin abdicar de la igualdad básica que debe unirnos.⁴⁹ El discurso de

⁴⁸ La aspiración a la igualdad ha sido una constante humana tan antigua como su continua anulación, restricción o vulneración. Cada época histórica ha sentido y definido este valor fundamental de manera diferente, con mayor o menor intensidad, desde una enorme diversidad de estrategias retóricas, argumentativas y doctrinales, pero sin lugar a dudas desde una perspectiva siempre abierta, ampliando su horizonte de sentido y significación. Por tanto, nos encontramos ante un problema complejo e irreductible, de difícil solución, nunca agotado plenamente por los retos y desafíos que presenta la realidad sociopolítica, un imaginario socio-jurídico, un valor normativo, un ideal regulador de conducta en sentido kantiano siempre por realizar. *Vid.* Rafael Enrique Aguilera Portales, “La igualdad como valor normativo, axiológico y político fundamental” en Ángela Figueruelo (coord.), *Igualdad ¿para qué?*, Granada, Editorial Comares, 2007, págs. 15-49.

⁴⁹ Hoeffe, *op. cit.*; Kymlicka, *op. cit.*; Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política*

la multiculturalidad dice que solo accidentalmente somos distintos, pero esencialmente iguales.

En este sentido, debemos superar la concepción de que la democracia⁵⁰ se basa en la voluntad soberana del pueblo entendido como un todo homogéneo y compacto; se debe ver a la democracia como la posibilidad de la minoría para convertirse en mayoría, es decir, como *pluralismo agonístico*. Desde este punto de vista, garantizar la democracia consiste en salvaguardar los mecanismos que permiten la configuración de alternativas y proporcionan oportunidades a todos los participantes para poder expresarse.

Las democracias pluralistas de Occidente se han configurado por su cultura política que a menudo se califica, y con buen motivo, de racista, sexista e imperialista. Una cultura autocrítica y revisionista muy preocupada por no ser xenófoba, discriminatoria o totalitaria, así como por no ser eurocéntrica, de estrechas miras e intelectualmente intolerante. Una cultura que se ha vuelto muy consciente de su capacidad para la intolerancia criminal, y por ello, más atenta a la intolerancia, más sensible al mestizaje, a la deseabilidad de la diversidad que cualquier otra cultura de la que tenemos noticia. Los occidentales debemos esta conciencia y sensibilidad a nuestros novelistas, poetas, filósofos, juristas. La diversidad cultural, por tanto, no se encuentra en espacios lejanos, sino en nuestra propia aldea global; nos encontramos inmersos en una época de mestizaje y mezcla de diversidades, somos el resultado y producto de un enorme *collage*. “Por este motivo, de su efectiva universalización dependerá en el futuro próximo la credibilidad de los valores de Occidente: la igualdad, los derechos de la persona, la propia ciudadanía”.⁵¹

del reconocimiento, México, FCE, 1993.

⁵⁰ Ante este punto de vista pueden leerse los trabajos de Chantal Mouffe, *La paradoja de la democracia*, Barcelona, Paidós, 2002; John Gray, *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001; J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁵¹ L. Ferrajoli, *Derechos y garantías*, Madrid, Trotta, pág. 98; Véase T.H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998. Desde un punto de vista jurídico, se ha distinguido entre *status civitatis* —ciudadanía— y *status personae* —personalidad—. Hombre y ciudadano, *homme* y *citoyen* conforman dos clases

En resumen, la historia de la ciudadanía tolerante y multicultural nos muestra la posibilidad de una ciudadanía que no sea excluyente y reducida; solo si somos capaces de abrirnos a los otros, y ampliar y ensanchar nuestro horizonte podremos generar una nueva *ciudadanía cosmopolita*, una ciudadanía multicultural con sus propios presupuestos normativos. Considero que es fundamental reactivar el concepto de ciudadanía claramente conectado e imbricado al proceso de *educación cívico-política* si queremos edificar, renovar y fortalecer un auténtico modelo de democracia constitucional y deliberativa. Una educación para la ciudadanía debe potenciar y desarrollar la capacidad de autogobierno, autolegislación y autocontrol de las vidas personales de los ciudadanos; en definitiva, se trata de continuar y desarrollar el programa ilustrado moderno, corrigiendo todos sus posibles errores y potenciando sus virtualidades para configurar una nueva ciudadanía como realidad fáctica y tangible.

Esta concepción, sin duda, ha de ser respaldada por un modelo de ciudadanía más amplio, dinámico y profundo de los problemas cruciales por los que atraviesa el mundo en un proceso continuo de crecimiento y desarrollo: el problema de las desigualdades socio-económicas, la profundización de los derechos fundamentales no solo en el sentido individual, sino también en el grupal y colectivo —étnico, nacional, religioso, de género—. Solo desde este segundo modelo de ciudadanía compleja y diferencial podremos hacer frente y resolver los enormes problemas de equidad y justicia planteados en la actualidad desde términos y criterios más distributivos.

diferentes de derechos fundamentales: los derechos de personalidad que corresponden a todos los seres humanos como individuos o personas, y los derechos de ciudadanía que corresponden de forma exclusiva a los ciudadanos.

Bibliografía

- Aguilera Portales, Rafael Enrique, *Teoría política y jurídica contemporánea*, México, Porrúa (Problemas actuales), 2008.
- Aguilera Portales, Rafael Enrique (coord.), *La democracia en el Estado constitucional*, México, Porrúa, 2009.
- , “La igualdad como valor normativo, axiológico y político fundamental” en Figueruelo, Ángela, *Igualdad ¿para qué?*, Granada, Editorial Comares, 2007, págs. 15-49.
- , “El debate contemporáneo en torno a la ciudadanía entre liberales, comunitaristas y neorepublicanos”, en *Anuario de Derecho Universidad de Alcalá de Henares*, Madrid, Universidad Alcalá de Henares, 2006, págs. 6-44.
- , “Posibilidad, sentido y actualidad de la filosofía del derecho”, en *Revista Ius et Praxis*, año 13, núm. 2, 2007, págs. 169-193.
- , y Sebastián Escámez Navas (ed.), *Pensamiento político contemporáneo: una panorámica*, México, Porrúa, 2008.
- Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.
- Aramayo, Roberto y J.L. Villacañas (comps.), *La herencia de Maquiavelo: modernidad y voluntad de poder*, México, FCE, 1999.
- Asís, Rafael, *Las paradojas de los derechos fundamentales como límites al poder*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, Dykinson, 2000.
- Allende, M., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, España, Alianza Editorial, 1988.
- Badillo O’Farrell, Pablo (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, Madrid, Universidad Internacional de Andalucía, Akal, 2003.
- Bent, V., *Spinoza, el límite humano*, España, Inversiones Editoriales Dossat, 1987.
- Camarero, L., *La crítica a la imaginación en Spinoza*, Santiago, Universidad Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1978.

- Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004.
- Deleuze, G., *Spinoza, filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996.
- , *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003.
- Durán, R., *Spinoza y el papel de la razón en la construcción del Estado moderno*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995.
- García, M., *Spinoza y la libertad*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1995.
- Gray, John, *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Habermas, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *El discurso de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1983.
- Häberle, Peter, *Libertad, igualdad, fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado constitucional*, Madrid, Trotta, 1998.
- Hampshire, S. y V. Peña, *Spinoza*, España, Alianza Editorial, 1982.
- Hoeffe, O., “Pluralismo y tolerancia. Acerca de la legitimación de las condiciones de la modernidad”, en *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988.
- Lorda, F., *Conocer Spinoza y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- Maestre, Agapito, *La escritura de la política*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 2000.
- Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970.
- Masci, M., “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones”, en *Eidos, Revista de Filosofía*, núm. 9, 2008, págs. 282-311.
- Montag, W., *Cuerpos, masas, poder: Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, Ciempozuelos, 2005.

- Morales, C., *Baruch Spinoza: tratado teológico-político*, Madrid, EMESA, D.L., 1978.
- Mouffe, Chantal, *La paradoja de la democracia*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Negri, A., *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Palomar, E., *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, Madrid, Universidad Complutense, 2005.
- Peces-Barba, G., *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984.
- Rodríguez Paniagua, J.M., “Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 28, 1989, págs. 331-352.
- Silva, J., “¿Tiene sentido la violencia, en un sistema ético donde no existe el mal?: una mirada sobre la posición ética de Baruch de Spinoza (1632-1677)”, en *Orbis, Revista de Ciencias Humanas*, año 3, núm. 9, 2008, págs. 99-118.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- Spinoza, B., *Tratado político*, España, Alianza Editorial, 2004.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Barcelona, Tecnos, 2007.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1977.
- Villaverde, María José, “Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 116, abril-junio del 2002, págs. 85-107.
- Zaragoza Huerta, José, Rafael Aguilera Portales y Michael Núñez Torres, *Los derechos humanos en la sociedad contemporánea*, México, Editorial Lago, 2007.