



MÁSTERES de la UAM

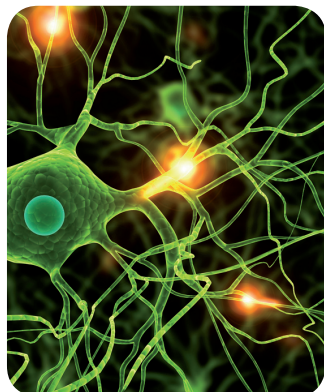
Facultad de Filosofía
y Letras /11-12

Máster en Filosofía de la
historia: democracia y
orden mundial



**Sentido y función
del concepto de de-
recho natural en la
construcción de la
teoría del estado de
B. Spinoza**

*José Ángel Valero
Martínez*



ÍNDICE

0. Introducción	3
1. Definición del derecho natural sobre la base de una concepción del ser como producción inmanente	6
1.1. Formulación del derecho natural desde la perspectiva individual.....	6
1.2. Formulación del derecho natural desde la perspectiva del poder de la naturaleza considerada en absoluto.....	12
1.3. Ley del conatus como síntesis y expresión de la doble perspectiva ontológica del derecho natural.....	19
2. Spinoza ante la tradición iusnaturalista	33
2.1 La interpretación secular del derecho natural en Hugo Grocio.....	37
2.2 Estado de naturaleza, derecho natural y derecho civil en Thomas Hobbes.....	49
3. Fundamentación de la teoría del Estado: la génesis sistemática del derecho civil	67
3.1. Sentido de la formulación externa del derecho civil.....	68
3.2. Sentido de la formulación interna del derecho civil.....	75
3.3. Génesis sistemática del derecho civil.....	97
4. Fundamentación de la teoría del Estado: hacia la definición del Estado absoluto	103
4.1. De la ideología del Estado a la teoría del Estado.....	104
4.2. Sentido de la determinación de la democracia como Estado absoluto.....	112
5. Conclusión: el concepto de derecho natural y la ontología política	120
Bibliografía	124

0. Introducción

Cualquier estudio acerca de la filosofía política de Spinoza debería tener como uno de sus objetivos centrales, llegar a poner de manifiesto todas las implicaciones teóricas que intervienen en la determinación esencial del Estado democrático como Estado “totalmente absoluto” que encontramos al inicio del capítulo onceavo del *Tratado político*. Es por eso que el presente trabajo no trata sino de esbozar unas bases interpretativas que puedan contribuir al acometimiento de aquel posible estudio más general; se trata, por tanto, de explicitar los parámetros teóricos a partir de los cuales nos sea posible reconstruir la teoría del Estado de Spinoza, e, igualmente, nos permitan estar en condiciones de iniciar un análisis acerca del modo en que el concepto de democracia se produce dentro de su pensamiento. Sin embargo, el valor que semejantes objetivos puedan albergar no pretende quedar restringido a una interpretación cerrada del corpus textual de Spinoza; antes bien, la misma complejidad de las cuestiones que en él se plantean ha de generar un marco de inteligibilidad que permita captar cómo dentro del contexto absolutista del pensamiento político europeo del siglo XVII (del cual, el *Leviatán* de Hobbes llega a nuestros días como principal paradigma) comienza a gestarse un discurso acerca de un concepto positivo de democracia como modelo de Estado soberano libre.

Para ello, el escrito siguiente pretende justificar una estrategia de lectura concreta del corpus citado que haga posible el acometimiento de los objetivos indicados. Nuestra propuesta se centrará en el análisis del significado, función y alcance de lo que resulta ser una peculiar teoría del derecho natural que aparece formulada en la primera parte del capítulo XVI del *Tratado teológico-político* y cuya relevancia es manifiesta, toda vez que observamos cómo, a partir de ella, Spinoza esboza los principios para una fundamentación del Estado. En efecto, las categorías clave de poder, estado natural, asociación, pacto social, transferencia, estado político, suprema potestad, etc. comienzan a organizarse a partir de dicha formulación.

Calificamos de peculiar la formulación spinoziana del derecho natural, en la medida en que detectamos en ella la confluencia de dos vectores de argumentación distinguibles, que le imprimen su rasgo particular. Efectivamente observamos cómo la carga semántica que la noción de derecho natural arrastra proviene de la ontología expuesta en la *Ética*: la identificación del poder de la naturaleza con el poder de Dios, y

a su vez con el poder de todos los individuos en conjunto que encontramos en dicha formulación, remite a ella inmediatamente e impone la exigencia de que toda exposición de la formulación spinoziana del derecho natural haya de tomarla en consideración. Por otra parte, resulta igualmente notorio cómo el papel que el concepto de derecho natural juega en Spinoza se aproxima a una tradición de pensamiento que trató de proporcionar una fundamentación del Estado por medio de la demostración racional de unos principios morales deducibles de la sola naturaleza humana explicitados en la idea de un derecho natural universal y de la cual, de nuevo, Hobbes resulta ser el principal representante. Estamos acostumbrados a detectar cierto “hobbesianismo” en la construcción spinoziana de la teoría del Estado, a partir de la constatación de una similitud en la función que el concepto de derecho natural realiza en ambos autores y que consiste en proporcionar el fundamento de la deducción del Estado como objeto teórico. Ahora bien, para que semejante constatación no quede en la superficie, se hace necesaria una averiguación de los supuestos que intervienen en el planteamiento de Hobbes para delimitar de qué modo aparecen en Spinoza y hasta qué punto se mantienen en su construcción. Hallaremos en la concepción del derecho natural que Hugo Grocio ofrece en sus obras *Del derecho de presa* y *Del derecho de guerra y paz* un antecedente posible de aquella tradición, cuya continuidad es detectable en la interpretación hobbesiana del derecho y que agruparemos bajo el término “iusnaturalismo”.

La hipótesis que motiva este trabajo será, en vista de lo anterior, la siguiente: el significado y funcionamiento del concepto spinoziano de derecho natural está elaborado sobre la confluencia del sistema de la ontología con la presencia de otro dispositivo terminológico capaz de teorizar la noción de derecho natural independientemente de dicho sistema, pero que, no obstante, eventualmente se verá adaptado a él. Se trata entonces de examinar los principios que cada uno de esos vectores teóricos construye por sí mismo, para determinar de qué manera se relacionan en la formulación del concepto propiamente spinoziano del derecho natural. De ahí que la manera en que abordemos el análisis de los postulados que intervienen en la definición del derecho natural haya de revestir necesariamente un cariz doble; por un lado, permite ser rastreada de forma interna y, por ello, mediante un seguimiento del desarrollo de los principios del sistema de la filosofía de Spinoza, y por otro, hallamos en ella la asimilación de ciertas categorías procedentes de planteamientos externos cuya presencia

en el mismo sistema ha de ser dilucidada. La reconstrucción de la definición del derecho natural ha de comenzar, pues, distinguiendo la línea argumentativa interna a la propia teoría del ser de Spinoza de la línea argumentativa externa a ella, procedente de los principios iusnaturalistas para determinar hasta qué punto la coexistencia entre ambas es sostenible.

Semejante distinción ha de ponernos en condiciones de proporcionar una significación precisa del concepto de derecho natural en Spinoza, para determinar, en segundo lugar, en qué medida condiciona la construcción de una teoría del Estado, esto es, cómo desde los elementos internos de la ontología y de su relación con los supuestos iusnaturalistas que aparecen en el concepto de derecho natural, se generan los conceptos que permiten dar cuenta del surgimiento del fenómeno de una sociedad organizada en torno a una forma civil de derecho que llamamos Estado. En definitiva, el análisis del concepto de derecho natural en Spinoza que proponemos, se compone de dos tareas, la primera pretende reconstruir los principios que intervienen en su formulación y la segunda trata de examinar cómo la forma en que éstos se relacionan dentro de ella, permite esclarecer la singularidad de la perspectiva de la teoría spinoziana del Estado. Ésta, según habremos de mostrar, debe de poder determinarse a partir de la elucidación de ciertos contenidos visibles en la noción de derecho natural, cuyo sentido y función esclareceremos en las líneas siguientes.

1. Definición del derecho natural sobre la base de una concepción del ser como producción inmanente

La definición spinoziana del derecho natural no se presenta por sí misma de manera evidente, no al menos sin antes localizar en ella la posición de algunas ideas centrales de su ontología. Transigir con su apariencia primera y manifiesta, en virtud de la cual se nos muestra como un término indudablemente encaminado a dotar de fundamento a una teoría del Estado y por lo tanto, susceptible de ser tratado como un principio abstracto para la misma, no conduciría a otro resultado que al de pasar por alto cómo las tesis de todo un sistema ontológico se encuentran operantes, condicionando y delimitando el contorno de aquella definición. En ese sentido, nuestro propósito inicial es el de demostrar cómo todos aquellos contenidos que en la exposición del derecho natural figuran como presupuestos, son, no obstante, fruto del procedimiento demostrativo de la *Ética* y cómo la explicitación de los mismos puede contribuir al esclarecimiento del significado de la construcción de la propia teoría política. Para ello, trataremos de unificar las dos perspectivas principales desde las cuales Spinoza define el derecho natural en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, a saber, como derecho natural de cada individuo (como parte) y como derecho de la naturaleza “absolutamente considerada” (como todo) en una unidad de significado que nos permita explicitar el momento de la apertura de la dimensión política a través del desarrollo de la ontología.

1.1. Formulación del derecho natural desde la perspectiva individual

Hallamos una primera formulación de la noción de derecho natural elaborada en relación con lo que Spinoza llama reglas o leyes de la naturaleza que merece un examen detenido.

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa.¹

A partir de semejante relación de identidad semántica entre derecho natural y ley de la naturaleza obtenemos una primera articulación por medio de la cual poder establecer una caracterización precisa del concepto de derecho natural. Ésta se refiere justamente a la conducta efectiva de cada individuo en tanto que entraña una cierta dependencia con

¹ Spinoza, B, *Tratado teológico-político*. XVI, I, p. 334.

respecto de un orden en el que se inscribe y que no es nada distinto de lo que Spinoza denomina “reglas de la naturaleza”. La articulación derecho natural-ley natural nos sitúa ante un orden de sucesión que no debe ser confundido con el orden en el que observamos que los individuos existen; no se trata de una constatación empírica², sino del orden de su producción real, esto es, del orden a través del cual concebimos las causas en virtud de las cuales un individuo actúa. El orden de producción natural, ha de ser diferenciado del orden de la percepción empírica, con el mismo rigor con el que la verdad ha de ser diferenciada de la falsedad, pues en efecto, la simple percepción aislada de los objetos no proporciona nada más que denominaciones extrínsecas o inesenciales³, en la medida en que nos presenta la existencia del individuo desvinculada de las causas por medio de las cuales advertimos en qué consiste su esencia. De ahí que la atribución de un derecho natural individual no pueda detenerse en la mera descripción de las propiedades naturales que permiten a los individuos obrar de una forma precisa: ello equivaldría a proporcionar una explicación de la cosa singular desde su condición de efecto, pero sin mostrar su relación con el proceso causal al que pertenece; equivaldría, en fin, a proporcionar una idea falsa de la existencia individual⁴. Al postular que la articulación derecho natural-ley de la naturaleza refiere inmediatamente a la conducta efectiva individual no hemos de entender que se trata de una descripción a posteriori de la misma, sino de la concepción del proceso causal en virtud del cual tal conducta se efectúa, esto es, del vínculo que cada acción individual guarda con su causa próxima, “ya que en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa”⁵

² “Las esencias de las cosas singulares y cambiantes no hay que derivarlas de la serie u orden en el que existen, puesto que éste no nos proporciona más que denominaciones extrínsecas, relaciones, o a lo sumo, circunstancias, todo lo cual dista mucho de la esencia íntima de las cosas” Spinoza, B, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. 101, p. 123-124.

³ “Tienen su origen en la *imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y, (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo” TRE, 84, p.116.

⁴ Hablamos de falsedad en el sentido estricto que lo falso tiene en Spinoza: TRE, 66, p. 107, se define como el asentimiento a una idea ficticia “es decir (...) que, al presentarse a la mente las representaciones, no se le representan las causas por las que ella puede colegir, como cuando finge, que no provienen de las cosas externas” y en TRE, 72, p. 110 como la falsedad en general “sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto que de ella nos hemos formado” y en Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, prop. XXXV y escolio: “la falsedad consiste en una privación de conocimiento”, en virtud de esto la representación del individuo que actúa en función de su libre arbitrio es falsa porque hacemos pasar la ignorancia del proceso de determinación causal que interviene en el fenómeno por un contenido de su concepto.

⁵ TRE, 92, p. 120. E, I, definición IV.

Es, por tanto, correcto, afirmar que el derecho natural se refiere a un orden de sucesión de cuerpos que se encuentran en una relación de coacción mutua; igualmente, que, en tanto que se trata de individuos finitos que poseen una existencia limitada⁶, su conducta se ve siempre limitada por la de otro individuo⁷ y que, finalmente, en la medida en que la existencia singular puede no existir, está siempre sometida a relaciones biológicas de generación y destrucción. Sin embargo, la estructura de causalidad eficiente, en la que la existencia individual se determina por la causa próxima y sobre la cual plantea Spinoza la noción de derecho natural excluye cualquier idea de contingencia tan pronto como vemos que cada conducta y cada acción individual pueden ser concebidas adecuadamente por medio de una causa que explique y englobe toda la perfección del efecto. Para comprender esto es necesario hacer notar que el punto de partida de Spinoza lo constituye una concepción positiva de la existencia individual-finita. Tómese esta afirmación en el sentido literal de que todo aquello que implica limitación ha de ser puesto por algo que lo limita de forma externa como causa de su existencia⁸, así como también debe de ser eliminado por una causa de su no existencia. La noción spinoziana de perfección expresa el fundamento mismo de lo real⁹, a saber, que la existencia de algo consiste en el resultado de una producción: tanto lo existente, como lo inexistente, son a la vez el producto positivo de una causa. Hay siempre un primado de la relación de causalidad sobre la existencia efectiva que elimina la diferencia entre lo posible y lo real. De ese modo, la facticidad de todo cuanto se da, se corresponde plenamente con el proceso mediante el cual se produce¹⁰. Según esto, el único significado que puede concedérsele a lo contingente es el de ser una omisión de los vínculos causales en la percepción de la cosa¹¹.

El sistema de la necesidad implícito en esta concepción eficiente de las relaciones naturales hace alusión al modo en que cada individuo despliega su potencia determinada. Cuando Spinoza se refiere al derecho natural como “obrar de forma precisa” de cada individuo, señala este aspecto. El derecho natural de un individuo es el

⁶ E, II, definición VII.

⁷ “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” E, IV, axioma

⁸ E, I, axioma III.

⁹ “Por realidad entiendo lo mismo que por perfección” E, II, def. VI “entenderé por perfección en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración” E, IV, prefacio.

¹⁰ “Pues la perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección por el contrario, la quita” E, I, prop. XI, escolio.

¹¹ TRE 53. E, I, XXXIII, escolio I.

ejercicio de su potencia natural en una relación determinada con su misma exterioridad, así, el agua determina en cierta medida al pez a nadar o a respirar, pero también le impide habitar en la superficie, en ese sentido afirmamos que el agua es, entre muchas otras, causa de la existencia determinada del pez. La esencia individual se configura en esta relación de determinación recíproca de cada cosa singular con su entorno, de tal modo que, la causa limita y determina su poder (en tanto que implica mayor perfección que su efecto), a la vez que lo constituye (en tanto que coimplica total o parcialmente la perfección de su efecto)¹². Derecho natural expresa la existencia misma de los individuos en términos de relación de causalidad externa, en la cual el poder particular consiste en una relación de comunicación entre individuos. En ese sentido, la definición de derecho natural comporta también una concepción decisiva de la individualidad: la interpretación del ser singular en términos de eficiencia y el consiguiente desalojo del valor afirmativo de la noción de contingencia implican la exclusión de cualquier idea que presente al individuo bajo la forma de la existencia separada.¹³ No es, por ello, extraño que Spinoza encuentre en la representación de la voluntad como causa libre, el blanco de crítica principal al cual apunta su sistema; semejante idea sólo expresa las imaginaciones de los hombres que, ignorantes de las “causas que les disponen a apetecer y querer”¹⁴, concluyen que tienen la potestad de iniciar una acción a partir de sus propios designios sin relación con el medio que les impele a ello. Veremos entonces cómo la repercusión inmediata que tiene el planteamiento del concepto de derecho natural en su relación de identidad semántica con la ley natural es justamente la impugnación de cualquier representación que parta de una contraposición entre individuo y naturaleza como si de dos totalidades independientes se tratase; en otras palabras, del concepto de derecho natural se deriva la idea de la existencia del individuo como parte de la naturaleza.

El poder con el cual un individuo obra de forma determinada depende del vínculo que guarda con su causa próxima, que, a su vez, una ley de la naturaleza codifica en una

¹² “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia (...) Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella” E, I, prop. XI, escolio.

¹³ Étienne Balibar ha subrayado esta idea concepción “relacional” del individuo “la relación de cada individuo con otros individuos y sus acciones y pasiones recíprocas es lo que determina la forma del deseo del individuo e impulsa su poder. La singularidad es una función transindividual. Es una función de la comunicación” Balibar, E. “La política y la comunicación” en *Spinoza y la política*. Prometeo libros. Buenos Aires, 2011, p125.

¹⁴ *Ibíd.* Cf. También “la voluntad no puede llamarse causa libre sino sólo causa necesaria” E, I, prop. XXXII.

relación de coherencia. Las leyes se refieren al modo en que las cosas singulares “se producen y se ordenan”¹⁵. Codifican, pues, el orden real en el que los cuerpos existen según relaciones de causalidad eficiente y que no es nada distinto del modo en el que los cuerpos se producen. La relación jurídica de la que parte Spinoza al identificar el derecho natural del individuo con las leyes de su naturaleza establece que toda la potencia que éste detenta en acto no sea distinta de la potencia que despliega el proceso material de su producción. Ahora bien, no hemos de entender dicho proceso únicamente a partir de relaciones de coerción entre cuerpos finitos que se ordenan, sino también a partir de relaciones de constitución y disgregación de individuos que se producen y destruyen. La pregunta por el poder determinado del individuo no es, desde esta perspectiva, distinta de la pregunta por el poder que lo produce¹⁶; el individuo como parte de la naturaleza y el proceso natural por medio del cual varias partes individuales se asocian en una unidad individual son una y la misma cosa. Así, vemos que Spinoza identifica las leyes con las mismas conexiones efectivas entre las partes según se ajusten entre sí o según se disocien¹⁷. La existencia finita del individuo, esto es, tanto su producción como su destrucción, se localiza enteramente dentro de dicho movimiento de agrupación-disgregación de partes y se constituye y distingue por medio de la estabilización de las mismas una vez convienen entre sí en un cuerpo complejo¹⁸. Por tanto, el orden de causalidad eficiente en el que se inscribe la existencia individual no sólo nos muestra las causas próximas que le determinan a obrar sino que también penetra en su misma individualidad, produciéndola a través de enlaces causales de cuerpos más simples¹⁹. El derecho natural como potencia de los individuos se

¹⁵ TRE, 101,p. 124

¹⁶ “...y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos” E, II, definición VI

¹⁷ “Por conexión (*coherencia*) de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una forma en nuestra mente una idea distinta de las demás” Spinoza. B, *Correspondencia*, carta 32 a Oldenburg

¹⁸ “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia” E, II, prop. XIII, lema I. “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos, de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos, según una cierta relación, diremos que esos cuerpos, están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea un individuo que se distingue de los demás por dicha unión de cuerpos” *Ibid.* Axioma y por último “Un individuo así compuesto conserva además, su naturaleza (...) con tal de que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes” *Ibid.* Lema XVII.

¹⁹ Deleuze ha subrayado este aspecto cuantitativo de la existencia individual: “Estrictamente hablando, las partes simples no tienen ni esencia ni existencia que les sean propias. No tienen esencia o naturaleza

corresponde plenamente con las relaciones eficientes que las leyes naturales plasman; la interioridad del individuo se ve así reducida a la conexión de partes externas que lo componen, radicalizando, con ello, su condición de parte, esto es, como momento de un mismo proceso y no como miembro aislado.

Delimitamos, de ese modo, una primera conclusión a partir de la primera articulación de la noción de derecho natural basada en torno a una relación de identidad semántica entre derecho y ley, que establece el carácter de la existencia del individuo como parte de un proceso productivo y, por tanto, en relación inmanente con la misma totalidad que la integra. Ello implica una negación de la idea de una existencia separada del individuo, a la par que hace posible un primer posicionamiento de la ontología.

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada y así hasta el infinito²⁰.

Toda existencia singular se produce y se concibe a través de su relación con otra existencia singular que actúa como su causa; las leyes naturales muestran la conducta de los individuos a través de la sucesión de estos enlaces causales. La emergencia de la definición del derecho natural no es, por tanto, distinta de la persistencia en el discurso de un principio ontológico que enuncia la falsedad de la existencia separada de los individuos. A partir de esta primera articulación en la identidad semántica entre derecho y ley, comienza a prefigurarse una interpretación muy significativa del derecho natural, según la cual éste, lejos de ser una facultad que pudiera ser eventualmente actualizada por el individuo, consiste, más bien, en las relaciones efectivas entre varios individuos; en otras palabras: derecho natural no refiere a un poder que detente el individuo como propiedad específica, sino en la potencia por medio de la cual cada individuo es producido y produce.

Pero pronto se hace patente la insuficiencia de esta consideración. Efectivamente, tenemos un conocimiento adecuado de la capacidad de obrar de un individuo cuando

interna; se distinguen extrínsecamente unas de otras, relacionándose extrínsecamente unas con otras. No tienen existencia propia, pero componen la existencia: existir es tener actualmente una infinidad de partes extensivas. Por infinitudes más o menos grandes, componen, bajo relaciones diversas, la existencia de modos cuya esencia es de un grado más o menos grande” Deleuze, G. “La existencia del modo” En *Spinoza y el problema de la expresión* Barcelona, Muchnik editores, 1996, p. 200.

²⁰ Ética, I, prop. XXVIII. Idea, por cierto, reaparece plenamente integrada en E, II, prop. XIII. LemaIII.

establecemos el vínculo con su causa próxima, pero tan pronto como ésta requiere de otra causa para ser comprendida, se sigue que nunca tendremos un conocimiento adecuado del orden natural a partir del orden en el que se suceden los cuerpos y que, por mucho que éstos sean enlaces necesarios, siempre los percibiremos de forma imperfecta, a través de delimitaciones parciales. Parece pues, que a partir de las concatenaciones que muestran el orden de la existencia finita, el mismo proceso causal que determina dicho orden siempre se nos presentará de forma mutilada.

1.2. Formulación del derecho natural desde la perspectiva del poder de la naturaleza considerada en absoluto

El principio ontológico de la limitación constitutiva de la existencia individual niega que la existencia en general pueda consistir en algo así como una inmediatez. Dado un cuerpo distinguible objetivamente de otros, se sigue necesariamente la intervención de un entramado de relaciones causales que media en su producción, así como en el desarrollo de su existencia misma: la individuación no es un dato irreductible, sino el índice del efecto de una serie de relaciones determinadas. No obstante, si atendemos a que toda perfección implica un grado de potencia, e igualmente que éste siempre es menor que el de la causa que lo coimplica, parece que, al implicar toda existencia individual cierta imperfección (poder no existir) y al consistir el sistema del derecho natural en una serie de relaciones causales entre individuos, se pondría de manifiesto una contradicción subyacente en la esencia individual, tan pronto como vemos que ésta implica simultáneamente la perfección como la imperfección, en tanto que un individuo actúa y existe, aunque limitado y condicionado por la existencia de otros. Parece entonces que de la sola determinación del individuo, en tanto que necesita de otro para existir, a su vez, también limitado, no obtenemos sino ideas parciales de aquello en lo que consiste su poder determinado²¹. ¿En qué sentido podemos igualmente obtener una definición satisfactoria de la noción de derecho natural, toda vez que observamos que la potencia determinada con la que cada individuo actúa está siempre mediada por otra causa externa que le determina a ello?

Sin embargo, vemos cómo en el *Tratado teológico-político* pasamos de la primera formulación del derecho natural extraída de relaciones de causalidad eficiente entre los

²¹ Tendríamos que concebirlas todas a la vez, cosa que, como dice Spinoza “está muy por encima de las fuerzas del entendimiento humano” TRE, 102, p. 102.

individuos, a una segunda basada en una articulación entre derecho natural y poder absoluto de la naturaleza:

Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios que tiene el máximo derecho a todo²².

Parece que hay una interrupción repentina entre la perspectiva del derecho natural entendido como poder determinado de los individuos y una perspectiva que identifica al mismo como el poder de la naturaleza en absoluto. Pero, como veremos, es justamente la presencia de esta última perspectiva la que permite disipar la aparente contradicción que en su unilateralidad presenta la formulación del derecho natural en aquella otra perspectiva de la existencia finita. Sin duda, esa brusca cesura presupone gran parte del procedimiento demostrativo del primer libro de la *Ética*, que agota y extingue dicha contradicción, tal como constatamos en la demostración a posteriori de la existencia de Dios:

Poder no existir es impotencia, y, por el contra, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*). De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto (*como es notorio por sí*) es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito²³.

Semejante demostración está muy lejos de ser apodíctica, pues sólo tiene un valor negativo al mostrar el absurdo que se sigue de afirmar la existencia autónoma de lo finito, sin admitir simultáneamente la idea de Dios; aún así, nos sirve para ver de qué modo la existencia finita depende ontológicamente de la existencia de una sustancia infinita. La contradicción de la existencia individual está de antemano resuelta en la *Ética* en la medida en que, en lugar de recurrir al esquema de determinación extrínseca causal que ofrece la articulación derecho natural-ley de la naturaleza y del cual únicamente se extrae una idea de la existencia individuo como parte; plantea, por el contrario un esquema de determinación intrínseca esencial, desde el del cual se extrae una determinación de la esencia del individuo como modificación finita a partir de su sola definición.

²² TTP, XVI, I, pp. 334-335.

²³ E, I, prop. XI, de otra manera (2). Encontramos un procedimiento muy similar en E, I, prop. VIII, escolio I: “como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola proposición VII (a la naturaleza de una sustancia pertenece el existir) que toda sustancia debe ser infinita.

El análisis que conviene a la existencia individual no puede comenzar partiendo de la limitación que ésta implica; por su parte, la perfección que concebimos en un sistema de causalidad eficiente no puede ser atribuida a ninguna de las partes que en él se inscriben. El punto de partida de Spinoza es por tanto, el de lo infinitamente perfecto²⁴ obtenido a partir del orden en el que la esencia de algo se produce, a saber, a partir del orden de las definiciones²⁵. De ese modo, a partir de la definición de sustancia se asiste a la producción del concepto de un ser infinitamente perfecto; en tanto que es causa de sí la perfección queda englobada por completo en el proceso lógico en virtud del cual se produce a sí misma²⁶. Por ello, la perfección parcial o gradual que el individuo exhibe como parte de la naturaleza no resulta contradictoria, si la concebimos dentro del mismo proceso demostrativo en el cual la sustancia se identifica por completo con su perfección ilimitada. Es decir, la perfección parcial del individuo es la misma con la que la naturaleza se concibe como sustancia única. Hacer un uso equívoco de la noción de perfección (hablar de mayor o menor perfección) sólo es posible en un procedimiento abstracto de comparación en el que las cosas son disociadas del orden natural al que pertenecen. Sólo en sentido relativo hallamos, pues, imperfección en el individuo²⁷, pero considerando las causas en virtud de las cuales cada uno produce nunca hallaremos contradicción alguna en la existencia finita porque ésta no expresa más que una modificación en la perfección absoluta de la naturaleza, una unidad real entre Dios o la sustancia (definido como ser por sí) y el individuo o modo (definido como ser en otro).

²⁴ Exigencia ya presente en las declaraciones programáticas de TRE, 38, pp. 92-93: “Como además, la relación que existe entre dos ideas es la misma que se da entre las esencias formales de las mismas, se sigue que el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo es más valioso que el conocimiento reflexivo de las demás ideas”. Según el vocabulario escolástico de este tratado, la idea de una esencia formal, que es el objeto ideado por ella, contiene todas sus perfecciones, por tanto la idea de un ser perfectísimo, permitirá deducir de él todas sus perfecciones.

²⁵ “...la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida” E, I, prop. VIII, escolio II.

²⁶ E, I, definiciones I, III, asimismo se encuentra en las proposiciones III, V, VI, VII y VIII, una demostración de la necesidad de la existencia de la sustancia única. Vemos cómo Spinoza busca razones suficientes para demostrar la existencia de más de una sustancia preguntando cómo podrían distinguirse realmente para concluir que, ni por los atributos, ni por los modos, es posible hacerlo. Si la distinguimos por los atributos no se comprendería cómo coexisten, pues si, por ejemplo, la sustancia A es producida o limitada por la sustancia B, A sólo existiría y sería concebible a partir de B, sería por tanto un atributo de B; por el contrario, la distinción modal, no implica nada que haga necesario la existencia de otra sustancia.

²⁷ Este aspecto es aclarado por Spinoza al juzgar sobre la imperfección de la decisión de Adán de comer del árbol prohibido “considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanto esencia expresa. Lo cual se puede comprender por el hecho de que en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que, cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna” C, carta 19, a Blijenbergh.

Ser como perfección o producción no es una noción abstracta, no es la conclusión de un proceder inductivo, sino un requisito lógico: de la definición de una cosa se extrae su esencia, la cual no contiene nada más que la forma en la que algo se produce. Conviene, pues, tanto a la sustancia como a los seres finitos, el ser producidos; por ello, esta segunda articulación del derecho natural como poder de la naturaleza no se contrapone en absoluto a la perspectiva de la finitud, sino que la integra en un modelo unívoco, así leemos que “el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto”²⁸. De la concepción existencial del individuo como parte de la naturaleza pasamos a una determinación esencial de éste como modificación finita de Dios; asimismo dicha determinación niega necesariamente una concepción sustancial del mismo²⁹: afirma por tanto la falsedad de la existencia separada del individuo en tanto que su perfección para obrar le viene determinada por la misma perfección por la cual la sustancia se autoproduce. El derecho natural de cada individuo, la potencia por la cual todo ser finito obra de una forma determinada no se distingue en nada de la potencia por la cual Dios se produce a sí mismo. Por una diferencia esencial entre la sustancia y los modos, entendemos que aquello que es una producción parcial del individuo se identifica plenamente con un momento expresivo del proceso por el cual Dios es causa eficiente de sí. El sentido de ser como producción se plantea desde una univocidad radical, en la medida en que el “ser producido” afecta por igual a la sustancia como a sus modos; ahora bien estos no se confunden: la forma en que el modo finito se produce depende de la autoproducción de la sustancia y la implica necesariamente³⁰. El concepto de inmanencia proporcionará las bases para cohesionar la distinción esencial entre sustancia y modo con la univocidad del modelo de relación causal-eficiente, esto es, cómo Dios se produce a sí y a los modos “en la misma medida”, siendo ambos esencialmente distintos:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas³¹.

Sobre esto hay que hacer notar que el sentido de la noción de producción que pone en juego Spinoza no alude un proceso que va desde la inexistencia a la existencia, al contrario, consiste en la afirmación de la existencia absoluta que se sigue de la

²⁸ TTP, XVI, I, p. 335.

²⁹ Cfr. E, I, definiciones II y V y axioma VI.

³⁰ Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de las cosas singulares, cfr. E, I, prop. XXV, sin embargo, la esencia de estas cosas no implica necesariamente su existencia, E, I, prop. XXIV.

³¹ E, I, prop. XVIII.

definición de sustancia: en una palabra, la producción divina no es una creación sino un sistema, el mismo al que se refiere la definición del derecho natural. Dios no se relaciona con los modos como un producto externo, sino como el proceso mismo por el cual se producen³². Pensar un inicio absoluto de la existencia conlleva inmediatamente la contradicción de pensar la producción de lo real a partir de una imperfección; del mismo modo, pensar que la existencia se genera a partir de un decreto divino, conduce a imaginar que Dios obra determinado por su voluntad³³ al igual que un modo finito y, finalmente, a pensar el orden natural a través de la imperfección de las determinaciones finitas. El concepto de inmanencia se contrapone a cualesquiera planteamientos creacionistas que conciben la producción como una relación de determinación entre sustancias, conciliando la perspectiva de la autodeterminación divina con la perspectiva de la heterodeterminación del modo finito en una única potencia que expresa un proceso de producción infinita³⁴.

Pero ¿cómo es entonces posible la presencia de la finitud en Dios? El concepto de inmanencia aclara un primer aspecto de este problema: las cosas singulares subsisten en Dios “en la medida” en que Dios se produce, Dios no produce desvinculándose de ellas, no hay relación de eminencia o trascendencia, sino que se trata de un mismo proceso productivo, del despliegue de una infinita potencia en la que se inscriben los seres singulares³⁵. Esto, sin embargo, no es suficiente para entender cómo la forma limitada a partir de la cual concebimos a los entes finitos se desprende de la esencia divina. En efecto, por su definición, la diferencia entre lo finito y lo infinito no es de cantidad sino de cualidad, pues lo infinito se deduce de las definiciones de sustancia y *causa sui* cuya idea excluye el concepto de ser en otro. Por su parte, la esencia de modo, no constituye una naturaleza independiente de aquella que implica el concepto de sustancia ¿En qué consiste esta relación entre sustancia y modo según la cual, proviniendo de definiciones distintas y excluyentes, no existen de manera separada e independiente?

No en vano introduce Spinoza la noción de atributo. Ésta contribuye a dilucidar el problema de la forma en que Dios produce. Cómo sea causa de éstas y de sí “en la

³² “Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie” E, I, prop. XVII.

³³ “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria. La voluntad, como el entendimiento, es sólo un cierto modo del pensar y así ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y esta a su vez, por otra, y así hasta el infinito” E, I, prop. XXXII y demostración.

³⁴ “La potencia de Dios es su esencia misma”, “todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente” E, I, prop. XXXIV.

³⁵ “la potencia de Dios es su esencia misma” E, I, prop. XXXIV.

misma medida” puede entenderse captando la función que la noción de atributo cumple. Éste concibe por sí una esencia que le atribuye a la sustancia³⁶. En esa esencia que expresa constituye una forma a través de la cual Dios se autoproduce. Así pues, concebimos que se produce como cosa extensa y como cosa pensante sin reducirse a ninguna de ellas, en la medida en que por su definición le compete la existencia ilimitada y por ello una esencia infinitamente perfecta. Dios se produce pues a sí mismo en el mismo sentido en el que se concibe todo aquello que puede concebirse por sí. Por eso le competen infinitos atributos³⁷. El atributo especifica una esencia pero no la produce, ésta no contiene nada más que la forma en que Dios se produce a sí mismo. Hay que insistir en que su función expresiva anula su capacidad productiva; a pesar de que Spinoza diga que “se concibe por sí”, el atributo no pone nada que no ponga Dios, tan sólo permite figurar el sentido de la posición como algo infinitamente perfecto. Y justo en este punto ha de comprenderse el papel que juega en la dilucidación de la relación de la sustancia con sus modos: por una parte el atributo no es perfección (no es productivo) pero sí la expresa, por otra parte, una esencia finita no es creada directamente por la esencia de Dios como un alfarero crea una vasija de la arcilla. Al contrario, su producción directa consiste en ser determinada por otra causa asimismo finita³⁸. Sin embargo, comprendemos en qué consiste la relación de causalidad eficiente justamente porque la concebimos a partir de un atributo, es decir, según una expresión de la esencia divina. Así pues, comprendemos la esencia de los cuerpos finitos porque hay un concepto de extensión que lo permite, comprendemos la esencia de una idea porque hay un concepto de pensamiento que lo permite. Ahora bien, no es un atributo quien los produce, sino la potencia misma de Dios, produciéndose a sí misma. El atributo no es un medio del que Dios se sirve para causar a sus modos, sino la forma en que entendemos que Dios produce y se comunica con sus modos sin ser él mismo un modo: envolviendo a los modos y simultáneamente explicándose a través de ellos.

³⁶ E, I, prop. X. Por su parte, Deleuze insiste en la función atribuidora del atributo, pues si lo pensamos únicamente algo puesto por otro “concebimos por ello mismo una sustancia que sería de su misma especie o de su mismo género; esta sustancia entonces no tiene por sí más que una existencia posible, pues depende de la buena voluntad de un Dios trascendente el hacerla existir conformemente al atributo que nos la hace conocer. Al contrario, desde que planteamos el atributo como atribuidor, lo concebimos al mismo tiempo como atribuyendo su esencia a algo que permanece idéntico para todos los atributos, es decir, una sustancia que existe necesariamente” Deleuze, G. “El atributo como expresión” en op. cit. pp. 38-39 semejante concepción de esta noción resalta la peculiar autonomía que su definición le otorga (E, I, def. IV) y evita reducirlo a una condición de mera atribución como si se tratase de una producción más de Dios, bien como sustancia creada o bien como modo de la sustancia infinita.

³⁷ E, I, prop. IX.

³⁸ Tal como ya se indicó mediante la alusión a E, I, prop. XXVIII.

Sólo mediante la función expresiva del atributo se disipa la contradicción que en apariencia envuelve la esencia de modo: la perfección que entraña la finitud no es un poder transmitido por otra instancia, sino la implicación en ella de la sustancia infinita. Por otro lado, la finitud no es una afección externa que Dios padezca, sino la forma en que coimplica todo aquello de lo cual es causa inmanente. Tanto la definición de sustancia, como la de modo, a través de las cuales se otorgan esencias y existencias distintas convienen en los atributos; Dios por ejemplo se produce a sí mismo como cosa extensa y los cuerpos singulares se conciben adecuadamente mediante relaciones causales de coacción entre cuerpos. Podemos expresar eso diciendo que hay una idea en Dios por medio de la cual entendemos que un cuerpo limita a otro; según esto, percibimos cuerpos separados, pero cuando comprendemos en qué consiste la razón de su separación, entendemos que ésta se produce por su naturaleza extensa y en esa medida comprendemos simultáneamente cómo Dios produce a las cosas extensas. También así se logra una concepción adecuada de la esencia de modo (algo que es en otro y no se concibe sin otro) pues efectivamente el atributo envuelve a la esencia finita en la esencia que Dios coimplica, aún siendo de índoles distintas. La inmanencia se conecta con la función de los atributos como formas comunes³⁹, sólo mediante ésta comprendemos cómo Dios es causa eficiente de los modos finitos sin confundirse con ellos. En virtud de esta función del atributo nos es posible ilustrar el significado unívoco de la causalidad inmanente, a saber, el proceso mediante el cual se produce a sí mismo no es distinto del proceso mediante el cual es causa de las cosas singulares.

La concepción productiva del ser de Spinoza se relaciona inmediatamente con las nociones de inmanencia (la producción es siempre comunicativa e implicativa) y se desarrolla mediante la función del atributo (impide que la comunicación confunda las esencias). Sólo mediante ella entendemos la particularidad del individuo, a saber, ser un modo dentro del proceso en el cual Dios despliega su infinita potencia. El sentido de la formulación absoluta del derecho natural surge justamente de la necesidad de demostrar en qué consiste la existencia determinada de los individuos. Sabemos ahora que consiste en ser modificaciones de los atributos por medio de los cuales Dios se expresa. A la luz

³⁹ “...estas formas son comunes a Dios del que constituyen la esencia y a los modos que las implican en su propia esencia. Los atributos son verbos que expresan cualidades ilimitadas (...) estas expresiones de Dios son unívocas, constituyen la naturaleza misma de Dios como naturaleza naturante, están englobadas en la naturaleza de las cosas como naturaleza naturada que, de cierta manera las vuelve a expresar a su vez” Deleuze, G. Op. Cit. p. 43. En general es mérito de Deleuze el haber explicado de forma penetrante las implicaciones entre las nociones de atributo, inmanencia y univocidad.

de la lógica de las definiciones de la *Ética* logramos engarzar los dos rasgos que la exposición del derecho natural ofrece. Tanto en la perspectiva individual de la “existencia determinada de los individuos” como en la perspectiva de la consideración absoluta del “poder de Dios” se sintetizan en el gozne fundamental de la ontología spinozista:

Por *naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse⁴⁰.

No hay por tanto interrupción entre la perspectiva finita del derecho natural y la perspectiva absoluta. En este escolio se advierte cómo la función bifacética del atributo introduce una dinámica por medio de la cual la esencia de modo se implica en la esencia divina, no introduciendo una modificación en Dios mismo, sino en la expresión de su esencia. Por último, tampoco hay contradicción en la esencia del modo finito (perfección imperfecta), pues participa de la perfección divina, modificando un atributo suyo.

1.3. Ley del conatus como síntesis y expresión de la doble perspectiva ontológica del derecho natural

Partiendo de la determinación esencial de la finitud como modo, se desprende un aspecto positivo que debe ser examinado. Conocemos la esencia de los entes singulares a través de la definición del concepto de modo finito y, si ésta consiste en ser concebida a partir de otro, no en vano afirmaremos que no se reduce a aquello que su propia definición implica: el modo no existe separado del atributo al que modifica, pero en tanto que perfecto, produce ciertos contenidos susceptibles de ser concebidos adecuadamente por él mismo. Dios coimplica en su esencia infinita la red causal que explica un atributo, sin embargo, queda por ver cómo el modo finito expresa a Dios, cómo el proceso infinito de producción en el que consiste Dios se plasma en el proceso por el cual un modo es producido y produce sus modificaciones propias y concebibles adecuadamente por él mismo en tanto que momento expresivo de la potencia divina. Una vez demostrada la tesis ontológica de la falsedad de la existencia separada del

⁴⁰ E, I, prop. XXIX, escolio.

individuo que comprende la definición del derecho natural, habremos de añadir el extremo que la completa: demostraremos, pues, cómo la negación de la independencia óptica no excluye en Spinoza una idea ontológica de autonomía, esto es, que el modo finito pueda ser causa adecuada de otras modificaciones de las cuales Dios es, a su vez, causa inmanente.

El modo finito no se define únicamente por la existencia pasiva, pues siendo cierto que “padecemos cuando en nosotros se sigue algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial”⁴¹ no por ello dejamos de actuar; hay que decir, más bien, que actuamos sin saber qué es lo que nos fuerza a ello. Efectivamente, representar de manera imperfecta el orden de concatenación de las causas naturales no significa alterarlo realmente. La sucesión de las ideas falsas acontece con la misma necesidad, “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”⁴². No otra cosa demuestra el apéndice del libro primero de la *Ética*. Éste no consiste únicamente en la exposición de las ideas que distorsionan el orden real en el que las cosas se producen, sino en el proceso real mismo en virtud del cual se producen esas ideas y se sedimentan bajo la forma de prejuicios de la mente humana. La distorsión se produce ciertamente por una privación característica de la percepción, pero no por ello deja de ser un dato; esto es, también la imaginación y la idea mutilada implican un grado de perfección, no en tanto que hacen coincidir la idea con lo ideado, pero sí en tanto que de ellas se sigue un efecto a partir de lo imaginado.

Así es cómo el alma humana, como modificación en el pensamiento, consiste en una serie de percepciones confusas del cuerpo. Desde el punto de vista fenomenológico que adopta Spinoza, no se ha de entender que el alma produzca ideas como si se tratase de una actividad propia, sino que el alma produce sus ideas determinada y sometida a la conexión del modo en el que el orden de la naturaleza las produce sin advertir las conexiones mismas por mor de las cuales se producen; esto es, actúa compelida por las cosas sin descifrar las leyes por las cuales se explica la necesidad de tales conexiones. Sabemos además que la idea de cuerpo no supone contenido sustancial alguno⁴³, pues

⁴¹“Digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial” E, III, definición II.

⁴² E, II, prop. XXXVI y definición: “y por tanto, ninguna idea es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien”.

⁴³ Cfr. citas 16, 17 y 18.

bien, habida cuenta de que todo cuerpo finito en tanto que modo de la extensión, consiste en una composición mediada por las relaciones de otros cuerpos finitos y de que el alma consiste en la idea de dichas relaciones, se sigue que la percepción inmediata que el alma obtiene no es aquella que consiste en el cuerpo de la que es idea, sino la de una multiplicidad de afecciones. Desde esta perspectiva hay que observar cómo la esencia de modo es, antes que un contenido dado, un proceso constitutivo. Hay que interpretar al pie de la letra la determinación no sustancial del modo finito; el alma no se encuentra con un cuerpo que percibe, sino que consiste en la producción de imágenes de las afecciones que el cuerpo padece⁴⁴.

Hablamos de una perspectiva fenomenológica porque la forma en que Spinoza analiza la inscripción del modo finito en el orden natural, privilegia el proceso dentro del cual éste accede a la experiencia de su producción; o dicho de otro modo, la deducción de su determinación esencial “existir y ser concebido por otro” tiene como punto de partida la forma en la cual imagina que está inscrito en la estructura natural. Su determinación esencial restringe su capacidad perceptiva a su condición existencial de efecto; consiste, pues, en la simple receptividad. Vemos así, cómo en el alma, antes que idea de cuerpo hay afecciones del cuerpo⁴⁵. Éstas no son todavía siquiera ideas mutiladas o imaginaciones, sino una pura relación que implica y que sólo posteriormente llega a exhibir la presencia de dos cuerpos⁴⁶. De entrada, el orden en que el alma se construye como idea de su cuerpo presenta necesariamente un orden alterado al colegir imaginativamente la presencia del mismo, es decir, infiriendo su relaciones causales con otros cuerpos a través de su inmediatez efectiva. A su vez, construye una idea del cuerpo que percibe, a partir de la afección que experimenta en su cuerpo, confundiendo de ese modo la naturaleza de las afecciones de su propio cuerpo con la del cuerpo que le afecta⁴⁷. Pues bien, ¿significa esto que no produce nada, en la medida en que todavía no tiene noticia de su cuerpo? Nada más lejos, la sucesión de las afecciones produce

⁴⁴ “El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo” E, II, prop. XIX. También E, II, prop. XXIII y XXIV.

⁴⁵ “La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo” E, II, prop. XXVII.

⁴⁶ “La idea de afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior” E, II, prop. XVI.

⁴⁷ “El alma humana no percibe ningún cuerpo existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo” E, II, prop. XXVI y “Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas” E, II, prop. XXVIII.

capacidades asociativas que llamamos memoria y hábito⁴⁸. Éstas no son sino la forma en que inferimos la causa a partir del efecto, es decir, intentamos entender el modo en que se suceden los cuerpos a partir del modo en que el nuestro propio es afectado⁴⁹. Se forma así una primera idea inadecuada al estabilizarse la forma en la que el cuerpo padece. Pero, a pesar de la inadecuación que comporta un conocimiento nulo de la causa, se consolida sin embargo una singularidad modal en la repetición de las afecciones: aunque el alma sigue desconociendo su cuerpo, al percibirlo como memoria de sus afecciones, lo pone imaginariamente como objeto de conocimiento⁵⁰.

Erramos al hacer pasar por concatenaciones objetivas aquello que sólo son pasiones del alma, pero no por ello se anula la potencia característica del modo finito⁵¹; ésta resulta más bien afianzada, no de cara al conocimiento objetivo del cuerpo, pero sí por lo que respecta a un uso práctico del mismo, como veremos. Las ideas imaginarias del alma constituyen su esencia actual como imaginación, pues el alma no es nada distinto de las ideas de las cosas singulares que existen en acto⁵². Spinoza traza con esta explicación de las ideas confusas, el movimiento real que configura el alma humana y específica, de ese modo, la esencia de un tipo concreto de existencia singular como es la del hombre, a partir de su capacidad de ser afectado y de producir afecciones. Así pues, la imaginación da cuenta de la imperfección esencial del modo finito del alma humana a la vez que constituye el índice de su perfección relativa al orden causal que modifica. La imaginación como percepción inadecuada de la realidad se convierte, sin embargo, en causa adecuada del alma humana como sujeto de deseo; el alma imaginativa configura

⁴⁸ “Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo” E, II, prop. XVII, cfr. también colorario. “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros” E, II, prop. XVIII, cfr. también escolio.

⁴⁹ “entendemos claramente qué es la memoria. En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo” E, II, prop. XVII.

⁵⁰ L. Bove llama a esta capacidad productiva del individuo “actividad epigenética del conatus” en virtud de la cual produce de manera objetivamente imperfecta la imagen del objeto exterior, pero apta desde un punto de vista pragmático para la constitución de un sujeto práctico como en seguida ilustraremos en nuestra exposición. “Construimos pues un Mundo siguiendo la representación objetivada de nuestras fluctuaciones afectivas. Sin embargo, esta dicha actividad no es posible más que a partir de condiciones materiales relativamente comunes de lo que puede un Cuerpo, es decir, de su aptitud para ser afectado” Bove. L. “Constitución del sujeto estratégico” En *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Tierra de nadie ediciones, Madrid, 2007, p. 59.

⁵¹ Propiamente, el error no es sino una apariencia de conocimiento fruto de una falta de claridad en la expresión de las ideas, cf. E, II, prop. XLVII, escolio.

⁵² E, II, prop. XI.

una dimensión activa, por la cual, aún determinada por sus pasiones e ignorante de las causas que así le determinan, el individuo desarrolla una conducta que le permite vincularse con aquellos otros cuerpos que convienen a lo que ella imagina.

La dimensión productiva del alma humana en su existencia finita se inicia a partir de su propia servidumbre; dentro de la dependencia que sus ideas guardan con las pasiones que experimenta⁵³. Considerando la relación con su medio desde sus pasiones, imagina los cuerpos, pero también construye una disposición afectiva propia que le permite relacionarse con ellos. Así por ejemplo, cuando Spinoza pone de manifiesto la naturaleza ficticia de la representación de la realidad en términos de causalidad final, se pregunta lo siguiente: ¿Por qué son todos los hombres tan propensos a darle acogida⁵⁴? La razón estriba en la percepción confusa de sus afecciones; “son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer”⁵⁵. Su experiencia mutilada de la realidad les presenta únicamente la actitud de su ánimo, pero no les ofrece las causas por las cuales ésta se produce como un efecto. De ahí que imaginen que de la mera conciencia del apetito (es decir, del resultado de la percepción separada de las causas que les determinan) se deriva en absoluto un curso causal nuevo, como si ellos tuviesen la potestad para iniciarlo, es decir, imaginando que son una sustancia que puede producir por sí misma las causas en virtud de las cuales actúa. Construyen pues la realidad imaginando los efectos que de ella experimentan sin conexión alguna con las causas que desconocen; de ese modo, “juzgan necesariamente la índole ajena a partir de la propia”⁵⁶. En la esencia humana, se cifra una producción de imaginación a través de una trasposición afectiva: el hombre explica la realidad y se inscribe en ella a partir de la conciencia de su deseo, es decir, a partir de la percepción confusa de las causas que le condicionan. Así es como construye una representación falsa de su esencia finita: del desconocimiento de las causas que le impelen a apetecer determinados objetos de determinada manera, infiere su libertad. De ello se derivan dos resultados: en primer lugar, se imagina a sí mismo como una existencia autónoma que actúa independientemente del orden natural y, en segundo, imagina que los enjuiciamientos que pronuncia sobre los objetos que percibe son

⁵³ Cfr. Nota 41.

⁵⁴ E, I apéndice.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*

absolutos y no relativos al modo en que es afectado⁵⁷. Sin embargo, la crítica de Spinoza muestra cómo a partir de estas ficciones la esencia del hombre construye el objeto que puede conocer, aunque éste aparece aún de forma enajenada, en tanto que aún no aparece seguido de la conciencia de las leyes por las cuales éste imagina⁵⁸. Desconoce, así, que su cuerpo es una parte más del orden natural y que obra según sus leyes, e igualmente, desconoce que su alma y su cuerpo son la misma cosa. Pero por otra parte, la inadecuación objetiva de la imaginación humana tiene como resultado una adecuación práctico-subjetiva, en la medida en que tanto el ser consciente de las causas que le determinan, como la inconsciencia de las mismas, implican ya la experiencia de un esfuerzo objetivo. Ya sea porque padecemos por las causas que nos afectan, sea porque las concebimos adecuadamente, percibimos el deseo que nos liga a la existencia: aún desde la fluctuación del alma y la ignorancia de las causas, el hombre se esfuerza en construir imágenes que le permitan asegurar su existencia⁵⁹.

“De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada”⁶⁰. Según reza esta proposición, hay siempre una conveniencia objetiva entre cuerpos. Por ello, desde su propia determinación finita, así como desde la imperfección relativa que existencialmente ostenta⁶¹, se derivará un conocimiento práctico acerca de aquello que le perjudica y le beneficia, o dicho en sentido estricto, se derivará un conocimiento de aquello que la hace más apta para obrar, según conoce lo común que tiene con otros cuerpos⁶². La imaginación no es una forma privativa de conocimiento, sino imperfecta, con todo lo que éste término conlleva, a saber, limitada en tanto que no determina el efecto a partir de la causa que lo engloba, pero con un cierto grado de perfección en tanto que percibe la facticidad del efecto. La percepción afectiva no

⁵⁷ “Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación” *Ibíd.*

⁵⁸ La relación del propio cuerpo con las cosas es imaginada desde la idea de la voluntad como facultad del alma para desear abstraída de las voliciones particulares que no son sino determinaciones afectivas externas, cf. E, II, prop. XLVIII y escolio, cuando “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” E, III, prop. II, escolio.

⁵⁹ Imagina, por de pronto, las cosas naturales “como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil” y “forman nociones con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como Bien, Mal...” E, I, apéndice.

⁶⁰ E, II, prop. XXXIX y prop. XXXVIII, corolario.

⁶¹ “Las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que implica una negación, o sea, en cuanto que se la considera, como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente” E, III, prop. III, escolio.

⁶² E, III, prop. XXXVIII y prop. XXXIX, corolario.

denota la ausencia de conocimiento, sino su aparición parcial en lo que Spinoza llama “conocimiento del primer género” y que define como las nociones universales que formamos “primero, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento (...) segundo, a partir de signos, por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas”⁶³. Al derivarse de la forma peculiar en la que el alma humana padece, los conceptos universales no comportan denominación adecuada alguna del orden y concatenación según el cual las cosas se producen, es decir, no exhiben las relaciones objetivas de las leyes de la naturaleza. Ahora bien, el orden de la imaginación no se sustrae al orden de las mismas leyes, o lo que es lo mismo, “en las ideas no hay nada de positivo en cuya virtud se digan falsas”⁶⁴. Los universales indican, pues, una situación real, aunque no la explican según su orden adecuado. Aún sometida a la condición pasiva de su existencia afectiva⁶⁵ se sigue del alma un conocimiento de las leyes de su naturaleza como parte, a partir de las que imagina las leyes de la naturaleza como un todo. Veamos esto con más detenimiento: debido a nuestra condición afectiva “queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza”⁶⁶. El hombre construye las ficciones dentro del mismo orden natural; no obstante, se trata de una enajenación parcial en la que el cuerpo sigue guardando relaciones reales con otros objetos. La imaginación de su cuerpo, no excluye, por tanto, una cierta perfección del mismo por la cual tenemos ideas de “todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo” que “aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma”, sino que pone al cuerpo como problema y con ello se instala en una esfera práctica del conocimiento. En la vida afectiva no conocemos los objetos, pero sí discernimos entre distintas relaciones que establecemos con ellos; discernimos, pues, entre pasiones alegres en las que el alma pasa a una mayor

⁶³ E, II, prop. XL, escolio II.

⁶⁴ E, II, prop. XXXIII y demostración. También prop. XXXII, pues, en efecto, cualquier idea falsa, en tanto que modo del pensamiento no puede existir fuera de Dios.

⁶⁵ “Padecemos, cuando en nosotros ocurre algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial” E,III, definición II.

⁶⁶ TTP, XVI, p. 337 “...forjan ficciones sin fin e interpretan la naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio” TTP, prefacio, p. 62.

perfección, así como pasiones tristes en las que el alma pasa a una menor perfección⁶⁷. Ciertamente en ella, no se producen ideas adecuadas, pero sí un esfuerzo por el cual, el alma trata de hallar relaciones adecuadas con otros cuerpos imaginando “las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”⁶⁸ y acordándose “de aquellas que excluyen la existencia de las cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo”⁶⁹. De ese modo, el alma genera una aptitud para entrar en relación con otros cuerpos, genera pues una actividad propia en virtud de la cual, aunque todavía sometida al orden de las pasiones, se esfuerza en adherirse a aquellos cuerpos que coinciden con las expectativas que su deseo fija.

En la imaginación⁷⁰ se halla latente la idea adecuada de la propia esencia de modo: ya tenga el alma ideas claras, ya las tenga confusas, “se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”⁷¹. Así pues, la imaginación y el deseo no expresan únicamente la imperfección constitutiva de la esencia modal de hombre, sino también la positividad del esfuerzo con el que ésta se constituye. Imaginación y deseo son los mecanismos mediante los cuales la esencia modal del hombre se especifica como tal. En ese sentido, entrañan una virtud productiva parcial, pues no sólo ilustran su esencia finita sino que simultáneamente ponen el esfuerzo característico mediante el cual éstos se conservan dentro del atributo que modifican. Lo que al comienzo denominábamos “existencia determinada según leyes de la naturaleza” y que se expresaba ontológicamente como esencia de modo, se precisa ahora con el concepto de conatus, según el cual “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”⁷². Éste demuestra la imposibilidad de que el modo quede reducido al atributo cuya esencia expresa, introduciendo la especificidad de su existencia singular propia.

Ciertamente, el atributo que modifica el individuo no es más que la esencia que el atributo expresa de Dios; en tanto que los individuos no obran ni se conciben fuera de la

⁶⁷ E, III, prop. XI, escolio.

⁶⁸ E, III, prop. XII.

⁶⁹ E, III, prop. XIII.

⁷⁰ Hay que tomar en consideración que para Spinoza, la imaginación no conlleva inadecuación o pasión por sí sola, sino sólo debido a que se la toma como criterio para la verdad “pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posea fuese libre. E, II, prop. XVIII.

⁷¹ E, III, prop. IX.

⁷² E, III, prop. VI.

potencia divina, su esencia implica necesariamente a Dios como causa eficiente e inmanente. Ahora bien, su modificación consiste en un cierto tipo de autonomía que no debe confundirse con la imposibilidad de su existencia separada. El modo finito es autónomo porque en su existencia determinada produce su propio esfuerzo. Su elemento irreductible es el dinamismo que introduce su esencia: la condición de la finitud exige que el individuo no pueda comenzar por sí mismo a existir, en tanto que forma parte del proceso mediante el cual Dios se produce. De ello se sigue que no hay nada en ella que explicita cuándo deba dejar de existir. Todo individuo como modo finito persevera, pues, en su esencia indefinidamente hasta que una causa mayor haga que deje de existir⁷³.

Mediante la noción de conatus, Spinoza proporciona una idea de aquello en lo que puede consistir la autonomía de los individuos adecuada a su definición y distinta de los prejuicios por los cuales el individuo es imaginado como algo que, si bien es creado por Dios, actúa separado de su potencia. La autonomía del modo no denota nada distinto del modo por el cual concebimos que cada individuo se inscribe en el orden natural. El conatus define la esencia del modo finito como aquello que existiendo por el poder de otro y siendo concebido a partir de otro, es capaz de producir su propio esfuerzo específico; es así cómo en el deseo se produce un esfuerzo que es el de la esencia misma del hombre⁷⁴. El deseo se produce a través de la imaginación de su cuerpo, confundiendo la forma en que es afectado con el orden real de la naturaleza y, de ese modo, representando la naturaleza como un objeto que sirve a sus apetitos. Las nociones universales reflejan el componente práctico de la esencia deseante: los pares bueno/malo, justo/injusto, etc. no describen un proceso natural absoluto, sino sólo uno relativo a la forma en que el alma humana como modificación finita ejerce la ley del conatus, esto es, distingue lo que aumenta la potencia de su cuerpo de aquello que la

⁷³ E, III, prop. VIII. También E, I, prop. XXIV y demostración “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia (...) Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia” A partir de esto Matheron llama la atención acerca de lo que considera una “justificación del conatus en dos tiempos, por un lado, uno negativo según la cual “nada se aniquila a sí mismo. Puesto que de la definición de una cosa, no podemos deducir más que consecuencias que concuerden con esa definición; en tanto que consideramos la cosa aisladamente no encontramos nada que esté en contradicción con su esencia” y otro positivo, según el cual la cosa resiste en tanto que actúa, “si su naturaleza consiste en producir ciertos efectos, ciertamente esos efectos concordarán con su naturaleza y, por consiguiente, tenderán a preservarla: su no-autodestrucción devendrá auto-conservación” Matheron, A. “De la sustancia a la individualidad”. En *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Les editions de minuit, 1988, pp. 10-11.

⁷⁴ Téngase presente que „el esfuerzo con el que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” E, III, prop. VII.

disminuye y, en esa medida, persevera en su esencia actual. De ese modo se produce la apertura de un campo práctico de acción: en su deseo, el conatus humano conoce su propia necesidad de autoconservarse⁷⁵. El conatus como ley natural que vincula el esfuerzo objetivo de las cosas naturales con su esencia misma, posibilita la concepción adecuada del individuo como existencia por definición dependiente del orden causal que le determina pero también –e igualmente por definición- apta para producir una praxis que le permita mantenerse en él asociándose con los cuerpos que convienen a su esencia y aumentan su capacidad de obrar.

Así pues, lo que parece interrumpir el orden de lo real desde un punto de vista estrictamente epistemológico, ontológicamente constituye un desarrollo del mismo, pues mediante la imaginación se configura un sujeto práctico capaz de generar unos medios de conservación propios. Las ideas confusas que se sedimentan en el alma humana como prejuicios que impiden captar el orden de la naturaleza, producen, sin embargo, un hábito por medio del cual el individuo se inscribe en aquél. No por su condición finita queda anulada su potencia de existir. Así es como se afirma que tanto los locos y los estúpidos, como los sabios existen con igual derecho, en la medida en que lo hacen determinados por sus propias leyes naturales⁷⁶.

La potencia que el individuo despliega según su determinación natural y por la cual persevera en la existencia es, por tanto, la misma con la que Dios se produce, es sólo un tramo en un proceso infinito de producción. Hemos de entender la idea de existencia determinada que presenta la definición del derecho natural como un proceso constituyente que codifica la noción de conatus. Sólo a la luz de esta ley de la existencia singular se comprende la doble perspectiva ofrecida en la definición del derecho natural como existencia determinada de los individuos y a la vez como poder de Dios:

Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder universal de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se sigue hasta donde alcanza su poder determinado. Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra se

⁷⁵ “Este esfuerzo, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar (...) Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos” E, III, prop. IX, escolio.

⁷⁶ TTP, XVI, I, p. 335.

sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir) a existir y a actuar tal como está determinado por naturaleza⁷⁷.

Y en otro pasaje leemos:

Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. De donde se sigue que el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales no es distinto del mismo poder eterno de Dios⁷⁸.

En ambos lugares observamos la misma tensión, la cual, por lo demás, no es distinta de la contradicción entre la esencia sustancial y la de modo que, por su parte queda conciliada mediante la función expresiva del atributo; la disparidad entre la sustancia y el modo se resuelve en la coincidencia de ambos en la misma propiedad ilimitada a través de perspectivas distintas: Dios se expresa en el atributo y el modo diversifica al atributo. De esa manera armoniza Spinoza la vieja contradicción de la filosofía entre lo uno-esencial y lo múltiple-accidental. El derecho natural se dice, pues, de manera unívoca, tanto del poder infinito por el cual Dios se produce a sí, como del poder de los individuos que expresan la potencia divina hasta donde alcanza su poder determinado.

La definición spinoziana del derecho natural concentra y expone toda la densidad del posicionamiento de su ontología. No entenderemos por sí solas las nociones aparentemente evidentes de derecho y naturaleza sin captar las tesis que encierran y las otras tantas que excluyen. Según la precedente dilucidación de tales principios estamos en condiciones de fijar su significado general. Así pues, no entendemos por derecho la capacidad de un individuo para poner en acto una cualidad que posee virtualmente, como si actuase por los designios de su sola voluntad e independientemente del orden natural; el derecho es, por el contrario, su misma esencia actual, la potencia del individuo en tanto que obra determinado por otras causas y en tanto que se esfuerza indefinidamente por permanecer en ese estado.

Spinoza delimita la definición de derecho natural haciendo coextensibles derecho y poder determinado, lo cual significa que por derecho natural no hay que entender nada más que el poder en virtud del cual cada cosa exhibe una existencia determinada; de ahí

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ Spinoza. B, *Tratado Político*. II, 2.

que, por lo que se refiere al individuo, el derecho natural quede delimitado como acción determinada por leyes que le instan a conservarse en su estado. En el derecho natural se observa igualmente esta dimensión irreductible del individuo: efectivamente, tanto la conservación como la destrucción de éste se escrutan a partir de las causas que le determinan. Sin embargo, su acción determinada persevera en aquello que considera adecuado para su conservación; en esa medida, en el derecho natural se plasma la existencia determinada de los individuos también a través de lo que estos producen, esto es, su perseverancia en el, ser en la forma del deseo de conservarse:

El derecho e institución de la naturaleza, bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede; pero no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente nada que aconseje el apetito. Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación; sino que implican infinitas otras⁷⁹.

Según su propio derecho natural, la esencia de modo finito del hombre produce su propio deseo como estrategia propia de conservación⁸⁰. La ley del conatus sintetiza la doble perspectiva del individuo que obra dentro del poder infinito de Dios y que experimenta su propia capacidad de producir; pues, por cierto, la naturaleza no contiene nada más que lo que en acto se ejecuta. De ahí que la dimensión productiva del individuo no estribe sino en el reconocimiento de lo que por su propia condición produce; esto es, la persistencia en su estado actual. Y de ahí que una ética no haya de conducir sino a un perfeccionamiento de la misma⁸¹ y, por tanto, a poner de manifiesto la potencia que el cuerpo humano puede alcanzar obrando según las leyes de la naturaleza; dicho de manera más conveniente a la presente investigación: lo que según su derecho natural el hombre es capaz de hacer. La doctrina del derecho natural habrá de desarrollar este fundamento ético de la teoría del individuo, desde un punto de vista político cuya exposición reservamos para más adelante.

⁷⁹ TTP, XVI, I, p. 336-337.

⁸⁰ De ese modo, en la noción de derecho natural se lleva a cabo la traducción histórica de la determinación esencial de la finitud, como señala Matheron, “este conatus funda el derecho natural: transposición, en la duración, del derecho eterno a existir de las esencias ¿qué extraña de esto? La fuente de todo valor para Spinoza como para cualquiera de sus contemporáneos es Dios. La causa única de todas las cosas por definición tiene todos los derechos. Pero Dios, según Spinoza, se confunde con la autoproduktividad interna de cada realidad individual, con el aspecto naturante del todo y de las totalidades parciales que la componen. Todo lo que hace un individuo está pues *ipso facto* validado. Y eso no es simplemente porque no hay normas trascendentes (lo que nos proporcionaría un nihilismo moral), sino porque, positivamente, la norma es inmanente” Matheron, *op. cit.* 1988, p. 23.

⁸¹ Pues denigrar la esencia humana y reprocharle que no sea de otra manera es antes propio de una sátira, cfr. TP, I, 1 y E, III, prefacio.

En definitiva, una interpretación de la definición spinoziana del derecho natural debe de hacerse cargo de la coherencia metodológica incluida en ella, según la cual se desarrollan dos ejes fundamentales de la *Ética*, a saber:

- a) La concepción existencial del individuo como parte del orden natural extraída de la exposición del mismo como sistema de relaciones de causalidad eficiente entre individuos.
- b) La concepción esencial del individuo como modo finito derivada, a su vez, de la consideración absoluta de la sustancia según la definición de *causa sui*, en virtud de la cual es simultáneamente causa eficiente de sí y causa inmanente de sus modos.

Y poner de manifiesto la síntesis que de ambos ejes realiza semejante definición:

- c) El poder por el que actúan las cosas singulares es el mismo poder de Dios. Sin embargo cada cosa individual, en tanto que expresa la potencia divina, puede ser causa adecuada de una serie determinada de efectos. Cada individuo produce su propio esfuerzo de conservación; esfuerzo que en el caso del hombre se realiza por medio de su deseo.

En consideración de la cual podemos deducir una primera repercusión significativa de cara a la fundación del ámbito de la política: el derecho natural del hombre denota aquello que el hombre es capaz de producir en virtud de su esencia determinada. Por su parte, la concepción subyacente del ser como producción, delimita la definición misma, introduciendo una serie de tesis ontológicas cuyo sentido, según hemos interpretado:

- a) Niega la existencia separada del individuo. Ningún individuo actúa sin ser determinado por otra causa y sin ser limitado por otra instancia más poderosa, del mismo modo que el mismo individuo puede afectar, limitar y destruir a otros según su poder determinado.
- b) Niega la esencia sustancial del individuo. En tanto que modo de la extensión es un cuerpo complejo constituido como efecto de un movimiento de asociación-disgregación de partes y por tanto un momento constitutivo de la totalidad del orden natural. En tanto que modo del pensamiento, su alma se constituye como efecto de la conjunción de una serie de ideas confusas sobre el cuerpo.

- c) Niega que el poder sea algo que se detente sobre otros o una facultad virtual que pueda actualizarse arbitrariamente: éste consiste más bien en la misma esencia actual por la cual el individuo persevera en su ser. Asimismo, y como consecuencia de los dos puntos anteriores, el poder no resulta ser nada que se dé fuera de las relaciones efectivas que configuran la existencia determinada del individuo.

2. Spinoza ante la tradición iusnaturalista

La apertura de la dimensión práctica codificada en lo que resulta ser una disposición afectiva del modo finito, mediante la cual el esfuerzo con el que el alma humana persevera en su ser se expresa en una actividad deseante, prepara el papel fundamental que, dentro de su desarrollo sistemático, ha de adquirir el concepto de derecho natural en la construcción de una teoría del Estado.

El punto de partida de la acción individual son las imágenes que forja de los objetos a partir del modo en que éstos le afectan. Construyendo cada uno según padece y juzga, sus propias categorías acerca de lo bueno y de lo malo¹; se desenvuelve, por ello, de forma pasiva², pero no por ello padece una enajenación plena. Sometido al condicionamiento afectivo de su existencia, el individuo adquiere conocimiento de lo común y se instala, por ello, en las relaciones reales de la naturaleza. Según Spinoza, “en términos absolutos, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo en común con nosotros”³; por tanto, a partir de la mera relación con nuestro entorno, obtenemos de antemano datos de aquello que aumenta o disminuye nuestra potencia. En esa medida, obtenemos consciencia de nuestro esfuerzo, esto es, sabemos que apetecemos cosas y por ello cada uno se esfuerza en imaginar su potencia de obrar⁴.

La situación propia del conatus humano es, por tanto, la siguiente: ejerce de hecho relaciones adecuadas de comunidad, en la medida en que es consciente de su apetito, pero por otro lado imagina la naturaleza de los objetos con los que se comunica en tanto que desconoce las causas que le disponen a apetecerlos. En la medida en que padece, cada hombre conoce su propia disposición afectiva. Ahora bien, no por ello descubre la relación adecuada que ésta guarda con el orden absoluto de la naturaleza. Aunque el hombre conoce su propia tendencia a evitar su destrucción, ello no le proporciona un conocimiento reflexivo de tal actividad⁵; en ese sentido, al igual que hay una tendencia

¹ E, III, prop. XXXIX.

² “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes. Se dice que padecemos, cuando en nosotros se produce algo cuya causa somos sólo parcialmente, esto es, algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza” E, IV, prop. II y demostración. También, E IV, prop. IV, demostración y corolario.

³ E, IV, prop. XXIX.

⁴ E, III, prop. LIII.

⁵ “Tendemos a ser nosotros mismos y a pensarnos a nosotros mismos, pero no sabemos que tendemos a ser ya pensar, porque, a pesar de la pequeña reserva de ideas adecuadas y movimientos activos que poseemos originariamente, nos ignoramos aún y no realizamos plenamente nuestra esencia individual” Matheron, A, “La vida pasional”. En *op. cit.* 1988, p. 92.

universal a la conservación de sí mismo, hay también diferentes maneras de realizarla, diferentes maneras de ser afectado que dan lugar a distintas conductas. Así pues, “hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto”⁶. Esto se deriva del origen pasional de las nociones universales que cada individuo se figura. Si bien en ellas está implícito un reconocimiento de relaciones comunes, el hecho de que se construyan a partir de abstracciones subjetivas, incluye igualmente relaciones de discordancia. En una palabra, el reconocimiento práctico de lo común y lo semejante no produce únicamente una tendencia a la asociación, sino también una tendencia a la desunión; justamente porque cada hombre elabora su propio criterio de lo bueno y lo malo de manera semejante a otros, existen controversias entre ellos. El reconocimiento de lo común, aún cuando descubre relaciones objetivas verdaderas y aún cuando genera una primera forma de deseo racional expresado en la ley del conatus, pertenece aún a la esfera de la imperfección humana en tanto que se desarrolla desde la sumisión a las pasiones. Según la misma ley del conatus, la relación más perfecta es aquella que se compone de las partes que más se asemejan entre sí, en la medida en que su grado de coherencia no puede sino aumentar la potencia de cada una por separado⁷. Ahora bien, igualmente, en la medida en que dicha tendencia racional a la preservación surge de la vida pasional, se sigue de ella una impotencia para realizarla. Así, según esta ley natural, si para el hombre “nada es más útil que el hombre”⁸, no es menos cierto que en la medida en que están sometidos a sus pasiones, experimentarán también divergencias en su naturaleza. En efecto, al apetecer, a la vez que ignorar las causas de su apetito, los hombres convergen en relaciones imperfectas, es decir, aún siendo de naturaleza semejante, se relacionan de forma contraria entre sí⁹.

⁶ E, III, prop. LI.

⁷ “En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente buena (...) De aquí se sigue que cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, y al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros tanto más concuerda con nuestra naturaleza” E, IV, prop. XXXI y corolario. “Si por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” E, IV, prop. XVIII, escolio.

⁸ “(...) quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas de suerte que las almas de todos formen como una sola alma...” Ibíd.

⁹ “En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones pueden ser contrarios entre sí” E, IV, prop. XXXIV. También “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza” E, IV, prop. XXXII y “Los hombres pueden diferir en naturaleza en la

En el concepto del derecho natural repercute aquella problemática de la dimensión práctico-afectiva del hombre, según la cual, sometidos a sus pasiones, los hombres realizan su tendencia natural a la preservación de manera distinta y aún contraria; pero también define con ello el núcleo de problemas que posibilitan una teoría del Estado, pues, en fin, pone de manifiesto la insuficiencia de la vida pasional natural del hombre, el carácter limitado de la forma de racionalidad que de ella surge, en tanto que “se deja llevar por las cosas exteriores, y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición de esas cosas exteriores exige, pero no lo que exige su propia naturaleza, considerada en sí sola”¹⁰. El derecho natural esquematiza el estado de impotencia que se sigue, no únicamente de las divergencias que se producen en la esfera práctica del conocimiento afectivo, sino de la ignorancia de las causas que así lo determinan. En la medida en que cada hombre determina lo bueno para sus semejantes a partir de su percepción de lo bueno para sí mismo, considera las leyes de su naturaleza particular sin tener en cuenta su relación con las leyes de la naturaleza en general e imagina, por consiguiente, la adecuación de su conducta con las del resto de hombres. Si esto es así, se hace patente cómo desde la existencia pasiva los hombres no pueden determinar qué sea lo más adecuado para su tendencia a la autoconservación, por mucho que de hecho se esfuerzan en ella; lo cual es idéntico a afirmar que desconocen todo aquello que en función de las leyes de su sola naturaleza pueden hacer.

La cuestión que da paso al horizonte de la política es esta misma cuestión práctica acerca de cómo los hombres puedan desarrollar plenamente su naturaleza; en otras palabras, de cómo es posible hacer que de la semejanza natural entre hombres, se siga un aumento de su potencia de obrar y no una disminución de la misma. De ese modo, el elemento negativo que se deriva de la vida afectiva de los hombres que obran determinados por sus pasiones naturales es retomado por el concepto de derecho natural, no sólo para justificar la existencia del Estado, sino también para fundamentar el motivo de su aparición:

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de la razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno haga todo a su antojo y no se

medida en que sufren afectos que son pasiones; y en esa misma medida un mismo hombre es voluble e inconstante” E, IV, prop. XXXIII.

¹⁰ E, IV, prop. XXXVII.

conceda más derechos a la razón que a la ira (...) vemos con toda claridad que, para vivir seguros, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron pues, que el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez¹¹.

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, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer¹².

Lo que Spinoza llama “la verdadera utilidad humana” se refiere a lo que la razón descubre como necesario para la conservación del hombre según las leyes de la naturaleza en virtud de las cuales realmente actúa, por contraposición a lo que el apetito juzga conveniente en consideración de particular disposición afectiva del individuo fuera del conocimiento de las leyes naturales que así le constituyen. El concepto de derecho natural cumple, con ello, su función discursiva concreta. Éste muestra, por un lado, la necesaria naturaleza pasional a la que están sometidos los hombres y por la cual devienen contrarios entre sí; por tanto, la necesidad –digamos- fisiológica que tienen de formar entre sí un poder común para sobrevivir. Por otro lado, descubre la potencia de su razón, según la cual, por una necesidad lógico-natural, son capaces de concordar al máximo entre sí¹³; cómo, en definitiva, desarrollan la virtud de formar una sociedad para conservarse de la forma más óptima, es decir, para realizar de manera más efectiva aquello a lo que por naturaleza tienden.

Sin embargo, el papel fundamental que adquiere el concepto de derecho natural en la construcción de la teoría spinoziana del Estado no le viene determinado únicamente por su gestación interna en el sistema; hay además toda una exterioridad discursiva por la cual, al menos nominalmente, el planteamiento de Spinoza se ve influido y con la que cabe establecer ciertas relaciones de sentido, siquiera para determinar la singularidad con la que el concepto de derecho natural afecta y condiciona el planteamiento de una teoría política. Por ello, previamente al análisis de la construcción de la teoría del

¹¹ TTP, XVII, pp. 337-338.

¹² TP, II, 15.

¹³ “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón“ E, IV, prop. XXXV.

Estado de Spinoza, trataremos de mostrar, cómo tras ésta, al igual que un sistema ontológico propio, reverbera también el eco de una tradición que le proporciona un dominio de problemas, así como un vocabulario para significarlo, que se caracterizó justamente por intentar sistematizar la forma de sujeción civil en la que se basa el Estado a partir de la preconización de una idea de derecho natural.

Sin que obste para ello, por tradición no entenderemos en este momento algo así como una escuela o una doctrina fija y mucho menos trataremos de presentarla a partir de unos rasgos generales. Basta, por de pronto, con identificar una regularidad discursiva en el significado, tratamiento y finalidad del concepto de derecho natural en distintos planteamientos, a través de cuyo análisis comparativo, sea posible comprobar la peculiaridad con la que la teoría política de Spinoza se inscribe en el marco teórico de su tiempo. Para identificar una regularidad discursiva que nos permita elaborar dicho marco, nos serviremos de dos de los planteamientos en los cuales podemos ver anticipada de algún modo la formulación spinoziana de “derecho natural”, como son los de Hugo Grocio y Thomas Hobbes, considerándolos, sin embargo, únicamente en relación a sus propios principios, para detectar así de qué manera se gesta parte del vocabulario que hallaremos en Spinoza.

2.1 La interpretación secular del derecho natural de Hugo Grocio

No debe confundirnos la definición general de derecho que Grocio inicialmente proporciona. Veremos que ésta designa su forma, pero no exactamente su origen:

“*Lo que Dios declaró querer es Derecho.* Esta sentencia indica la misma causa del Derecho, y con razón se sitúa como primer principio. Parece que el Derecho ha sido dictado por Júpiter; de ahí que jurar y juramento sean jurar por Júpiter, o lo que decían los antiguos, que lo que nosotros llamamos derechos (*iura*) son *iura*, o sea mandatos. El mandato se refiere a una potestad”¹⁴.

Con ello, delimita el sentido de *ius* como vínculo con un mandato al cual debe adaptarse la conducta. No obstante, Grocio se distinguirá por su intento de explicar los fundamentos de las formas de sujeción políticas a partir de una dimensión jurídica irreductible patente en el concepto de un derecho natural lógicamente preexistente a toda forma de derecho positivo instituido por la voluntad humana. De ahí que resulte difícil eludir el parentesco que el procedimiento demostrativo del derecho natural guarda, al menos en las declaraciones programáticas del mismo Grocio, con la actitud

¹⁴ Grocio, H. *Del derecho de presa*, II, p.7

cartesiana, en su pretensión de prescindir de toda aquella noción que no sea autodefinible según los criterios subjetivos de evidencia y distinción:

Mi primera preocupación fue presentar pruebas de lo que pertenece al Derecho natural, con nociones tan ciertas que nadie pueda negarlas, a no ser que se haga violencia a sí mismo. Pues los principios de este Derecho, si reflexionas bien, se manifiestan por sí mismos y son evidentes casi tanto como todo lo que percibimos por los sentidos, con órganos bien conformados y con lo necesario para sentir¹⁵.

Nos encontramos, pues, ante un planteamiento en el cual la función del concepto de derecho natural tiene por finalidad proponer una instancia objetiva a partir de la cual puedan deducirse necesariamente los principios contenidos en toda forma de derecho. Pero, ¿cómo se conjuga la pretensión de encontrar unos principios autoevidentes del derecho con una definición del mismo como mandato de Dios? Por lo pronto, no hay duda para Grocio de que por derecho natural se entiende una fuente de derecho autónoma y distinta de cualquier otra.

Es el Derecho natural tan inmutable que ni siquiera Dios lo puede cambiar. Pues, a pesar de que es infinito su poder, se puede decir que existen cosas a las que su poder no llega. Y se habla así porque dichas cosas no tienen sentido por su repugnancia en sí mismas. Y como dos no son cuatro y Dios no puede hacer que lo sean, igualmente, lo que es intrínsecamente malo no puede hacer que sea bueno.

El derecho natural, al ser siempre el mismo, puede dársele la forma de sistema; pero el derecho instituido por el hombre, al ser con frecuencia cambiable y al no ser igual en todas partes, no puede constituirse en sistema, como otras cosas particulares¹⁶.

Con ello, no niega la voluntad divina como fuente de derecho, sino que la adapta a su demostración del estatuto fundamental que concede al derecho natural. Según Grocio, la autonomía de la noción de derecho natural no es indiferente a la propia voluntad divina, pues, “aunque haya surgido de principios internos del hombre, puede con toda razón ser referido a Dios, toda vez que el mismo Dios ha querido que tales principios existiesen en nosotros”¹⁷. No hay confusión entre ambas, sino una correspondencia justificada en la idea de que Dios no puede alterar la forma en la que crea las cosas. De algún modo se entiende, que la perfección de la creación divina estriba en la capacidad que otorga a las cosas para poder existir por sí mismas: “hizo las cosas y quiso que estuvieran ocultas, dio ciertas propiedades naturales a cada uno, con las que conservara su propio ser y

¹⁵ Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz. Prolegómenos*, 39.

¹⁶ *Ibid.* *Prolegómenos*. 11. 30.

¹⁷ *Ibid.* *Prolegómenos*. 12.

buscara su propio bien, como la primera ley de origen”¹⁸. A partir de este decreto de Dios, puede concebirse como una ley evidente por sí sola el hecho de que todo en la naturaleza haga cuanto está en su poder para conservarse. De ese modo, el derecho natural se prefigura como instancia fundamental del derecho en general al contener los principios en virtud de los cuales se deduce que cada cosa utiliza su constitución natural para preservar su existencia.

Así, Grocio es capaz de deducir, a partir de la constitución natural de los hombres conductas jurídicas, previas a la institución de un derecho civil. No obstante, el modelo de idea clara y distinta de Grocio difiere en gran medida del de Descartes por cuanto ésta proviene de lo que la experiencia constata como perteneciente a la naturaleza humana; de tal modo que, para Grocio, se presentarán con incuestionable evidencia dos principios, a saber, que el hombre tiene una tendencia natural a la asociación, así como capacidad para discernir lo que le perjudica de lo que le beneficia. El segundo principio tiene por cometido mostrar el carácter de *utile* en el que se basa parte del derecho;

Tiene además un juicio para estimar lo que a esto conduce. Según el modo de ser del entendimiento humano también tiene un juicio adecuado sobre lo mismo, no se corrompe por miedo o por el halago del placer actual, ni se deja arrebatar por un ímpetu temerario, y conoce lo que le conviene a la naturaleza humana. Lo que repugna a este juicio, se entiende ser también contra Derecho natural o humano¹⁹.

Dejando de lado lo cuestionable del punto de partida de “lo que los sentidos muestran con evidencia”, puede entreverse en este planteamiento la fundamentación de un sistema del derecho a partir de proposiciones propias. La capacidad humana de juzgar conforme a su utilidad, hace posible, al menos, un primer intento de aislar una fundamentación del derecho del marco teológico del que, por lo demás, no se desprende por completo. Veamos esto con más detalle: de la citada definición inicial de derecho, se extrae que éste consiste en un vínculo entre un mandato y su acatamiento, de tal modo que, planteado en abstracto, lo contrario a derecho no puede ser sino la desobediencia. Pues bien, el carácter utilitario de la capacidad humana de discernimiento es lo que permite a Grocio explicar la determinación esencial de todo *ius* como relación de obligación a partir de la evidencia con la que todo hombre conoce aquello que es bueno o malo para él; así, al determinar algo como dañino, sentimos que

¹⁸ *Op. cit.* II, p. 9.

debemos rechazarlo. Es en ese sentido que conocemos intuitiva e inmediatamente un modo de sujeción natural²⁰. Actuamos conforme a derecho natural en la medida en que a partir de nuestra capacidad de reconocer lo útil somos capaces de adaptar de forma ineluctable nuestra conducta a un criterio. Pero, también en esa misma medida, es esa inmediatez del juicio de lo útil lo que permite a Grocio postular la existencia universal e inmutable de una forma de sujeción independiente de todas aquellas instituidas por derecho voluntario y a la cual éstas se reducen al consistir en principios extraídos de la esencia humana tal como ha sido creada por Dios.

No obstante, la concepción de derecho natural no sólo consiste en la deducción de una conducta obligatoria a través de la constatación de una capacidad subjetiva de discernimiento de lo útil, pues, por mucho que ésta se encuentre en todos los individuos, la medida de lo útil puede de hecho variar dependiendo del individuo. De este principio derivamos únicamente el mandato de la autoconservación, cuya insuficiencia es palmaria si tenemos en cuenta que uno de los objetivos de Grocio era refutar las posturas escépticas y relativistas que reducen la esencia del derecho natural a la consideración subjetiva de lo provechoso²¹. Así veremos que el primer principio²² está destinado a habilitar una moral objetiva, sin dejar por ello de solidarizarse con la ley de la autoconservación. Efectivamente, reconocer una única forma de obligación consistente en el criterio de lo útil imposibilita la subsistencia de una norma objetiva de conducta. De ser así, el derecho natural se suspendería y confundiría con la máxima

²⁰ “El deber del que aquí hay que hablar, no pertenece a todo bien y a todo mal, sino a aquel que los hombres pueden dar o quitar a los demás hombres, tanto con acciones externas como con las mismas cosas. Porque fuera de esto nada puede llegar a compararse con lo que se cuestiona, o sea el cuánto se debe el hombre a sí mismo y cuánto a los demás. En suma, estos bienes y males son de dos géneros..De un orden anterior y más digno son los que tocan al cuerpo (...) De un segundo orden son los que tocan a las cosas que están fuera de nosotros, pero que nos son útiles o inútiles” *Ibíd.* p. 10.

²¹ En concreto, es la postura de Carnéades la que pretende refutar, cf. *Op. Cit. prolegómenos. 5.* Según señalan los intérpretes, hay que entender el surgimiento de esta nueva forma de teorizar el derecho natural como un intento de ofrecer una respuesta en forma de una “ciencia moral” a la crítica humanista del universalismo moral y religioso de los cuales se derivaron posturas relativistas y de entre las cuales podemos destacar la crítica de Valla a la existencia de obligaciones allende los mandatos del legislador, cfr. Tuck. R. “The renaissance” en *Natural right theories. Their origin and development.* Cambridge University Press, 1979, pp. 34-35 o el escepticismo ético de Charron y Montaigne, cfr. Tuck, R. “The “modern” theory of natural law” p. 107 en Pagden A. *The languages of political theory in early-modern Europe* Cambridge University Press, 1987 y Bobbio, N. “El modelo iusnaturalista” en Bobbio, N. Bovero, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna.* México, FCE, 1986, pp. 21-22, que ante la diversidad de creencias terminó sosteniendo la ausencia de fundamentos estables para construir una moral universal. Como explica Tuck, “parte de la respuesta a esto consistió en demostrar igualmente que había por lo menos dos convicciones morales universales (el derecho de autopreservación y la prohibición de la injuria licenciosa) y que esta ética minimalista podía ser usada como base para una ciencia moral universal”. *Op.cit.* 1987, p. 115.

²² “Por ello, se echa de menos aquella justicia que es llamada *αρετη κοινωνετική*, o sea, virtud social”, *Op. cit.* II p. 14.

particular de actuar en beneficio propio. A ello opone Grocio la constatación de una capacidad de los individuos de moderar su propia utilidad en virtud de su entendimiento²³ y de la que surgen todas las normas que ordenan un compromiso con los demás, sin repercutir en otro beneficio inmediato que no sea aquel que recae sobre toda la comunidad. Con ello demuestra Grocio una obligación natural a la asociación, surgida ya no del interés inmediato sino del conocimiento del valor de lo común, pues, por cierto, si bien todo *utile* forma parte del *ius*, no todo *ius* es un *utile*; hay por tanto la posibilidad natural de desear naturalmente la asociación sin poner un interés inmediato en ella.

De ese modo obtiene Grocio un código racional de conducta ordenado y deducido de la sola constitución esencial de los individuos: el deber de defender la sociedad y de obrar en beneficio propio. Asimismo, evita por un lado el recurso a instancias que legitimen la validez del principio fuera de su forma subjetiva de reconocimiento y por otro la convergencia con posturas relativistas que niegan la universalidad del mismo. La formulación grociana del concepto de derecho natural plantea así la consecuencia metodológica de mostrar un abandono progresivo del uso de presupuestos teológicos en la averiguación de realidades jurídicas universales, a la vez que una superación de las posturas escépticas que hacen del derecho algo relativo a los convenios humanos.

El concepto de derecho natural permite a Grocio mostrar el origen contractual de los distintos códigos positivos de derecho, es decir, fundado por completo en la voluntad de los hombres, sin dejar, por ello, de recurrir a un fondo objetivo de justificación, en lo que resulta ser una peculiar rehabilitación de la tesis aristotélica de la naturaleza social del hombre. Mediante el descubrimiento de obligaciones naturales habilita una relación sistemática entre la naturaleza humana y las formas de obligación positivas que expresa todo derecho civil, como si éstas estuviesen potencialmente contenidas en aquella. De

²³ “Pues también algunos animales moderan en parte su deseo de propia utilidad, ya sea en beneficio de su prole ya en el de sus congéneres. Esto creemos que procede en ellos de un principio extrínseco intelectual, porque en otros actos de ningún modo más difíciles que éstos no aparece igual inteligencia en ellos. Y lo mismo se diga de los niños, en quienes antes de toda educación, se manifiesta cierta propensión a hacer bien a los demás, como lo vio inteligentemente Plutarco, y también en esta edad irrumpe de manera espontánea la compasión. Pero el hombre mayor de edad, como sabe actuar de un modo semejante con los semejantes, junto con un excelente apetito de sociedad, del que tiene también como instrumento peculiar, él solo entre los animados, la palabra, tiene también la facultad de conocer y de obrar según ciertos principios generales, de suerte que lo que a él le conviene no es común a los demás animados, sino sólo a su propia naturaleza humana (...) la defensa de la sociedad que conviene al entendimiento humano es fuente del Derecho propiamente dicho. A éste pertenece la abstención de lo ajeno y si algo tenemos de ello o nos hubiéremos lucrado, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación de un daño por culpa y el merecimiento de la pena entre los hombres”. *Op. cit. Prolegómenos* 7 y 8.

ese modo entiende Grocio que cualquier mandato concebible por el derecho natural sólo tiene propiamente fuerza coercitiva por imposición de las leyes humanas, sin que su carácter de mandato deje por ello de provenir de la sola naturaleza, pues ciertamente aprendemos por ejemplo el deber de respetar la propiedad a partir de los preceptos naturales:

El Derecho natural no se predica tan sólo de lo que es independiente de la voluntad humana, sino también de otras cosas que son consecuencia de la acción de la voluntad humana. Así, la propiedad, tal como ahora está en uso, ha sido introducida por la voluntad humana. Pero una vez introducida ésta, no me es lícito a mí quitarte contra tu propia voluntad lo que es de tu propiedad. Esto mismo enseña el derecho natural²⁴.

El derecho natural desempeña un papel mediador entre el derecho civil y la naturaleza humana de la que desciende. Hace posible la fundamentación de los sistemas positivos (y por ello contingentes) de derecho en la misma naturaleza humana, al justificar la necesidad de la presencia de los principios naturales de la autoconservación y la defensa de la sociedad en toda construcción social humana. La demostración de la existencia de una forma de sujeción universal deducible de la simple naturaleza humana permite, como es notorio, formar una idea precisa de los orígenes del Estado: por su sola naturaleza, los hombres aprenden los mecanismos de obligación y obediencia que ponen en práctica en el derecho civil.

Pues la madre del Derecho natural es la misma naturaleza humana que nos llevaría, aunque de nada necesitésemos, a desear la sociedad y la madre del Derecho civil es la obligación por consentimiento. Y éste al tener su consistencia en el Derecho natural, hace que pueda llamarse al Derecho natural como “abuelo” suyo²⁵.

El sentido del derecho natural se extrae de una concepción naturalista de la asociación, que halla en los deberes virtualmente contenidos en ella, la posibilidad de aislar un código moral en virtud del cual puedan extraerse pautas de conducta universalmente ordenadas o prohibidas de las solas condiciones de existencia de la asociación. De ese modo, Grocio parte de la existencia de un pacto social natural sin el cual no se concibe el pacto civil²⁶, tan pronto como vemos que en el primero preexisten

²⁴ Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz*, I, I, X, 4.

²⁵ *Ibíd. Prolegómenos*. 16.

²⁶ “al ser de Derecho natural, guardar lo pactado (pues era necesario que entre los hombres hubiera cierto modo de obligarse y no puede pensarse otro según naturaleza), surgió el Derecho civil. Pues quienes se habían unido a una sociedad natural o se habían sometido a un hombre o a un grupo de hombres, o había prometido expresamente o debía entenderse que, según la naturaleza de las cosas, habían prometido

los fundamentos del último. El estado civil no resulta ser más que el afianzamiento de los deberes de la utilidad y la asociación que el derecho natural muestra con evidencia; de ese modo, la sistematización de Grocio es capaz de mostrar, por un lado, la posibilidad de pensar la consistencia del Estado a partir de la sola voluntad de los que lo forman e independientemente de la fuente de derecho de la voluntad divina²⁷ sin renunciar por ello a una estructura legaliforme en la que la voluntad humana arraiga. Por tanto, a través de la función mediadora del concepto del derecho natural, puede comprender Grocio el origen voluntario (contingente en tanto que depende de decisiones humanas) del Estado, sin por ello descuidar un fundamento necesario para el derecho civil basado en la particular naturaleza humana²⁸.

La legitimidad de la institución del derecho civil procede de lo que mediante la existencia de un derecho natural los hombres experimentan como debido y susceptible de ser ordenado, de manera tal que, el propósito inicial de Grocio de mostrar la existencia de formas de sujeción fuera de los términos estatales (como la guerra o el mar) da lugar a una fundamentación de dichas formas positivas. Así pues, según se constata a partir del discurso de Grocio, la función del concepto de derecho natural tiene por finalidad presentar los contenidos del derecho civil según criterios estrictamente jurídicos, esto es, debido a que presenta obligaciones susceptibles de reconocimiento

tácitamente seguir lo que había decidido la mayor parte de la sociedad o aquellos a los que se les había entregado el poder” *Ibíd. Prolegómenos*. 15.

²⁷ „*Todo cuanto la república afirmó querer, es derecho para todos los ciudadanos*” *Op. cit.* 1987, p. 23 con ello sentencia el carácter autónomo del Estado sin excluir por ello sus propias condiciones de emergencia que Grocio significa mediante la idea de un “ingenio humano que ha imitado a la naturaleza, que ha firmado la conservación del universo por medio de un pacto de todas las cosas. Así pues, a esta sociedad menor surgida de un consenso por razón del bien común, con número de hombres suficiente para su propia defensa y para adquirir lo necesario para la vida, se la llama *república* y cada uno de sus miembros se les llaman *ciudadanos*” *Ibíd.* p. 20.

²⁸ Richard Tuck ha subrayado la peculiaridad del planteamiento de Grocio, según la cual toda forma de sujeción socialmente instituida expresa algo ya contenido virtualmente en la naturaleza humana y cómo, a su vez, la naturaleza humana prelude de algún modo la emergencia del derecho civil. Tuck interpreta esta estructura como una síntesis de dos grandes tradiciones “De ese modo vinculó ingeniosamente las teorías escolásticas con las humanistas. Era cierto que en el estado de naturaleza no hay propiedad privada en sentido lato: los escolásticos se equivocaban al pensar que había un *dominium* idéntico en carácter al *dominium* civil. Pero los humanistas se equivocaban igualmente en negar al hombre cualesquiera derechos bajo un orden natural: había un único tipo de derecho, el cual puede ser calificado de *dominium* por similitud o analogía. El hombre natural era el sujeto de derechos. Además los derechos que él poseía, aunque no eran estrictamente derechos de propiedad, no eran categorialmente dispares (...) Es cierto que el principio era una “ley” establecida, pero recalca que esta ley estaba labrada después un plan natural. Había algo de natural en el desarrollo de la institución de la propiedad privada del derecho humano básico e inherente a usar el mundo material sin que fuese necesario un acuerdo”. Tuck, R. “Hugo Grotius” en *op. cit.* 1979, p. 61.

inmediato por parte del sujeto, como son la obligación de la autoconservación y del mantenimiento de la vida social. A través de esta función se introduce, asimismo, un código moral universal que pretende servir de fundamento a las formas positivas de derecho de cualquier Estado civil, en la medida en que los vínculos que presenta están justificados por una naturaleza social del hombre. Vemos así cómo, para Grocio, el derecho natural no ofrece sino el conocimiento evidente de los fines del derecho civil: la subsistencia de la totalidad de los individuos que conforman el cuerpo social.

Puesto que no es en el contenido en aquello en que el derecho natural se diferencia del derecho instituido por los humanos, éste sólo puede consistir en la forma en que se acatan los mandatos presentes en el derecho natural. Habremos de ver cómo los hombres, aún siguiendo vinculados al derecho natural, por su voluntad construyen una nueva estructura de sujeción en el Estado civil.

Al principio se juntaron los hombres en sociedad civil no por mandato de Dios, sino por su voluntad, movidos por la experiencia de la debilidad de las familias separadas contra la violencia; de donde tiene principio el poder civil, al cual llama por eso San Pedro ordenación humana; aunque en otra parte se llama también ordenación divina, porque Dios aprobó la ventajosa determinación de los hombres²⁹.

La existencia de cualesquiera agrupaciones sólo queda plenamente asegurada por el carácter universal del derecho civil, que surge de un pacto mediante el cual las mismas se someten a un poder común del que emanan los dictados. Pero ¿cómo es posible concebir ese salto cualitativo entre formas de sujeción? En efecto transitaríamos de un tipo de obligación que se manifiesta espontáneamente en la mera naturaleza humana a una procedente de la imposición del poder bajo el cual la asociación voluntariamente se somete: un poder instituido por voluntad de toda la asociación, pero también un poder superior a cualquiera de los individuos que la forman considerados por separado, cuyo fin es el perfeccionamiento de los mandatos del derecho natural mismo. Pues bien, mostraremos a continuación de qué manera se halla patente una terminología en Grocio que permite dar cuenta de semejante tránsito; asimismo, se pondrá de manifiesto de qué manera esta teoría del derecho natural comienza a dar lugar a una doctrina concreta del Estado.

Tomando en consideración la definición de partida de *ius* como un cierto vínculo consistente en una obligación, observamos cómo, en otro momento, Grocio distingue

²⁹ *Op. cit.* I, III, VII, 3.

dos grandes tipos de vínculos, a partir de los cuales se derivan dos grandes conjuntos de sociedades como son las desiguales (como la de padres e hijos, o gobernante y súbdito) y las iguales (entre conciudadanos, aliados, etc.)³⁰. Dentro de ellas, le es determinado a cada miembro su capacidad de acción, de tal modo que en el primer tipo, todos tienen derecho a lo mismo, pero no así en el segundo. Pues bien, semejante distinción permite a Grocio extraer una determinación general del derecho como “cualidad moral de la persona (*cualitas moralis personae*) en virtud de la cual puede hacer o tener algo lícitamente³¹, e identificar plenamente *ius* (relación de obligación) con la propiedad del individuo:

Los jurisconsultos llaman a esta facultad con el nombre de “lo suyo”. Nosotros, en adelante, la llamaremos Derecho propia y estrictamente dicho. En él se comprende la facultad sobre sí mismo que llamamos libertad, y sobre otros, sea paterna o señorial. El dominio es pleno, o menos pleno, como el usufructo o la prenda y el crédito al que se contrapone la deuda³².

Grocio concibe al sujeto jurídico, no sólo como aquel que está sometido a una obligación (que está inmediatamente ligado a lo que le ordena la naturaleza), sino también como aquel que en virtud de ese vínculo, ostenta una capacidad para dirigir su conducta desde sus propios designios. El derecho se refiere, pues, al uso de las facultades según determina el vínculo de obligación que la ley establece. Por tanto, todo lo que el mandato permite al sujeto al que ordena, le corresponde a éste como su derecho. De ahí que Grocio derive con claridad una correspondencia entre derecho y propiedad³³, elaborando un significado de derecho preciso como *dominium*, esto es,

³⁰ *Ibíd.* I, I, III, 2.

³¹ *Ibíd.* I, I, IV.

³² *Ibíd.* I, I, V.

³³ Acerca de la gestación de esta relación cfr. Macpherson, C. B. *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2000, quien interpreta su surgimiento a partir de la vicisitud histórica en la que se desenvuelve la obra de Hobbes, es decir, en la tensión entre el auge de una nueva sociedad de individuos económicamente independientes y la necesidad política de un poder común que produjera algún tipo de igualdad social. Por su parte, Richard Tuck hace extensible tal problemática a la formación del derecho romano y a los glosadores medievales del siglo XII. Según éste, la concepción de derecho como propiedad arraiga en un desarrollo tardío que el derecho privado romano hace del término *dominium*, que en un principio “no estaba constituido por un acuerdo u otra transacción entre partes independientes y privadas. Éste no resultaba porque una persona prometiera algo a otra, sino que era simplemente dado por el hecho, como parecía a los romanos, del control total de un hombre sobre su mundo físico, su tierra, sus esclavos o su dinero” en “The first rights theory” op. cit. 1979, p. 10. Sólo tardíamente se introduce tal noción en el derecho privado romano, el cual comienza a ser interpretado según distinciones graduales de mayor o menor dominio, “dominio, no sólo era ahora *ius*, sino que dominio *clásico*, aparecía sólo como el fin extremo de un continuo que incluía una amplia variedad de posibles derechos de propiedad” *Ibíd.*, p.11 y sólo a partir de los comentaristas medievales comienza a usarse para describir relaciones entre soberano y súbdito.

Por su parte Bobbio subraya en esta conexión una extensión del derecho privado romano al derecho público que el iusnaturalismo moderno recoge de la Edad Media “piénsese en la equiparación entre

control más o menos pleno sobre algo. Se sigue de ello, que, dado un vínculo de sujeción cualquiera, éste siempre consiste en una definición de los dominios de cada parte, de tal modo que, por ejemplo, en una relación de superioridad, el gobernante tiene pleno dominio sobre el gobernado, por cuanto las acciones del último están determinadas por la voluntad del primero; puede por tanto el gobernante restringir el derecho de reunión del gobernado a horas de luz diurna, tiempo durante el cual diremos, no obstante, que el gobernado posee un derecho (*dominium*) a la reunión, o lo que es lo mismo, que ejerce su derecho a la reunión y que es libre para ello, sólo en la medida en que le ha sido concedido.

Considerando la correspondencia entre derecho y dominio, ¿qué tipo de relación jurídica se nos presenta en una asociación natural? Una reunión de individuos dentro de la cual cada uno tiene pleno dominio sobre sí mismo en igual medida, debido a que, por derecho natural, todos reconocen inmediatamente el deber de protección de sí mismos y de los demás. A su vez, esto también significa que, bien el grupo en sí, bien cada uno de los individuos tiene pleno derecho de recurrir a la guerra si se considera injuriado³⁴. Pero según hemos visto, el derecho natural tampoco excluye que los hombres puedan querer instituir otro tipo de sujeción distinta de aquella en la que naturalmente se encuentran; más bien, la función del derecho natural en Grocio consiste en mostrar cómo los individuos aprenden a partir de su naturaleza aquello que convencionalmente ponen en práctica. Así, el derecho natural justifica teóricamente el surgimiento del estado civil a partir de la voluntad de los hombres de construir una forma civil de derecho. El Estado es, por tanto, la obra de la voluntad de los hombres, pues por su voluntad ceden el derecho que la naturaleza les otorga en forma de un dominio pleno sobre sí a la instancia soberana que constituyen en un nuevo pacto de sujeción. Hay una conexión clave para la comprensión de la constitución del Estado entre los términos de

imperium y *dominium* que permitía analizar el poder soberano mediante las refinadas categorías utilizadas para la descomposición y la reconstrucción de los derechos del propietario y de los derechos reales en general, y sobre todo en la teoría del *pactum* o de los diferentes *pacta*, que debían de servir para explicar las relaciones entre soberano y súbdito y, que habían permitido tratar jurídicamente, es decir, como si fuese una cuestión para resolverse recurriendo a la lógica del discurso jurídico, el problema fundamental de la obligación, o mejor dicho, de los límites de la obligación, de obediencia a las leyes por parte de los súbditos”. Cfr. *op. cit.* 1985, p. 49.

³⁴ “Entre los primeros principios de la naturaleza no hay nada que se oponga a la guerra, antes bien, la favorecen todos; porque ya el fin de la guerra, la conservación de la vida y los miembros, y la retención o adquisición de las cosas útiles para ella, está conforme muy mucho con esos principios naturales, puesto que la naturaleza ha dotado a cada uno de los animales de fuerzas que le permitan defenderse y ayudarse”. *Op. cit.* I, II, I, 3.

derecho natural y voluntad, pues a partir de la consistencia que el derecho natural concede a la voluntad humana bajo la forma de una obligación natural en todo hombre de buscar la sociedad y obrar en su propio beneficio, puede ella justificar el surgimiento de nuevas formas de obligación. Por consiguiente, a partir de la institución del poder soberano se establece una nueva normatividad en la persecución de los fines; ésta ya no viene dada por el reconocimiento espontáneo de cada miembro, sino por imposición de la suma potestad, quien, en virtud de esta nueva relación, ostenta dominio pleno sobre todos los particulares, de tal modo que los derechos que éstos poseen (su dominio) resulta de una concesión del soberano.

Con el surgimiento de esta nueva forma de sujeción es posible determinar el proceso de constitución del *populus* en *civitas*, en la medida en que deja de ser una asociación consistente en una reunión sujeta al dominio del derecho natural de cada uno, para convertirse en un grupo sometido al designio de todas las voluntades en conjunto³⁵. El conjunto de las voluntades se sedimenta en la potestad suprema, cuyo estatuto, como persona jurídica (en tanto que ostenta un dominio³⁶), no está libre de ambigüedades en el planteamiento de Grocio:

Poder supremo es aquel cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana.

Poder supremo: uno es común y otro propio: como el sujeto común de la vista es el cuerpo y el propio el ojo: así el sujeto común del poder supremo es la ciudad, la cual dijimos ser arriba una ciudad perfecta.³⁷

En virtud de este pasaje parece que se le concede cierta autonomía al pueblo que, como ciudad, se somete al poder soberano. No obstante, la idea de una ciudad perfecta parece que concede primacía a la independencia del poder soberano con respecto de su dominio, cosa que confirma el siguiente pasaje:

Y aquí hay que rechazar en primer lugar la opinión de los que defienden que el poder supremo está en todas partes y sin excepción en el pueblo, de suerte que le es lícito ya corregir, ya castigar, a los reyes, siempre que abusen de su mando³⁸.

³⁵ “Según una opinión de los escritores de derecho público son necesarias dos convenciones sucesivas para dar origen a un Estado: el *pactum societatis*, en la que un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, en la que los individuos reunidos de tal manera se someten a un poder común. El primer pacto transforma una “multitudo” en “populus”, el segundo un “populus” en una “civitas” Bobbio, N. *op. cit.* 1986. p. 94.

³⁶ Grocio definirá el poder civil como “facultad moral de gobernar una ciudad”. Cfr. *op. cit.* I, III, VI, 1.

³⁷ *Op. cit.* I, III, VI, 1.

³⁸ *Ibíd.* I, III, VIII, 1.

En efecto, después del pacto de sujeción voluntario y tras el surgimiento de la instancia soberana, parece que toda asociación o poder individual se separa de los derechos naturales por medio de los cuales constituye su derecho civil, aceptando un poder supremo que concede los derechos a partir de sus mandatos. Ésta idea puede verse aún más radicalizada:

Todos tienen naturalmente derecho de resistir para rechazar de sí la ofensa, según dijimos arriba. Pero una vez constituida la sociedad civil para defender la paz, al punto nace a la ciudad cierto derecho superior sobre nosotros y nuestras cosas, en cuanto es necesario para ese fin.

Puede, pues, la ciudad prohibir por causa de la paz y el orden ese derecho general de resistir. Y no hay duda de que lo quiso, puesto que de otra suerte no podría conseguir su fin. Porque de quedar en pie ese derecho general de resistir, ya no sería ciudad, sino una multitud desunida, como la de los cíclopes³⁹.

De ese modo parece que Grocio concede que la autonomía de los colegios sólo adopta consistencia por concesión del poder soberano, sin el cual el *populus* sólo ostenta una existencia difusa como *multitudo*. Sin que sea posible zanjar del todo la ambigüedad de Grocio, en la que unas veces afirma la dependencia del poder supremo de la sociedad que lo constituye y otras veces es negado bajo pretexto de que la ciudad quedaría disuelta en una multitud⁴⁰, podemos reconsiderar el sentido global que el concepto de derecho natural presenta en su planteamiento y cómo termina por habilitar un nuevo espacio de fundamentación caracterizado por los siguientes principios, a saber: i) partir de una moral universal extraída a partir de los principios que la naturaleza humana muestra con evidencia, para así definir un ámbito propio de proposiciones sistemáticamente enlazadas (sin recurrencia, al menos directa, a supuestos teológicos e independientemente de un corpus jurisprudencial), ii) preconización de una interpretación del derecho natural privado en términos de

³⁹ *Ibid.* I, IV, II, 1.

⁴⁰ Otto von Gierke entiende sin embargo que Grocio no alcanza la idea orgánica del Soberano como persona única del Estado, “Dejando el poder supremo simple e indiviso, Grocio asume dos portadores de ese poder: reconociendo una sola “majestad”, que permea todo el cuerpo político como el alma permea al cuerpo, sostuvo que, en tanto que el cuerpo íntegro y el ojo eran sujetos simultáneos del poder de la visión, así, en el Estado hay dos sujetos simultáneos de la autoridad suprema (...) Pero incluso Grocio, a pesar de que formula la soberanía del Estado en términos que parecen estar libre de ambigüedades, no obstante, no alcanza un verdadero concepto de la personalidad única del Estado. Mientras que tendía hacia una concepción orgánica del Estado, aún estaba pues inmerso en el individualismo de la escuela del derecho natural; y su individualismo le impide interpretar la unidad inmanente de la comunidad compuesta de dos cabezas y de miembros en términos de personalidad individual” Gierke, O. *Natural law and the theory of society*. Cambridge University Press, 1958 pp. 55-56. Sin embargo, a nuestro modo de ver, y en virtud de la interpretación de los pasajes citados, sí que se puede observar en *De Iure Belli* la idea de una del soberano que jurídicamente anula la personalidad del cuerpo gobernado acercándose así a posturas absolutistas como indica, cfr. Tuck, R. *op. cit.* 1979, p. 79.

propiedad más o menos plena del individuo sobre los objetos que, en correspondencia con una definición de derecho como vínculo obligatorio con un mandato y extendida a relaciones de derecho público, proporciona una concepción general del sujeto jurídico como depositario de unos derechos, previa concesión de un mandato que delimita su conducta y en fin, restringe la extensión de su derecho y iii) una fundamentación del derecho civil obtenida a partir de lo que resulta ser una función mediadora, acaso dialéctica del derecho natural, en tanto que instancia a partir de la cual se demuestra la existencia de unos fines objetivos de la especie humana, así como la necesidad de la alienación total o parcial de los medios de los que, para ello dispone naturalmente cada individuo, para la correcta realización de dichos fines, en una forma de sujeción cualitativamente distinta a la que el derecho natural presenta y cuya supresión, sin embargo, anuncia.

2.2 Estado de naturaleza, derecho natural y derecho civil en Thomas Hobbes

Aún desempeñando, al igual que en Grocio, una tarea fundamental, al presentar los principios de la asociación humana a partir de los cuales se puede concebir el origen del estado civil, vemos que la intuición de partida en la que se basa la concepción hobbesiana del derecho natural es radicalmente distinta,

(...) pues quienes miran con mayor detenimiento las causas de que los hombres se junten y disfruten de su mutua compañía verán claramente que eso no ocurre porque naturalmente no pueda ocurrir de otra manera, sino por accidente. Pues si por naturaleza un hombre amara a otro, quiero decir, en cuanto que ese otro es hombre, no podría haber razón que explicase por qué todo hombre no debería amar lo mismo a todo hombre, ya que todos son igualmente hombres; o por qué más bien prefiere frecuentar aquellos cuya compañía le procura honor o beneficio. Por lo tanto, no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio; son estas dos últimas cosas las que deseamos primariamente; aquella la deseamos secundariamente⁴¹.

La deducción de la asociación política a partir de la naturaleza humana no puede comenzar partiendo de una analogía entre ambas. Hobbes escribe, pues, contra todo aquel presupuesto que postula una tendencia natural en el hombre a la asociación partiendo de la constatación de los contratos efectivos. La petición de principio que alberga semejante recurso a la analogía impide mostrar con claridad las causas que conducen a los hombres a agruparse en una sociedad civil, de ahí que la hipótesis de un

⁴¹ Hobbes, T. *De Cive*, 1, 2.

estado natural (la “condición del hombre en su desnuda naturaleza”⁴²) plantee las condiciones de vida que se seguirían de la ausencia del mismo, “cómo sería la vida sin un poder común al que temer”⁴³ y cómo desde aquellas aparece naturalmente la necesidad de instituirlo por medio de un pacto. Pues bien, para lo que atañe a la presente investigación, nos limitaremos a demostrar cómo desde dicha hipótesis, ya sea porque refleja una circunstancia empírica, ya sea porque introduce una antropología abstracta⁴⁴, se expone una determinada concepción del *ius* que condiciona de manera significativa la fundamentación de la teoría del Estado.

Asimismo, podemos hallar una definición del derecho natural en Hobbes arraigada en una concepción general del derecho cuyo rasgo principal es la relación de oposición semántica que presenta con el concepto de ley. Si bien en Grocio se hacía un uso más laxo de ambos (casi sinónimo, al ser un derecho aquello que la ley fija como debido en virtud de un mandato), Hobbes comienza por esclarecer el significado de cada uno a partir de una contraposición diametral:

El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente, *jus naturale* es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin.

Se entiende por libertad (...) la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón.

Una ley natural, *lex naturale*, es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla (...) Porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley

⁴² Hobbes, T. *Leviatán*. 14, p. 117.

⁴³ *Leviatán*. 13, p. 116.

⁴⁴ La interpretación de C. B. Macpherson, según la cual el carácter lógico-hipotético que la noción de “estado natural” adquiere dentro del discurso, no impide que podamos detectar en él la referencia a un modelo de sociedad que “contenía una lucha competitiva incesante, similar de todos contra todos por conseguir cada uno poder sobre los demás, aunque en el interior de una estructura de ley y orden” Macpherson, C.B. “Hobbes: la obligación política del mercado” en *op. cit.* 2005, p. 32 es, con todo, muy fructífera para nuestras pretensiones de mostrar el significado de la concepción general de derecho que se extrae del iusnaturalismo hobbesiano, fundamentalmente, a través del tipo de concepción de individuo que éste pone en juego y a cuya escala estaba tallado el modelo de Estado, es decir, el de un individuo que es definido por sus posesiones al estar inscrito en una estructura de “mercado competitivo que impregna las relaciones entre los hombres” *Ibid.* p. 62 que “exige una estructura legal coercitiva. Como mínimo han de quedar aseguradas la vida y la propiedad, y han de ser definidos los contratos e impuesta su sujeción. El modelo admite también una acción estatal que vaya mucho más allá de este límite” *Ibid.* p.65 Pues bien, en nuestra tesis se verá una cierta cercanía al hallar una concepción del derecho natural que corresponde a la idea de un individuo que se relaciona con su entorno como propietario potencial.

determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa⁴⁵.

Semejante distinción no niega, sin embargo la ausencia de contenidos normativos vinculantes en la hipótesis del estado natural. Hobbes también sostiene que le es naturalmente posible al hombre reconocer códigos de conducta universalmente válidos. Ahora bien, la cuestión a la que apunta es la insuficiencia que éstos presentan de cara a la subsistencia de una asociación. El estado de naturaleza tiene por finalidad hacer patente la carestía que reside en cualesquiera disposiciones humanas a la colaboración y la asociación, tan pronto como reparamos en que éstas no exhiben garantías plenas, de tal modo que, para Hobbes, sólo podremos hablar de asociación en sentido propio, una vez que haya un mecanismo de sujeción lo bastante poderoso como para poder impedir la ruptura del vínculo posible. Veremos entonces cómo la interpretación hobbesiana del origen del estado civil se articula en torno a la contradicción mencionada entre la presencia de un sistema moral universal que ordena ciertos fines (leyes de la naturaleza) y la capacidad natural de cada sujeto para administrar sus propios medios (derecho natural) y cómo de esa resolución depende la consistencia del fundamento del estado civil mismo.

El desfase semántico que tiene lugar entre los conceptos de derecho y ley entraña una radicalización teórica de algo a lo que Grocio ya aludía, a saber, la cualidad de útil del derecho natural, según la cual, la prueba principal de la realidad de la obligación es la necesidad de cada individuo de procurarse medios para su subsistencia según lo juzgue conveniente y que Hobbes termina por convertir en sinónimo de derecho:

Todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas; es decir, a hacer lo que oiga a quien escuche, a poseer, emplear y disfrutar todas las cosas que desee y pueda. Al ver todas las cosas que desea tiene, pues, que considerarlas buenas para él según su propio juicio, puesto que las desea puede entonces tender a conservarlas una y otra vez (...) despréndese de esto que puede hacer todas las cosas correctamente. Y por esa razón se puede decir justamente que *Natura dedit omnia omnibus*; o sea que la Naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, entendiéndose que *ius* y *utile*, derecho y beneficio son los mismos⁴⁶.

Y de igual modo que en Grocio observamos cómo el sentido que Hobbes atribuye a *ius* está mediado por el mismo vocabulario heredado de la interpretación medieval del

⁴⁵ *Leviatán*, 14 p. 119.

⁴⁶ Hobbes, T. *Elementos de derecho natural y político*, I, XIV, 10. *De Cive*, I, 10.

derecho privado romano; se hará, pues, patente una interpretación de *ius* como *dominium*. El derecho se piensa a partir de la capacidad de reclamo que el individuo pueda tener sobre la cosa, de tal modo que tendrá tanto derecho sobre la cosa cuanto más posibilidad de uso tenga sobre ella; así, si puede hacer un uso completo de ella, diremos que posee derecho o reclamo irrestricto sobre la misma. Igualmente, observamos cómo Hobbes hace del sentido parcial de *utile* que Grocio atribuía al *ius* algo coextensible y por tanto idéntico con el *ius* mismo, siendo la disposición universal del derecho natural el que todo individuo tenga pleno dominio sobre todo cuanto ofrece la naturaleza. No hay que entender, por tanto, que la hipótesis del estado natural conduzca a la conclusión del estado de guerra porque carezca de delimitaciones precisas de los dominios particulares, sino, al contrario, es por el tipo de delimitación jurídica que se da en él, a saber, la del dominio irrestricto de cada particular⁴⁷. Se trata, pues, del modo en que existen los sujetos jurídicos, en el cual, se hace patente la posibilidad de que dos individuos aspiren a la posesión de la misma cosa y que, en la medida en que la reclaman con igual derecho, haya que esperar a la batalla para que la legitimidad de su propiedad se resuelva⁴⁸.

Pues bien, sostendremos a continuación que la imagen del hombre que se desprende de la hipótesis del estado natural está influida de manera notable por una determinación del derecho natural, que establece una relación de propiedad entre el individuo y su medio, esto es, que la determinación esencial que aparece en la consideración “del hombre en su desnuda naturaleza” se encuentra de antemano mediada por aquel presupuesto jurídico. En realidad, Hobbes no hace sino partir de un esquema muy simple: hay cuerpos distintos, es decir, diversos individuos formalmente independientes entre sí y que exhiben diferentes cualidades. Esta distinción toma un viraje muy significativo al interpretar toda aquella propiedad que puede identificar al individuo, bien esencialmente, bien accidentalmente, como el poder que le pertenece. Toda propiedad del individuo expresa lo que el individuo puede hacer con ella, es por tanto una posesión que le reporta beneficios, ya sea por su cualidad misma o porque le sirva como medio para adquirir algo beneficioso⁴⁹. De ese modo se establece una relación de

⁴⁷ “Pues si cada persona retiene su derecho a todas las cosas, de ello se sigue necesariamente que unos pueden con derecho invadir, y otros, en virtud del mismo derecho, pueden defenderse contra aquellos” *De Cive* 2. 3.

⁴⁸ *Elementos* I, XIV, 5. *De Cive*, 1. 6.

⁴⁹ “Tomado universalmente, el poder de un hombre lo constituyen los medios que tiene a mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno. Puede ser original o instrumental. El poder original

adquisición entre el individuo y su entorno que anticipa la idea de derecho natural como apropiación irrestricta, basada, por tanto, en el hecho de que el individuo detente y haga uso de unas facultades como medios para alcanzar sus fines.

A ello se le suma un modo de concebir la voluntad humana en términos de determinación efectiva de los apetitos. Hobbes no identifica voluntad con capacidad de deliberar acerca de lo que consideramos bueno o malo, pero sí como el resultado de dicha capacidad de deliberación⁵⁰. El querer no expresa nada más que la culminación de un proceso causal en virtud del cual el individuo experimenta el placer o la aversión que le conminan a efectuar una acción. Ello no excluye, sin embargo, la operatividad de un espacio de indeterminación a partir del cual el individuo recapacita sobre sus apetitos y que le proporciona la capacidad de ejecutar una acción u omitirla⁵¹. Con ello niega Hobbes que el hombre pueda alterar por sí mismo sus apetitos (que posea voluntad racional), pero también afirma que la consecución de la acción corresponde a su capacidad deliberativa para poder abstenerse de lo que el apetito le ordena (inclinación) o llevarlo a cabo (voluntad). En cualquier caso, Hobbes reconoce siempre un primado de la capacidad humana para prescribirse fines y elegir medios, por mucho que esta capacidad atienda principalmente a los apetitos. Esto vigoriza la determinación jurídica del hombre como depositario de ciertos poderes, añadiendo una capacidad subjetiva para administrar sus acciones que residiría en la facultad de deliberación sobre los apetitos⁵²; en definitiva, una capacidad de calcular las consecuencias de las acciones. Con ello, se articula una dualidad fundamental entre el poder efectivo con el que el individuo se relaciona en términos de propiedad y su capacidad subjetiva para orientarlo, que configura, a su vez, una determinación esencial del hombre consistente

es un grado eminente de facultades corporales o mentales, como la fuerza extraordinaria, la apariencia, la prudencia, la habilidad, la elocuencia, la liberalidad, la nobleza. Instrumentales son aquellos poderes que, adquiridos mediante éstos, o por fortuna son medios para adquirir otros más” *Leviatán*. 10 p. 83.

⁵⁰ “En la deliberación, el último apetito o aversión que precede inmediatamente a la acción o a la omisión es lo que llamamos voluntad, el acto, no la facultad de querer” *Leviatán*. 6, p. 60. También *Elementos*, I, XII, 2.

⁵¹ “La deliberación requiere, por tanto, dos condiciones en la acción deliberada: una que se trate de algo futuro; otra que tengamos esperanza de hacerlo o posibilidad de no hacerlo” “Voluntarias son las que un hombre realiza de acuerdo con su apetito o su temor; involuntarias las que hace por exigencia de la naturaleza, como cuando es empujado o cae, y con ello beneficia o perjudica a otro” *Elementos* I, XII, 2-3

⁵² “Esta sucesión alternativa de apetito y temor durante todo el tiempo en que podemos hacerlo o no hacerlo se llama deliberación; nombre que se le ha dado a esa parte de la definición en la que se dice que dura tanto como dura tanto como depende de nuestro poder la acción acerca de la que deliberamos; pues entretanto tenemos libertad para hacerla o no, y deliberación significa proceder de acuerdo con nuestra propia libertad” *Elementos*, I, XII, 1.

en la imagen del individuo que, en virtud de su capacidad de deliberación, dirige sus facultades para la adquisición de otras o la conservación de las actuales:

Doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder que sólo cesa con la muerte. Esto no es siempre porque el hombre espere conseguir cada vez una satisfacción más intensa que la que ha poseído previamente, o porque no se contente con un poder moderado, sino porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más.⁵³

La síntesis de la facultad de establecer fines (deliberación) y de la facultad de poseer medios (poder) se corresponde plenamente con la determinación esencial del derecho natural como dominio irrestricto de cada individuo sobre toda la naturaleza. Así pues, la hipótesis del estado de naturaleza no parte en modo alguno de la ausencia de vínculos jurídicos reales, es decir, de la inexistencia de disposiciones naturales sobre la propiedad, sino que, al contrario, establece una disposición según la cual todo individuo detenta, por principio y aunque no haga ostensión de ello, la posibilidad del reclamo absoluto sobre todo. Sólo de esta disposición, deduce Hobbes una igualdad natural entre los hombres, siendo el rasgo relevante de esta conclusión, no sólo una igualdad *de facto* como pudiese ser la semejanza fisiológica, sino también, una *de iure* que establece con carácter universal el derecho irrestricto que cada hombre posee sobre las cosas en virtud de sus medios. De ese modo el antiuniversalismo epistemológico de Hobbes se ve interrumpido por la mediación de una categoría irreductiblemente jurídica (al menos por su procedencia teórica) como es la de *dominium* a partir de la cual interpreta el derecho natural:

La diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho⁵⁴.

La convergencia de la capacidad con la que cada hombre se prescribe sus propios fines, juzgando las cosas a partir de sus propias pasiones⁵⁵ con la disposición universal del derecho natural que otorga pleno dominio a los mismos, es lo que da lugar a la conflictividad específica del estado natural. Ésta demuestra, a su vez, la ausencia de

⁵³ *Leviatán*, 11, p. 93.

⁵⁴ *Leviatán*, 13, p. 113.

⁵⁵ “De eso mismo procede el que los hombres den nombres diferentes a una misma cosa, según sean afectados por sus diferentes pasiones (...) La ignorancia de las causas y de la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley y de la justicia, hace que un hombre tenga propensión a hacer de la costumbre y el ejemplo la regla de sus actos; de tal manera, que tiene inclinación a pensar que lo injusto es lo que ha sido costumbre castigar” *Leviatán* 11, p. 97.

garantías que se sigue de la mediación que la concepción hobbesiana del derecho natural introduce en la consideración de la naturaleza humana: eventualmente, hombres depositarios del mismo derecho natural se prescribirán fines similares y desearán las mismas cosas, las cuales, no pudiendo ser siempre compartidas, instarán a la batalla y, por consiguiente, a un estado de inseguridad⁵⁶. Ahora bien, Hobbes reconoce en la razón humana otra facultad para establecer fines distinta del apetito, a partir de la cual se descubre un código de conducta universal adyacente en la determinación del derecho natural como dominio irrestricto de cada particular, justamente en tanto que tales leyes exigen una moderación del mismo apetito para mantener la vida social⁵⁷.

Sabemos que, por su definición, “ley” implica algún tipo de mandato y, por ello, una relación de coerción. Por otra parte, la ley natural no expresa nada distinto de las concatenaciones verdaderas de la razón que, en tanto que evidentes e inmutables⁵⁸, muestran con certeza lo contradictorio de todas aquellas acciones de las cuales se sigue la destrucción del individuo; muestran, en fin, el absurdo que se seguiría del hecho de propiciar una vida que tienda hacia su destrucción. Debido a esta característica, Hobbes llegará incluso a identificarla con la ley divina misma, al entender que Dios ha dado la razón a todos los hombres⁵⁹ como medio para alcanzar la salvación. En su caso particular, la razón humana descubre los dictados de las leyes de la naturaleza⁶⁰ a través de cuya observancia el individuo puede ser conducido hacia la situación de seguridad que su propia constitución natural le niega, asegurándose los medios para su subsistencia a través de la búsqueda de la paz y sirviéndose de la guerra cuando aquella no sea posible⁶¹. En un pasaje de los *Elementos*, Hobbes trata de dar cuenta de la universalidad de los designios de la ley natural y cómo éstos son descubiertos por la razón humana:

⁵⁶“considerando que los apetitos de muchos hombres les llevan a un mismo y único fin, que no puede a veces disfrutarse en común ni dividirse, despréndese que sólo lo disfrutará el más fuerte y que hay que luchar para probar quién es el más fuerte” *Elementos* I, XIV, 5 y también, *Leviatán*, 13, p. 114.

⁵⁷“mientras dure este derecho natural de cada hombre sobre cada hombre, no puede haber seguridad para ninguno, por muy fuerte o sabio que sea, ni garantía de que pueda vivir el tiempo al que los hombres están ordinariamente destinados por naturaleza. Como consecuencia, es un precepto o regla general de la razón el que *cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra*” *Leviatán*, 14, p. 120.

⁵⁸“La razón misma es siempre una recta razón, lo mismo que la aritmética es un arte cierto e infalible; pero no es la razón de un hombre, ni la razón de muchos, lo que hace esa certeza. Y un razonamiento no es correcto simplemente porque otros lo hayan aprobado” *Leviatán*, 5, p. 46.

⁵⁹ *De Cive* 4, 1. *Elementos* I, XVIII, I y XII.

⁶⁰ En cualquier caso son sinónimas las expresiones “ley natural es un precepto o regla general descubierto mediante la razón” *Leviatán* 14, p. 119, y ley natural como “dictado de la recta razón” *De Cive* 2, 1.

⁶¹ *Leviatán*, 14, p. 120.

Y dado que todos los hombres arrastrados por la violencia de sus pasiones o de sus malos hábitos hacen cosas que comúnmente se consideran contrarias a la ley natural, no es el ceder a las pasiones, o a algunos errores adquiridos por costumbre, lo que constituye el Derecho Natural. La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón. Por tanto, no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de derecho natural, que los que conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no pueden lograrse⁶².

De ese modo, la oposición semántica entre derecho y ley se ve de antemano conciliada por una facultad racional capaz de proponer un fin universalmente aceptable para todo hombre, como lo es la búsqueda de la paz. Presente en ello, se halla una idea del individuo como depositario de facultades con derecho pleno a emplearlas, una de las cuales le impone la restricción de hacer un uso de las mismas conveniente a su propia conservación y que, por consiguiente, prohíbe todo aquello que contradiga dicha finalidad. La razón es la facultad que impone fines, administrando restrictivamente los medios que proporcionan las facultades restantes; podemos decir que organiza en un objetivo final todo aquello que al individuo le corresponde por derecho natural como patrimonio subjetivo. Hay que hacer notar en este punto que, por mucho que la idea de derecho natural refiera al poder ilimitado de adquisición, no deja de haber en ella el supuesto de un mandato y, por tanto, de una restricción, en tanto que la libertad que proporciona el derecho natural es previamente concedida por la obligación moral de la autoconservación que la razón prescribe. La forma en que la concepción del derecho natural media en la determinación natural del hombre se concreta sobre la idea de ley como mandato de una autoridad. La consistencia de la relación de dominio que según el derecho natural todo individuo detenta para con sus facultades no deja de estar soportada por la idea del deber de la preservación de sí mismo que ordena la ley natural. Hemos dicho anteriormente que el estado de naturaleza no ilustraba una ausencia de relación jurídica sino que hacía alusión al dominio ilimitado de cada individuo; pues bien, vemos ahora que tal disposición llegaría a ser inconsistente si no estuviese mediada y justificada por la ley natural de la autoconservación, en la medida en que, si todo hombre retuviera su derecho a todas las cosas, ello supondría, desde un punto de

⁶² *Elementos* I, XV, 1.

vista pragmático (que, por lo demás nunca deja de ser el punto de vista propio del derecho natural) que no sería mejor que si un hombre “no tuviera derecho a nada”⁶³.

Parece entonces que la distinción entre derecho y ley de Hobbes no modifica, por su desarrollo efectivo, ni en un ápice la interpretación grociana del *ius* como mandato de una autoridad que establece una distinción de dominios particulares; pues, en efecto, la determinación de derecho natural como dominio irrestricto está dirigida por los fines de la razón, que justifica la elección de los medios. Asimismo, la presencia de una moral universal contenida en las leyes naturales hace prever que Hobbes, al igual que Grocio haya encajado subrepticamente la idea de una asociación civil contenida potencialmente en la facultad racional humana para obedecer las leyes naturales. Sin embargo, hemos de considerar el verdadero estatuto que estas leyes ocupan en el esquema general de Hobbes para delimitar correctamente la singularidad de su planteamiento.

Una de nuestras premisas iniciales consistía en señalar cómo para Hobbes el hecho de que sean conocidos y familiares sistemas de sujeción civil, no evidencia en absoluto que todos los hombres tiendan naturalmente a la misma, ni siquiera a pesar de que podamos conocer ciertos mandatos naturales. La cuestión para Hobbes, es la de porqué no todos los hombres, aún contando con pasiones que instan a la paz (como el miedo)⁶⁴, e incluso con la posibilidad de discernir leyes naturales, terminen por sustraerse a ellas: la locura (el razonamiento falso) u otras pasiones (como la competencia, la desconfianza o el ansia de gloria⁶⁵), responde Hobbes, son las causas por las cuales los hombres no pueden contar por su sola naturaleza con la seguridad de una coexistencia pacífica, de tal modo que “el que es hombre honesto y cumple con todo lo que promete en un tiempo y lugar en que nadie hace lo mismo, sólo logrará convertirse en presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción, lo cual es contrario al fundamento de todas las leyes de la naturaleza, las cuales tienden a la preservación de la naturaleza”⁶⁶. El único hecho del que parte Hobbes es de que siempre habrá hombres que no obedezcan a lo que la propia naturaleza humana ordena. Por ello, siuviésemos que establecer un paralelismo con el modelo iusnaturalista de Grocio, no podríamos hablar de una disposición espontánea y manifiesta para la asociación, sino a lo sumo, de una

⁶³ *Elementos*, I, XIV, 10.

⁶⁴ *Leviatán*, 13, p. 114. *De Cive*, 1, 3.

⁶⁵ *Leviatán*, 13, p. 115.

⁶⁶ *Leviatán*, 15, p. 142.

preexistencia negativa del estado civil en el estado natural, en el siguiente sentido: el hecho de que sea pensable que no todos los individuos tiendan a la obediencia por su disposición natural, pero sí que cuenten todos con un derecho natural de acceder a medios para acrecentar su poder, es motivo suficiente para concluir que se necesita algo más que la racionalidad humana para asegurar el estado de paz. “Las leyes de la naturaleza obligan *foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan”⁶⁷, por tanto la situación que trata de poner de manifiesto la hipótesis del estado natural, es la de unas personas jurídicas naturales (pues mantienen relación de dominio con su entorno) que en virtud de la diferencia que guardan entre sí para prescribir fines (dado que unos siguen la razón y otros no) están en una situación de constante peligro y que, el dominio que cada uno detenta, se ve de hecho siempre violado. La disparidad semántica entre derecho y ley a partir de la cual Hobbes construye su modelo iusnaturalista tiene por finalidad anticipar una concepción del individuo como beneficiario y administrador de medios, a partir de la cual deduce la necesidad de la producción de un sistema que delimite el uso de medios, justamente para que la conservación de los mismos sea realmente posible. Es la coexistencia de una diversidad de estrategias para administrar medios y establecer fines lo que provoca la colisión entre ellas. Así pues, los que respeten el precepto de moderar su capacidad adquisitiva se verán arrollados por aquellos que no lo hagan. Nada distinto de esto trata de advertir el planteamiento hobbesiano: de cara a una consideración natural del hombre desvinculado de un poder civil, los fines diversos que cada sujeto se prescribe y la forma de asegurarse sus bienes estarán eventualmente en peligro y sólo adquirirán consistencia como mero deseo; así los preceptos de la razón, quedan reducidos a una inclinación natural.

Pero ¿qué clase de ley es aquella que carece de la virtud de provocar una obediencia inmediata? Hobbes admite sin reservas que la ley debe de impulsar a la acción por medio de una razón suficiente, sin la cual, no pasa de ser un mero mandato o apetencia para hacer algo⁶⁸. Así pues, aquello a lo que llamamos ley de la naturaleza se refiere únicamente al carácter orientativo de las proposiciones de la razón y, por tanto, de una

⁶⁷ *Leviatán*, 15, p. 142. Y también en *De Cive* 5. 1 “de lo cual deducimos que las leyes naturales, aunque sean bien entendidas, no garantizan instantáneamente que todo hombre las practique; y en consecuencia, que mientras no se tomen precauciones contra la invasión de otros, quedará en cada hombre el mismo derecho primitivo a autodefenderse por todos los medios de que pueda hacer uso, es decir, el derecho a todas las cosas, o derecho de guerra”.

⁶⁸ *Elementos* I, XIII, 6.

insuficiente capacidad constrictiva de las mismas, o, de igual modo: éstas obligan únicamente en foro interno y, por ello, aunque orienten la capacidad subjetiva para proponer fines no son inmediatamente determinantes en la ejecución de medios. La falta de efectividad externa de los mandatos de la razón hace que el estatuto de ley natural con el que se presentan, sólo pueda venirle dado por analogía⁶⁹. La conveniencia entre derecho natural y ley natural sólo es relevante en relación a aquellos individuos que organizan sus fines conforme a los preceptos racionales, pero por lo demás sólo un derecho natural a la adquisición de medios y a su conservación es constatable desde la propia naturaleza del hombre.

Pero ese derecho natural también se destruye en última instancia, “pues el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada”⁷⁰. El derecho que tiene un hombre “le resultará de poca utilidad y beneficio cuando otro tan fuerte o más fuerte que él tenga derecho a lo mismo”⁷¹. En sí mismo, el concepto de derecho natural adquiere la función de poner de manifiesto la necesidad de un sistema que establezca delimitaciones fijas en los dominios, es decir, que altere la denominación -válida en abstracto, pero realmente insostenible- de un dominio ilimitado para cada individuo. El valor del modelo iusnaturalista hobbesiano consiste justamente en construir una determinación esencial del hombre que, apoyándose en un vocabulario jurídico determinado, se establece por medio de una concepción del individuo como adquiridor y depositario ilimitado de medios de los que se sirve para la prescripción de fines, así como de la contradicción que intrínsecamente habita el seno del planteamiento, al concluir el estado destructivo que se sigue de su realización. Se sigue de la determinación jurídica universal del derecho natural que toda distinción entre lo justo y lo injusto, lo mío y lo tuyo, terminaría por desaparecer. Con ello, el derecho natural no ilustra tanto un sistema de derecho real, cuanto la necesidad de que lo haya; es por tanto éste un concepto límite que denomina la forma jurídica inconsistente en la que, no obstante, puede basarse un sistema de derecho positivo. Y con ello también, ilustra la finalidad de éste último, a saber, hacer que la vida pueda conservarse, que es la resolución de la contradicción implícita en los principios del

⁶⁹ “Los hombres han solido dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo han hecho impropriamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, mientras que la ley es propiamente la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás” *Leviatán* 15, p.143

⁷⁰ Cfr. Cita 63.

⁷¹ *Elementos* I, XIII, 10, *De Cive* 1,11.

derecho natural y, en fin, el tipo de relación jurídica que los individuos deben alcanzar para asegurar su determinación esencial como depositarios de medios que la teoría del derecho natural anticipa.

Como es claro, la inconsistencia del estado natural arraiga en la desproporción semántica subyacente en las definiciones de derecho natural y ley natural, debido a que, si bien, la primera denota la relación universal de dominio que cada individuo ostenta sobre su medio, la segunda pone de manifiesto la falta de garantías de que semejante relación se dé bajo las leyes de la razón. En esa medida, la función de la teoría del derecho natural consiste precisamente en poner de manifiesto la inconsistencia que se sigue del desarrollo teórico de la estructura jurídica que cohabita en la naturaleza humana, al afirmar un modo de existencia que, en su afán por perpetuarse, tiende a su propia destrucción.

La función que desempeña la teoría del derecho natural no es únicamente negativa, no consiste únicamente en demostrar la insuficiencia de la determinación jurídica natural de los hombres, sino también en mostrar cómo a partir de ella misma es posible concebir la construcción de un estado de las garantías por mucho que no haya una tendencia natural universal a él. Atendamos, por un momento, a la definición hobbesiana de ley en sentido estricto: “La palabra de quien, por derecho, tiene el mando sobre los demás”. Fácilmente entrevemos en ella el sentido implícito de derecho como relación de dominio, en la que aquello que constituye el objeto del dominio del depositario queda vinculado directamente a los designios del mismo, esto es, aquello que en cada momento es la voluntad del *dominus*, se cumple inmediatamente sobre su *dominium*. Pues bien, veremos cómo la teoría del derecho natural, al introducir este aspecto fundamental del derecho privado en la concepción del hombre natural, hace, a su vez, posible una interpretación del Estado a partir de la extensión de aquella categoría a las relaciones públicas entre individuos⁷². El problema de la ausencia de garantías en la diversidad de formas con las cuales cada individuo, por su derecho natural, dispone su poder particular queda entonces resuelto en Hobbes tan pronto como, desde su concepción del derecho natural, es posible justificar la institución de un poder común a partir de la configuración de una personalidad jurídica peculiar y cualitativamente distinta de los particulares.

⁷² Cf. Nota 33 del presente capítulo.

El fundamento de la institución del poder soberano reside en la misma capacidad del individuo para proponer fines, así como de la posibilidad de poseer y emplear medios para ello. Estos postulados son significados por Hobbes mediante los términos de personalidad y autoridad⁷³: la primera noción expresa el carácter esencialmente posesivo que reviste la relación entre un determinado individuo con sus acciones y la segunda resalta la legitimidad implícita en ella. Semejantes presupuestos, permiten interpretar el pacto de sujeción⁷⁴ por medio del cual se instituye el poder soberano, mediante la idea de una transferencia de los poderes singulares de un conjunto a un individuo que figura como nuevo depositario de los mismos. El poder soberano surge entonces de una transacción comercial, en la cual, los que a él se someten ceden sus poderes a cambio de la seguridad en el desempeño de sus tareas que ellos mismos por separado no pueden conseguir⁷⁵. Así pues, en la medida en que dicha institución se realiza para cumplir una expectativa propuesta desde el derecho natural de los particulares, entendemos que estos son sus autores y que por lo tanto, la razón por la cual el soberano posee los poderes particulares estriba en la concesión misma de tales autores.

Al haber concedido la autoridad a una instancia ajena común, los particulares quedan sometidos a sus mandatos, debido no sólo a que esa capacidad para reconocerse depositarios de sus propuestas y acciones ya no les pertenece, sino también porque en algún momento han decidido concederlo a otra instancia personal; esto es, está representada por el soberano y además es conforme al derecho natural de los súbditos por cuando estaba en su poder el hacer esa concesión, que es, en fin, el hecho de la autoridad que naturalmente poseían. Se reformula así la relación jurídica de dominio irrestricto de cada individuo concomitante en la teoría hobbesiana del derecho natural

⁷³ “Una persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como tuyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son ficcionalmente atribuidas” “De tal modo que, por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto; y hecho por autorización quiere decir hecho por comisión o permiso de aquél a quien pertenece el derecho” *Leviatán*, 16, pp. 145-146.

⁷⁴ “conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. O lo que es lo mismo, nombrar a un individuo o, a una asamblea de individuos que representen a todos, y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación en asuntos que afecten a la paz y la seguridad comunes; y consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio” *Leviatán* 17, p. 156.

⁷⁵ “La seguridad es el fin por el que los hombres se someten a otros. Si la seguridad no se obtuviera así, ningún hombre se sometería a nadie ni abandonaría su derecho a todas las cosas” *De Cive* 6.3.

mediante la nueva relación del súbdito y el soberano⁷⁶, según la cual se configura una unidad con dominio irrestricto sobre los particulares, es decir, con pleno derecho para determinar los límites de acción de cada individuo. La personalidad jurídica del soberano, en tanto que es establecida por convenio, es una persona ficticia que sólo formalmente ostenta dominio pleno sobre los demás, pues sólo relativamente a un acuerdo concentra todas sus voluntades en la suya, pero que, sin embargo, realmente se constituye en un poder visible, esto es, una capacidad de violencia suficiente como para despertar inmediatamente en cada súbdito el sentimiento de la obligación⁷⁷, por cuanto pueda poseer medios materiales suficientes para generar inmediatamente asentimiento a sus mandatos.

Por tanto, la forma de sujeción civil que se deriva de los principios jurídicos del derecho natural consiste en la trasposición de la relación privada del individuo con sus objetos de posesión a una relación pública entre el soberano que dispone plenamente del juicio y la responsabilidad del súbdito, previa concesión voluntaria del mismo. De ese modo, se estabilizan las delimitaciones jurídicas que a partir del simple derecho natural particular, terminaron por hacerse difusas. En ese sentido, el medio por el cual se corrige la inestabilidad de los límites del derecho natural, se extrae de su propia terminología: la limitación de los poderes naturales sólo es posible mediante un artificio (convenio entre los mismos) que produce un poder ilimitado en relación con aquellos a los que somete y con la capacidad suficiente para hacer que éstos permanezcan adscritos a sus disposiciones⁷⁸.

La fundamentación de un sistema de relación jurídica civil viene directamente determinada por este carácter intrínsecamente contradictorio que el concepto de derecho natural lleva implícito en su misma formulación. En efecto, hace posible una concepción de la naturaleza humana del hombre como depositario de medios y capaz de prescribir sus propios fines, que, sin embargo anticipa una inconsistencia: las divergencias en las formas de proponer fines y la posibilidad de aspirar a los mismos medios, terminan por extinguir las denominaciones de las cosas, pues al atacar y

⁷⁶ “Esta persona del Estado está encarnada en lo que se llama el soberano, de quien se dice que posee un poder soberano; y cada uno de los demás es su súbdito” *Leviatán* 17, p. 157.

⁷⁷ “por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera” *Leviatán*, *Ibíd.*

⁷⁸ “Ahora bien, ese poder que prescribe límites, o bien, carece él mismo de límites, o es a su vez constreñido por algún otro poder mayor que él; y procediendo de este modo llegaremos finalmente a un poder que no tiene otro límite que el que es *terminus ultimus* de las fuerzas de todos los ciudadanos juntos” *De Cive* 6. 18.

defenderse todo hombre con pleno derecho, no se sabe que es justo y qué no lo es, ni qué es tuyo o mío; necesariamente el sujeto de derecho natural degenera en una multitud que ya no puede “decir con derecho esto mío”⁷⁹. Al hacerse por sí misma manifiesta la disposición universal del derecho natural, reaparece una nueva forma de nominalismo, pues la utilidad para servir a la protección de la propia existencia que caracterizaba dicha disposición universal se destruye por sí misma, por cuanto se constata que la posibilidad de reclamo total sobre las cosas de cada individuo equivale a afirmar que nada se puede poseer con garantías. Pues bien, vemos así cómo en el germen de esta contradicción se encuentra ya contenida su propia solución, a saber, que todos convengan y se comprometan a obedecer un decreto de establezca las delimitaciones.

Hobbes ilustra así la formación del derecho civil a partir de la resolución de una contradicción en el origen mismo del planteamiento del derecho natural. Esta imagen transitoria consiste, por un lado, en la aniquilación de las denominaciones naturales de las cosas y de su restablecimiento por mandato de una autoridad surgida de un pacto; por otro, en la enajenación del derecho natural de los individuos (su libertad) y de la recuperación de los mismos bajo la imposición de un deber. En general, el derecho natural constituye la formación del derecho civil en la medida en que describe un despojamiento de la personalidad jurídica natural presupuesta como determinación esencial en cada individuo y la restablece en la forma de una personalidad representada por el soberano o persona del Estado, en la cual, por derecho civil, queda integrada la personalidad del súbdito y condicionada por su sujeción al soberano que deviene única persona del Estado. De ese modo, el *dominium* subjetivo, la capacidad de poseer y administrar medios según fines propios (la personalidad jurídica natural de cada súbdito) queda reducida al mandato del soberano. Así, si bien el derecho sigue siendo concebido a partir de la imagen posesiva del individuo, ésta se realiza, no obstante dentro de los límites del mandato de quien, a su vez, es el depositario irrestricto de la voluntad y el juicio de los particulares:

Derecho es libertad, a saber, la libertad que nos deja la ley civil. Pero ley civil es una obligación y nos quita la libertad que la ley de naturaleza nos da. La naturaleza ha dado a cada hombre el derecho de encontrar seguridad usando de su propia fuerza, y de invadir a un vecino sospechoso de manera preventiva. Pero la ley civil nos quita esa libertad en aquellos casos en que la protección de la ley puede

⁷⁹ *De Cive* 6. 1.

salvaguardarnos de modo seguro. De manera que la diferencia entre *lex* y *jus* es la misma que la que existe entre obligación y libertad⁸⁰.

La misma disparidad semántica que aparecía en el derecho natural reaparece ahora en una relación más coherente, en tanto que se reconoce el carácter de verdadero mandato a la ley civil: ésta ya no procede de una inclinación racional, sino de la suficiencia misma que otorga la materialización de la concesión de un dominio pleno. La teoría hobbesiana del Estado civil presenta, por tanto, esta estructura de individuos depositarios de un dominio que está, a su vez, determinado y garantizado por medio de los deberes que impone la presencia de una instancia que ejerce dominio ilimitado sobre aquellos. Pero con ello sigue desarrollando la idea grociana de derecho como dominio determinado por la imposición de un mandato, solo que desde una radicalización de ciertos puntos de vista, a saber i) la interpretación de derecho natural desde un criterio puramente pragmático y, por tanto, como un puro medio de adquisición que justifica una determinada concepción del hombre como administrador de fines y poseedor de medios para realizarlo. Hobbes construye, pues, una antropología, mediada sin embargo por una concepción del *ius naturale* como dominio particular irrestricto, semánticamente opuesta, por último, con la noción de ley, ii) de ello deduce una contradicción implícita en la propia formulación de derecho natural según la cual, el derecho natural a todo, degenera necesariamente en un derecho a nada; por tanto, la noción de derecho natural, en su desarrollo y al contrario que en Grocio (para el cual señalaba potencialmente el surgimiento del Estado civil), juega un papel negativo, anunciando la necesidad de su propia supresión, que tiene lugar iii) mediante una autoalienación del derecho natural particular y da paso a una nueva forma de sujeción (derecho civil) en la que el derecho particular está restringido, toda vez que también, garantizado por el poder soberano ante el cual los partícipes autores suyos mantienen una relación de sumisión y iv) el beneficio de la garantía en el ejercicio del derecho particular limitado, resuelve la disparidad semántica inicial entre ley y derecho mediante la idea del ciudadano como depositario de derechos que le son determinados por el mandato de la autoridad. Con ello, la independencia de la personalidad jurídica de grupos o individuos sometidos al soberano desaparece y adquiere únicamente consistencia por concesión del soberano.

⁸⁰ *Leviatán* 26, p. 249.

Con esta última conclusión, Hobbes conduce el planteamiento que Grocio había iniciado a partir del descubrimiento de los principios morales universales de la autoconservación y la defensa de la armonía social, así como de su definición del derecho como mandato de una autoridad, a una teoría del Estado absoluto. Su fundamento reside en la idea de que aquellos principios son únicamente realizables bajo la existencia de un poder común autorizado por todos los miembros que a él se someten y con derecho ilimitado sobre todos ellos para mantener su unidad. Asimismo, sólo en estas condiciones es posible pensar la existencia de individuos cuya libertad consiste en la posesión de un determinado número de medios y la administración de fines, es decir, justamente dentro de un poder que restrinja la libertad individual decidiendo sobre la licitud de los fines y la efectividad de los medios, en la medida en que, para Hobbes, sin la seguridad de esa restricción (ley civil) la libertad resulta ser autodestructiva y contraria a los fines de la razón. Por último, Hobbes asume con ello que ninguna asociación o individuo tiene personalidad jurídica antes de la concesión de la misma por parte de la persona jurídica verdadera que es la potestad suprema, del mismo modo que sólo se habla de bueno o malo, justo o injusto, propiamente tras la intervención de la ley; esta idea permite comprender mejor en qué sentido su teoría puede decirse absolutista: ciertamente el soberano es el producto de la autoridad de los súbditos, la “multitud de hombres que pacta entre sí”, pero sin embargo, Hobbes se muestra proclive a entender, que dado que, por derecho natural, toda coexistencia de hombres tiende a la autodestrucción, será más bien, el soberano quien dé lugar al súbdito en tanto que le otorga con propiedad sus derechos. El fundamento del absolutismo arraiga pues en esta depreciación de la idea de multitud, en tanto que su idea de individuo sólo conviene con la idea de ciudadano; esto es, aquel que goza de una libertad delimitada por su pertenencia a una estructura coercitiva superior de poder ilimitado.

En virtud de las consideraciones precedentes entenderemos por iusnaturalismo un determinado significado, uso discursivo y finalidad de la noción de derecho natural. Según lo hemos expuesto, en su culminación en el modelo hobbesiano guarda los siguientes rasgos fundamentales:

- a) El de una dualidad en la concepción del hombre articulada sobre una diferencia entre su propia individualidad y los medios de los cuales se sirve para conservarla o acrecentarla.
- b) Esa antropología pone de manifiesto una finalidad; prescribe qué es aquello que los hombres deben hacer para conservarse. Para ello asume una función discursiva que denominaremos transitiva, dialéctica –si se quiere-, en la medida en que explica el surgimiento de una forma de sujeción capaz de asegurar fácticamente la existencia del individuo depositario de derechos, a partir de una enajenación voluntaria de los mismos y de su ulterior recuperación mediada y limitada, sin embargo por la imposición de una serie de deberes.
- c) En general, la función dialéctica del derecho natural ilustra el surgimiento del derecho civil a partir de su propia autosupresión como estructura jurídica, a la vez que proporciona una base interpretativa para la estructura del derecho civil del Estado a partir de la representación del individuo como depositario realmente distinto de sus facultades y del poder o derecho natural como una relación de posesión entre ambos.

3. Fundamentación de la teoría del Estado: la génesis sistemática del derecho civil

En función de lo que en el capítulo anterior ha sido caracterizado como “tradicción iusnaturalista” se aclara en qué sentido la función discursiva que en ella desempeña el concepto de derecho natural consiste en proporcionar un principio desde el cual poder deducir, así como justificar suficientemente, la existencia de una instancia de poder común a cuyo mandato estén vinculados todos los miembros que a ella se someten y que llamamos, en general, estado político o civil. El papel que el concepto de derecho natural juega consiste justamente en habilitar una interpretación que ilustre la estructura jurídica sobre la que se sustenta el Estado; interpretación que, según hemos visto, postula la idea de otra estructura jurídica universal natural que hace posible la deducción, no sólo de la facticidad de aquel poder común, sino también de su necesidad. Así vemos que en Grocio, la consistencia de un derecho civil positivo viene determinada por la capacidad natural de los hombres de reconocerse sujetos de deber y, por ello, de someterse a una ley; por su parte, en Hobbes, la aparición de la necesidad de la forma civil de derecho se da a partir de la superación de la inconsistencia palmaria de la forma natural de derecho en la que el derecho natural que por principio posee cada hombre a todo deriva en la destrucción del derecho mismo.

En una equiparación provisional del procedimiento demostrativo, hallamos, por de pronto, un recorrido idéntico en el planteamiento de Spinoza, dado que éste también ilustra explícitamente su interpretación de la forma civil de sujeción desde la sola posición del concepto de derecho natural:

Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez¹.

Hablaremos, no obstante, de una similitud meramente nominal con el iusnaturalismo, en tanto que ésta se deriva de la adopción de un vocabulario y estructura generales que no han de englobar necesariamente el sentido en virtud del cual los principios del sistema spinoziano median en la formulación del concepto de derecho natural. Así pues, nos encontramos entre dos líneas argumentativas que confluyen en la teoría del Estado: por un lado, hay una terminología iusnaturalista que proporciona a Spinoza una serie de conceptos aptos para la construcción de una teoría política, pero por otro, hay también la

¹ TTP, XVI, II, p. 338.

persistencia de un sistema que determina, desde la interioridad del discurso, las bases de semejante teoría. Se trata, pues, de examinar a continuación el modo en que Spinoza sienta las bases de una teoría del Estado, a partir de una definición de derecho natural elaborada sobre una tensión entre la exigencia sistemática de la ontología y la adquisición de unos recursos interpretativos característicos de la teoría política de su tiempo. La dilucidación de semejante tensión permitirá dar cuenta de la singularidad de la interpretación spinoziana del surgimiento del derecho civil y hasta qué punto ésta resulta ser determinante para la construcción de la teoría del Estado.

3.1 Sentido de la formulación externa del concepto de derecho civil

Ya desde la apertura de la dimensión práctica en la teoría del conatus, la ontología de Spinoza se hace diáfana para los principios del iusnaturalismo. A partir de la construcción de la definición del modo finito humano que aquella ofrece, le es posible a Spinoza esquematizar la problemática que da origen a la teoría del Estado. En efecto, la definición del hombre se concibe siempre desde una tensión entre dos perspectivas, a saber, desde una positiva en la que, a partir de la imaginación de las nociones universales, produce una actividad de resistencia y conservación propias, y desde otra negativa, según la cual entendemos que dicha actividad procede de la impotencia de sus pasiones. Son ese aspecto oscilante de la definición (debido a que se basa en una tendencia natural inclinación a la autopreservación, a la par que en una no menos natural incapacidad para llevarla a cabo) así como la posición discursiva que ocupa al esbozar el campo pre-político en el que los hombres establecen relaciones de comunicación con objetos semejantes, los principios que formalmente le acercan a lo que hemos llamado iusnaturalismo. En el caso particular de Spinoza, vemos cómo la definición del hombre como esfuerzo por perseverar en su ser mediante una actividad deseante está plenamente envuelta en el concepto de derecho natural: “cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente; por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad, de acuerdo con su índole propia”². Pues bien, se advierte en aquel planeamiento, un marco teórico similar al que Grocio y Hobbes postulan sirviéndose de una antropología que privilegia las facultades morales de la protección del individuo y

² E, IV, prop. XXXVII.

de la sociedad. Siquiera nominalmente y con carácter provisional, es posible detectar su influencia en el proceso de fundamentación de la teoría del Estado de Spinoza en, al menos, cuatro aspectos relevantes que en lo sucesivo, trataremos de clarificar. Éstos comportan los siguientes presupuestos, a saber, desde una perspectiva individual-elemental i) una determinada racionalidad pragmática connatural al individuo, ii) una representación del poder material natural de cada individuo como algo transferible; y desde una perspectiva estructural-orgánica que explica las relaciones entre soberano y súbdito, iii) una concepción de los derechos del último condicionados por la imposición de una serie de deberes y iv) una concepción del primero como depositario absoluto del poder total del Estado.

La perspectiva elemental-individual es la que da cuenta del origen del Estado mediante una representación del momento constituyente, que toma como punto de partida una idea genérica del hombre. Sabemos, por cierto, que todo aquel concepto que se derive de una representación universal de varios individuos, implica una idea inadecuada para Spinoza; no hay, entonces, un predicado “hombre” extraído de una serie de notas comunes. Ahora bien, esto no supone en modo alguno que no podamos hablar de una esencia humana a partir del grado de intensidad con el que cada cosa se esfuerza en conservar su existencia finita actual. Es en ese sentido que obtenemos una caracterización de la esencia humana no desde la intensión de sus predicados esenciales, sino desde la extensión de la potencia de su existencia determinada y, por tanto, en consideración de lo que puede conocer y obrar. De ese modo, Spinoza interpreta la forma del pacto social a partir de la actividad deseante por medio de la cual el hombre intenta asociarse con todo aquello que imagina adecuado para aumentar su potencia de obrar. Pues bien, leemos cómo la constitución del Estado, se articula en una relación de dependencia directa con la constitución de la naturaleza humana:

Es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor³.

La fundamentación del Estado civil está plenamente conectada con un concepto fuerte de naturaleza humana, de manera similar a Grocio (para quien el derecho civil era la codificación de una facultad humana para reconocer obligaciones naturales) y a Hobbes (para el cual la estructura jurídica del derecho civil surge de la insuficiencia del

³ TTP, XVI, II, p. 338.

derecho natural para asegurar la tendencia humana a la adquisición de bienes). Spinoza parte de una racionalidad pragmática que indica una relación adecuada del individuo con su medio, en tanto que la aptitud que éste desarrolla es un juicio afectivo acerca de lo útil para sí mismo⁴. Es justo en este punto donde se pone de manifiesto la correspondencia entre las leyes de la naturaleza y el derecho natural individual, pues, en efecto, el desarrollo de la capacidad natural a la que el derecho refiere, resulta ser indiscernible de la determinación natural que cumple; de ese modo, ningún individuo, considerando su esencia individual en absoluto, hará por sí mismo nada que suponga su destrucción. Así también en el caso del hombre “nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de la naturaleza, sino compelido por causas exteriores”⁵. Es, por tanto, la misma facultad de discernimiento la que imprime todo su sentido a la asociación política, a saber, el de ser el medio de conservación más perfecto para la naturaleza humana; o igualmente, aquel que más favorece y aumenta la potencia de los individuos en razón de su libertad y su seguridad, en tanto que la naturaleza de los asociados es la que concuerda en mayor grado⁶.

Hay además, ciertas condiciones materiales, o al menos interpretables desde una mera consideración del poder físico individual, que intervienen en la emergencia del estado civil. La predisposición pragmática a la vida social, no es, en modo alguno, garantía de su estabilidad. Hay que tener presente que la presencia de la ley natural del conatus en el sentido del concepto de derecho natural no sólo contempla aquellas conductas que instan a la vida social, sino que también, en virtud de una misma

⁴ En la mera tendencia imaginativa del deseo, “El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo“ se encuentra latente la forma plena de la razón humana, “actuar según la virtud no es en nosotros, otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón, y ello poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad“ E, IV, prop. XXIV y E, III, prop. XII“Según la guía de la razón, entre dos bienes escogeremos el mayor y entre dos males, el menor”. “Según la guía de la razón, apetecemos un bien mayor futuro, más que un bien menor presente, y un mal menor presente, más que un mal mayor futuro” E, IV, prop. LXV y LXVI.

⁵ E, IV, prop. XX.

⁶ “no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza” E, IV, prop. XVIII, escolio. “El estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso mismo busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón” TP, III, 6.

condición deseante, son igualmente concebibles todas aquellas pasiones que incitan a los hombres a actuar en contra de todo aquello que conduzca a una asociación, es decir, se concibe que de la misma tendencia a la preservación que se da en todo hombre, puedan derivarse conductas totalmente contrarias entre sí. Es la determinación pasiva de la naturaleza humana aquello que impide al hombre obrar en virtud de sus solas leyes, es decir, sin conocimiento de lo que realmente puede hacer y por ignorancia de las causas que le determinan. El concepto de derecho natural introduce en la teoría del Estado el punto de partida de lo que Hobbes denominaba una “diferencia de maneras”⁷ y que reconocía explícitamente el hecho de que no todos los hombres enfoquen de manera racional el poder físico del que por naturaleza son portadores. “Está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer y la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, etc., que no queda espacio alguno para la razón”⁸.

Paralelamente a la demostración de una naturaleza humana que hace posible pensar la existencia del Estado civil, surge la demostración de la insuficiencia de la misma en lo que respecta a garantizar la continuidad del Estado⁹, pero con ello se dirime la cuestión acerca de aquello en lo que pueda consistir la idea de un pacto social que explique el hecho del mismo Estado civil. Ciertamente, el pacto social no consiste únicamente en la formalización de la tendencia natural racional del hombre a preservarse, antes bien, se trata de la materialización de una instancia visible de poder físico manifiestamente superior a cualquiera de los miembros que la forman y que, por ello, asegura suficientemente la conservación de los mismos. Sólo si hay una fuerza que provoque un asentimiento inmediato de los individuos a la asociación política, el pacto social se hace efectivo, porque justamente ésta ejerce pleno dominio sobre las pasiones que eventualmente destruirían la unidad del pacto; el monopolio de la violencia que ésta exhibe fomenta la pasión del miedo mediante la cual los individuos permanecen adscritos al pacto, siquiera por consideración al mayor mal –la posibilidad de su

⁷ “las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla. Sólo difieren unos de otros en los modos de hacerlo. Estas diferencias provienen, en parte, de la diversidad de pasiones que tienen lugar entre hombres diversos, y, en parte, de las diferencias de conocimiento y opinión que cada uno tiene en lo que respecta a las causas que producen el efecto deseado” *Leviatán*, 11, p. 93.

⁸ TTP, XVI, II. p. 340.

⁹ “Ya que por derecho de naturaleza, todo el mundo puede actuar con fraude y nadie está obligado a observar los pactos, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mayor mal” *Ibíd.*

destrucción- que se seguiría de su ruptura¹⁰. La cohesión buscada en el pacto social no aparece, pues, antes de la constitución de un poder semejante que sea temido por todos por igual¹¹.

El pacto social se concibe, principalmente, a partir de la existencia pasional por la cual el hombre trata de conservarse. De ahí que, sólo en la medida en que existe un poder común, en virtud de cuya fuerza superior garantiza la coexistencia de la diversidad de las pasiones con el orden civil que el pacto construye, dicho pacto resulta efectivo. Pero, ¿cómo es, entonces, concebible la existencia de un poder común del que depende la consistencia del pacto? La respuesta a esta pregunta no es distinta de la repuesta a la pregunta a propósito de las condiciones de emergencia del Estado, así como de la estructura de sujeción civil en la que se inscriben todos sus miembros:

Se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por el miedo al máximo suplicio¹².

La noción de transferencia del poder natural individual se prefigura así como piedra angular en la construcción teórica del Estado a partir de los principios del derecho natural, dando lugar así a una estructura de sujeción civil cuyo movimiento genético específico parece ser, en principio, aquel que identificamos en el modelo iusnaturalista y que consistía en la enajenación total del derecho natural individual a la autoconservación y en la recuperación parcial del mismo, bajo la sumisión a una instancia común de poder.

Las ideas de la racionalidad del individuo para reconocer las ventajas de la asociación política con sus semejantes, así como de su capacidad para construir un poder soberano que garantice la estabilidad de dicha asociación mediante la transferencia de su derecho natural, contienen los principios que explican la estructura del Estado, esto es, una forma civil de derecho que se expresa bajo una forma de poder consistente, según Spinoza, en “una multitud que se comporta como guiada por una sola

¹⁰ “Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado” TTP, XVI, II, p. 339.

¹¹ “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” TP, III, 3.

¹² TTP, XVI, III, pp. 340-341.

mente”¹³. Son asimismo, estos dos factores genéticos los que nos permiten comprender relaciones jurídicas distintas de las naturales: en el estado civil, el derecho de acción de cada individuo no viene determinado por las solas leyes de la naturaleza, sino por los mandatos del poder supremo; en la medida en que varios individuos han cedido su derecho natural al soberano, la fijación de fines y la administración de medios para la subsistencia depende de los mandatos del mismo¹⁴. Se sigue de ello, que la acción del sujeto de derecho civil o ciudadano vendrá determinada por las leyes dictadas por el poder soberano al que se somete en el momento del pacto. Del mismo modo, en relación con la totalidad de los individuos que se someten al poder soberano, tendrá este último un poder ilimitado, pues en la medida en que posee la totalidad del derecho natural a decidir sobre lo bueno y lo malo que le ha sido cedida por cada uno de los miembros del Estado, tendrá autoridad suficiente como para obligar a cada uno de ellos a que observe dichas decisiones en sus conductas¹⁵. El derecho que el individuo ostenta dentro de la sociedad civil, es decir, dentro de una forma de asociación caracterizada por la sumisión a una forma común de poder, viene determinado por su condición de súbdito al poder que restringe su derecho natural a obrar de una forma precisa¹⁶, pero, con ello, recibe también la seguridad en el ejercicio de su derecho particular en la medida en que todos los miembros se hallan sometidos por igual al mismo poder soberano y que, por tanto, sólo la presencia de semejante potestad es capaz de garantizar que nadie imponga su derecho en perjuicio del de otro.

La forma de derecho civil en torno a la cual se articula el estado político consta pues, fundamentalmente de dos vértices contrapuestos, a saber, el de la multitud de los individuos que, bien por determinación racional, bien por sometimiento a las pasiones,

¹³ TP, III, 2.

¹⁴ “a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo; y está obligado a hacerlo sin reservas” TTP, XVI, III, p. 344.

¹⁵ “Todos, en efecto, tuvieron que hacer tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran algo para sí, debieran haber previsto como podrían defenderlo con seguridad; pero como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como hemos dicho, porque la necesidad les obligó o porque la razón se lo aconsejó), se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema” TTP, XVI, III, p. 341.

¹⁶ “Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinado por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad” TTP, XVI, IV, p. 345. “Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y, no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío (...) Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas” TP, III, 5.

constituyen una instancia común de poder mediante una restricción de su poder natural en forma de una transferencia; y por otra parte el de la potestad suprema que, en virtud del poder ilimitado que recibe, dispone leyes que ordenan y regulan la convivencia pacífica de los miembros. De ese modo, la constitución de tal estructura jurídica civil implica, cuando menos, un replanteamiento de la estructura jurídica natural de la que parte, tan pronto como vemos que el derecho que en ella detenta el individuo, su potencia de obrar no se extiende hasta donde alcanza su determinación natural, sino hasta donde decreta la voluntad del poder soberano expresada en la forma de leyes civiles. Por último, cabe adelantar en qué sentido, estos modelos iusnaturalistas prefiguran, a partir de la forma en que interpretan la noción de pacto social, una ideología del Estado absoluto que expresa la necesidad de que la sociedad se someta al gobierno de un único poder soberano para asegurar su subsistencia. Esto se hace explícito en la falta de garantías que involucra un pacto entre individuos que se prometen respeto mutuo: efectivamente sólo si tercia un poder cuya superioridad y capacidad constrictiva es, como quiera que sea¹⁷, aceptada por ambos, el pacto será realmente vinculante, esto es, sólo si conduce a una sujeción a un dominio común y no sólo a un reconocimiento verbal de la igualdad, habrá una asociación real; del mismo modo, sólo dentro de una sociedad que constituye y se somete a un poder absoluto que garantice su unidad será posible hablar del Estado como poder común independiente¹⁸.

Observamos, en consideración de todo esto, la presencia de un vocabulario marcadamente iusnaturalista en la fundamentación de la teoría del Estado de Spinoza: el postulado del derecho natural individual y la estructura política a la que éste da paso; la esquematización del pacto social a través de la imagen de hombres que, llevados por su razón o por sus pasiones, transfieren su derecho natural para adquirir seguridad en el desempeño de sus tareas; la interpretación del derecho civil como estructura característica del Estado que determina una relación fundamental entre el soberano como sujeto de derecho ilimitado sobre los miembros del Estado y depositario del poder absoluto del mismo y el súbdito como sujeto de unos derechos restringidos por la

¹⁷ Es sabido que para Hobbes basta con que haya un motivo por el que la capacidad deliberativa se decante a ceder un derecho. Así, serán válidos incluso los contratos que surgen del miedo a a perder la vida en una situación de derrota en la guerra y conquista, cfr. *Leviatán*, 14, p. 126.

¹⁸ El paradigma de la reducción del pacto social que implica la igualdad entre contratantes a un pacto de sujeción de los mismos es claramente el *Leviatán* de Hobbes: “Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones” *Leviatán*, cap. 17, p. 156 y que en Spinoza aparece formulado en términos de “dependencia jurídica del individuo de la sociedad” TP, III, 2, 3, 4 y 5 y TTP, XVI, IV, p. 345.

imposición de deberes, vincularían directamente a Spinoza con los modelos de Grocio y Hobbes. Otras declaraciones, que, como veremos, pertenecen al decurso argumentativo que Spinoza inicia en su ontología del individuo y que prolonga con la definición de derecho natural, alteran, sin embargo, la semejanza en el uso de aquellos conceptos, que en principio, parece guardar la teoría spinozista del Estado con modelos iusnaturalistas coetáneos.

3.2 Sentido de la formulación interna del derecho civil

La tesis que afirma la falsedad de la existencia separada del individuo extraída del análisis de los principios ontológicos que mediaban en la definición de derecho natural perturba, sin embargo, la concordancia de Spinoza con el iusnaturalismo en algunos de los términos más relevantes para la intelección de los fundamentos del Estado. Téngase presente que de aquella tesis se derivaba igualmente una interpretación muy precisa del poder y del derecho natural: la concepción de la existencia del individuo como *parte* y de su esencia como *modo*, no sólo negaba la representación sustancial del mismo y la sustituía por un proceso constitutivo de otras partes más simples que concurren en una unidad en razón de su semejanza, sino también la imagen “cósica” del poder (como una propiedad cuyo ejercicio depende del arbitrio del propietario), reduciéndola a las mismas relaciones causales naturales dentro de las cuales los individuos se producen. A partir de ahí, se verá cómo toda esta carga teórica que desde el concepto de derecho natural se introduce termina por cortocircuitar al menos tres de los aspectos fundamentales sobre los cuales el iusnaturalismo edifica una estructura de derecho civil como base para una teoría del Estado, como son i) la concepción del individuo, ii) la imagen del pacto social y iii) la concepción de la estructura de las relaciones entre súbdito y soberano.

Tomando en consideración las conclusiones extraídas de los dos capítulos precedentes, la divergencia entre la idea de individuo que el iusnaturalismo presupone cuando habla de algo así como una esencia humana y la que se deduce de los principios de la ontología spinozista resulta ser palmaria. Por lo pronto, encontramos una discrepancia significativa en el hecho de que, ya desde la propia formulación del concepto de derecho natural, Spinoza no presuponga la individualidad como un dato irreductible, sino que la considere como resultado de un proceso productivo: esto es así porque la idea adecuada del individuo no puede ser concebida sin tomar en

consideración el orden causal que determina su existencia y la potencia divina infinita por la que existe. Pero, igualmente, de la determinación esencial de modo finito no sólo ha de derivarse una idea de su existencia como una parte extrínsecamente determinada por otras partes dentro de un orden causal; sino también, de ella misma como un orden compuesto de partes, tal como muestran los axiomas y lemas del libro II de la *Ética*. La no-sustancialidad de la esencia individual es asumida por Spinoza de forma radical. La afirmación de que, en tanto que individuos, “no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros”¹⁹ no tiene un sentido figurativo: realmente el individuo consiste en la exterioridad de las partes que lo componen, esto es, se identifica plenamente con las relaciones de semejanza que unen a varios cuerpos entre sí, así como con las relaciones de contrariedad por las que otros tantos se separan en función de su índole distinta.

El individuo se concibe, pues, como una relación de comunicación, ya sea en un sentido compositivo (partes que componen una unidad) o en un sentido causal-determinativo (partes que impelen a otras a actuar de una forma determinada). Ambos factores, nos conducen, a su vez, al lugar donde propiamente se condensa la teoría de la individuación del spinozismo tramada en torno a tres momentos derivados de la tesis de la no-sustancialidad del individuo. Efectivamente, el concepto de conatus, se construye sobre una identidad entre la esencia actual del individuo y la potencia por la cual es producido, la potencia por la cual despliega una conducta propia y la duración indeterminada que la potencia por la cual se conserva implica²⁰. Por su parte, esta misma interpretación del individuo permite dilucidar qué representación del poder individual está en juego: ésta no puede consistir en una relación de posesión del individuo con sus facultades. Atendiendo al concepto de individuo, vemos que su poder no es nada distinto de las relaciones que componen su existencia individual. Interpretar que el poder es una posesión, supone hacer pensar que puede ser enajenado sin perjuicio para la subsistencia del individuo, como si éste, a su vez, subsistiese independientemente de las relaciones en las que toma parte, esto es, como si existiese separado del resto de cuerpos naturales²¹. En cambio vemos cómo la afirmación de que

¹⁹ Cfr. Cita 6.

²⁰ Cada uno de estos tres rasgos se corresponden respectivamente con la proposiciones VI y demostración, VII y IX y VIII y demostración del libro III de la *Ética*.

²¹ Concibiendo al hombre como “un imperio dentro de otro imperio” E, III, prefacio.

la existencia individual radica en la misma potencia por la cual varias partes configuran y se mantienen en una relación compositiva, conlleva una identificación entre esencia actual y poder determinado. La definición spinoziana de derecho natural se funda por completo en esta identidad entre el individuo y el poder determinado a través del cual su existencia se despliega como un momento expresivo en la infinita potencia de Dios.

La concepción del individuo que el iusnaturalismo presupone es, por el contrario, muy distinta de la que se deriva de la ontología spinozista. El recurso al concepto de *dominium* en la formulación del derecho natural que ya apreciamos en el planteamiento de Grocio cristaliza en Hobbes bajo la forma de una consideración absoluta de la naturaleza humana, articulada en torno a una dualidad fundamental entre el individuo y sus facultades que figuran como objetos de su dominio. Lo que la línea interpretativa Grocio-Hobbes presupone en su formulación del derecho natural es justamente una diferencia real entre el sujeto de derecho (que, bien sea llevado por sus pasiones, bien sea guiado por la razón, orienta su conducta) y las facultades que le permiten desarrollarla, como si el individuo subsistiese independientemente de la posesión o privación de las mismas. A su vez, postula igualmente una representación cosificada del derecho natural como una relación derivada del hecho de la posesión de facultades, de tal modo que se hablará de posesión de más o menos derecho natural a algo según se posea un mayor o menor patrimonio de capacidades naturales. Como es notorio, de esta representación del individuo estructurada en dos momentos (por un lado, la subjetividad del individuo y, por otro, su derecho natural como el hecho de la posesión de facultades diversas) implica una representación genérica del poder, como la totalidad de facultades que en cada caso cada individuo ostenta: el poder individual expresa entonces la capacidad que un individuo posee para ejercer cierta conducta y que es efectivamente distinta de la capacidad subjetiva para prescribirla. El modelo iusnaturalista esbozará, a partir de estos presupuestos, una esquematización del espacio pre-político (el estado natural) consistente en una multitud de individuos que poseen cierto poder (la totalidad de sus facultades naturales o adquiridas) y que, por derecho natural, se relacionan con su entorno como potenciales poseedores, en la medida en que la apropiación de cualesquiera objetos puede servir, según su uso, para acrecentar su poder actual y, en definitiva, para asegurar de forma más óptima su subsistencia. Ostentar un derecho natural significa, pues, la ausencia de impedimentos en dicha relación de posesión que el individuo desarrolla con su medio.

La relación de coextensibilidad entre derecho natural y poder; en apariencia el rasgo teórico principal que aproxima a Spinoza al planteamiento iusnaturalista constituye precisamente el momento en el que emerge su divergencia. Más allá de las similitudes del lenguaje, aparece en ella una diferencia en la concepción del individuo que separa definitivamente a ambos. La concepción propiamente spinoziana del individuo, que identifica la potencia por la cual se produce y conserva, con su esencia misma, se opone frontalmente al principio iusnaturalista de la distinción absoluta entre el individuo y su poder. La ley natural del conatus niega una distinción semejante, y con ello, fija una determinación compositiva del individuo. Según ésta, todo lo que concebimos como individuo discernible de otro, lejos de envolver un significado sustantivo²², no es nada distinto de una relación de fuerzas entre varios cuerpos que en razón de su semejanza constituyen una unidad y entre otros tantos de los que se separa según su diferencia de naturaleza. La confusión de la existencia con sus mecanismos de producción y conservación, en la uniformidad de la potencia por la que Dios se autoproduce da lugar así, a un modelo monista²³ de interpretación de la conducta individual natural opuesto al dualismo absoluto del iusnaturalismo.

El segundo de los aspectos que desde la posición ontológica envuelta en la definición spinoziana del derecho natural se desarticula es la idea de pacto social. Veremos cómo en las reservas con las que Spinoza asume la representación iusnaturalista del pacto social se harán manifiestas las divergencias entre ambos planteamientos. Es, con todo, cierto que Spinoza constata una capacidad humana para reconocer la mayor utilidad de la vida en una sociedad civil y una constitución de la misma a partir de una transferencia de los derechos naturales individuales a la sociedad²⁴. Reconoce, asimismo, que dicha transferencia entraña una cesión²⁵ del mismo poder natural para conservarse y una obligación absoluta a cumplir los mandatos de la potestad suprema en tanto que, al

²² Tengamos presente que la razón de la distinción entre cuerpos reside en última instancia en factores estrictamente cuantitativos de lo que Spinoza llama “cuerpos simples”, “los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia” E, II, lema I.

²³ Ha sido Matheron quien ha hablado de un monismo antropológico en Spinoza “que no permite dissociar la a conservar de los medios que la conservan; esto es el *conatus*, uno e indivisible, la instancia legitimante y el conatus engloba todos nuestros deseos particulares con todos los comportamientos que se derivan; todo acto se justifica, entonces por el solo hecho de que lo cumplimos, sin ninguna referencia a alguna norma que siga”. Matheron, A. “Del estado de naturaleza a la sociedad política” en *op. cit.* 1988, p. 293.

²⁴ TTP, XVI, III, p. 340, TP, III, 3.

²⁵ “Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno”. E, IV, prop. XXXVII, escolio.

someterse, a ella, le conceden autoridad plena²⁶; pero también es igualmente cierto que Spinoza afirma que tales consideraciones sobre los conceptos de transferencia y autoridad que permiten pensar el pacto social, “aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y, aunque ésta pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas”²⁷. Se verá cómo a la terminología del modelo iusnaturalista de la que Spinoza se sirve para explicar la forma del pacto social, se añadirá una reflexión crítica derivada de la ontología del individuo. En efecto, desde ella se pondrá en tela de juicio la validez absoluta de los conceptos de transferencia y de autoridad.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza esgrime un argumento en contra de la interpretación del contrato social en términos de alienación del derecho natural que resulta decisivo:

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera (...) Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta²⁸.

Evidentemente, a la base de la teoría del contrato se encuentra una interpretación notablemente materialista del mismo; si se entiende por “derecho natural individual”, el poder en virtud del cual cada cosa persevera en su ser, hay que concluir necesariamente que el individuo no puede transferir ese derecho sin que se aniquile su esencia actual. La forma de sujeción civil, tal como la concibe Spinoza, expresa una relación de dependencia especial entre los hombres, pero no que “con ello pierdan su naturaleza humana y adquieran otra”²⁹. Para Spinoza la razón del pacto nunca trasciende su

²⁶ “se sometieron totalmente, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como hemos dicho, porque la razón se lo aconsejó), se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas”. TTP, XVI, III, p. 341.

²⁷ TTP, XVII, I, p. 353.

²⁸ TTP, *ibíd*, pp. 353-354.

²⁹ TP, IV, 4.

carácter estrictamente pragmático³⁰; en modo alguno se trata de que en virtud del mismo los hombres dejen de prescribirse sus fines naturales y, en fin, dejen de apetecer las mismas cosas. Pensar que los hombres pueden enajenar su derecho natural, “entregarlo a otro” es imaginar que la naturaleza produce independientemente de ellos, así pues, considerar que el pacto social tiene lugar sobre la base de algo así como un fenómeno real de la transferencia de los poderes particulares, choca frontalmente con la tesis ontológica de la falsedad de la existencia separada de los individuos. De ahí que Spinoza haya de matizar sobre el uso que hace de dicho concepto: no transferimos realmente nuestro poder de actuar, al igual que no alteramos nuestra naturaleza; tan sólo prometemos ejecutar nuestra conducta de un modo concreto, en la medida en que el mayor beneficio que de ello se sigue nos determina a querer observarla y mantenerla, sin que ello obste para su ruptura. Sin embargo, no es únicamente el rigor pragmatista de esta interpretación de los contratos, sino la ausencia de una visión cosificada del derecho, aquello que le imprime su rasgo particular. En efecto, leemos cómo para Hobbes, aún siendo una expresión figurativa la transferencia de un poder natural individual³¹, no por ello la noción de transferencia pierde validez formal, ni deja de referir una situación real como lo es el hecho de “dejar o abandonar su derecho a oponerse a aquel favor del cual lo ha transferido”³²; es decir, se concibe realmente una transferencia en el hecho de que alguien pueda renunciar a hacer uso de su poder en beneficio de otro y, por tanto, se concibe como una alienación del derecho natural individual. Es justamente la idea de derecho como *dominium* que subyace a la interpretación general del iunaturalismo aquello que hace posible esta representación del pacto en términos de alienación. Al partir de una subjetividad capaz de prescribir fines, realmente distinta de sus medios, así como de una relación de propiedad de la primera con los segundos, es, entonces, pensable que el individuo pueda elegir, en un momento dado, enajenarse de sus medios de subsistencia. Pues bien, vemos como el sentido de la interpretación del pacto social en Spinoza en términos de transferencia es sólo relativo a una consideración abstracta del derecho civil. Ciertamente, en el *Tratado político*, al afirmar que dentro de un sistema de sujeción civil y, por ello, determinado por las leyes que emanan de la autoridad del poder soberano, el individuo no deja de estar igualmente

³⁰ “El pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” TTP, XVI, II, p. 339.

³¹ “Porque resulta imposible para cualquier hombre transferir realmente su propia fuerza a otro, o que este otro la reciba” *Elementos*, I, XIX, 10.

³² *Ibíd.* *Leviatán*, 14, p. 120.

determinado por las leyes de la naturaleza, no parece connotar nada parecido a una separación del súbdito con respecto de su derecho natural:

Ese 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 de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el estado político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. 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 vivir³³.

El punto de vista que Spinoza ofrece en este texto, vigoriza el argumento de la no alienación total del derecho natural individual que el *Tratado teológico-político* anticipa, aunque limitándose a imponer únicamente una restricción a la autoridad del poder soberano y demostrando la imposibilidad de que gobierne sobre los pensamientos de los súbditos sin cometer injuria contra ellos³⁴. Es a partir de aquel pasaje del *Tratado político* donde comienza a ponerse de manifiesto la contradicción entre un cesión completa de los poderes particulares al soberano que anulase todo el poder individual de los súbditos y las leyes de la naturaleza que disponen a los hombres a apetecer aquello que les reporta el mayor beneficio posible³⁵. Por cuanto la idea de una renuncia voluntaria a la totalidad del poder de los súbditos en favor del soberano en el pacto social comporta una contradicción con la ley natural del conatus (según la cual, el individuo no podrá perder su derecho natural sin aniquilarse, y por tanto nadie hará, pues, nada que comporte su propia destrucción) se sigue de ello que la constitución del estado político o civil en modo alguno debe de haber tenido la forma de una alienación del derecho natural particular. Es cierto que en el *Tratado teológico-político* Spinoza acepta una conclusión aún incoherente con la ontología del modo finito, interpretando el contrato como una renuncia parcial³⁶. Sin embargo, según el citado pasaje del *Tratado político*, la interpretación del pacto adquiere un sentido propio: el individuo no cede su derecho natural particular debido a que no constituye una unidad separada de su derecho

³³ TP, III, 4.

³⁴ Lo que Spinoza denomina “el Estado violento”, “que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso” TTP, XX, I, p. 142.

³⁵ “su fin último –del Estado– no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno” TTP, XX, II, p. 415.

³⁶ “Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar” *Ibíd.*

y mucho menos se establece una relación de propiedad entre ambas ¿Cómo es entonces pensable un contrato que de paso a la forma jurídica civil del Estado? Veremos cómo la interpretación en términos de privación o limitación que conlleva el concepto de transferencia es substituida por la idea de una agrupación de los poderes individuales en torno a una misma dinámica afectiva: Spinoza llegará a hablar así de circunstancias pasionales que determinan efectivamente la emergencia de una sociedad civil.

Hay ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad.

Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad³⁷.

Se presupone que la forma Estado tiene lugar a partir de una confluencia de toda la sociedad en unas pasiones comunes. No hay, pues, una privación de los poderes naturales sino la composición de un grado de potencia concreto expresado en la concurrencia de una multitud en una misma pasión. Tanto la génesis del Estado, como la construcción de un sistema de sujeción de derecho civil se conciben a través del mismo movimiento de composición y de cohesión de partes por el cual Spinoza concibe la producción de la existencia individual, pero ¿en qué sentido puede aplicarse esta determinación ontológica que equipara la esencia de un individuo con su mecanismo de producción a la interpretación del surgimiento de un estado civil? Por Estado se entiende fundamentalmente una estructura en la que varios individuos se relacionan entre sí sometidos a un poder común que los agrupa, comprensión que formalmente, coincide con la definición spinoziana de individuo expresada en términos de composición de partes:

Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular³⁸.

En virtud de este principio vemos cómo la constitución de la unidad a partir de una pluralidad en la que consiste el Estado no tiene por qué implicar que dicha unidad tenga realmente la forma de una instancia segregada a partir de la privación de los poderes naturales individuales de la multitud constituyente; antes bien, ha de tratarse, de una composición de esos mismos poderes naturales. El Estado no se estructura, entonces, en

³⁷ TP, IV, 4.

³⁸ E, II, definición VII

torno una personalidad jurídica distinta del poder natural que una multitud conforma; como individuo compuesto, la existencia del Estado no se distingue del proceso por el cual varios individuos actúan simultáneamente sometidos a determinaciones semejantes. La forma en que, en este sentido, se constituye el poder soberano, al no implicar ni restricción ni enajenación de los poderes particulares, permite contemplar al Estado como una unidad materialmente integrada por el derecho natural de la multitud y no como una unidad formalmente segregada a partir del mismo. A diferencia del planteamiento iusnaturalista, el momento constituyente significado en el pacto social no instauro —en palabras de Hobbes— una personalidad ficticia³⁹ diferenciada de la sociedad que a ella se somete, en tanto que posee e impone la totalidad del poder que le es conferido, sino más bien, un individuo real, reductible e identificable al poder natural de la multitud que lo constituye. Pero, ¿qué razón hay para concluir que el poder soberano consiste en la composición del poder natural de la sociedad y no en una alienación del mismo? Sabemos que el individuo, por cuanto es una parte de la naturaleza que no puede ser concebida sin las demás, carece de potestad para iniciar una conducta por sí misma⁴⁰; dicho de otro modo, actúa dentro del poder total por el cual la naturaleza se produce a sí misma. De ello se sigue que no hay algo así como un momento en el que varios individuos agrupados deciden emplear su poder individual formando un poder común; antes bien, se trata, como dijimos con palabras de Spinoza, de circunstancias que disponen a los individuos a obrar de cierta manera. El punto de partida que el concepto de derecho natural impone en Spinoza, no admite la interpretación absoluta del momento constituyente que esquematiza la noción de pacto social, si por absoluta entendemos, desvinculada de las causas que impelen a los hombres a obrar de cierta manera. Esto significa, pues, que el pacto social no interrumpe la estructura jurídica natural que establece que el derecho de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder determinado⁴¹. Es, más bien, un momento de su desarrollo, dentro del cual varios individuos constituyen una unidad de potencia mayor.

El momento del pacto social puede entenderse entonces como la causa natural adecuada del Estado, por cuanto entraña una determinación afectiva colectiva. Tengamos presente que, para Spinoza, es la misma naturaleza deseante del hombre la que le conmina tanto a establecer vínculos sociales con sus semejantes, como a

³⁹ *Leviatán*, introducción, p. 13 y 21, p.189.

⁴⁰ E, IV, prop. II.

⁴¹ TTP, XVI, p. 335.

destruirlos⁴²; pues bien, lo que el análisis de Spinoza pone de manifiesto es que el Estado surge en ciertas condiciones de determinación de la voluntad humana, en tanto que causa necesaria del mismo. La causa por la cual los hombres desean permanecer bajo el poder soberano se halla en la racionalidad primitiva que subyace al deseo por el cual el hombre se esfuerza en conservar su ser, es decir, el discernimiento de lo útil que se desarrolla en la existencia humana constituye el fundamento natural de toda asociación política. La misma ley del conatus se encuentra a la base de esta concepción del pacto social: según ella, entendemos que no sólo es el hecho de estar sometido a las pasiones, sino también la capacidad del alma humana para producir una idea adecuada de la concordancia de su naturaleza con la de otros cuerpos⁴³, aquello que le determinará a desear o a odiar su relación con los demás, esto es, a establecer una sociedad con sus semejantes:

No podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si además, tomamos en consideración nuestra alma, veremos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre: quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad⁴⁴.

En este sentido, la formación de un poder independiente y común, que es el Estado, puede concebirse como un aumento de la potencia de los poderes individuales que la componen; el paso a una mayor perfección del individuo, concebido sobre la forma de

⁴² “En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí” (...) “Dos hombres no son molestos el uno al otro en cuanto que concuerdan en naturaleza –esto es en cuanto que ambos aman lo mismo-, sino que en cuanto que difieren entre sí” E, IV, prop. XXXIV y escolio. El conflicto se debe pues a que los hombres actúan sometidos a pasiones distintas, de ahí que la concordancia plena sólo se dé entre ellos “en la medida en que viven bajo la guía de la razón”. E, IV, prop. XXXV, pero no porque deje de padecer, sino porque las pasiones que les mueven bajo la guía de la razón se refieren al alma en tanto que obra: “Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiendo”. E, III, prop. LIX.

⁴³ “En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena”. E, IV, prop. XXXI.

⁴⁴ E, IV, prop. XVIII, escolio.

una multitud constituyente⁴⁵. Ciertamente, el derecho civil implica una cesión del poder natural particular de juzgar sobre lo bueno y lo malo a la potestad suprema, pero esto no supone en modo alguno que el individuo haya sido desprovisto del derecho natural total o parcialmente, sino que, al contrario, integra otra forma de individualidad natural por su concordancia con otras partes y, por ello, con mayor capacidad para conservarse. Tengamos presente que la ontología de Spinoza concibe al individuo como una posición relativa a una estructura y no como un contenido absoluto. El individuo puede concebirse simultáneamente a varios niveles; como unidad compuesta de partes, pero también como parte de una unidad⁴⁶. Esta concepción integradora, no-privativa del pacto social se traducirá en un esquema de dependencia jurídica del individuo con respecto del tejido social, compatible, no obstante, con que “cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales, dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena”⁴⁷, pues la integración del derecho natural particular en una individualidad compleja en modo implica la disminución o privación del mismo.

A nuestro modo de ver, una interpretación absoluta de la noción de transferencia distorsiona la concepción spinoziana del Estado, máxime, si consideramos que según declaraciones explícitas, su finalidad es librar a los hombres del miedo y contribuir a que desarrollen sus actividades con el máximo de libertad posible⁴⁸. El contrato social no puede consistir propiamente en nada parecido a una alienación que ponga como condición una disminución del poder particular efectivo, porque la constitución del Estado es un fenómeno que brota de la razón y la virtud humanas, de su propia fuerza para conservarse⁴⁹ y de su conocimiento de aquello en relación con lo cual su potencia de obrar aumenta. Es, no obstante, cierto que, es determinados por sus pasiones y en la medida en que éstas se asemejan en cierto grado, la manera en que los hombres pueden convenir en una asociación política; ahora bien, esto no se debe a la impotencia que

⁴⁵ Bove ha llamado la atención sobre cómo el concepto de multitud funciona en el *Tratado político* análogamente al concepto de conatus, “se establece la perfecta analogía entre el cuerpo individual y el cuerpo colectivo –que, en su esfuerzo común de conservación y afirmación, siguen la misma lógica de causalidad que las esencias singulares –con las implicaciones decisivas que hacen de ese libro inacabado el pensamiento más radical de una estrategia del *conatus*” Bove, L. “La estrategia de la *multitudinis potentia*, estrategia propia del conatus político”, en *op. cit.* 2009, p. 250.

⁴⁶ E, II, lema VII, escolio.

⁴⁷ TTP, XVII, I, p. 354.

⁴⁸ TTP, XX, II, p. 414-415.

⁴⁹ “No puede concebirse virtud alguna anterior a ésta (es decir, al esfuerzo por conservarse)” “En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad”. E, IV, prop. XXII y XXIV.

todo individuo padece en tanto que parte de la naturaleza, sino al grado de perfección que toda afección implica, en tanto que indica la potencia de una causa que insta al cuerpo a perseverar en su ser. Spinoza no comprende la acción bajo la forma de una disyunción excluyente entre la razón y las pasiones; asume, por el contrario, que todo hombre, como ser finito, siempre obra determinado por sus pasiones⁵⁰. La acción no es, por tanto, más perfecta por cuanto más sustraído esté el hombre a sus pasiones, sino por cuanto más capacidad de obrar impliquen éstas, esto es, cuanto más dependan de la capacidad de actuar del alma por su sola capacidad de entender y menos lo hagan de circunstancias externas⁵¹: La causa adecuada del Estado es, por ello, siempre una cierta virtud por la cual los hombres son capaces de conservarse, ya procedan éstas de las pasiones tristes que surgen del temor a la destrucción⁵² o de las pasiones alegres de la firmeza y la generosidad, que surgen de la potencia del alma de entender⁵³. En ese sentido, el pacto se entiende a partir de una necesidad natural -por tanto, sin relación a nada parecido a un libre arbitrio por el cual los hombres decidan sustraerse a la normatividad del derecho natural- desde la cual todo individuo actúa.

En último lugar, habremos de ver cómo el hallazgo de esta dinámica natural en el momento constituyente del pacto, habilita una perspectiva singular en el análisis de la estructura civil de derecho del Estado. Esto supone, por de pronto, una alteración del concepto de autoridad del soberano a partir del cual, tal como aparece en el modelo iusnaturalista de Hobbes, entendemos que consiste en la suficiencia con la cual aquel

⁵⁰ Téngase en cuenta E, IV, prop. VII, “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” y demostración, “cuando el alma es asaltada por un afecto, el cuerpo experimenta al mismo tiempo una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar. Esta afección del cuerpo, recibe su causa de la fuerza para perseverar en su ser, y, por ende, no puede ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea que haga experimentar al cuerpo una afección contraria a la primera y más fuerte que ella”.

⁵¹ “De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo”. E, III, prop. LIX.

⁵² Para Spinoza, el paradigma de éste tipo de Estado es el de los hebreos quienes se someten al gobierno absoluto de Dios por el temor a su poder, “por el simple hecho de haber creído que sólo el poder de Dios podía salvarles, entregaron a Dios todo su poder natural de conservarse, que antes quizá pensaban tener por sí mismos, y también, por tanto, todo su derecho”. TTP, XVII, II, p. 360 y del que sin embargo brotaron ciertas virtudes cívicas que permitieron a los súbditos conservarse, “nadie servía a su igual, sino sólo a Dios, y que la caridad y el amor al conciudadano eran estimados como la suma piedad, la cual era notablemente fomentada por el odio general que tenían a las otras naciones y que éstas les tenían a ellos. Les ayudaba, además y sobre todo, su rigurosa educación para la obediencia, según la cual debían hacerlo todo en virtud de alguna prescripción concreta de la ley (...) en una palabra, toda su vida era una práctica continua de la obediencia” TTP, XVII, III, 376.

⁵³ “Por firmeza entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por generosidad entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad” E, IV, prop. VII, escolio.

impone deberes a sus súbditos en virtud del derecho que éstos la han concedido renunciando a su capacidad natural para conservarse por sí mismos. Efectivamente, para Spinoza, la autoridad por la cual el soberano obliga a los súbditos a conservarse de una forma determinada, es la misma autoridad con la cual cada uno cuida por no destruirse a sí mismo: el derecho civil no consiste en una dualidad entre una instancia que ordena y otra que obedece, sino en el esfuerzo por el cual la multitud persevera en su ser y trata de no destruirse a sí misma. La tesis fundamental de Spinoza que, como veremos, cristalizará en el *Tratado político* consiste en afirmar que el poder absoluto que el soberano exhibe es sólo relativo a la disposición a la obediencia de la multitud constituyente, pero no al hecho de que el poder soberano no esté sujeto a ninguna ley; al contrario, está igualmente determinado por las leyes naturales que obligan a la conservación de la sociedad.

La autoridad que realmente posee el poder soberano, o lo que es lo mismo, la suficiencia con la que ostenta una personalidad jurídica independiente, no se distingue en nada del poder que emana de todos los individuos en conjunto; por tanto, no exhibe mayor autoridad que la suma de autores de los que consta, al igual que no posee mayor derecho natural individual que aquel que se deriva de la totalidad de partes que la componen. En el *Tratado político* se precisa sobre la idea de un derecho del Estado como el mismo derecho natural “en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo Estado posee tanto derecho como tiene de poder”⁵⁴. No hay pues, en la teoría del Estado de Spinoza una noción de autoridad que implique una relación de trascendencia entre el súbdito y el soberano, esto es, el poder común del Estado no se concibe como el dominio que ejerce la persona del Estado sobre sus miembros; no hay lo que Hobbes denomina una representación de los súbditos en la figura del soberano, sino una unidad que expresa un grado de potencia de una multitud de miembros componentes, determinada a su vez, por las relaciones afectivas que éstos ejercen en ellas.

¿Qué consecuencias tiene la afirmación de que la autoridad con la que el soberano gobierna no comporta una relación de trascendencia entre éste y el súbdito?

⁵⁴ TP, III, 2.

Esencialmente que la suficiencia con la que éste ejerce el poder del Estado, depende y se funda por completo, no en el abandono igualitario del poder de los individuos, sino en los motivos que llevan a cada uno de los miembros a prestar obediencia a la sociedad. En definitiva, la institución del poder soberano depende radicalmente de la disposición afectiva de la multitud y, por ello, Spinoza terminará entendiéndola a través de la plasmación de una forma colectiva de deseo. Observaremos cómo esta perspectiva de análisis se desarrolla en dos momentos. El primero de ellos se esboza en el *Tratado teológico-político* dentro de una teoría de la obediencia por medio de la cual se establece una delimitación de las relaciones de poder sobre las que se articula el derecho civil:

La potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma. Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, o porque espera conseguir algo, o porque ama a la patria, o porque le impulsa cualquier otro sentimiento, decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad. Por tanto, del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por derecho del Estado. Pues, dado que el hombre siempre actúa por propia convicción y decisión, tanto si le mueve el amor como si le fuerza el miedo a algún mal, o no habría ninguna autoridad estatal ni derecho alguno sobre los súbditos o esa autoridad debe extenderse necesariamente a todo aquello con lo que puede conseguir que los hombres deban someterse a ella⁵⁵.

Spinoza advierte que la autoridad de la potestad suprema consiste, antes que en la renuncia formal de los súbditos a servirse de su derecho natural y por la cual aquélla ejerce un dominio ilimitado sobre éstos, en la forma en que en los súbditos se produce un sentimiento de obediencia. Debido a que en la vida política los individuos conservan su derecho natural individual, por la razón obvia de que no actúan separados del poder de la naturaleza considerada en absoluto, la obediencia procederá siempre de su índole afectiva particular. Del mismo modo, las afecciones que instan naturalmente a cada hombre a buscar la sociedad con otros y, por ello a someterse a un poder común, son también las mismas por las que desean permanecer sometidos y, por tanto, obedeciendo a un soberano. Por tanto, aquello que podemos designar como el “poder civil” y que haría referencia a la relación de poder sobre la cual se sustenta el Estado, consistiría en una pluralidad de tendencias pasionales que se dan en una multitud. Tomando en

⁵⁵ TTP, XVII, I, p. 354-355.

consideración que dicha pluralidad lejos de ser un caos informe, pertenece al propio orden natural de producción, será la similitud con la que los hombres se esfuerzan en conservarse no sólo el principio de la formación del Estado, sino también el de su permanencia: los hombres que obedecen los mandatos del poder soberano por miedo a ser castigados o por esperanza de una recompensa, coincidirán con aquellos que obedecen conscientes de la mayor utilidad de la vida social y con ánimo dispuesto a colaborar en ella en el reconocimiento (más imperfecto en los primeros, debido a que surge de la impotencia de su alma para conocer las leyes por las cuales actúa) de su tendencia y esfuerzo a perseverar en el ser. La obediencia, tomada en sí misma, tan sólo es índice de la facticidad del Estado, pero no de que la causa de la misma se inicie necesariamente a partir de la presencia del poder soberano. Dado que no se constituye por una enajenación del derecho natural individual, sino por la dinámica afectiva que en un momento determinado una multitud despliega, el poder por medio del cual se mantienen las relaciones civiles del Estado proviene siempre del proceso natural de asociación de individuos, esto es, de la potencia natural constituyente de la multitud antes que del poder soberano constituido. Según explica el pasaje citado, el motivo de la obediencia es algo de lo cual el soberano nunca puede disponer, “nunca se logrará que exista uno tan poderoso que quienes están a su mando tengan poder absoluto sobre todo lo que quieren”⁵⁶. Si el soberano ejerce realmente gobierno sobre los súbditos es porque éstos, ya sea por sus pasiones tristes, ya sea por la potencia de obrar de su alma, pero en cualquier caso por la ley natural que les mueve a buscar siempre el mayor de los bienes, se muestran proclives a la obediencia; he aquí el argumento que resume la teoría del derecho civil del *Tratado teológico-político*: basta con que haya obediencia. La capacidad de obedecer es suficiente para el sustento del Estado sin que sea necesario que el soberano haya de administrar las motivaciones particulares. Y de ahí que no se observe una relación de trascendencia entre súbdito y soberano tal y como Spinoza concibe la estructura del derecho civil. El hecho de que el origen del poder civil sea la disposición afectiva de la multitud invierte la percepción del foco de emergencia del poder del Estado: realmente, su procedencia se cifra en el momento constituyente de la multitud y no en el poder soberano constituido.

Pero, ¿en qué sentido se afirma que la suma potestad manda y gobierna a los súbditos y ejerce con pleno derecho la autoridad para obligarles a actuar de una manera

⁵⁶ TTP, XVII, I, p. 356.

determinada? Como decíamos antes, no en tanto que posee un poder realmente absoluto sobre ellos, sino por cuanto dispone de “recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes”⁵⁷. Por tanto, no en tanto que posea un poder del cual otros carecen, sino debido a que también la suprema potestad se ubica en el mismo sistema de determinación natural en el cual los súbditos actúan⁵⁸. En la medida en que ningún poder soberano puede imponerse completamente al poder de los súbditos hasta el punto de anularlo, el poder con el cual el soberano gobierna y, por tanto, su capacidad de acción, dependen del conocimiento de “la variedad de temperamentos de la masa”⁵⁹. La estructura del poder que se pone de manifiesto es la de una relación de tensión entre fuerzas y no una de dominio en la que el soberano dispone plenamente del súbdito:

Cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no sólo por el poder del agente, sino también por la capacidad del paciente. Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera con esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba⁶⁰.

Siendo el derecho natural algo idéntico a la determinación esencial del individuo, se sigue que ningún poder civil constituido puede alterarlo, de tal modo que la forma del poder por el cual una multitud se conserva no anula el poder natural de cada uno de los miembros que la componen. El control del poder soberano únicamente puede aspirar a generar y mantener las condiciones adecuadas para que el deseo colectivo se plasme en una forma general de amor a la vida civil y de odio a todo lo opuesto a ella: condiciones de miedo para contener a aquellos que obran sometidos a sus pasiones, pero también de tolerancia y de respeto para no volverse agravante ante aquellos que obedecen libremente. De ello extrae Spinoza una primera conclusión: “nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y que quienes detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos”⁶¹. Por tanto, el gobierno más eficaz será aquel que tenga experiencia de la vida afectiva real de

⁵⁷ Cfr. Nota 55.

⁵⁸ Esto convierte a Spinoza en un acerado crítico de la representación convencional que no reconoce ninguna virtud política a la multitud. “Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta. TP, VII, 27.

⁵⁹ TTP, XVII, I, p. 357.

⁶⁰ TP, IV, 4.

⁶¹ TTP, XVII, I, p. 357.

los hombres, que conozca las causas por las cuales los hombres actúan y que sepa encauzarlas de tal modo que los convierta en obedientes y no en sediciosos. Pues bien, justamente desde esta consideración sobre los límites del poder soberano se anticipa la meditación que da lugar al segundo momento de la línea de análisis del derecho civil contenido en el *Tratado político*. En ella se formula explícitamente una concepción de la estructura del poder del Estado y de la forma civil de derecho que niega la representación vertical de las relaciones entre súbdito y soberano en las que el último, como sujeto de derecho absoluto posee dominio irrestricto sobre el primero como depositario de deberes; al contrario, permite concebir la realidad de esta estructura a partir de unas condiciones afectivas de la multitud, cuyo presupuesto fundamental es la identidad entre el derecho natural y las leyes naturales que determinan a todo individuo a obrar de una forma determinada:

Como los términos *ley* y *pecado* suelen referirse, no sólo a los derechos de la sociedad, sino también de todas las cosas naturales y, ante todo, a las normas comunes de la razón, no podemos decir sin más que la sociedad no está sujeta a ley alguna o que no puede pecar. Pues si la sociedad no estuviera sujeta a ningún tipo de leyes o normas, sin las cuales la sociedad no sería tal, habría que concebir la sociedad como una quimera y no como una cosa natural. La sociedad peca, por consiguiente, siempre que hace o deja de hacer algo que puede provocar su ruina.

Spinoza comienza por cuestionar la validez universal de la idea de que el derecho civil sólo dependa de su decreto⁶². Sólo de manera impropia puede pensarse que el origen del Estado reside en algo así como la voluntad del soberano y de su fuerza para hacer cumplir sus designios. Habida cuenta de que al hecho del gobierno del soberano no preceda una alienación de los poderes particulares, sino justamente la determinación natural que insta a cada hombre a desear los medios más eficaces para su conservación; resulta entonces que lo decisivo para la ordenación y mantenimiento de la sociedad civil radica en su propia fuerza para mantener las formas de relación afectiva que hacen posible el Estado, formas que ni siquiera el soberano –considerado como persona jurídica distinta- aún contando con una eventual cantidad de fuerza natural mayor que la

⁶² Afirmación que aparece en TTP, XVI, V, p. 351 “Pues el derecho civil sólo depende de su decreto; y el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza, las cuales no están adaptadas a la religión, que solo busca la utilidad humana, sino al orden de toda la naturaleza, es decir, al decreto eterno de Dios, que nos es desconocido” Pero ciertamente Spinoza establece aquí una distinción abstracta que no considera el hecho de que los humanos establezcan una forma civil de derecho a partir del derecho natural por el cual tienden a preservar su existencia y por tanto de una dependencia real del primero con respecto del segundo.

del resto de los individuos, puede alterar y adecuar conforme a su juicio. Spinoza demuestra esto con un contraejemplo:

Las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos por las causas más baladíes. Pero todos negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón. Más aún, como no pueden hacerlo sin gran peligro para todo el Estado, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas y otras similares⁶³.

Ciertamente, desde una mera consideración del derecho natural, puede concebirse que el más poderoso pueda destruir al más débil. Ahora bien, lo que Spinoza demuestra es que esta relación no concuerda con aquellas que hacen posible el derecho civil. Y ello no es porque éste no consista igualmente en una relación natural, sino porque su estructura consiste en la concordancia de varias acciones individuales en una unidad de potencia mayor que cada una de ellas por separado; justo de forma contraria a cuando el pez grande aumenta su poder particular devorando al pez chico. Tal relación violenta conducirá, para Spinoza, al fin del Estado actual, ya sea bajo la forma de una esclavización de la ciudadanía⁶⁴, ya sea bajo la forma del derrocamiento del tirano. La idea fundamental a partir de la cual Spinoza concibe las relaciones de derecho civil estriba en la imposibilidad lógica de que el Estado, por cuanto consiste en un aumento de la potencia de obrar de sus miembros, pueda proceder de cualesquiera relaciones que impliquen una destrucción o privación, así pues, del mismo modo que el Estado no procede de una privación voluntaria de los poderes particulares, tampoco se mantiene debido a que el poder soberano contenga y destruya a los poderes particulares. Esto vuelve a poner en tela de juicio la idea de que el poder soberano no esté sometido a ley alguna y que, por lo tanto, pueda gobernar sin ninguna restricción. Tal afirmación, conforme mostrará Spinoza, es sólo relativa a una consideración mutilada del derecho civil; atendiendo, por el contrario, a las causas de su existencia, tanto el súbdito, como el soberano están igualmente obligados a actuar de cierta manera para que el Estado pueda subsistir por sí mismo⁶⁵. La clave de la subsistencia de un Estado en virtud de la sola constitución de su propia estructura de derecho civil, esto es, la autosuficiencia de lo que denominamos “Estado soberano” reside entonces en la capacidad que una

⁶³ TTP, XX, I, p. 413.

⁶⁴ Cfr. Nota 34.

⁶⁵ En efecto, se trata de una ley de la naturaleza, que como tal define la esencia del Estado, el hecho de que toda forma de violencia, bien provenga del soberano, bien provenga del súbdito es contraria a su subsistencia, “Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado. E, IV, prop. XL.

multitud tiene para perseverar en su existencia a partir de la diversidad pasional que despliega:

Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues, para aquellos o aquel que detenta el poder del Estado, es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas y, al mismo tiempo, mantener la majestad estatal, como lo es ser y, a la vez no ser. Asesinar a los súbditos, espoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad⁶⁶.

El Estado no es más que el efecto de cierta forma de organización de relaciones afectivas, la expresión de la potencia que en un momento dado compone una multitud como acción colectiva uniforme. En ese sentido, la forma de poder soberano que resulta de dicha potencia constituyente, no adquiere realmente un poder absoluto, esto es, está por completo sometida a la naturaleza de las afecciones que la hacen posible⁶⁷. Y también en ese sentido, la autoridad real con la que el soberano obliga a los súbditos está condicionada por las pasiones que determinan a éstos a prestar obediencia. No es, pues, contradictorio afirmar que según Spinoza, la consistencia del derecho civil se genera y mantiene a partir del derecho natural con el que cada hombre se esfuerza en perseverar en su ser. La ley natural del conatus es la auténtica instancia legitimadora del derecho civil y no el poder soberano constituido. En éste se expresa únicamente la autosuficiencia que es capaz de lograr la unión de una multitud motivada, bien por la perfección de los afectos que surgen de la potencia del alma de conocer, o bien por los afectos que surgen de sus pasiones. Son, pues, las condiciones afectivas objetivas las que mantienen la forma civil de derecho del Estado y no la voluntad de un poder absoluto, de tal modo, que en el momento en que la acción del gobierno no se conduzca conforme a dichas condiciones y trate de ejercer un control absoluto sobre los súbditos, el Estado, en tanto que multitud que se comporta guiada por una sola mente, experimentará una disminución en su potencia de obrar, una menor capacidad de conservarse por sí mismo y, por tanto, una situación en la que la multitud, no viendo ninguna utilidad a una forma de vida en la que se ve completamente impotente, por el mismo derecho natural del que deriva el derecho civil, necesariamente se desvinculará de una estructura de poder que ha devenido estado de hostilidad. La forma de sujeción

⁶⁶ TP, IV, 4.

⁶⁷ “Las reglas, en efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener, no se refieren a los derechos civiles, sino al derecho natural” TP, IV, 5.

civil no depende de la cantidad de poder con la que el soberano pueda controlar a la ciudadanía, sino de que el poder soberano mantenga y no altere las causas que llevan a los hombres a desear el estado político, lo cual es lo mismo que afirmar que el soberano, si bien no depende de las leyes civiles que dicta y hace cumplir, sí está no obstante, sometido a las leyes naturales por las cuales una multitud se asocia: el soberano tiene poder absoluto únicamente desde una consideración abstracta del poder constituido, no así desde la perspectiva del poder constituyente que privilegia Spinoza.

Así pues, según el derecho civil, sólo quien detenta tal poder es el intérprete de esas leyes. A ello se añade que ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción; por tanto tampoco obligan realmente a quien detenta el poder. Pero si esas leyes son de tal índole que no puedan ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato, el cual no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato, por lo mismo que el hombre en el estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de no darse muerte a sí mismo⁶⁸.

Es Hobbes aquel que piensa la estructura del derecho civil únicamente a partir del poder constituido. Al concebir el pacto en términos de alienación del derecho natural por parte de los súbditos, concluirá que el soberano, no estando sometido a ninguna otra autoridad y que, además, al concentrar por derecho civil todos los poderes en su persona, podrá gobernar con total impunidad por mucho que perjudique a los súbditos y sin que a ninguno de ellos le sea lícito oponerse. Según Hobbes, cuando por medio del contrato de sujeción, el súbdito concede autoridad al soberano, no sólo traspasa su derecho natural de protección al soberano, sino que, además, su voluntad está siendo representada en cada una de las acciones del soberano; por tanto, acciones tales como la denuncia de haber sido injuriado por el soberano, la resistencia a sus designios, o la ruptura del pacto social, tienen para Hobbes el carácter de la contradicción que se da en alguien que actúa contra sí mismo⁶⁹. Lo que se pone entonces de manifiesto es una idea

⁶⁸ TP, IV, 6.

⁶⁹ “Pues quien hace una cosa con autorización de otro no causa injuria a quien le dio autoridad para actuar. Así, por virtud de esta institución de un Estado, cada individuo en particular es autor de todo lo que el soberano hace; y por tanto, quien se queja de haber sido injuriado por su soberano está quejándose de algo que él mismo es autor y, en consecuencia, no debería acusar a nadie más que a sí mismo; y no podría acusarse a sí mismo de haber sido víctima de injuria, ya que autoinjuriarse es imposible” *Leviatán*, 18, p. 162. “En todo incumplimiento de un convenio existe una contradicción en sentido estricto, pues el que pacta quiere hacer u omitir en el futuro, y el que hace una acción quiere hacerla en ese presente, que es parte del tiempo futuro incluido en el convenio; y por tanto, quien viola un convenio quiere hacer y no hace la misma cosa al mismo tiempo; lo cual constituye una flagrante contradicción” *Elementos*, I, XVI, 2

de derecho civil que fija la incompatibilidad de la existencia de cualquier otro poder que no sea el soberano, con la subsistencia del estado político. El derecho civil por el cual el soberano posee un poder absoluto sobre los súbditos supone para Hobbes una instancia irrebasable porque, al igual que Grocio, parte de una depreciación del concepto de multitud⁷⁰, y se refiere a una coexistencia simultánea de varios poderes que entraría en contradicción con la forma política del Estado y que, en la terminología hobbesiana, plasmaría la situación del estado de naturaleza opuesto al estado civil. Es claro, que, en la medida en que dicho estado termine deviniendo destructivo según las disposiciones jurídicas naturales que en él se conciben, sólo haya dos formas de concebir la multitud: “todos los súbditos tomados en conjunto”, a saber, como cada uno por separado y por tanto no en conjunto, o como una persona “representada por el soberano” y por tanto idéntica al poder soberano⁷¹. La cuestión estriba en que, para Hobbes, es inconcebible una sociedad que subsista sin un poder común que recaiga ilimitadamente sobre ella. Una multitud sin un poder común que la someta, deviene, para Hobbes, autodestructiva; se sigue de ahí que la única concepción consistente de la misma sólo pueda tener lugar bajo la forma de una representación que reduzca a una unidad la pluralidad de poderes eventualmente contrapuestos que envuelve y quede, por tanto, sublimada en el poder soberano. La estructura del derecho civil es, para Hobbes, absoluta, justamente porque no se sitúa en una perspectiva genética-natural de la forma de sujeción civil del Estado, sino que lo toma como un dato irreductible. Sin duda esto se debe a que Hobbes, al igual que Grocio, entiende por ley, en general, las normas coactivas que por convención se dan los hombres y no nada que tenga que ver con sus determinaciones afectivas naturales. “La ley natural y la ley civil están contenidas una en la otra y tienen igual extensión. Pues las leyes de naturaleza, que son la equidad, la justicia, la gratitud y las demás virtudes morales que de ellas dependen en una condición meramente natural, no son (...) propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia.”⁷². De manera opuesta a Spinoza, (quien admite sin contradicción la

⁷⁰ Cfr. Nota 38 del capítulo 2.

⁷¹ “Pues si por *todos en conjunto* quieren decir el cuerpo colectivo como una persona, entonces *todos en conjunto* y *cada uno* son expresiones que significan lo mismo, y tal modo de hablar resultará absurdo. Pero si por *todos en conjunto* quieren decir que se trata de todos como una persona, persona que está representada por el soberano, entonces el poder de todos en conjunto es el mismo que el poder del soberano y también en este caso resultará absurda esa manera de hablar, cosa de la que se dan buena cuenta cuando la soberanía radica en una asamblea del pueblo, pero que no ven cuando se trata de un monarca, a pesar que el poder de soberanía es el mismo, quienes quiera que sean los que lo poseen” *Leviatán*, 18, p. 166.

⁷² *Leviatán*, 26, p. 233.

existencia de leyes naturales universales que determinan efectiva e inmediatamente la conducta de todo hombre, junto con la institución de leyes civiles, en tanto que dependen del derecho natural de los hombres contenido en aquellas mismas leyes naturales) el modelo iusnaturalista restringe su concepción de ley a una relación de mandato y obediencia; por tanto, presupone de antemano en su definición aquel sistema de sujeción civil que quiere fundamentar. En realidad, lo que se deriva de la culminación del modelo iusnaturalista en la teoría política de Hobbes es una fundamentación muy precisa del Estado en términos de univocidad en el poder. Lo relevante para reconocer la forma Estado es averiguar si la organización de una comunidad está estructurada en torno a una instancia que concentre y ejerza desde ella la totalidad del poder, es decir, que hay Estado allí donde sus miembros se agrupan en torno a una unidad diferenciable de poder, de tal modo que la coexistencia simultánea de cualquier otro poder independiente no supone sino la destrucción de toda forma de existencia política y el regreso a la situación de guerra posible del estado natural. ¿Qué tipo de derecho corresponde, entonces, al súbdito, toda vez que según Hobbes, su autoridad está plenamente representada en la figura del soberano? Efectivamente, en tanto que sujeto de los mandatos, el ejercicio de la relación de posesión de facultades en la que consiste el derecho, estará restringido por los decretos de la ley civil y sólo se practicará totalmente allí donde ésta no se pronuncie⁷³.

Vemos cómo, por otra parte, en Spinoza la forma del derecho civil se basa en una relación de tensión entre poderes naturales: la institución del poder soberano tiene como causa la potencia deseante de una multitud que, determinada por el miedo a la vida precaria y la esperanza de una vida mejor, se somete y obedece a un poder común. Por su parte, el poder soberano ejerce sólo el poder que es capaz de tolerar la multitud, está por tanto igualmente determinado por las pasiones que dicha multitud despliega. Sólo desde una abstracción inadecuada que no considere las determinaciones naturales por las cuales los hombres tienden a la vida social y, en última instancia, a formar un Estado, se considerará su estructura de sujeción civil bajo la forma de una jerarquía entre el emisor de la orden y el receptor de la misma, pasando así por alto toda la dinámica deseante constitutiva a partir de la cual se generan tal forma. Es así que la fundamentación general del Estado que Spinoza presenta, no se limitará a proponer un

⁷³ “La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar” *Leviatan*, 21, p. 189.

modelo de Estado o una definición propia del mismo, en definitiva, no se limitará a proponer una forma de poder constituido, sino que terminará por fundamentar el Estado a partir de un análisis del proceso natural por el cual se constituye.

3.3 Génesis sistemática del derecho civil

El derecho civil contiene, en general, el tipo de relación específica sobre la que se sustenta un Estado. Contiene, por tanto, las relaciones entre súbdito y soberano. Hemos visto, a su vez, cómo desde el solo despliegue de los postulados de la ontología de Spinoza que se hallan contenidos en la definición de derecho natural, es posible dar cuenta de cómo a partir del desarrollo de los mismos puede localizarse un concepto preciso de derecho civil. Localizar tal concepto a partir de una continuidad sistemática entre ontología y teoría del derecho natural y, por tanto, englobado en esa articulación, requiere, asimismo, un posicionamiento crítico en la interpretación del sentido y función de cierta terminología contenida en la exposición de Spinoza, pero también, como se ha puesto de relieve, procedente de una exterioridad con la que, no obstante, guarda cierto parentesco. Y justamente el examen de los supuestos que motivaban aquella terminología asumida por Spinoza ha puesto igualmente de relieve la divergencia radical que guarda con los postulados de su propio sistema. De ese modo, el hecho de sostener que hay en Spinoza una génesis sistemática del derecho civil implica sostener, además, que su teoría del Estado depende plenamente de una teoría del derecho natural construida a partir de los principios de su ontología y no según una teoría del derecho elaborada a partir de la línea del iusnaturalismo moderno que comienza en el planteamiento de Grocio y continúa –radicalizado en varios aspectos- en Hobbes. Una lectura de la teoría del Estado de Spinoza circunscrita a las conexiones de sentido meramente externas –según hemos mostrado- que pueden trazarse con dicha línea, no hará sino pasar por alto una divergencia decisiva entre los conceptos fundamentales de derecho y ley, así como acerca de la forma en que se articulan entre ellos.

Así, vemos cómo desde el propio concepto de derecho natural se construye adecuada y, por tanto, sistemáticamente una fundamentación de la estructura civil de derecho del Estado sobre la recusación de los principios del derecho natural, oponiendo, para ello

- a) a una concepción del individuo sobre la base de una interpretación del derecho individual en términos de *dominium* que un sujeto detenta sobre sus facultades

naturales, el punto de partida de una identidad entre la esencia individual y su potencia de obrar.

- b) a una concepción propia de la ley como mandato que implica restricción de una conducta, un sentido propio de la misma que se identifica con la potencia natural determinada por la cual cada individuo se conserva en su existencia. Suele destacarse que Spinoza identifica derecho con poder, pero más importante para nuestras pretensiones interpretativas es destacar cómo, a su vez, el derecho y poder se identifican con la ley en tanto que medios de conservación.
- c) a una idea de pacto social representada mediante una transferencia privativa de los poderes particulares, el desarrollo de la ley del conatus enfocada desde una teoría compositiva del individuo.
- d) a un esquema vertical que explica en abstracto –y, por tanto, privilegiando la perspectiva del poder constituido- la estructura del derecho civil, a través de la cual concluye un poder irrestricto que el soberano ejerce sobre los súbditos, así como un derecho privado a éstos últimos, condicionado por la imposición de deberes, un esquema horizontal-orgánico que parte de condiciones de deseo colectivo a través de cuya organización se compone un grado de potencia determinado, en virtud del cual, se sedimenta una forma de soberanía y que concede, por último, primacía absoluta al proceso constituyente que actúa como causa adecuada.

En consideración de todas las ideas de las que se desplaza, según muestran estos cuatro puntos, estamos en condiciones de sintetizar la fundamentación de la teoría del Estado a partir de lo que resulta ser un mismo desarrollo del sistema. El posicionamiento de la ontología del modo finito que lleva a cabo la teoría del derecho natural, introduce el punto de partida de la negación de la existencia separada del individuo a través del cual, se hace inteligible la idea de que el individuo actúa dentro del poder de la naturaleza, ilustrando así la ley del conatus. El principio de esta ley, a saber, que todo individuo se esfuerce en conservar su ser, así como la identidad que establece entre dicho esfuerzo y la esencia actual del individuo, constituye la raíz de la dimensión política en tanto que expresa su causa adecuada: la potencia de los hombres para conservarse de la forma más conveniente a su naturaleza.

Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente. Pues cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud o, lo que es lo mismo, de tanta mayor potencia está dotado para actuar según las leyes de la razón. Ahora bien,

cuando más concuerdan en naturaleza los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad⁷⁴.

La dimensión ética individual mediante la cual el individuo busca aumentar su perfección, que la ley del conatus significa, ha de culminar en un esfuerzo colectivo, en tanto que el aumento de la potencia humana será tanto mayor cuantos más individuos colaboren y convengan en ella. El fundamento de la teoría política de Spinoza reside en un principio genético de la forma civil de derecho accesible a través de la ley natural del conatus, por la cual entendemos cómo un conjunto de individuos (que, en tanto que partes de la naturaleza que se asemejan entre sí, están de antemano en una relación comunicativa) se esfuerza en generar una concordancia que le permita aumentar su capacidad natural de obrar a través del despliegue de una pluralidad de dinámicas afectivas, de cuya capacidad para generar una tendencia a la vida social, depende por completo tanto el surgimiento así como la subsistencia del estado político.

El desarrollo de la ley natural del conatus constituye, pues, el fundamento de la teoría del Estado en la forma de una dinámica deseante de la multitud. Ésta viene ya anticipada en la definición de Estado que el *Tratado teológico-político* ofrece, a saber, “la voluntad de todos a la vez”⁷⁵. Ciertamente, esta expresión suele interpretarse como el principio de la forma soberana del Estado democrático por la que aboga Spinoza⁷⁶. Ahora bien, si reparamos en que la voluntad es la causa necesaria por la cual cada individuo está determinado a enfocar de una manera concreta su tendencia natural a la conservación y que, por tanto, la voluntad de todos a la vez, no quiere decir necesariamente que todos deseen lo mismo, podemos ver que no solamente permite definir una forma de poder soberano, sino la naturaleza de su proceso constitutivo: una multitud que a través de la diversidad de sus pasiones singulares es capaz de homogeneizarse en un afecto común de obediencia. El Estado no surge sino de una confluencia de las pasiones individuales en una misma tendencia a la conservación; de ahí que lo llamativo de la definición que cristaliza en el *Tratado político* estriba en que, lejos de partir de la idea de un sistema formal de derechos y deberes, haga en cambio

⁷⁴ E, IV, XXXV, corolario II.

⁷⁵ TTP, XVI, II, p. 338.

⁷⁶ Por cuanto impide los abusos de la potestad suprema, “es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los abusos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia” TTP, XVI, III, p. 342.

referencia al proceso natural de su constitución: “multitud que se comporta guiada por una sola mente”⁷⁷ y, a su vez, conciba dicha unión mental, no a partir de la imposición de mandatos de una instancia trascendente a la multitud misma, sino concebida a partir de la tenencia inmanente de la sociedad a buscar “aquello que la sana razón enseña a ser útil a todos los hombres”⁷⁸. La fundamentación sistemática del Estado radica en la culminación de la ley del conatus humano en este concepto positivo de multitud derivado de la posición ontológica del derecho natural. Con ello, Spinoza delimita una perspectiva de análisis muy precisa, por cuanto se ciñe estrictamente al principio de que el conocimiento más perfecto del efecto es aquel que queda plenamente englobado en el conocimiento de la causa. Esto supone, por de pronto, que la teoría política queda absolutamente inscrita en una teoría general del ser, esto es, el análisis del fenómeno Estado no se distingue en nada del análisis de lo real y, por ello, la averiguación de su origen no se distingue de la averiguación de las causas de las que surge:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común, o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo⁷⁹.

Antes que una teoría contractual abstracta, el sistema de la ontología de Spinoza, a través de su desarrollo en la definición de derecho natural, impone la perspectiva de análisis de las causas naturales por las cuales se genera el Estado; su existencia dependerá siempre de la forma en que la existencia humana se organice. Distinguiremos, por último, tres características decisivas a la hora de interpretar la singularidad de la teoría spinozista del Estado:

- a) En virtud de la ya explicitada oposición con la tradición iusnaturalista, una identidad general entre derecho y ley que sólo se interrumpe en consideraciones abstractas del derecho civil, pero que se mantiene en lo que respecta a la dilucidación de las causas del Estado y, por tanto, en una idea adecuada del mismo: la potencia determinada por la cual una multitud constituye una sociedad

⁷⁷ TP, III, 2, y 7.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ TP, VI,1

civil coincide absolutamente con su derecho natural, pero también con las leyes naturales en virtud de las cuales está determinada a desearla.

- b) Una interpretación de la forma del Estado a partir del análisis de la formación del poder constituyente que da lugar a una negación de la diferencia entre Estado y sociedad civil. Dado que el Estado es el producto de una relación constructiva de la dinámica deseante de la multitud y no el resultado de una restricción de los poderes naturales de la misma, no hay una relación de trascendencia entre dos unidades absolutas, esto es, entre el soberano y una sociedad en eventual riesgo de destrucción a la que hubiese de mantener unida, sino una tendencia universal a la conservación que genera de forma inmanente sus propias formas de obediencia⁸⁰.
- c) Una relación de continuidad entre derecho natural y derecho civil. Al no conceder un significado absoluto al concepto de transferencia envuelto en la representación del pacto social, Spinoza rechaza que haya un salto cualitativo en la relación jurídica sobre la que se estructura el Estado. Se trata, más bien, de un aumento cuantitativo de las fuerzas naturales individuales, que, por lo demás, no pierden ni ceden el derecho natural constitutivo de su esencia por la cual se esfuerzan en perseverar en su existencia. El estado político no constituye una unidad de poder independiente de la potencia divina por la cual los individuos existen, sino, a lo sumo una modificación en el mismo; la distinción entre el derecho natural y el estado civil es, por tanto, numérica pero no real⁸¹.

⁸⁰ La negación de la distinción entre sociedad civil y Estado en Spinoza ha sido subrayada con especial pregnancia marxista por Antonio Negri según el cual Spinoza opondría la perspectiva de la potencia (de la sociedad que construye en su propio seno sus funciones de mando, que son inescindibles del desarrollo de la fuerza productiva) a la del poder (que como instancia separada de la sociedad constituye la clave de la mistificación burguesa) Negri, A, "La anomalía salvaje" En *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* México, Anthropos, 1993. p. 241.

⁸¹ Tomamos esta fórmula de Gilles Deleuze. Cfr. Deleuze, G, "Distinción numérica y distinción real" en op. cit. 1995 pp. 29-33. Mediante ella, se explica uno de los puntos centrales del spinozismo y establece una separación radical entre el pensamiento de Spinoza y el de Descartes. Deleuze demuestra cómo de la demostración spinoziana de la existencia de una única sustancia infinita se sigue la idea de que las distinciones de número corresponden únicamente a los modos y no a las sustancias, idea, por tanto, contraria al cartesianismo que ante la captación de atributos distintos (como modos que designan propiedades esenciales a la cosa) distingue sustancias realmente distintas: el entendimiento y la extensión, que a su vez son creadas por Dios, confundiendo así la sustancia con los modos. En cambio para Spinoza las distinciones de número no tienen por qué ser reales, el número de algo no se deriva necesariamente de su concepto. Como muestra en C, carta 34 a Hudde y E, I, prop. VII escolio II, la verdadera definición de una cosa cualquiera no incluye nada más que la esencia de la cosa definida y no un cierto número de individuos. Así pues, considerando el derecho natural en sentido absoluto como el poder infinito de Dios en el que las cosas naturales obran, el derecho civil no puede concebirse como un ámbito distinto del derecho natural mismo, máxime si tenemos en cuenta que ambos se definen por la misma tendencia del hombre a conservarse. Hay que decir, más bien, que el derecho civil es una modificación del derecho

natural universal, solo diferenciable de él como modo, pero no realmente como si de dos unidades distintas se tratase. Por último hallamos esta continuidad entre derecho natural y derecho civil, así como la divergencia que plantea con respecto del planteamiento de Hobbes, asumida y defendida en declaraciones explícitas del propio Spinoza: “la diferencia entre Hobbes y yo (...) consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural” C, carta 50, a J.Jelles.

4. Fundamentación de la teoría del Estado: hacia la definición del Estado absoluto

La materialidad constituyente que se identifica en una dinámica afectiva colectiva, es decir, la potencia que una multitud es capaz de desplegar en un momento dado, descubre la esencia del Estado en tanto que ilustra la causa eficiente a partir de la cual se genera y se conserva. Sin duda, esto es así no sólo porque el concepto de multitud localice la procedencia de una potencia existencial concreta, sino, también, porque a partir de él es posible dar cuenta de cómo una multiplicidad de poderes naturales individuales, determinados por causas dispares, es capaz de concurrir y estabilizarse en un único poder común expresado en una estructura de derecho civil. Semejante capacidad es aquello que contempla el otro extremo de la definición del Estado: que la potencia de la multitud se despliegue “a la vez” o se comporte como “una sola mente”; pues, en efecto, no toda relación simultánea de fuerzas (por lo demás siempre presente en el orden natural) da lugar a una forma civil de derecho, sino sólo una que, como se dijo anteriormente, construya una forma de individualidad compleja, ajustada en torno a la primacía de un afecto común.

El concepto de multitud se encuentra comprendido dentro de la misma ley natural del conatus por la cual se explica la esencia individual del hombre en términos de deseo, tallada ahora a la escala de una afectividad colectiva: el Estado se fundamenta, pues, a partir de la potencia por la cual una multitud se agrupa, por lo demás indiscernible de la potencia por la cual se conserva. Ambos aspectos delimitan la perspectiva teórica propia que cristalizará en el *Tratado político*, lugar en el que el análisis abstracto de la forma de derecho civil del Estado por contraposición a algo así como un estado natural que careciese de ellas, comienza a ser sustituido por un análisis de las formas afectivas generales bajo las cuales una multitud está naturalmente determinada a instituir un poder común en forma de un individuo complejo. Es así que con respecto de la explicación de los fundamentos del Estado, así como de la defensa del Estado democrático del *Tratado teológico-político* se observa un matiz esencial, a saber, la cuestión ya no es, demostrar la necesidad de la existencia del Estado para que los hombres realicen más eficazmente sus fines naturales. Antes bien, se trata de examinar lo siguiente: dado el *factum* del Estado (deducido de la mera ley del conatus, según la cual todo hombre estará, con vistas a su subsistencia individual, en relación de asociación más o menos perfecta con cuerpos semejantes) como formación de un nuevo poder individual surgido de una motivación afectiva común; de qué modo bajo esa

motivación puede conservarse la unidad del mismo de manera más perfecta. Se trata, pues, de delimitar las distintas dinámicas afectivas sobre las que se sustentan diferentes formas de soberanía o de poder constituido, para examinar, a su vez, en qué medida es capaz cada una de generar unas condiciones en las que le sea posible a la multitud conservarse. La teoría en sentido propio no justificará la existencia del Estado por la tendencia natural del hombre a la conservación, sino que producirá una idea adecuada de cómo dicha tendencia natural genera formas de vida civil y discernirá cómo en cada una de ellas, la multitud puede generar una fuerza propia con la que subsistir dependiendo únicamente de sus solas leyes naturales. En esa medida, la teoría del Estado devendrá teoría del Estado absoluto, esto es, análisis no sólo de las condiciones materiales de deseo en las que efectivamente una multitud construye una unidad de poder común, sino también del aumento de la potencia natural que de ella se sigue para conservarse de manera autónoma.

4.1 De la ideología del Estado a la teoría del Estado

Dentro del mismo movimiento sistemático que se localiza en la posición de la ontología que el concepto de derecho natural introduce en el momento de la ilustración de los principios del Estado, puede detectarse un abandono progresivo de, al menos, dos perspectivas que obstaculizarían el desarrollo nítido de una teoría del Estado. La primera de ellas está destinada a exponer una ideología del Estado y aparece en todas aquellas ocasiones en las que Spinoza insiste en la necesidad de que los hombres alcancen la unidad del poder colectivo. El rasgo ideológico de este modo de plantear las cosas reside en que muestra únicamente las consecuencias dañinas que se seguirían de la ausencia del mismo, pero sin mostrar cómo realmente tal unidad se produce. Encontramos esta perspectiva siempre que Spinoza afirma “que sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón”¹. La advertencia, pues, de la necesidad del Estado, aún no se encuentra lo suficientemente madura como para exponer la necesidad ontológica que da lugar a aquél. A su vez, por cuanto la perspectiva ideológica tiene únicamente por cometido generar un asentimiento ante ciertos contenidos en el imaginario humano (y no un conocimiento verdadero de los mismos), ella da lugar necesariamente a un planteamiento propio de la razón de Estado, en el cual la discusión acerca de la construcción de unas relaciones humanas

¹ TTP, XVI, II, p. 337, cfr. también TTP, V, I, p. 158.

que hagan posible la coexistencia pacífica, se desplaza hacia la discusión acerca de cómo adquirir, mantener y estabilizar el control sobre un territorio, “arte –dice Spinoza- para lograr la concordia y la fidelidad (...) hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón”². Se trata, pues, del conocimiento de las herramientas con las cuales el gobernante ha de contar para asegurar su poder fáctico, no sólo ejerciendo verdadero poder sobre los súbditos, sino también convenciéndoles de que le es lícito hacer tal ejercicio³, y por tanto, generando aquella tendencia a la sumisión a un poder común que desde la ideología del Estado se reclama.

En qué sentido estas perspectivas sean contrarias al desarrollo de la teoría resulta claro si reparamos en el motivo por el cual pueden considerarse como falsas. En efecto, es correcta la afirmación de que la vida en el Estado resulta mucho más útil al hombre y sirve mejor a su tendencia a la preservación. Igualmente, es correcta la idea de que la estabilidad del Estado depende de los resortes con los cuales se puede mantener a los súbditos sujetos al poder común. Sin embargo, no dejan de ser ideas mutiladas, debido a que consideran la existencia del hombre únicamente bajo el punto de vista de una finalidad subjetiva del discernimiento pragmático y no con arreglo a las leyes eternas de la naturaleza considerada en absoluto. De ese modo, desde una perspectiva ideológica que convenza a los hombres de las ventajas de la vida en el Estado, así como desde una razón de Estado que ilustre los medios más eficaces para lograr la estabilidad de la misma, tan solo se percibe el deseo de la presencia de un poder soberano; a lo sumo, se justificará el *statu quo* de la dominación, pero en modo alguno se obtiene un conocimiento adecuado de las causas naturales por las cuales los hombres producen efectivamente aquella unidad de poder. La estructura del poder político permanecerá oculta mientras sólo se la suponga desde la inmediatez de su idea, esto es, analizando la forma de soberanía constituida desde una consideración abstracta de su estructura de

² TP, VI, 3.

³ “Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente” TTP, XVII, III, p. 371, “los reyes que habían usurpado antiguamente el poder, procuraron, a fin de garantizar su seguridad, hacer creer que descendían de los dioses inmortales. Pues pensaban que, si los súbditos y todos los demás no los miraban como iguales, sino que creían que eran dioses, aceptarían gustosos ser gobernados por ellos y se les someterían sin dificultad” TTP, XVII, I, p. 359.

derecho civil y, en fin, considerando la claridad de dicha estructura separadamente y sin relación a la causa de la que es efecto.

El momento en el que la doctrina del Estado deja de ser una cuestión ideológica para Spinoza es justamente aquel en el que comprendemos que el derecho civil no surge ni por una superación, ni por una aniquilación de las condiciones del derecho natural, sino por una modificación de las mismas, consistente en el aumento de fuerzas de varios individuos que confluyen en una misma acción; un aumento de potestad natural por medio de la configuración de una nueva forma de individualidad. Las definiciones de “voluntad de todos a la vez” y de “potencia de la multitud” no sólo aluden al factor genético natural que proporciona una idea adecuada del fenómeno en cuestión, sino que también corrigen las distorsiones derivadas de sus consideraciones abstractas. Así pues, la perspectiva ideológica inicial, consagrada a mostrar la necesidad del Estado para los fines de la naturaleza humana considerada en particular, se sustituye por la demostración de la necesidad de las leyes de la naturaleza considerada en absoluto, en virtud de las cuales los hombres se asocian. El punto de partida de la teoría del Estado radica, pues, en la determinación natural misma del hombre. Considera su génesis dentro de una forma colectiva de deseo, “circunstancias de respeto y miedo”⁴ de las que depende la estabilidad social y, por ello, también dentro la ley natural que establece que el hombre experimentará mayor potencia de obrar en asociación con algo semejante a él, con lo cual, siempre apetecerá el estado político: “es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo”⁵. Vemos, entonces, que la consideración del ámbito de la política no será distinta de una consideración de las leyes naturales que determinan a cada hombre a buscar preservar su existencia. El surgimiento, conservación y destrucción de un Estado pertenece por igual al mismo movimiento natural por el cual los hombres aseguran su existencia, de tal manera que el fin del Estado no es más que, visto de forma adecuada, la expresión de la misma esencia individual por la cual, los hombres se esfuerzan por componer una fuerza que les permita resistir a la destrucción. La intervención propia de la teoría de Spinoza, presupone, que, en todo caso, hay ya siempre el fenómeno del

⁴ TP, IV, 4.

⁵ TP, VI, 1, “Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad” TP, VI, 6. “Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la misma sociedad, y el estado político retorna al estado natural. Por tanto el poder supremo vuelve, por un movimiento natural, a la multitud y, ésta, por consiguiente, tiene el derecho de dar nuevas leyes y de abrogar las viejas” TP, VII, 25.

Estado expresado en diferentes formas de poder soberano constituido⁶. Partiendo de las causas por las que éste necesariamente se genera, se trata de averiguar hasta qué punto a través de él, le es posible a una multitud dotarse de una existencia autónoma.

La realidad de la política es concebida de ese modo bajo el mismo movimiento de desarrollo del poder natural absoluto bajo el cual obran y actúan todas las cosas, entendiendo, no obstante, que su causa próxima es el derecho natural humano; la existencia determinada de los hombres plasmada en los movimientos afectivos de la multitud, que dan lugar a estrategias colectivas de conservación mediante la composición de un poder común. Según esto, podemos ver cómo la clásica distinción, desde Aristóteles, entre formas de soberanía aparece en Spinoza planteada, sin embargo, sobre un singular método de análisis, en el que la cuestión principal no será únicamente la de distinguir entre las distintas formas de gobierno que cada una pueda emplear, sino, antes bien, cuál de ellas es capaz de constituir mayor poder colectivo y, por tanto, de hacer pasar a cada uno de sus miembros a una mayor perfección⁷. La piedra de toque para distinguir entre formas posibles de soberanía no es, entonces, sino la misma tendencia natural de la multitud a aumentar su derecho natural de obrar:

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos⁸.

Queda, en virtud de esto, claro que cualquier tipo de poder común que una multitud pueda formar implicará mayor aumento de potencia colectiva, y mayor perfección en el individuo, que la vida del hombre en la más completa soledad. Aún en un Estado violento que reprime a los súbditos para asegurar la estabilidad, la potencia de los individuos será mayor que si actúan por separado; ahora bien, por cuanto la totalidad del poder común de un Estado semejante entraña la disminución de los poderes individuales, se tratará de una sociedad imperfecta; ciertamente con capacidad para despertar formas de obediencia, pero que “no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde”⁹. Las tres formas de soberanía que Spinoza expone, no sólo contienen una

⁶ “estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se puedan concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites” TP, I, 3.

⁷ “Aquel Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor” TP, V, 2.

⁸ TP, II, 13.

⁹ TP, V, 2.

descripción de tipos ideales. Son además umbrales a través de los cuales entendemos que una sociedad ha alcanzado un cierto grado de perfección. De ahí que los Estados que menos derecho natural producen sean aquellos cuyo principio de integración surge de las pasiones tristes por las cuales el alma imagina su impotencia¹⁰, cuyo mecanismo de cohesión social es más débil, por cuanto se funda sobre una despotenciación colectiva¹¹. Tal es el caso de la monarquía, cuya pasión principal sobre la cual articula su forma de derecho civil característica es el miedo. El modo en que las relaciones civiles se desarrollan en ella, consiste en una falsa forma de paz¹², que no surge de la fuerza colectiva, sino de la tristeza con la que los súbditos obedecen para no ser destruidos por el rey, y éste último manda para no ser derrocado por una insurrección¹³. Tras poner de manifiesto que la monarquía reposa sobre una relación esencialmente de odio en la que la multitud permanece separada de la acción del poder constituido y de miedo por el cual la coexistencia de los poderes se ve siempre limitada, el gesto propio de la teoría del Estado de Spinoza comienza por preguntarse lo siguiente: dado un poder soberano que surge a partir de semejantes circunstancias afectivas, ¿qué estrategia de conservación es capaz de producir? O lo que es lo mismo, se trata de examinar, hasta qué punto su potencia colectiva natural le permite conservarse por sí misma. Es justamente en ese sentido que la teoría del Estado se libera de su motivación ideológica inicial: no se justifica la necesidad del Estado tomando como punto de vista los fines que imaginan los hombres (mayor seguridad y utilidad), sino que se deducen los efectos de poder que necesariamente se derivan de las causas naturales que dan lugar a la constitución de un poder común (qué grado de seguridad y utilidad).

¹⁰ E, III, prop. LV.

¹¹ “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejercer aquello que por decreto general de la sociedad es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad” TP, V, 4.

¹² “Ningún Estado, en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que en los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz” TP, VI, 4. La actitud de no dañar para no ser dañado que surge de la misma pasión del miedo es, en fin, el requisito mínimo de la subsistencia de toda sociedad “que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una *societas*” E, IV, XXXVII, escolio II.

¹³ “preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas” TP, VI, 6.

Así pues, lo que la teoría de Spinoza examina no son estructuras normativas aisladas, sino la capacidad natural de conservación y resistencia que una multitud produce dentro de una dinámica afectiva común y de la forma de poder soberano en la que se plasma. De ese modo, en el caso de la monarquía, aún siendo un tipo de Estado sostenido por el vínculo afectivo más débil de todos aquellos de cuantos determinan al hombre a desear la vida social, será igualmente capaz de generar sus propios resortes de conservación: la virtud propia de un Estado monárquico consiste, entonces, en que la atrofia que su poder total padece en manos de uno solo, que gobierna de espaldas a la multitud, es necesariamente compensada por el nombramiento de un consejo que intervenga en la toma de decisiones¹⁴, así como por una multitud que cede únicamente al rey aquel poder que no puede ejercer correctamente por sí misma¹⁵ y restringe los designios de su voluntad al cumplimiento de unas leyes originarias para evitar un gobierno caprichoso¹⁶.

Por su parte, así también la aristocracia, producirá sus condiciones para la estabilidad: a partir de la enajenación parcial del poder que genera la constitución de un gobierno de los mejores por elección¹⁷, separado de la multitud a la que dirige y cuya distancia está también mediada por el miedo¹⁸, la unidad del Estado aristocrático podrá garantizarse mediante una elección proporcional de los patricios que evite un gobierno oligárquico¹⁹, así como por un sistema de controles entre varios consejos²⁰ y por una

¹⁴ “El derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad” TP, VI, 5, y TP, VII, 3 “el rey, bien porque le guía el miedo a la multitud o porque quiere ganarse a la mayor parte de la multitud armada, bien porque su generosidad le lleve a velar por el bienestar público, siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos” TP, VII, 11, “el rey, en efecto, no puede por sí solo controlar a todos por el miedo. Por el contrario, su poder se apoya, como hemos dicho, en el número de soldados y, sobre todo, en su virtud y fidelidad” TP, VII, 12.

¹⁵ “la solución de las controversias y la rapidez de las soluciones” TP, VII, 4.

¹⁶ “no contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir (...) si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, no habría nada fijo. Por eso para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, sin duda, según el decreto del solo rey, es decir, que todo derecho sea la voluntad del rey explicada; pero no que toda voluntad del rey sea derecho” TP, VII, 1.

¹⁷ TP, VIII, 1.

¹⁸ “sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así pues, la causa de que en la práctica, el Estado no sea absoluto no puede ser sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Esta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente” TP, VIII, 4 “Pues como los súbditos están excluidos de las deliberaciones y votaciones, deben ser considerados como peregrinos” TP, VIII, 9.

¹⁹ TP, VIII, 1 y 13, “en las oligarquías, donde la voluntad de los patricios, por falta de rivales, está sumamente libre de toda ley. Porque en ésta los patricios se esmeran en alejar del Consejo a los mejores y se buscan como colegas en el Consejo a aquellos que están pendientes de sus labios” TP, XI, 2.

educación de los gobernantes en la misma religión para evitar que se dividan en sectas²¹. Pero fundamentalmente, lo que hará eficaz el gobierno de la aristocracia será la forma en que el ansia de poder de los gobernantes se moderará en la necesidad de reconocimiento social que éstos necesitan para conservar sus bienes²². De ese modo el aumento de perfección que la aristocracia supone con respecto de la monarquía consiste en que a la misma relación de miedo general sobre la que se estructura el derecho civil se le añade el afecto de la esperanza de la clase gobernante por adquirir honores; una pasión alegre que surge, sin embargo, de la inconstancia del ánimo²³ y que, en última instancia, sólo parcialmente reprime el miedo de base, ya que ésta aparece sólo en la clase dirigente. Es pues en el descubrimiento de su forma de gestación y organización libidinal, allí donde la teoría determina la capacidad de poder conjunto que cada forma de soberanía es capaz de desplegar y, a su vez, el punto desde el cual concluye si semejante poder puede devenir autónomo.

Por tanto, que estas formas de soberanía no puedan configurar un Estado absoluto no se debe en modo alguno a que carezcan de perfección (puesto que el Estado siempre es el producto de una actividad de deseo colectivo) sino precisamente a que la forma de afectividad que libera la potencia colectiva, no suprime, en la composición a la que da lugar, la limitación de la que surge. Tanto la monarquía como la aristocracia mantienen la limitación del aislamiento individual, porque el poder que la multitud genera dentro de ellas, corresponde al deseo que surge de la tristeza y del reconocimiento de la incapacidad de obrar. El tipo de obediencia que produce el miedo a ser destruido sólo hace concordar a los hombres en sus debilidades y no en la potencia que comparten²⁴. De ahí que sea característico que la unidad formada consista en dos focos de fuerza contrarios que se esfuerzan en no ser destruidos, el uno a expensas del otro. Lo que pone de manifiesto el análisis de Spinoza es que la unidad social que la pasión del miedo produce es una unidad parcial y, por ello, falsa, debido a que la estabilidad de la que ella

²⁰ TP, VIII, 20.

²¹ TP, VIII, 46.

²² “si este sentimiento de avaricia, que es universal y constante, es fomentado con el deseo de gloria, la mayoría de los hombres pondrán el máximo interés en aumentar sus posesiones sin caer en ignominia, a fin de alcanzar los honores y evitar el total desprestigio” TP, X, 6 “Y si se decide, además, que los patricios que deben más de lo que pueden pagar sean destituidos de su dignidad y que a aquellos que perdieron sus bienes por algún infortunio, les sean restituidos en su integridad, no hay duda de que todos se esforzarán cuanto puedan en conservar sus bienes” TP, X, 7.

²³ E, III, XVIII.

²⁴ “en la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados” TTP, V, I, p. 159.

es capaz se basa en la despotenciación de su propia fuerza constituyente. En efecto, es característico del afecto de la tristeza causar una mutilación en aquello que la padece²⁵. Así, la paz que surge del Estado que atemoriza a sus súbditos no es más que la paz de la esclavitud, la más mísera para los hombres²⁶ que les convierte en siervos o en sediciosos.

Tanto la monarquía como la aristocracia, son Estados de la ignorancia colectiva en los que el poder que realmente constituye y sobre el cual se mantiene la unión ciudadana es imaginado bajo la forma del poder soberano constituido, en tanto que la multitud lo padece, pero no lo conoce. El Estado en el que los dirigentes emplean el poder común en contener a los súbditos y los súbditos obedecen para eludir el castigo, expresa la situación una fuerza colectiva que desconoce la capacidad natural que le corresponde, es decir, la unidad que produce no ha adquirido el carácter de una acción conjunta lo suficientemente sólida y, por ello, el esfuerzo conjunto se traduce en una escisión entre los fines del soberano y los de la multitud de la que surge. Semejantes situaciones, si bien pueden ser concebidas bajo la categoría Estado, por cuanto indica la existencia de formas de obediencia (el miedo al castigo, la esperanza de adquirir beneficios, el conocimiento de la mayor utilidad) en modo alguno podrán producir un poder absoluto, debido a que la constitución de un poder unitario no puede realizarse sin generar simultáneamente formas de contrapoder. La idea de la construcción de un poder absoluto por concentración de la fuerza de la multitud en manos de uno o de unos pocos es necesariamente falsa; teóricamente, postula una imposible alienación del derecho natural individual, que en la práctica se traduce en relaciones civiles de odio. De ese modo, el soberano que pretenda que la conducta del súbdito se desarrolle por completo conforme a sus designios, esto es, sin que el individuo nada pueda fuera de los mandatos de su voluntad, convertirá a los hombres antes en conspiradores que en súbditos. Puesto que la multitud nunca pierde su derecho natural en el poder soberano que constituye, cualquier situación en la que el poder común termine por polarizarse absolutamente en una parte de la población, conllevará necesariamente una desabsolutización del poder común del Estado en el siguiente sentido: los súbditos, al

²⁵ “el deseo que brota de la tristeza es disminuido por el afecto mismo de la tristeza (...) la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana, y, por ende, aquel deseo es más fuerte” E, IV, prop. XVIII.

²⁶ Cfr. Cita 12, “La paz, en efecto, no es la privación de la guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma” TP, V, 4.

ver mermados sus poderes, verán en el Estado una causa posible de su destrucción y necesariamente tratarán de desvincularse del pacto social:

Los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsan un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro, que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer²⁷.

En las formas de soberanía en las que el poder civil se organiza en torno a una separación del poder de quien gobierna sobre los que obedecen resulta imposible la producción de un poder absoluto, en primer lugar, en tanto que se fundan sobre una restricción de la potencia de un sector de la población y, en segundo, en tanto que tal restricción implica una relación de guerra entre partes distintas; he aquí la causa de la individuación imperfecta que la monarquía y la aristocracia producen: un Estado estructuralmente amenazado por su propia población y, por tanto, únicamente capaz de producir una unidad por el derecho de guerra que el soberano pueda detentar sobre el súbdito en virtud de su mayor fuerza natural; una unificación que surge de la represión de una fuerza y no de una asociación con la misma²⁸. Veremos, por último, en qué sentido, para Spinoza sólo poseerá el título de Estado absoluto aquella forma de soberanía en la que el poder constituido no estribe en una separación entre una parte de la sociedad que detente poder para mandar y otra cuyo poder sea únicamente el de la obediencia, sino que, al contrario, consista en un ejercicio del poder “en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual”²⁹.

4.2 Sentido de la definición de democracia como Estado absoluto

Desde el vocabulario notoriamente contractualista del *Tratado teológico-político* comienza ya a apreciarse por qué la democracia aparece caracterizada como Estado absoluto; justamente, porque es aquel que más acorde está con las leyes naturales por las cuales el hombre actúa.

²⁷ TP, III, 9.

²⁸ “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no están en guerra (...) Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad” TP, V, 4.

²⁹ TTP, V, I, p. 159.

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, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad de la que él es una parte. En este sentido siguen siendo todos iguales como antes en el estado natural³⁰.

Debido a que, en la democracia de la que habla Spinoza, la parte de poder constituyente que todo individuo expresa como parte de una multitud, se conserva plenamente en el poder constituido, es decir, en el que “todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadanos por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado”³¹, se puede hablar de ella como Estado absoluto. Su fundamento reside, pues, en que cada individuo forma realmente parte del poder que constituye tal como impone la definición de Estado como “voluntad de todos a la vez” y “potencia de la multitud que se comporta guiada por una sola mente”. Ciertamente, al ser el Estado un fenómeno que surge de una composición natural de individuos, se sigue de ello que cuanto menos cantidad de potencia incorpore, tanta más debilidad padecerá; del mismo modo, cuantos más ciudadanos excluya del ejercicio de la soberanía más frágil será la unidad que compone, más sometido estará, como veíamos, al riesgo de la descomposición interna. Contrariamente a lo que pudiera parecer, según Spinoza, un Estado tendrá tanto más poder, y como tal, producirá una unidad tanto más sólida, cuanto mayor multiplicidad de poderes individuales agrupe; sin duda, esto se debe a que el concepto de individuo que maneja Spinoza, lejos de implicar un contenido sustancial, designa más bien una relación de coherencia entre partes. Nada tiene que ver, pues, la unidad con algo contrapuesto y realmente distinguible de la multiplicidad, sino que la primera es únicamente la expresión que un orden determinado de la segunda produce. La tesis de la falsedad de la existencia separada del individuo derivada de la ontología del modo finito, determina por completo la definición spinoziana del Estado absoluto, negando que éste pueda consistir en algo parecido a una diferenciación absoluta entre el soberano como depositario de todo el poder civil y los súbditos como la materia que bajo ese mismo poder se ordena.

El poder absoluto del Estado no se determina por la fuerza superior que formalmente (por un contrato) le pudiese competer al soberano para ordenar a los súbditos a que

³⁰ TTP, XVI, III, p. 344.

³¹ TP, XI, 1.

cumplan sus designios. Al contrario que en Hobbes, para quien el signo de la soberanía absoluta se escruta desde el hecho de que ninguna persona natural pueda castigar ni destruir al soberano³², para Spinoza reside en el desarrollo efectivo del poder natural de todos los súbditos, es decir, el poder absoluto del Estado depende de que todos sus miembros sean capaces de conservarse según sus propias capacidades naturales para la asociación con sus semejantes. Spinoza no concibe el poder del Estado bajo la figura de un dominio que una personalidad jurídica ejerce sobre los súbditos, sino –insistimos de nuevo en ello- bajo la forma del aumento de derecho que se sigue de la composición de varias partes en una individualidad compleja; por tanto, la absolutización del mismo no puede consistir de ningún modo en el desplazamiento del poder natural de la multitud a una instancia trascendente que se impone sobre ella, sino, justo al contrario, en una relación de inmanencia entre el poder dentro del cual naturalmente la multitud se agrupa y el poder soberano que constituye para conservar su agrupación. El Estado absoluto, es por tanto, aquel en el que el poder soberano engloba plenamente la potencia de la multitud de la que resulta. Esto se plasma en relaciones civiles fundamentalmente de consulta y participación, a través de las cuales, el poder del Estado se conserva por medio de una asociación de individuos que desean incrementar su derecho natural y no mediante la contención de tendencias sediciosas.

El Estado absoluto es aquel en el que el ejercicio del poder soberano corresponde sin reservas a la multitud y, por ello, en el cual nadie está sujeto en virtud de una restricción de su derecho natural sino sólo en tanto que al formar parte del poder total del Estado éste ve incrementada su potencia de obrar. El individuo se somete al mismo poder que constituye. En esa medida, la acción individual propia del súbdito no es distinta de aquella que describe la ley natural del conatus, a saber, su tendencia natural a conservarse. Es en ese sentido que Spinoza negará que la democracia genere formas de obediencia:

Como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la idea de autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, no por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento³³.

³² Elementos, II, I, 19, De Cive, 6, 13.

³³ TTP, V, I, p. 160.

¿Acaso no contradice semejante declaración la idea de que el Estado consiste en una multitud que actúa a la vez y se comporta como un individuo, precisamente, no porque todos piensen y deseen igual, sino porque a partir de su diversidad son capaces de desarrollar un afecto común por el cual se agrupan y a partir del cual producen formas de asociación aptas para obedecer y tolerar un poder igualmente común? Ciertamente la democracia también consiste en una forma colectiva de deseo, la de “una multitud libre que se guía más por la esperanza que por el miedo”³⁴; pero lo característico de ella, se halla en que la motivación del comportamiento de los individuos no es fruto de una impotencia, sino de la tendencia de los individuos a realizar su determinación natural de la conservación y en fin, de la alegría que surge de la experiencia del aumento de la potencia de obrar del propio cuerpo cuando experimenta una relación adecuada con cuerpos semejantes. Por supuesto, como en todo Estado, los individuos actúan conforme a las leyes y sin que nadie pueda juzgar por sí mismo en los asuntos públicos, ahora bien, lo relevante para Spinoza es que, en la medida en que las leyes han sido aprobadas por todos y son revisadas por todos, hay más posibilidades de que todos los súbditos realicen sus fines naturales por el sólo reconocimiento de los mismos y no por voluntad e imposición ajena: hay pues obediencia, pero como acción que surge de la determinación natural propia y no como movimiento determinado por la acción de otro. Se entiende ahora en qué sentido es la forma soberana de la democracia la única dentro de la cual el hombre logra una existencia autónoma, o igualmente, construye un Estado absoluto; efectivamente, la unificación del poder que logran la monarquía y la aristocracia se articula sobre un monopolio absoluto del poder por parte de un grupo que convierte en dependientes a todos sus representados, los cuales, al no tomar parte en el poder que les representa, actúan condicionados por un mandato, mientras que en la democracia, en tanto que la legislación puede ser sancionada por todos, la orden que el súbdito acata pertenece necesariamente a una parte de su propio derecho natural por el cual produce parcialmente el poder al que se somete. Dado que el Estado absoluto consiste en una soberanía reductible a la suma de partes que se agrupa en una multitud, su condición de emergencia es entonces la desabsolutización de la acción separada de cualesquiera partes. Su estructura coincide con aquella que exige la democracia, es decir, que todos puedan ser por igual depositarios del poder común; más aún, reproduce plenamente aquella otra que la ontología del modo finito impone y que se traduce en el

³⁴ TP, V, 6.

derecho natural individual, a saber, que toda cosa singular actúa determinada como una parte más de la naturaleza y como expresión parcial del poder absoluto de Dios.

Por estas razones, se ha hablado de un privilegio que la democracia, como objeto teórico, revestiría dentro de la perspectiva sobre la cual Spinoza emprende su análisis de las formas de soberanía³⁵. Habida cuenta de que éstas son tratadas como condiciones de deseo colectivo bajo las cuales una multitud produce una unidad que se conserva por sí misma, se observa cómo ya desde la descripción de la democracia del *Tratado teológico-político*, ésta resulta ser la más acorde con una explicación del derecho civil a partir de los postulados de la ontología spinozista, es decir, con lo que hemos denominado una génesis interna de la forma civil de derecho. El concepto de democracia admite sin reservas una idea del pacto social en términos de composición de fuerzas y rechaza igualmente la imagen de una alienación del derecho natural individual en la concesión de la autoridad al poder soberano. De ese modo, la democracia arraiga en los principios de la ontología del modo finito: la identidad de la esencia individual con el esfuerzo determinado por el cual se produce y se conserva, así como la refutación de su sustancialidad, proporcionan el basamento para interpretar la estructura del Estado sobre una identidad del poder soberano y la forma civil de derecho que de él se deriva con la materialidad afectiva de la multitud que lo produce; en otros términos, sobre una identidad entre poder constituido y poder constituyente, el primero como efecto del segundo y, por tanto, como una reducción de la forma Estado a la organización que en cada momento la sociedad civil adquiere.

Puede, por tanto, entenderse que detrás del concepto de derecho natural hay toda una ontología apta para dar soporte a la fundamentación del Estado democrático. Sin embargo, no es esto lo que pretendemos demostrar al poner de relieve una fundamentación del Estado en Spinoza construida a través de la posición ontológica del derecho natural. Hay, en su teoría, algo más que una defensa del Estado democrático. El sistema de Spinoza produce una teoría del Estado planteada en los mismos términos de su ontología, a través, por tanto, de una concepción productiva del ser, según la cual, la esencia de una cosa se determina a través del conocimiento de la potencia por la cual

³⁵ “Toda sociedad civil puede ser considerada como resultante de un pacto, “tácito o expreso”, porque es racional huir de la miseria y la inseguridad del “estado de naturaleza” en el cual los hombres sólo siguen su deseo (o apetito) en particular (...) Pero es la democracia la que pone en evidencia el resorte de todo pacto: la “puesta en común de las potencias individuales” o la “transferencia integral” de la cual resulta la obediencia cívica. (...) La democracia aparece así como la exigencia inmanente de todo Estado” Balibar, E, “El *Tratado teológico-político*. Un manifiesto democrático“, en *op. cit.* p. 51.

algo se produce y puede producir adecuadamente. Así pues, se tratará de examinar las condiciones que disponen a una multitud a generar un poder común (condiciones afectivas capaces de instituir formas de obediencia), pero a la vez, de determinar hasta qué punto estas condiciones permiten a la multitud alcanzar la máxima perfección que las leyes de su naturaleza le permiten.

La determinación de la democracia como Estado absoluto tiene una consecuencia muy precisa para dicha teoría, pues tiene la virtud de reflejar cómo, en general, la suficiencia del poder constituido depende y se funda por completo en la potencia que la multitud libera. De ese modo, la democracia no describe únicamente una forma de soberanía concordante con las leyes de la naturaleza humana, sino que también proporciona un concepto cognitivo, por el cual obtenemos una idea adecuada de las otras formas de soberanía, en la medida en que las explica a partir de su surgimiento en una acción conjunta y en una relación inmanente con la misma. Cabría, por ejemplo, concebir la monarquía bajo la forma de una democracia³⁶, entendiendo que ésta tiene igualmente como causa próxima la dinámica deseante de una multitud y que su singularidad estriba únicamente en que su motivación no es cultivar la vida sino “simplemente evitar la muerte”³⁷, de tal modo que la unidad de poder que constituye no es lo suficientemente capaz de producir una asociación que favorezca a todas las partes, sino que segrega una separación de la totalidad de los súbditos con respecto del poder que forman; por tanto, un poder que lejos de aumentar la potencia colectiva, la disminuye y una unión incapaz de producir una verdadera autonomía. ¿Qué resultado obtenemos entonces de esta interpretación democrática de las otras dos formas de soberanía? Esencialmente, el desmantelamiento de las representaciones por las cuales el poder soberano es imaginado. Al plasmar las causas naturales por las cuales el poder soberano se constituye, el pensamiento democrático de Spinoza deshace las distorsiones que los estados aristocráticos y monárquicos padecen: en ambos casos, se imagina el poder civil como privilegio de una o varias autoridades personales que se ejerce sobre la población (y por tanto se percibe el derecho civil como una relación de dominio) e

³⁶ Por cierto que, para Hobbes también el origen pensable de todo Estado hubo de tener la forma de una democracia, “el primero en el tiempo de estos tres tipos fue la democracia; lo cual tuvo que suceder necesariamente, pues una aristocracia y una monarquía requieren la designación de personas mediante acuerdo; en una gran multitud de hombres” *Elementos*, II, II, 1, es claro, por lo demás que en tanto que para Hobbes, la multiplicidad de poderes impide inmediatamente la formación de una unidad y, por tanto, para evitar su destrucción este tipo de Estados han de convertirse en una aristocracia, cfr. *Ibíd.* II, II, 6.

³⁷ TP, V, 6.

igualmente, la ley como un mandato por medio del cual la suprema potestad controla el poder del Estado y mantiene unidos a los súbditos.

En el sentido que Spinoza atribuye al concepto de democracia hay algo más que una interpretación precisa del Estado absoluto. De ella se sigue, además, un efecto de conocimiento. Al desarrollar los principios de la ontología del modo finito que la definición de derecho natural contiene, la democracia produce una idea adecuada de la realidad política: reposando la esencia actual de todo individuo natural en el proceso causal dentro del cual se produce, esto es consistiendo su esencia en la potencia por la cual algo se produce y conserva, así también el poder soberano en el cual se expresa la forma del Estado, tiene absolutamente como causa eficiente la potencia de la multitud. No hay forma de soberanía que no se deje explicar a través de dicho principio, toda forma de poder constituido plasma el grado de potencia que libera el deseo colectivo. Es así que la representación del rey o el consejo de patricios que posee el poder frente al pueblo, no se explica correctamente por el modo en que en ellas los gobernantes instauran y administran el código de derecho positivo, sino por la organización de la multitud en torno al afecto del miedo que despierta en ella una actitud de obediencia y, en esa medida, por el estado de confusión colectiva bajo el cual una multitud actúa. En ese sentido, se desvela la mistificación que tales regímenes envuelven: en ambos se imagina al soberano como un Dios trascendente (del mismo modo que los ignorantes imaginan a Dios como un rey que dispone las cosas según su voluntad³⁸) y la ley como un mandato dispuesto para constreñir las fuerzas individuales. Lo que la identificación del poder soberano con la potencia natural de la multitud que lo constituye pone de manifiesto, es que el soberano no tiene más poder que el que el deseo de la multitud le permite tener, por tanto, que el derecho de gobernar siempre puede corresponder en un Estado a todos sus miembros por igual, en virtud del derecho natural que todos ejercen para conservarse³⁹, y, por último, que aquello que el súbdito padece como ley civil no proviene de nada distinto de las leyes naturales según las cuales los hombres tienden a

³⁸ “Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes (...) esa potencia que el vulgo se imagina haber Dios no sólo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre, o a semejanza de un hombre), sino que implica además impotencia.” E, II, prop. V, escolio.

³⁹ “nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta” TP, V, 27 “Los reyes, en efecto, no son dioses sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas” TP, VII, 1.

conservarse. En definitiva, que las leyes no son, originariamente, otra cosa que medios de conservación adecuados al derecho natural de cada individuo⁴⁰ .

Con la crítica de las percepciones confusas del poder no se niega, sin embargo, la realidad de la monarquía y la aristocracia (sin duda, formas de soberanía completamente reales en tiempos de Spinoza) sino que se las restituye a la idea adecuada que la definición del Estado absoluto como democracia expone: la unidad que la potencia de la multitud compone agrupada en torno a una dinámica afectiva común. Con ello, en fin, se fundamentan los principios del Estado en general sobre una perspectiva adecuada, que consiste en el desarrollo de los principios de la ontología del modo finito. A partir de ellos, la existencia del Estado se circunscribe dentro de la teoría del ser, encontrando en la esencia humana que la ley del conatus explica, su causa eficiente y en el concepto de multitud que de dicha ley se deduce, su principio inmanente de génesis.

⁴⁰ Como explica Spinoza a Blijenbergh al exponer los procedimientos de la imaginación profética “como Dios había revelado los medios de salvación y de perdición, que él mismo causa, lo presentaron como rey y legislador; a los medios que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes; la salvación y la condenación, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios, los presentaron como premio y pena” C, carta 19, a Blijenbergh.

5. Conclusión: el concepto de derecho natural y la ontología política

La fundamentación del Estado en Spinoza encuentra en el concepto de derecho natural la piedra angular a partir de la cual es posible dar cuenta de aquél, dentro de un único movimiento sistemático. En efecto, hemos visto cómo la ontología del modo finito recorre e impregna el desarrollo del derecho natural en todas las fases de su labor fundadora: desde la concepción del pacto social hasta su relación con el derecho civil y el modo en que ésta determina la perspectiva de una teoría del Estado, se advierte, no ya un influjo de las tesis principales de la ontología, sino su posición misma. La tesis de la falsedad de la existencia separada del individuo y la consiguiente negación de su esencia sustancial que la ley natural del conatus hace explícita sobre una identificación entre esencia actual del individuo y poder por el cual se produce, delimita el significado de la noción de derecho natural y, con ello, prepara su función discursiva. Efectivamente, desde la formulación inicial del derecho natural se impone el presupuesto de una concepción productiva del ser, por la cual se establece una comprensión general del individuo, no como un contenido dado sino como un proceso de constitución de una unidad a partir de la concordancia entre sus partes en torno a una acción común; es justamente este principio y no otro aquel que se halla a la base del ámbito político, una vez que reparamos en que la forma del Estado se funda en la convergencia de una multitud de individuos en torno a una afección común. Es un mismo principio el que afecta a la antropología y a la política, al hombre y al Estado: no hay unidad formal separada o separable de la materialidad que lo constituye. La teoría del ser que establece una relación de inmanencia entre la actualidad de la esencia actual de todo individuo y la potencia que lo produce es estructuralmente idéntica a la teoría del Estado que comprende la forma de poder soberano en una relación de inmanencia con la dinámica deseante de la multitud que actúa como su causa; la ontología y la política se rigen por la misma idea de individuo como proceso constituyente. No hay realmente algo parecido a un ámbito de la ontología sustancialmente distinto de un ámbito de la política, sino una teoría del ser entendida como movimiento de constitución, dentro de la cual, el Estado es un momento más, diferenciable únicamente por su causa próxima en la potencia de la multitud.

Hay, pues, una construcción de los principios del Estado, así como una teoría para organizarlos que emerge, en el discurso de Spinoza, de manera interna al sistema de la ontología. Ahora bien, “autosuficiencia sistemática” en modo alguno significa

aislamiento. Paralelamente a la construcción de una perspectiva teórica propia, detectamos una destrucción de una terminología que no deja, por ello de estar asimilada de cierta manera. A partir de la formulación de la noción de derecho natural se hace explícita semejante tensión discursiva; ciertamente, tanto por el vocabulario que en ella se introduce, como por la posición discursiva que ocupa, el planeamiento de Spinoza no deja por ello de ser heredero de la línea teórica que hemos trazado entre Grocio y Hobbes. Ahora bien, hemos visto cómo la presencia de la ontología termina por agotarlos hasta alterar por completo sus presupuestos iniciales. Es, pues, lícito interpretar la construcción de la teoría política de Spinoza de manera interna, esto es, tomando en consideración únicamente los principios de su sistema. Pero no alcanzaremos a discernir su singularidad y, por tanto, no podremos demostrar satisfactoriamente la continuidad que los principios de su ontología mantienen con las conclusiones de su teoría política, si no captamos la relación que guarda con la exterioridad discursiva de la que surge. Las conclusiones sobre la esencia del individuo como parte del proceso productivo natural y del poder y el derecho como relaciones de determinación causal entre individuos significadas por leyes de la naturaleza, que guían todo el desarrollo teórico del derecho natural, llegan a clarificarse cuando observamos contra qué comprensiones están dirigidas; cuando asistimos a su injerencia crítica. Así, vimos que las interpretaciones spinozianas del derecho y la ley se oponen a una interpretación de los mismos en términos de dominio y mandato respectivamente, derivados de una antropología que parte de una diferencia entre el individuo y su poder expresado en un vínculo de posesión que la ley del conatus niega. Igualmente, la ontología de Spinoza desarticula una noción de pacto social interpretada en términos de privación y restricción que culmina en la refutación de la representación de un tránsito dialéctico entre derecho natural y derecho civil que es sustituida por una idea de continuidad entre ambos. La identidad entre ontología y política construye una teoría en la medida en que es capaz de depurar las percepciones confusas de ideas fundamentales en la intelección del Estado que, en este caso, se localizan en la tradición iusnaturalista.

De manera que la intervención teórica de Spinoza en la fundamentación del Estado no tiene por cometido otra cosa que deshacer las confusiones que habitan en las categorías que comúnmente se usan para explicar los orígenes y estructura del Estado. En ese sentido, la función discursiva del derecho natural, no sólo introduce una ontología con la tarea positiva de proporcionar las bases para la comprensión del

fenómeno Estado, sino que, a la vez, introduce una recusación de otros tantos aspectos que se revelan como inadecuados. En esto, el procedimiento de la construcción de la teoría del Estado no dista para nada del procedimiento de la construcción de la teoría del ser. En efecto, la demostración de la existencia de la sustancia infinita se efectúa sobre un desmantelamiento de los absurdos contenidos en las ideas de la teología: que Dios es un ser que actúa conforme a su libre arbitrio, que ha creado a los seres naturales y ha concedido a los hombres un privilegio, en fin, que Dios padece y que imagina como un hombre; pues bien, igualmente, la ontología construye una teoría del Estado sobre la aniquilación de las mistificaciones que envuelve la representación del poder soberano: que éste sea un poder irrestricto, que no obedezca a nada y, que, en fin, constituya una persona jurídica separada e independiente del poder de la multitud que representa; justamente, se demuestra que el soberano, en tanto que poder constituido tiene una causa de la que depende esencialmente su poder y que, por ello, su poder irrestricto es sólo relativo a unas condiciones afectivas de la multitud, de las que su emergencia y mantenimiento depende. Nuevamente, surge el principio de la inmanencia que identifica la potencia por la que algo se produce con su esencia, cuando observamos que la distorsión que la ontología spinozista detecta tanto en los supuestos de la teología, como en los de la política reside en una interpretación del ser en términos de trascendencia. En la forma en que ésta afecta a la política, consiste en que presenta la idea del poder civil, o todo aquel tipo de formación de poder común que el concepto de Estado siempre presupone, como si de una realidad jurídica (persona del Estado) realmente distinta del derecho natural de la multitud se tratase. El eco de la identidad Dios-naturaleza reverbera en la identidad poder constituyente-poder constituido; pero insistimos en que no se trata de una analogía, sino en la progresión del sistema, a la persistencia en él de la afirmación de que a todo fenómeno individual le corresponde una causa que produce su existencia y por la que puede ser adecuadamente concebido. Semejante afirmación elimina igualmente la consistencia de la aparente unilateralidad de algo parecido a un ámbito de la política independiente del proceso de producción del mismo ser real; pero lo más interesante es el significado práctico que se deriva de la impugnación de la imagen del soberano trascendente, a saber, al identificarse con su causa eficiente en la potencia de la multitud, el Estado puede ser comprendido sin reservas como el resultado de la praxis humana, en tanto que actúa según la determinación propia por la que ejerce su derecho natural a conservarse. En definitiva, obtenemos el conocimiento de que la forma del poder soberano por la que se rige el Estado es absolutamente efecto de la

virtud humana, en tanto que obra por sus solas leyes de la naturaleza y depende por completo de ellas. La desantropomorfización del poder soberano derivada de la afirmación de que la persona jurídica del Estado no es distinta del poder que la constituye y que por tanto su poder, lejos de emanar absolutamente de su voluntad, está sometido a las leyes de la naturaleza, tiene como resultado una repolitización de la comprensión de la praxis humana: no hay acción individual derivada de la esencia del hombre que no contribuya en alguna medida a la construcción del Estado. Por todo ello hay que conceder sin restricción que la praxis de la multitud constituya la esencia del Estado mismo.

El absolutismo de Estado de Spinoza resulta ser, por último, una consecuencia teórica de esa fundamentación del Estado a partir del sistema de la ontología que se perfila en la formulación del concepto del derecho natural. Que éste deba de tener la forma de una democracia se explica por la misma relación de inmanencia entre el poder constituyente que se cifra en la potencia de la multitud y el poder constituido que expresa la forma de soberanía del Estado bajo la cual dicha multitud se ordena. En la democracia se manifiesta el principio de continuidad entre las causas naturales que dan lugar al Estado y la forma de derecho civil en que éste se ordena. Ella permite conceptualizar el Estado en los términos mismos de la ontología y, por ello, dentro de la consideración del poder de la naturaleza considerado en absoluto. Lejos de implicar la posibilidad de concebir la estructura y funcionamiento del Estado únicamente a partir del código de derecho positivo que la suprema potestad instaure, establece las condiciones naturales de las que surge y de las que depende, y que, esencialmente, consisten en una dinámica de los deseos que produce una unificación del poder de la multitud. El Estado se concibe así dentro de los límites de la teoría del ser, haciendo borrosos, una vez más, los límites entre ontología y política. La continuidad que entre ambos se establece mediante la posición y el significado del derecho natural hace posible una construcción de una teoría del Estado articulada absolutamente en términos de ser; teoría del Estado que deviene, por tanto, teoría del ser del Estado como individuo natural, cuya esencia coincide con la extensión de su poder determinado y se concibe dentro del sistema de determinación causal que constituye el poder absoluto de Dios (o la naturaleza).

Bibliografía

-Fuentes

-GROCIO, H. *-Del derecho de la guerra y de la paz.* Madrid, Reus, 1925. Trad. Jaime Torrubiano Ripoll.

-Del derecho de presa en Textos de las obras “de iure predae” y “de iure belli ac pacis”. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Trad. Primitivo Mariño Gómez.

-HOBBS, T. *De Cive.* Madrid, Alianza, 2008. Trad. Carlos Mellizo.

-Elementos de derecho natural y político. Madrid, Alianza, 2008. Trad. Dalmacio Negro Pavón.

-Leviatán o la materia y forma de una república eclesiástica y civil. Madrid, Alianza, 2010. Trad. Carlos Mellizo.

-SPINOZA, B. *Correspondencia.* Madrid, Alianza 1988. Trad. Atilano Domínguez.

-Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid, Tecnos, 2007. Trad. Vidal Peña

-Tratado de la reforma del entendimiento en Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos. Madrid, Alianza, 2006. Trad. Atilano Domínguez.

-Tratado político. Madrid, Alianza, 2010. Trad. Atilano Domínguez.

-Tratado teológico-político. Madrid, Alianza, 2003. Trad. Atilano Domínguez.

-Monografías sobre Spinoza

-BALIBAR, E. *Spinoza y la política.* Buenos Aires, Prometeo, 2011. Trad. César Marchesino y Gabriel Merlino.

-BOVE, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza.* Madrid, Tierra de nadie ediciones, 2009. Trad. Gemma Sanz Espinar.

-DELEUZE, G. *Spinoza y el problema de la expresión.* Barcelona, Muchnik Editores, 1996. Trad. Horst Vogel.

-MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. París, Les editions de minuit, 1988.

-NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. México, Anthropos, 1993. Trad. Gerardo de Pablo.

-Bibliografía secundaria general

- BOBBIO, N. BOVERO, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México, FCE, 1986. Trad. José Florencio Fernandez Santillán.

- GIERKE, O. von, *Natural law and the theory of society 1500 to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

-MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid, Trotta, 2001. Trad. Juan Ramón Capella.

- TUCK, R. *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

-*Natural rights in the early modern Europe*. En PAGDEN, A. *The languages of political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.