

CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHO NATURAL Y RUPTURA CON EL IUSNATURALISMO EN SPINOZA

*THE CONSTRUCTION OF THE CONCEPT OF NATURAL LAW
AND THE RUPTURE WITH THE IUSNATURALISM IN SPINOZA*

JOSÉ ÁNGEL VALERO MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Madrid
jvalerz@gmail.com

Resumen

En la formulación spinoziana del concepto de derecho natural se detecta la convergencia de dos vectores teóricos, uno que llamamos interno debido a que se deriva de las tesis de su ontología y otro externo debido a que consiste en un parentesco con los principales discursos iusnaturalistas coetáneos. Contribuir a la dilucidación del significado de esa complejidad discursiva inherente a la formulación del concepto derecho natural en Spinoza constituye el fin del presente trabajo.

Palabras clave: *Ley natural, derecho natural, derecho civil, propiedad, contrato.*

Abstract

In Spinoza's formulation of the concept of natural right is detected the convergence of two theoretical vectors, one, called internal because is derived from the thesis of his ontology and another, called external, because it consist of a kinship with the main natural right peers speeches. Contribute to the elucidation of the meaning of the discursive complexity attached to the formulation of natural right concept in Spinoza is the aim of this paper.

Keywords: *natural law, natural right, civil right, property, contract.*

1. La posición ontológica del derecho natural.

Atendiendo al emplazamiento discursivo que ocupa y a la luz de su formulación primera en el *Tratado teológico-político*, el concepto de derecho natural reviste el carácter de un término diseñado para la exposición del fundamento de la deducción de los principios de la teoría del Estado. Lo trivial de esta constatación no debe hacer pasar por alto que dicha

fundamentación, lejos de constituir un momento abstracto por sí mismo, se inscribe dentro de una axiomática que la precede y la engloba y, por ello, en una relación de consecución sistemática con la misma. Una tentativa por esclarecer la singularidad del concepto de derecho natural en Spinoza debe entonces comenzar por explicitar el significado de aquella relación. Sólo a partir de ahí se estará en condiciones de mostrar la tesis que otorga su singularidad al concepto spinoziano de derecho natural. Cabe pues preguntarse por las relaciones semánticas establecidas por la definición inicial.

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. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños.¹

Lo que en ella se pone de manifiesto es una relación de identidad entre el derecho natural, entendido como la capacidad de obrar de cada cosa natural, y las reglas de la naturaleza, en tanto que leyes que determinan las secuencias en las que dicha capacidad efectivamente se despliega y a partir de las cuales cualquier conducta se hace inteligible. La coextensibilidad entre derecho y ley afirmada en dicha no significa que Spinoza postule una mera reducción del derecho al hecho; la identidad entre la conducta efectiva y la regla que la determina en modo alguno entraña la disolución de la segunda en la primera. Que la regla esté, por así decir, dada en la facticidad de la conducta implica más bien que su presencia es inmanente, con lo cual, la afirmación de la facticidad de la regla se contrapone diametralmente a algo así como un estado desprovisto de determinaciones. Esta interpretación se corrobora sin dificultad atendiendo a lo que entiende Spinoza por orden natural que, por lo pronto, pasa por no ser nada parecido al orden de la percepción empírica, pues sólo el primero tiene que ver con el orden de producción real de las cosas.² De ahí que la atribución de un derecho natural individual no pueda detenerse en la simple descripción de las capacidades naturales que permiten a los individuos

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

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

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 individual.³ Al establecer que la articulación derecho natural-ley de la naturaleza se refiere inmediatamente a la conducta efectiva individual no hemos de entender que se trate de una descripción a posteriori de la misma, sino más bien de la concepción del proceso causal en virtud del cual tal conducta lógicamente se efectúa, esto es, del vínculo lógico 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”.⁴

Inmanencia y necesidad son a este respecto los conceptos sobre los que gravita la idea de determinación natural que afecta con carácter universal a toda cosa natural en tanto que individuo existente, esto es, la idea de que “todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo”.⁵ Los acontecimientos biológicos de generación y destrucción adquieren con ello el carácter de consecuencias derivadas de lo que una definición afirma o niega;⁶ así, el fenómeno del pez que nada en el agua se explica por su constitución ósea, el tipo de resistencia que ésta oponga al agua, etc. en definitiva por todo aquello que su definición establece o, lo que es lo mismo, se explica, no a partir de un *datum* contrastable, sino por un *positum* de aquello que el entendimiento produce. Lo que Spinoza llama “mayor perfección de la causa” es la definición de la que surge la naturaleza del objeto definido.⁷ Es justamente esta condición de *perfectio* de la existencia individual⁸ el elemento que determina el derecho natural como sistema de la

³ “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”. *TRE*, 66, p. 107

⁴ *TRE*, 92, p. 120. *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, definición IV.

⁵ *TTP*, XVI, I, p. 335.

⁶ “Si la naturaleza de una cosa consiste en ejercer ciertas acciones, es cierto que sus acciones se opondrán a todo aquello que excluya su naturaleza: la contradicción lógica devendrá entonces conflicto físico”. A. Matheron (1988) p. 11.

⁷ Spinoza, *E*, I, prop. VIII, escolio II.

⁸ “Pues las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanto tienen de perfección o de virtud a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la

necesidad a la vez que permite esclarecer el significado de la inmanencia de la ley natural en la medida en que lo fáctico-real para Spinoza no es nada distinto del orden de producción adecuada. Vemos así cómo la idea adecuada que el concepto de derecho natural produce en el respecto de la existencia individual aparece en mitad de la progresión teórica del libro primero de la *Ética*.

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 infinito.⁹

Con ello se detecta un aspecto decisivo de cara a la ontología del individuo: por lo que afecta a su existencia esta puede ser únicamente escrutada a través de enlaces causales de producción y, por ello, sólo en una red infinita de vínculos eficientes. A él se le suma otra determinación en la definición del derecho natural según la cual la cantidad de potencia que un individuo despliega no es en acto distinta del poder de toda la naturaleza. La perspectiva teórica del poder total de la naturaleza vendría así a precisar la noción de derecho natural como determinación necesaria de las cosas naturales.

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 todo.¹⁰

Ella misma expresa lo que en el libro primero de la *Ética* constituye la culminación de la formación de la idea adecuada de perfección. Tanto el *Tratado teológico-político* como el *Tratado político* presuponen el orden demostrativo de la *Ética*: el primero acaso de forma impropia, desde referencia a relaciones de determinación finitas hasta la determinación fundamental de la identificación

suya propia” *E*, XI, Escolio. “Por realidad entiendo lo mismo que por perfección” *E*, II, def. IV. “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.

⁹ *E*, I, prop. XXVIII.

¹⁰ *TTP*, XVI, I, p. 335 y *Tratado Político*, II, 2 y 3, “el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales no es distinto del mismo poder eterno de Dios”.

del proceso natural de producción con la misma esencia divina y por ello a posteriori,¹¹ el segundo siguiendo la vía a priori adecuada, esto es, obviando que ya ha sido demostrado la imposibilidad de demostrar la existencia de varias sustancias atendiendo a su mero concepto, según el cual el fundamento de su perfección reside en ella misma.¹² De ese modo con la construcción de la definición del derecho natural se nos ofrece de forma implícita una síntesis del 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 concebirse¹³.

No obstante, la explicitación de la relación entre el sistema de la ontología y el concepto del derecho natural sólo adquiere su valor en la medida en que permite ver, si es cierto que tal relación se da, qué tesis pone en su formulación el mismo concepto de derecho natural y, concretamente, qué tesis acerca de la ontología del individuo impone y hasta qué punto es decisiva para el ulterior desarrollo de una idea adecuada del derecho en general. Así pues, la ontología spinozista introduce en la base del derecho natural un principio que afecta a toda la ontología del individuo y que se deja enunciar bajo la forma de una ley natural según la cual “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”¹⁴. Esta ley del conatus se deduce de la esencia del

¹¹ Presuponiendo, por tanto, el contenido de la observación a la demostración de *E*, I, prop. XI: “Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*). De ese 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 por sí nototio*) es absurdo; luego o nada existe o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito”.

¹² Presuponiendo la construcción del concepto adecuado de sustancia a partir de la definición del concepto de causa de sí sobre la axiomática del libro I de la *Ética*, hasta su culminación en la proposición V, así como en la deducción de las determinaciones de unicidad, existencia e infinitud en las proposiciones VI, VII y VIII respectivamente.

¹³ *E*, I, prop. XXIX, escolio.

¹⁴ *E*, III, prop. VI. “Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce cuanto puede, en perseverar en su estado sin relación a alguna otra” *TTP*, XVI, I, p. 335.

individuo entendida como ser en otro o modificación finita de la sustancia. La reducción de la esencia al esfuerzo indeterminado impone que su existencia deba de exhibirse objetivamente como extensión de una cantidad externamente limitada de potencia. De ahí que esta tendencia a la conservación autónoma que internamente define a todo individuo se realiza por medio de la relación con otros individuos en tanto que partes (ya sea en conflicto o en armonía con ellas); por tanto la actividad esencial de la conservación adquiere el carácter de un proceso en el que el individuo produce su propia forma de individuación mediante una actitud de resistencia frente todo aquello implique su destrucción y de asociación con respecto a todo aquello que contribuya a la expansión de su potencia. El basamento ontológico sobre la cual se erige el concepto de derecho natural es aquel que respecto de la misma ley natural del conatus proporciona un concepto no absoluto de la individualidad, esto es, una concepción de la individualidad como función de comunicación¹⁵ entre partes. Hemos afirmado que por su esencia, al modo finito le corresponde la condición de parte en el todo, ahora bien, debido a que se trata de una cantidad intensiva o esfuerzo indeterminado, el individuo no podrá existir como cantidad fija, sino más bien como cantidad relativa. Que por individuo en modo alguno haya que comprender contenidos absolutos es la razón por la cual la interpretación spinoziana del cuerpo se realiza dentro de una dimensión compositiva efectuada según criterios de coherencia lógica¹⁶ y distinción cuantitativa.¹⁷ En efecto, para Spinoza la interioridad de todo cuerpo es siempre

¹⁵ E. Balibar (1985) p. 113.

¹⁶ “Por conexión (*coherentia*) 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 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, *Correspondencia*. Carta 23 a Oldenburg.

¹⁷ “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 sustancia” *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 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” *E*, II, prop. XIII, definición 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” *E*, II,

reductible a una relación de exterioridad entre partes componentes o cuerpos más simples. La existencia del cuerpo no se distingue en nada del mismo proceso por el cual cuerpos más simples se asocian según leyes naturales; a su vez, el concepto de simplicidad es únicamente operativo como término relativo a la determinación que todo ser natural ejerce como miembro de todo el conjunto de la naturaleza, es decir, alude únicamente a su capacidad asociativa con el resto de miembros.¹⁸ Lo que, según su determinación esencial de modo finito y de su determinación existencial de proceso productivo causalmente determinado, cabe reconocer como fundamento de la distinción entre individuos es por tanto la cantidad de fuerza que cada uno en acto despliega o, igualmente el grado de potencia que en virtud de sus partes componentes está determinado a producir. La unicidad del individuo se escruta entonces a partir de los efectos que produce y que se deducen del conjunto de sus partes componentes¹⁹ y, con ello, su existencia se determina como una cantidad variable de fuerza capaz de producir ulteriores magnitudes extensivas, cuyo conjunto se denomina conservación propia. A partir de la explicitación de dicha ley, que impregna y recorre la totalidad del ámbito de la ontología del modo finito, nos es posible reconocer en la formulación del derecho natural la presencia de dos principios ontológicos fundamentales:

a) De cara a su esencia, el individuo se define como un momento expresivo o modificación finita de lo infinitamente perfecto. Dicha modificación consiste en el despliegue actual de una cantidad de potencia. Ello descarta, a su vez, cualquier interpretación sustancialista que presentase al individuo como un contenido abstracto y objetivamente separable de aquello que en cada caso constituye sus cualidades o poder determinado.

prop. XIII Lema XII.

¹⁸ Para aclarar esta condición cuantitativa de la existencia del modo finito es obligatorio tomar en consideración las indicaciones de Deleuze al respecto: "Estrictamente hablando, las partes simples no tienen ni esencia ni existencia que les sean propias. No tienen esencia o naturaleza 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" G. Deleuze (1968) pp. 189-190.

¹⁹ "... 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 como un solo individuo" E, II, definición VI.

b) De cara a su existencia, el individuo se define como cantidad de poder resultante de otra cantidad de potencia que causalmente le precede e, igualmente, capaz de producir ciertas cantidades de potencia en función de su determinación formal. En virtud de esto, se establece que el individuo existe como proceso de individuación a partir de relaciones causales de una infinitud de partes y de ningún modo como contenido inmediato.

La negación de la esencia sustancial del individuo se realiza así con lo que resulta ser una reducción del individuo a su propio mecanismo de producción y conservación o, dicho de forma más ilustrativa, la imposibilidad de “disociar la vida a conservar de los medios que la conservan”.²⁰ Con esto se delimita el alcance ontológico de la ley del conatus:

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.²¹

De todo ello se deriva, pues, una tesis ontológica general consistente en la negación de la esencia sustancial del individuo así como de su existencia separada que habrá de ser decisiva en el despliegue teórico del concepto de derecho natural.

2. Los postulados de la tradición iusnaturalista: Grocio y Hobbes.

A través de la persistencia de los principios ontológicos evidenciados en la formulación del concepto de derecho natural se vislumbra el dominio de problemas que prepara la emergencia de una teoría del Estado. Así pues, en el caso del hombre, la legalidad natural se expresa en la conciencia de su propio conatus, esto es, a la serie de afecciones que delimitan su conducta física corresponden series de ideas por medio de las cuales el individuo obtiene una imagen de su cuerpo: “El alma ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”.²² Por ello, ya en la mera imaginación el alma humana construye una estrategia práctica de conservación: cada hombre produce una dinámica deseante en función de aquello que

²⁰ A. Matheron (1988) p. 293.

²¹ *E*, III, prop. VII, En relación con ello, ese esfuerzo produce una fuerza de conservación que extensivamente se determina como indefinida, cf. *E*, III, prop. VIII.

²² *E*, III, prop. IX.

imagina que aumenta o disminuye su potencia de obrar.²³ La apertura de la dimensión política vendrá pues determinada de forma interna por el principio ontológico de la constitución imaginativo-libidinal del alma individual que ilustra la ley natural del conatus.

Dicha apertura no es, sin embargo, únicamente rastreable tomando como hilo conductor la progresión sistemática de la ontología desde la cual se construye el derecho natural. Hay además toda una exterioridad discursiva por la cual, a primera vista, el planteamiento jurídico-político de Spinoza parece estar influido y cuya presencia en el mismo merece ser sometida a discusión. Hallaremos en el tramo de la tradición jurídica europea que va de Hugo Grocio a Thomas Hobbes un antecedente próximo de la concepción spinoziana del derecho natural en la medida en que se detecta en ella un tratamiento muy específico de la doctrina de los derechos naturales: en efecto, la secularización de la teoría jurídica que emprende Grocio permite generar un marco teórico apto para justificar el fenómeno del Estado Civil a partir de la demostración de un derecho natural patente como ley de conducta universal y autoevidente. Una vez esclarecidos los postulados sobre los que se basa la concepción del derecho natural de estos autores, se tratará de ver en qué medida están asumidos en el planteamiento de Spinoza y qué significado pueda tener su presencia en él.

Por lo que respecta a la concepción grociana del derecho natural, ésta parte de una definición general de derecho en la cual lo relevante no es, como podría parecer inicialmente, el que sea efecto de la voluntad divina, sino más bien el que tenga la forma de un mandato procedente de una potestad:

“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

²³ Cf. *E, III*, prop. XII y XIII. Bove denomina a su capacidad productiva propia “actividad epigenética del conatus” en virtud de la cual, con la producción libidinal de la imagen del objeto exterior, tiene lugar simultáneamente el desarrollo de una conducta apta, sin embargo, para la constitución de un sujeto práctico y por lo tanto adecuada al orden natural: “Construimos, pues un mundo siguiendo la representación objetivada de nuestras fluctuaciones afectivas. Sin embargo, esta 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” L. Bove (2007) p. 59.

antiguos, que lo que nosotros llamamos derechos (*iura*) son *iussa*, o sea mandatos. El mandato se refiere a una potestad”.²⁴

En lo respectivo al origen del derecho natural, Grocio argumenta que la suma perfección de la creación divina es razón suficiente para afirmar la inmutabilidad de las leyes naturales así como la capacidad innata de las criaturas para prestarles observancia: “Hizo las cosas y quiso que estuvieran ocultas, dio ciertas propiedades naturales a cada uno, con las que conservara su propio ser y buscara su propio bien, como la primera ley de origen”.²⁵ 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 conseverse. El derecho natural se prefigura de ese modo como elemento fundamental en la medida en que presentaría los principios universalmente válidos²⁶ en los que podrían legitimarse cualesquiera códigos de derecho positivo. El juicio humano, es decir, la capacidad para distinguir lo bueno de lo malo, se convierte así en la fuente del derecho natural en la medida en que por sí misma nos presenta pautas ineluctables de conducta, a saber, en primer lugar el deber del individuo de buscar lo provechoso para sí y, en segundo, el deber de considerar en sus acciones lo provechoso para su sociedad. Ambos son para Grocio las formas a través de las cuales la relación de obediencia en la que consiste el *ius* se manifiesta de manera inmediata. En el primer caso se muestra el carácter de *útil* que Grocio vincula a la categoría de derecho y según el cual todo hombre tiende a lo provechoso para su conservación.²⁷ El reconocimiento del deber

²⁴ Grocio, H. *Del derecho de presa*, II, p. 7

²⁵ Grocio, H. *Del derecho de presa*. II, p. 9.

²⁶ La idea de un derecho natural universal es esgrimida para refutar las posturas escépticas y relativistas que Grocio ve encarnadas en la figura de Carnéades, cf. Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz. Prolegómenos*, 5. Históricamente la teoría del derecho natural surge justamente como un intento de encontrar respuesta en forma de una “ciencia moral” a las críticas humanistas del universalismo moral y religioso y de las cuales se pueden destacar la crítica de Valla a la existencia de obligaciones allende los mandatos del legislador, cf. R. Tuck (1979) pp. 34-35, o el escepticismo ético de Charron y Montaigne, que ante la diversidad de creencias terminó sosteniendo la ausencia de fundamentos estables para construir una moral universal. cf. R. Tuck (1987) p. 107 y N. Bobbio, M Bovero (1986) pp. 22-23. Como indica Tuck, “parte de la respuesta a esto consistió en demostrar igualmente que había por lo menos dos convicciones morales (el derecho de autopreservación y la prohibición de la injuria licenciosa) y que esta ética minimalista podía ser usada como base de una ciencia moral universal” R. Tuck (1987) p. 115.

²⁷ “El deber del que aquí hay que hablar no pertenece a todo bien y a todo mal, sino a

que esta inclinación natural conlleva aparece cuando por ejemplo sentimos que algo es dañino e inmediatamente sabemos que debemos rechazarlo; ese rechazo no es más que la aprehensión intuitiva de un modo de sujeción natural; lo que repugna al juicio sobre lo provechoso en general (no sólo lo placentero sino también cualquier tipo de utilidad) es por ello sin más contrario al Derecho Natural. A este carácter de *utile* que Grocio vincula al concepto de *ius* se le añade una capacidad intelectual para moderar el deseo de propia utilidad en beneficio de los congéneres y, por consiguiente con vistas a la utilidad de toda la comunidad. En la capacidad del juicio humano para distinguir entre lo propio y lo ajeno se manifiesta según Grocio la obligación natural de defender a la propia comunidad en la medida en que de ella depende la concordia de la asociación natural.²⁸

La demostración de unos principios de Derecho Natural permiten a Grocio deducir unas bases esenciales y por tanto exigibles a toda forma de derecho instaurada por la voluntad de los hombres. Para convertirse en *civitas* toda sociedad ha de respetar los principios de la utilidad propia y la utilidad común que el entendimiento humano inmediatamente percibe como debidos sin que ello sea óbice para afirmar el origen convencional del derecho voluntario. Grocio ilustra su argumentación mediante una analogía que en última instancia arraiga en la teleología aristotélica: la forma objetiva de derecho que se halla en los principios del derecho natural se extrae de los fines que las formas civiles de derecho hacen efectivos; esto es, el logro de la seguridad y la paz que

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 cuanto 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". Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz. Prolegómenos*. 10.

²⁸ "Pero el hombre mayor de edad, como sabe actuar de 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 como instrumento 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 hubiéramos 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" Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz. Prolegómenos* 7 y 8.

se pretende alcanzar en el estado civil está virtualmente contenido bajo la forma de un mandato natural.²⁹

Siendo todo esto plenamente acorde con la definición de derecho como mandato de una potestad, hemos de reparar en que la *potestas*, en tanto que principio suficiente de determinación de los vínculos jurídicos y, por tanto, de distinción entre lo debido y lo indebido, se encuentra ahora en la facultad del juicio humano. Lo que la voluntad humana instituye como mandato se basa entonces en distinciones objetivas de la razón natural. A su vez, la instancia que queda sometida a la potestad es la misma voluntad humana en tanto que capacidad para prescribirse fines, de ahí que el vínculo característico del *ius naturale* deba consistir en una facultad natural de obligarse a sí mismo y, por consiguiente de delimitar por sí mismo la extensión de su conducta. De ahí que Grocio conciba el vínculo jurídico en términos de *cualitas moralis personae*.

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 de 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 que se contraponen a la deuda.³⁰

La demostración de la existencia de un sistema objetivo de derecho extraída de aquello que la razón natural humana percibe como inmediatamente prescribible permite así efectuar un desplazamiento decisivo para una interpretación del *ius* como delimitación de la libertad subjetiva, por tanto como vínculo que determina la extensión del uso. La relación establecida consiste en una distinción entre la facultad de ostentar un poder material y la facultad de

²⁹ Esta contención recíproca entre el derecho natural y el derecho civil es para Tuck el resultado de una síntesis efectuada por Grocio entre las teorías escolásticas que afirmaban formas de propiedad natural establecidas por un plan divino y las humanistas que por el contrario las interpretaban como convencionales; para Grocio sin embargo, aunque la propiedad sólo surgía dentro de la ley civil, ésta se desarrollaba conforme a lo que el derecho natural ordenaba. R. Tuck (1979) p. 61. De ese modo demuestra Grocio la universalidad del concepto de propiedad: “El Derecho natural no se predica tan sólo de lo que es independiente 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 natural”. Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz*, I, I, X, 14.

³⁰ Grocio, H. *Del derecho de guerra y paz*. I, I, V.

limitarlo según fines deducidos de la intuición de las leyes naturales; ello por cuanto, según se observa en la definición de Grocio, el postulado subyacente a la concepción del derecho natural es, en general, la noción de propiedad entendida como lo que forma parte del *dominus*.³¹ En virtud de esto, el criterio para discernir conductas conformes a derecho consistirá en averigar si un uso determinado se ajusta a una relación de *dominium* dado, mientras que, por el contrario, la infracción del derecho natural tendrá lugar siempre que un uso concreto no pueda ser subsumido bajo ninguna relación de *dominium*; dicho de otro modo, la legitimidad de lo que hago se deriva del *dominium* pleno que tengo en la cosa (*ius in re*). Lógicamente el concepto de propiedad no se deduce en modo alguno de la definición formal de derecho; no obstante sí permite interpretar aquello en lo que pueda consistir el “ser mandato de una potestad”. La propiedad, en tanto que razón suficiente para decidir acerca del uso, es la noción que permite reconstruir la idea de la delimitación legítima del poder: el propietario como instancia que impone ese límite a partir de lo que su razón prescribe para su conservación (por lo tanto a partir de su facultad para descubrir fines) y la propiedad como poder material que en virtud de su uso puede resultar provechoso para los fines dictados. El *suum*³² expresa, pues, para Grocio la universalidad del *ius*, la percepción de una denominación uni-

³¹ Decisivo para la averiguación de la relevancia del concepto de propiedad en la teoría moderna del derecho y, en general en la gestación histórica de las teorías liberales es el estudio de C.B. Macpherson (2000) que explica el surgimiento de la relación entre propiedad y libertad a partir de la vicisitud histórica en la que se desenvuelve la obra de Hobbes, a saber, dentro de la tensión entre el auge de una sociedad de individuos económicamente independientes y de la necesidad de un poder común que insturase algún tipo de igualdad. Por su parte, Tuck en una genealogía de la teoría moderna de los derechos se remonta a los comentaristas del siglo XII y a la equiparación que estos harían entre el concepto de *dominium*, como reclamo total sobre algo, cuando originariamente aquel concepto estaba sustraído a relaciones de *obligatio*, como vínculo entre partes y designaba únicamente el factum de la propiedad del *dominus*. Pues bien, según Tuck esta concepción moderna del derecho como propiedad del individuos surgiría cuando los comentaristas del derecho romano comienzan a designar en términos de *dominium* toda relación de *ius in re* y en general a concebir las relaciones de obligación en términos de mayor o menor capacidad de reclamo sobre la cosa (*ius ad rem*), cf. R. Tuck (1979) pp. 11-15. Otros estudios se remontan al debate franciscano sobre la libertad para detectar el origen jurídico de esa categoría; así pues, el *dominium* es el poder irrestricto e irrenunciable que cada hombre tiene sobre su alma y por ello consigo mismo, cf. A. S. Brett (1997) pp. 11-12.

³² “El proceso de producción de lo justo que tiene lugar con la institución de la ley positiva es un reflejo del hecho de que naturalmente poseemos un poder justificado de actuar y ello precisamente en la medida en que preservamos el *suum*.” Buckle (1991) p. 30.

versal previa a todo derecho positivo y en la cual toda forma civil de derecho se basa.

El concepto de *dominium* como postulado para la demostración de un derecho natural universal alcanza toda su problematicidad en la obra de Hobbes, a la vez, que determina de forma radical la deducción del derecho civil. Comenzamos detectando en él una radicalización del aspecto pragmático del derecho al que Grocio ya aludía hasta el punto de identificarlo con su esencia:

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 lo mismo.³³

La base para la identificación del derecho con lo útil procede del principio antropológico que otorga como rasgo esencial a la humanidad “un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder que sólo cesa con la muerte (...) porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien sin adquirir otros más”.³⁴ Al descubrir esa condición deseante Hobbes anticipa, no obstante, el postulado del concepto de propiedad en el siguiente sentido: al ser lo propio del hombre la satisfacción del deseo y el derecho la disposición natural de los hombres para llevarla a cabo, nos encontramos con que el derecho natural no es nada distinto del uso o puesta en práctica de dicha disposición; asimismo, el sujeto jurídico será aquel capaz de conservarse en virtud de su poder y, por ello, de hacer uso de su propiedad en la medida en que lo propio se determina como todo aquello que redunde en favor de la autopreservación individual. En consideración de este presupuesto, resulta claro ver por qué Hobbes está en condiciones de definir el derecho natural como libertad; “la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de

³³ Hobbes, T. *Elementos de derecho natural y político*. I, XIV, 10. *De Cive*, I, 10.

³⁴ Hobbes, T. *Leviatán*, II, p. 93.

su propia vida; y consiguientemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para ese fin”.³⁵

De manera que la disposición jurídica natural se expresa mediante la posibilidad de una expansión irrestricta o libre del uso particular. Ahora bien, a diferencia de Grocio, semejante planteamiento no permite derivar de la identidad semántica entre derecho y libertad individual la idea de la capacidad natural del hombre de moderar su apetito en favor de la asociación, sino que más bien lo impide. La principal aportación al esquema grociano estriba en la interpretación dualista que Hobbes hace del mismo, pues ciertamente la extensión del poder natural individual y la limitación del mismo se realizan desde coordenadas distintas debido a que las concatenaciones entre cuerpos que limitan la libertad, no son las concatenaciones de la razón que constriñen a la voluntad. El resultado de dicha interpretación es una distinción estricta entre derecho natural y ley natural inédita en Grocio:

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 determina u obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa³⁶.

Según esto, la capacidad que por naturaleza tiene todo hombre para reclamar todo lo que considere útil para sí, tendrá como único principio de delimitación del *meum* y el *tuum* la propia habilidad o eficacia en el ejercicio del poder individual bien sea para conservarlo o acrecentarlo. Debido a que “la diferencia entre hombre y hombre no es tan grande como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho”,³⁷ eventualmente se hará necesario esperar al enfrentamiento para decidir acerca de la propiedad.³⁸ Ciertamente, Hobbes

³⁵ *Leviatán*, 14, p. 119.

³⁶ *Ibid.* Cf. también *Elementos*, II, X, 5.

³⁷ *Leviatán*, 13, p. 119.

³⁸ “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 *Leviatán*, 13, p. 114. “Pues si cada persona retiene su derecho a todas las cosas, de ello se sigue

reconoce la existencia de códigos de conducta universales procedentes de los dictados de la razón³⁹ que justamente instan a moderar el apetito en busca de la paz como forma más eficaz de conservación,⁴⁰ ahora bien, éstas sólo pueden producir un deseo de que se cumplan en la medida en que su constricción sólo afecta a la voluntad,⁴¹ Ya sea una hipótesis metodológica, ya se trate de una referencia a un momento histórico concreto, lo que en cualquier caso debe llamar nuestra atención es que lo característico de este estado de naturaleza la coerción física y la coerción de la voluntad tienen lugar de manera discordante y que, por tanto, su coherencia sólo puede ser accidental. Ello no sucede, como a veces se piensa, porque se carezcan de delimitaciones jurídicas, sino que, al contrario, la ausencia de garantías es la consecuencia formal de una designación jurídica dada de antemano, a saber, aquella que establece la propiedad irrestricta de todo aquello que el individuo considera provechoso para sí.

La exposición del estado de naturaleza no está inicialmente pensada sobre la base de una postura nominalista, sino a través de la mediación de la categoría irreductiblemente jurídica de *dominium*. De ésta sin embargo sí se derivará dicha postura y ello debido a que en primer lugar, Hobbes afirmará que a partir de la concepción del derecho natural como extensión ilimitada del *suum*, tan sólo se sigue una destrucción del mismo, en la medida en que la distinción entre el *meum* y el *tuum* deviene borrosa, “pues el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto mejor que si ningún hombre no tuviese derecho a nada”.⁴² En segundo lugar, dado que la ley natural no tiene capacidad por sí misma para generar obligaciones en el ámbito de la propiedad natural, esta quedará relegada a una denominación impropia; la ley sólo puede ser, en sentido propio, “la palabra de quien, por derecho, tiene poder sobre los demás”.⁴³ Por tanto, todo lo derivado del hecho de una relación de propiedad.

Lo que el desfase semántico patente en la articulación hobbesiana de la relación derecho natural-ley natural pone de manifiesto es la imposibilidad de establecer una continuidad cualitativa entre la estructura del estado de naturaleza y el estado civil; ahora bien, en modo alguno esto impide una derivación

necesariamente que unos pueden invadir, y otros en virtud de su mismo derecho, pueden defenderse contra aquellos” *De Cive*, 2, 3.

³⁹ Cf. *Leviatán* 5, p. 46, y 14, p. 119. *De Cive*, 2, 1.

⁴⁰ *Leviatán* 14, p. 120.

⁴¹ *Leviatán*, 15, p. 142. *De Cive*, 5.1.

⁴² *Elementos*, I, XIII, 6.

⁴³ *Leviatán*, 15, p. 143.

del segundo a partir del primero, sino que al contrario la vigoriza. La ausencia de garantías en el estado de naturaleza se deriva de la imposibilidad de pensar la coexistencia de relaciones de dominio absolutas que desde la mera definición del derecho natural se establece. Es por eso que Hobbes, para ser consecuente con el postulado de la identidad del *ius-propietas*, ha de afirmar que dicha coexistencia sólo es posible mediante delimitaciones estables y, por consiguiente, dado que el sólo mandato de las leyes naturales no es suficiente para causarlas, que dicha posibilidad viene determinada por la emergencia de un único dominio absoluto con capacidad suficiente para someter al resto de dominios. Es por eso que aún cuando la contraposición inicial entre derecho y ley no nos permita hallar el presupuesto teleológico manifiesto en la demostración grociana del origen del derecho civil, sí hay en Hobbes una concepción del tránsito hacia el estado civil diseñada a partir de la mediación de la interpretación del *ius* en términos de *propietas* en la exposición del estado de naturaleza, sólo que aquella reviste una forma esencialmente dialéctica. En efecto, la abolición del derecho natural es la condición de posibilidad del derecho civil; la realidad de la propiedad, o lo que es lo mismo, su garantía sólo se materializa en la contradicción que su propio concepto implica: si todos tienen derecho a todo, entonces no hay derecho a nada, luego sólo mediante la supresión del derecho irrestricto es posible la existencia de los derechos particulares. Es justo su misma supresión aquello que mediante la categoría de *propietas* resulta inteligible: por ella se representa al individuo como depositario de unas propiedades determinadas (todo lo que sirva como medio para su conservación) y con capacidad racional suficiente para administrarlas (prescribirse fines por sí mismo). En la distinción entre el individuo y sus cualidades se halla la clave para demostrar la posibilidad de la emergencia de una instancia lo bastante poderosa como para poder delimitar permanentemente la extensión posible de los derechos particulares; en efecto, dado que la propiedad es algo que está en un sujeto en tanto que medio, pero no se confunde con su esencia, ésta puede ser alienada o cedida en función de alguna finalidad que él mismo se proponga.⁴⁴ Así, Hobbes explica la emergencia de dicho poder en términos de construcción elaborada a través de un pacto entre iguales (sujetos con derecho natural a todo y con el fin de conservarse) en el que lo fundamental es esta cesión o renuncia de su derecho natural para conservarse en favor de un representante del que pasa a depender jurídicamente en el sentido de que su

⁴⁴ Incluso si el medio se considera su propio cuerpo. En ese caso la alienación se realiza como renuncia a hacer un uso por sí mismo de él, cf. *Elementos* I, XIX, 10

conducta estará determinada por los dictados de ese representante. El modo de sujeción civil supone pues un reordenamiento de las relaciones jurídicas; así la propiedad natural de todos es enajenada y concentrada en la persona del Estado de tal modo que el derecho particular pasa a ser lo que el mandato del soberano establece en la medida en que el pacto civil le otorga una propiedad absoluta.⁴⁵

El movimiento de constitución de la *civitas* plasmado en la construcción intelectual de las condiciones de emergencia de un *dominium* absoluto permite concebir una diferencia cualitativa entre el derecho natural y el derecho civil, a la vez que un nexo lógico entre ambos: en el primero ley y derecho son incongruentes, pero en el segundo coinciden debido a la posibilidad latente en el concepto de derecho natural de pensar una única propiedad cuantitativamente diferenciable y de identificarla con la ley, en su significado propio, claro está, como palabra (voluntad) de quien por derecho (porque naturalmente se le reconoce capacidad coercitiva material suficiente) tiene poder sobre los demás (es el propietario, al menos en el sentido de que puede en todo momento decidir sobre la extensión de los poderes particulares).⁴⁶

3. La ruptura con el iusnaturalismo.

A la luz de los resultados del precedente examen de los sistemas iusnaturalistas inmediatamente precedentes al planteamiento de Spinoza es posible extraer al menos dos conclusiones en torno a sus postulados:

⁴⁵ Zarka, quien acertadamente reconoce la relevancia del concepto de *dominium* subyacente a la idea de derecho que da lugar a la apertura del problema político en Hobbes, sostiene sin embargo que el derecho como propiedad irrestricta no es válida con respecto al poder político debido a que este debe atenerse siempre a la razón. Para Zarka, la soberanía constituye en Hobbes el momento de la emancipación de la relación política de la propiedad, cf. Y-Ch Zarka (1997) pp. 196-211. El concepto de autoría desarrollado en el *Leviatán* sería la prueba de que el poder soberano está sujeto a las condiciones en las que pactan los súbditos; ahora bien, esto es discutible si atendemos a algunos pasajes donde se reconoce como signo de la soberanía el que ninguna persona tenga derecho a castigarla o a disolverla (cf. *Elementos* II, I, 19), lo cual choca frontalmente con la idea de el súbdito pueda condicionar de algún modo al poder soberano; así pues, desde esta última perspectiva el concepto de *dominium* seguiría estando en la base de la estructura del derecho civil.

⁴⁶ “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” *Leviatán*, 21, p. 189.

a) Parten de una concepción sustancial del individuo al asumir que la distinción categorial entre la sustancia y sus modos se plasma respectivamente en una diferencia real entre el individuo como el administrador racional de los fines y sus propiedades como medios materiales de subsistencia. El individuo se distingue de sus cualidades únicamente como propietario de unos medios de conservación; de ahí la relevancia del papel que juega la interpretación del *ius* como *propietas*: derecho como propiedad subjetiva y dualismo ontológico se implican mutuamente. La diferencia entre el derecho como libertad y la ley como coacción externa que cristaliza en el planteamiento hobbesiano no hace más que vigorizar el presupuesto sustancialista según el cual la capacidad humana para reconocer un mandato que le inste a limitar su poder natural no alude sino a la facultad de ser capaz de iniciar una acción a partir de sí mismo.

b) Ese mismo presupuesto habilita la interpretación del origen del Estado Político en términos contractualistas; esto es, a partir de la libertad que todo sujeto jurídico naturalmente alberga de hacer uso de su derecho y, por ello, de la posibilidad que tiene de alienarlo con vistas a la constitución de un poder soberano. De ese modo el derecho civil se explica como alteración en la estructura del derecho natural, ya sea en la forma de un tránsito teleológico en Grocio o en la forma de relación dialéctica en Hobbes. Subjetivismo y racionalismo jurídico son las consecuencias de este planteamiento.

La impronta de estos postulados en la construcción spinoziana de la teoría del Estado es manifiesta, al menos, en lo que respecta al parentesco terminológico. Así es cómo leemos en *Tratado teológico-político* que el origen de la *summa potestas* radica en una transferencia del derecho natural individual:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola 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 miedo al máximo suplicio.⁴⁷

Veremos, no obstante, que el parentesco de Spinoza con los postulados iusnaturalistas es sólo nominal y que el alcance de sus tesis se ve frenado por las condiciones de la ontología que a través del concepto de derecho natural penetra en el orden de la discusión política. Sostendremos pues que la teoría

⁴⁷ *TTP*, XVI, III, pp. 340-341.

spinoziana del Estado en modo alguno puede ser inscrita dentro de la tradición del derecho natural moderno tal como ha sido aquí definida. Esto se debe precisamente a que hay una influencia externa de esta última, esto es, que el concepto de derecho natural de Spinoza acoge el vocabulario iusnaturalista para cortocircuitarlo de forma interna mediante el desarrollo de sus tesis ontológicas. En el concepto de derecho natural convergen una apertura terminológica al discurso iusnaturalista y una persistencia de los principios ontológicos trazados en la *Ética*; es por ello, que la construcción de la teoría del Estado que a partir de ella se lleva a cabo no guarda el tanto el carácter de una deducción dogmática a partir de la idea del *ius naturale*, cuanto de una reflexión crítica acerca de las nociones confusas que de aquella se derivan. Es dentro la concepción del derecho natural y en la posición ontológica que ésta implica donde se prepara la destrucción de aquellas nociones confusas. Se verá, no obstante, cómo sólo al nivel de las consideraciones a propósito de la estructura definitoria del derecho civil donde la separación con respecto a la influencia del iusnaturalismo moderno y la consiguiente ruptura de con sus postulados llega a ser patente.

En una mera comparación de los resultados obtenidos comienza a esclarecerse la divergencia entre ambos planteamientos. En primer lugar, la tesis definitoria de la ontología del individuo de Spinoza resumible en la negación de la esencia sustancial del individuo y en la negación de su existencia separada choca frontalmente con el dualismo ontológico subyacente a la interpretación del derecho elaborada en torno al concepto de propiedad que el iusnaturalismo asume en la construcción de una teoría subjetiva del derecho y en el uso que de ella hace para dar cuenta de las relaciones jurídicas civiles. En efecto, la identidad entre la existencia individual y los medios de conservación y, en definitiva, la reducción de la esencia del modo finito a un grado de intensidad impugna todas aquellas representaciones que piensan al hombre como administrador racional cualitativamente diferenciable de sus medios de conservación, es decir, distinto de su cuerpo físico y de las relaciones físicas que éste establece y por ello como propietario de los mismos, a la vez que descubre el fundamento de esa mistificación: la conciencia del apetito y el desconocimiento de las relaciones causales precedentes introduce subrepticamente la referencia a la idea de voluntad libre como elemento sustraído al orden de dichas relaciones. La liquidación ontológica del espacio de contingencia necesario

para interpretar la conducta individual en términos de decisión arbitraria,⁴⁸ hace que el poder pierda su condición de propiedad como expresión de la libertad subjetiva y el individuo su determinación de depositario de la misma. La afirmación de la esencia modal del individuo y la consiguiente tesis sobre su existencia compuesta o no separada, disuelven los límites entre el individuo y sus cualidades, entre la vida y sus medios de conservación. Los principios ontológicos del spinozismo hacen así que la categoría de propiedad devenga inoperante dentro del esquema del derecho natural.⁴⁹ La relación de inmanencia entre derecho natural como poder individual para conservarse y ley natural como sistema de determinación causal universal permite interpretar únicamente ese poder individual como expresión de la existencia causalmente determinada del individuo y excluye la idea del derecho como posibilidad del individuo de hacer uso de un poder que impera en el iusnaturalismo. Al contrario, el individuo no usa su poder porque no puede poseerlo y no puede poseerlo porque no se diferencia sustancialmente de él. El individuo y su poder determinado son una y la misma cosa: la cantidad de potencia inherente a un conjunto de partes que convienen entre sí en una unidad, que a su vez modifica o expresa el poder total de la naturaleza.

Aunque ya desde el posicionamiento ontológico de la concepción spinoziana del derecho natural se observa una oposición diametral con respecto a los postulados del iusnaturalismo moderno su distanciamiento efectivo no se detecta discursivamente sino hasta el momento del esclarecimiento de la constitución del poder soberano. La imposibilidad de disociar el individuo de su poder de conservación hace que la presencia de la noción de transferencia en

⁴⁸ Vemos cómo Hobbes interpreta el fenómeno de la deliberación desde la contingencia: “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” *Elementos*, I, XII, 2.

⁴⁹ Son varios los estudios que se han centrado en negar la raigambre iusnaturalista del pensamiento de Spinoza. Cabe destacar a A. Negri (1993) pp. 193-195, que desde el punto de vista de la ontología indica cómo Spinoza opone a la concepción absoluta de la fundación individual y del pasaje contracutal una problemática constitutiva a través de la asociación por la determinación afectiva. Por su parte Manfred Walter hablará de una revolución semántica efectuada por Spinoza en la teoría del derecho, cf. M. Walter (1985) pp. 73-79. No obstante, aunque correctos, pensamos que ambos estudios no llegan a tocar el elemento teórico clave para la intelección de la divergencia entre el iusnaturalismo moderno y Spinoza, que, según hemos tratado de poner de manifiesto, se encuentra en el presupuesto de la propiedad del que parte la construcción moderna del derecho subjetivo y a cuya erradicación contribuiría la ontología del individuo que diseña Spinoza.

el desarrollo del lógico del derecho natural sea cuando menos problemática. Ciertamente la ley del conatus establece que ningún individuo pueda por sí mismo enajenar parcial o totalmente su poder natural de conservarse sin que con ello se aniquile su propia esencia; tal aseveración conlleva la contradicción de que un individuo pueda, por su propia determinación natural de producir un esfuerzo, dejar de hacerlo, lo cual sería tanto como afirmar que por naturaleza algo pudiera obrar fuera de la naturaleza. Tomando en consideración las conclusiones de la *Ética* la noción de transferencia resulta ser solidaria de la distorsión característica de la mente humana, aquella que consiste en hacer extensivo el mecanismo teleológico de representación a la estructura de la naturaleza. Así pues, el iusnaturalismo que pone a la base de la explicación del origen del estado civil el concepto de transferencia no hace otra cosa que evidenciar una representación imaginativa de las relaciones jurídicas, pues les adjudica una esencia sustancial que permite concebirles como capaces de concebir una acción a partir de sí mismos y por tanto con la potestad suficiente como para poseer y, por ende, hacer uso de un derecho natural. La teoría del contrato que se deriva del iusnaturalismo no haría entonces más que prolongar el antropomorfismo que la ontología spinozista trata de impugnar.⁵⁰

Es por eso que la noción de transferencia de la que se sirve Spinoza no pasa de ser una denominación inadecuada para significar el objeto que desde su concepción del derecho natural construye. Hay pues un agotamiento de la noción de transferencia efectuada y localizable en dos niveles discursivos distintos. El primero de ellos aparece en el capítulo XVII del *Tratado-teológico político* y se consagra a demostrar que la cesión del poder natural individual no puede realizarse de manera total.⁵¹ Para ello, Spinoza muestra cómo el poder con el cual la potestad suprema naturalmente superior al de cualquier ciudadano mueve a la obediencia, siempre depende de la disposición anímica que el súbdito genere:

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,

⁵⁰ “Conciben al hombre dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio” *E*, III, prefacio.

⁵¹ “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” *TTP*, XVII, I, p. 353.

decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad.⁵²

De ese modo la suprema potestad sólo puede aspirar a promulgar un código fijo de condiciones de obediencia, pero no a producir las motivaciones subjetivas, pues esto corresponde a la determinación natural de cada individuo cifrada en la disposición afectiva de su voluntad y en modo alguno a un poder externo a ella; por tanto, la obediencia cívica se desarrolla en el plano de las leyes eternas en virtud de las cuales todo ser natural actúa de un modo preciso.

En el segundo nivel observamos que la transferencia del poder particular no sólo no se ha producido de forma parcial y, por tanto, sin penetrar en la esfera de la voluntad, sino que en general no ha acontecido nunca. Las reservas que en el capítulo III del *Tratado político* aparecen en torno a la idea de dependencia del individuo del estado político evidencian esto último:

...este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre insisto, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por seguridad y su utilidad.⁵³

No puede haber una transferencia del derecho natural en el origen del estado civil porque éste no redefine de ningún modo las determinaciones del hombre. El fin subjetivo de la conservación con el cual los hombres se desenvuelven como partes de la naturaleza es exactamente el mismo que establecen y para el cual se instituyen las relaciones civiles. De ningún modo entrafía el estado político una superación de la naturaleza deseante que determina el

⁵² *TTP*, XVII, I, p. 354.

⁵³ *TP*, III, 5.

conatus humano como su esencia⁵⁴ y sí una modificación de la misma según lo que puede, esto es, según el aumento de poder que está determinado a configurar según la relaciones de coherencia que guarda con partes semejantes. Es por eso que el fundamento de la asociación en Spinoza ha de ser más bien, antes que la renuncia del derecho natural,⁵⁵ la potencia compositiva que caracteriza todo acontecimiento natural.

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.⁵⁶

He aquí el principio adecuado de la asociación. Éste se basa únicamente en la idea adecuada de sustancia como producción de sí misma y a partir de la cual los modos finitos se explican como lo producido por otro. De ese modo la comprensión adecuada del derecho natural arraiga en una concepción productiva de la naturaleza: según la condición de *perfectum* de toda cosa natural se afirma que la conservación de la misma sólo puede proceder por extensión o producción más o menos grande de la potencia que en su esencia es afirmada como intensidad. Dado que poder y derecho no son sino la expresión existencial de esa misma intensidad, esto es, un esfuerzo productivo, hablar de ellos en términos privativos (como sucede cuando hablamos de transferencia o alienación) no conduce sino a la contradicción de un ser que produce su propia aniquilación.⁵⁷ Pero la contradicción no juega ningún papel en Spinoza.⁵⁸ El ser

⁵⁴ “Y así también, aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra” *TP*, IV, 4. El mismo Spinoza reconocerá que su punto de divergencia principal con Hobbes estriba en que él “mantiene incólume el derecho natural” *C*. Carta 50 a J. Jelles.

⁵⁵ Observamos aún en *E*, IV, prop. XXXVII, escolio II, esa terminología iusnaturalista.

⁵⁶ *E*, IV, prop. XVIII, escolio.

⁵⁷ En ello encuentra Macherey una diferencia sustancial entre Hobbes y Spinoza: el ímpetus hobbesiano iría ligado a un principio orgánico finito de compensación de las carencias, mientras que el conatus spinoziano estaría pensado desde una perspectiva de apertura y ajustamiento al orden de producción infinito, cf. P. Macherey (1992) pp. 691-692.

⁵⁸ Seguimos en este punto las demostraciones de Macherey a propósito de la imposibilidad de inscribir a Spinoza dentro de los límites del pensamiento dialéctico y, en concreto en el sentido de la dialéctica hegeliana. Acaso el núcleo de esta agumentación resida en la

es definido como autoposición y no como medición entre contenidos heterogéneos; por ello de forma afirmativa, de ahí que cualquier interpretación de acontecimientos naturales en términos privativos no pueda sino ostentar el rango de una representación imaginaria. Sostener que la ontología spinozista impide un paso a lo heterogéneo a través de la autosupresión de lo homogéneo conduce a la exclusión de cualquier forma dialéctica de explicación en ella. Puesto que la posición del concepto de derecho natural no es distinta del desarrollo de la ontología, la justificación del derecho civil a partir de una supresión de la estructura del derecho natural plasmada en el relato del contrato, esto es, la supresión del derecho natural con vistas a asegurar la conservación que da lugar a una forma civil de derecho cualitativamente distinta, se revela como inadecuada.

La ruptura de Spinoza con el iusnaturalismo consiste pues en el agotamiento de la categoría de propiedad como postulado para la interpretación del derecho y de la representación contractual del origen del Estado que de ella se deriva. A través del desarrollo del concepto de derecho natural como proceso de despliegue de la ontología asistimos a la preparación de la teoría del Estado que se realizará en términos de concepción productiva de la existencia y de capacidad compositiva entre partes semejantes.

Bibliografía

- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.
- BOBBIO, N. BOVERO, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México. FCE. 1986.
- BOVE, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid. Tierra de nadie editores, 2007.
- BRETT, A. S. *Liberty, right and nature: individual rights in later scholastic thought*. Cambridge. University Press. 1997.
- BUCKLE, S. *Natural right and the theorie of property: Grotius to Hume*. Oxford. Clarendon. 1991.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expresion*. Paris. Les editions de Minit. 1969.

imposibilidad de determinar numericamente el infinito; de concebir una determinación individual como una unidad negativa de sí y por tanto abstractamente a partir de sus límites. Cf. P. Macherey (1979) p. 174.

- GROCIO, H. *Del derecho de la guerra y la paz*. Madrid. Reus. 1925.
- Del derecho de presa en Textos de las obras “iure predae” y “de iure belli ac pacis”*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1987.
- HOBBS, T. *De Cive*. Madrid. Alianza. 2008.
- Elementos de derecho natural y político*. Madrid. Alianza. 2008.
- Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid. Alianza. 2010.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris. François Maspero. 1979.
- A propos de la différence entre Hobbes et Spinoza*. BOSTRENGHI, D. (Ed.) *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Napoli. Bibliopolis. 1992.
- MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid. Trotta. 2000.
- MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. París. Les editions de Minuit. 1988.
- NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- SPINOZA, B. *Correspondencia*. Madrid. Alianza. 1988.
- Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Tecnos. 2007.
- Tratado de la reforma del entendimiento en Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*. Madrid. Alianza. 2006.
- Tratado político*. Madrid. Alianza. 2010.
- Tratado teológico-político*. Madrid. Alianza. 2003.
- TUCK, R. *Natural right theories. Their origin and development*. Cambridge. University Press. 1979.
- *The “modern” theory of natural law*. PAGDEN, A. (Ed.) *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge. University Press. 1987.
- WALTER, M. «Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas». *Studia Spinozana*, 1 (1985).
- ZARKA, Y-C. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona. Herder. 1999.