
PERSONA Y DERECHO

ISSN: 0211-4526

REVISTA DE
FUNDAMENTACIÓN
DE LAS INSTITUCIONES
JURÍDICAS
Y DE DERECHOS
HUMANOS

NÚMERO 68
2013 / 1

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE DERECHO /
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

PERSONA Y DERECHO

REVISTA DE FUNDAMENTACIÓN DE LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS Y DE DERECHOS HUMANOS

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE DERECHO
ÁREA DE FILOSOFÍA DEL DERECHO - INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS
FUNDADA EN 1974
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA, ESPAÑA / ISSN: 0211-4526
2013/1 / NÚMERO 68 (ENERO-JUNIO)

DIRECTORA

Caridad Velarde

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR TÉCNICO

Juan Cianciardo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Francisco J. Contreras
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Isabel Trujillo

UNIVERSIDAD DE PALERMO

SECRETARIO

Aitor Rodríguez Salaverría
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Las opiniones expresadas en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores

Dirección, redacción y correspondencia:

Instituto de Derechos Humanos
Edificio de Bibliotecas, despacho 1731
Universidad de Navarra
31080 Pamplona, España.
Tfno.: 34-948425600
Telefax 34-948425636
e-mail: pyd@unav.es

COMITÉ CIENTÍFICO

Javier Hervada

Andrés Ollero
PRESIDENTES DE HONOR

Angela Aparisi
(NAVARRA)

Jesús Ballesteros
(VALENCIA)

Bogusław Banaszak
(WRÓCLAW)

Francisco Carpintero
(CÁDIZ)

Jean Luc Chabot
(GRENOBLE)

(†) **Sergio Cotta**
(ROMA)

Luis Cruz Ortiz de Landázuri
(CORUÑA)

Francesco d'Agostino
(ROMA)

Paloma Durán
(MADRID)

John Finnis
(OXFORD)

Robert P. George
(PRINCETON)

Juan José Gil-Cremades
(ZARAGOZA)

Mary Ann Glendon
(HARVARD)

Ilva M. Hoyos
(BOGOTÁ)

Roberto Ibáñez
(MÉXICO)

Werner Krawietz
(MÜNSTER)

Antonio L. Martínez-Pujalte
(ELCHE)

Carlos I. Massini
(MENDOZA)

José J. Megías
(CÁDIZ)

Peter-Paul Müller-Schmidt
(MÖNCHENGLADBACH)

Cristóbal Orrego
(SANTIAGO DE CHILE)

José A. Pastor-Ridruejo
(MADRID)

J. P. Rentto
(TURKU)

Pedro Rivas
(CORUÑA)

Pedro Serna
(CORUÑA)

Robert Spaemann
(STUTTGAERT)

Jean M. Trigeaud
(BURDEOS)

Francesco Viola
(PALERMO)

Christopher Wolfe
(MILWAUKEE)

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2011:
Unión Europea:
Suscripción anual: 1 año, 2 vols. / 50 €
Número suelto: 28 €
Otros países:
Suscripción anual: 1 año, 2 vols. / 52 €
Número suelto: 38 €

Maquetación:
pretexto@pretexto.es

Impresión: GraphyCems

Tamaño: 170 x 240 mm

Fecha impresión: 31-julio-2013

DL: NA 685-1975
SP ISSN: 0211-4526

PERSONA Y DERECHO

REVISTA DE FUNDAMENTACIÓN DE LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS Y DE DERECHOS HUMANOS
2013* / NÚMERO 68 (ENERO-JUNIO)

Kai AMBOS

¿Castigo sin soberano? La cuestión del *ius puniendi* en derecho penal internacional. Una primera contribución para una teoría del derecho penal internacional consistente

5-38

[Punishment without a Sovereign? The *ius puniendi* Issue of International Criminal Law. A First Contribution towards a Consistent Theory of International Criminal Law]

María Isabel LORCA MARTÍN DE VILLODRES

La experiencia jurídica actual desde la clásica doctrina filosófica de la naturaleza de las cosas. Una posible vía para la reconciliación entre el derecho natural y el derecho positivo

39-75

[Current legal experience according to the classical philosophical doctrine of "nature of things". A possible way to reconcile natural and positive law]

Rafael VEGA PASQUÍN

Consideraciones en torno a la unidad de la filosofía del derecho de Spinoza

77-102

[Considerations concerning the unity of the philosophy of law in Spinoza]

María Cecilia AÑAÑOS MEZA

La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo

103-137

[Francisco de Vitoria's doctrine of common goods as a basis for the domination of the New World]

Pedro PALLARES YABUR

La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

139-158

[The argument about the rational justification of human rights argument from the drafters of the Universal Declaration of Human Rights]

- Alejandra SÁNCHEZ FERNÁNDEZ**
 Inmigración y Derechos humanos en la UE. Análisis de la directiva 2008/115/CE 159-179
 [Immigration and Human Rights in the EU. Analysis of the Directive 2008/115/CE]
- Daniel CONTRERAS RÍOS / José Antonio POBLETE LAVAL**
 Reglas constitutivas y racionalidad normativa en la teoría de los hechos
 institucionales de John Searle 181-199
 [Constitutive Rules and Normative Rationality in John Searle's Theory of Institutional Facts]
- Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO**
 El difícil constitucionalismo hispanoamericano 201-218
 [The Uneasy Latin-American Constitutionalism]

RECENSIONES

ELÓSEGUI ITXASO, M.^a (coord.), *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania* / [Daniel Fernández Cañueto] / 221 // **OMAGGIO, V.**; **CARLIZZI, G.**, *Ermeneutica e interpretazione giuridica* / [José Antonio Seoane] / 226 // **FINNIS, J. M.**, *Natural Law and Natural Rights & Collected Essays* / [Carlos I. Massini-Correas] / 232 // **CARPINTERO BENÍTEZ, F.**, *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna* / [Leticia Cabrera Caro] / 235 // **Didier, M^a M.**, *El principio de igualdad en las normas jurídicas. Estudio de la doctrina de la Corte Suprema de Argentina y su vinculación con los estándares de constitucionalidad de la jurisprudencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos*. (Prólogo de Juan Cianciardo) / [Rodrigo Magno Soder] / 241 // **BALLESTEROS, J.**; **FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E. y TALAVERA, P. (eds.)**, *Globalization and Human Rights. Challenges and Answers from a European Perspective* / [Jaime García Neumann] / 246 // **SARACENI, G.**, *Ospitalità: Un valore giuridico fondamentale* / [Mariana Hoyos] / 256 //

Normas para envío de originales

263

Consideraciones en torno a la unidad de la filosofía del derecho de Spinoza

Considerations concerning the unity of the philosophy of law in Spinoza

RECIBIDO: 2012-10-16 / ACEPTADO: 2013-01-13

Rafael VEGA PASQUÍN

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

rvpasquin@yahoo.es

Resumen: Este artículo, que parte de la filosofía de Spinoza, trata acerca de las condiciones necesarias para establecer un orden justo en el seno de una comunidad política. ¿Cómo relacionar la política y el derecho?, ¿cómo concebir y desenvolver la estructura político-jurídica? En el origen del Estado moderno europeo están presentes, de algún modo, los dos modelos: autoritario o democrático. Ya se puede simplificar el origen de los modelos autoritarios en el Leviatán o Estado hobbesiano y el origen de los modelos democráticos en el Estado spinozista. El autor de este artículo se propone analizar el hombre y el Estado spinozista; aproximarse a la concepción del derecho del filósofo holandés y, en definitiva, presentar como una unidad lógica y ordenada la filosofía del derecho de Spinoza.

Palabras clave: analogía; dialéctica; derecho natural moderno; filosofía del derecho de Spinoza.

Sumario: I. Introducción. II. Objeto y método. III. La ambigüedad del Derecho natural moderno. IV. El pensamiento dialéctico de Spinoza. V. Conclusiones.

Abstract: This article, which departs from Spinoza's philosophy, the conditions that are necessary to establish a just order in address a political community. How to relate politics and law?, how to conceive and develop the political-juridical structure? In the origin of the modern European State both models are present: authoritarian and democratic models. It is possible this finding simplify, the origin of the authoritarian model in the Leviathan or State hobbesiano and that of the democratic models in the State spinozista. The author of this article will to analyze the man and the State Spinozian; to come closer the conception of the law of the Dutch philosopher and to present as a logical unit the Spinoza's philosophy of law.

Key words: analogy; dialectics; modern natural law; Spinoza's philosophy of law.

Contents: I. Introduction. II. Object and method. III. The ambiguity of the natural modern Law. IV. Spinoza's dialectical thought. V. Conclusions.

I. INTRODUCCIÓN

Hay ciertas cuestiones que forman parte de una permanente discusión, de un eterno debate consustancial al desarrollo de toda sociedad: ¿qué instituciones deben legislar y juzgar?, ¿cómo gobernar y administrar justicia realizando el interés general?, ¿es la ley el instrumento jurídico que garantiza la igualdad?, ¿se puede decir que son los tribunales modos adecuados de

impartir justicia?, ¿el Estado Constitucional contemporáneo cumple adecuadamente su promesa de fomentar un auténtico régimen de libertades? Cuestiones éstas, entre otras, a las que la Filosofía del Derecho se ha de enfrentar y que aquí se pueden resumir en los conocidos temas de la igualdad, la justicia y la libertad. Como sabemos la pregunta –dirigida a analizar estas cuestiones y buscar las oportunas soluciones– fue formulada en términos clásicos por los griegos: ¿cómo vivir juntos?, ¿qué es necesario hacer para vivir bien en comunidad? o, más concretamente, ¿en qué consiste realmente una *polis*?

Esta misma pregunta –que se hicieron los antiguos griegos y nos seguimos haciendo nosotros– se formuló también en la Europa del siglo XVII y, por lo tanto, también se enfrentó a ella Baruch Spinoza. El interés, entonces, de analizar estas cuestiones a la luz de la filosofía de Spinoza se podría resumir, quizá, en dos puntos. Primero, porque con ello podemos gozar de una panorámica general de la problemática. En efecto, Spinoza vive en el preciso momento de la formación en Europa del Estado moderno. Para la filosofía del derecho esto es de capital importancia, pues cabe establecer un seguimiento a la relación entre el derecho y el poder político, desde sus orígenes modernos hasta el día de hoy. Y segundo, porque la posición y las ideas de Spinoza no son precisamente comunes o repetitivas. Al contrario, se trata de un pensador que todavía hoy nos proporciona enfoques insospechados y sugerentes vías de solución.

De otra parte, si en este artículo vamos a referirnos a Baruch Spinoza, parece que, brevemente al menos, se ha de tener en cuenta su significado en tanto que filósofo clásico. Ahora bien, como es lógico tratar de establecer una ordenación exhaustiva en las interpretaciones de la obra de Spinoza no es ahora nuestra tarea. Diremos muy rápidamente que Spinoza es, sin duda, un filósofo clásico que goza de una espléndida salud. En este sentido es sabido que los estudios e interpretaciones sobre el filósofo holandés son interminables. Nos limitaremos aquí a recordar cómo la filosofía de Spinoza, de modo muy general, suele ser interpretada como una especie de materialismo a contracorriente o, curiosamente al contrario, como una especie de misticismo liberador. Lo que, en cierto modo y dicho sea de paso, ha dado lugar a que la filosofía de Spinoza cause escándalo y fascinación a partes iguales.

En suma, en este estudio se van a analizar ciertas cuestiones (los aspectos materiales y formales, así como la determinación de agentes y fines) a la luz de la filosofía de Spinoza y se tendrán en cuenta algunas de las principales interpretaciones de este filósofo clásico. Más en concreto, este artículo tratará de

algunos aspectos de lo que puede llamarse la filosofía del derecho de Spinoza. Así pues, dentro del conjunto de la filosofía de Spinoza seleccionaremos dos importantes dialécticas: la que se da en el seno del propio hombre o cuerpo humano y la del Estado o cuerpo social; con la clara y decidida intención de evaluar, sopesar y reconsiderar las propuestas spinozistas en el ámbito del derecho. En consecuencia, este artículo tratará de defender la siguiente tesis: es posible resumir la filosofía ética spinozista en lo que llamamos la dialéctica del sujeto individual; es posible condensar la filosofía política spinozista en la denominada dialéctica del sujeto político. Por lo tanto, quizás sea posible también comprender la filosofía del derecho de Spinoza a partir de una concreta y específica dialéctica jurídica: la que enfrenta al poder natural del individuo con lo establecido en la forma legal.

II. OBJETO Y MÉTODO

La matriz aristotélica que ha de guiar este estudio se apoya básicamente en dos puntos esenciales: la unidad analógica y la causalidad recíproca. O dicho de otro modo, la distinción entre la forma y el fin en el seno de una unidad. ¿Qué quiere decir esto? Que en este estudio se van a hacer distinciones analíticas entre los aspectos formales y finales, pero sin separarlos. La forma es, de alguna manera o análogamente, el objetivo al que ha de orientarse el cumplimiento del fin. Y la finalización del acto es, en cierto modo, la plenitud de la forma. Se garantizará así una unidad comprensiva a través del ejercicio de la lógica analógica. Esto es, el empleo de una lógica que dé cuenta siempre de la relación recíproca entre dichos aspectos formales y finales. De este modo, nuestro presupuesto es la unidad analógica entre la sustancia o quiddidad y el acto o ejercicio¹. Defenderemos, pues, la unidad analógica de la causa formal

¹ Nuestros presupuestos parten de los estudios y trabajos previos de André de Muralt y José Carlos Muínelo. MUÍNELO, J. C., “La estructura de la filosofía jurídica kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, en *Anuario de Filosofía del Derecho* (2005), pp. 291-318; “Estudio introductorio” en André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval*, Marcial Pons, Madrid, 2008; y *La invención del derecho en Aristóteles*, Dykinson, Madrid, 2011. Por su parte, MURALT, A. DE, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985; *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid, 2002; y *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008. En el mismo sentido, entre otros, BASTIT, M.,

y de la causa final, dado que la forma da siempre razón de la materia y el fin alcanzado requiere de la acción de unos agentes determinados².

No es fácil determinar por dónde empezar. En la unidad intrínseca de la sustancia aristotélica, la materia y la forma se hallan inseparable e indisolublemente unidas. La filosofía aristotélica se caracteriza por dicha unidad analógica, es decir, una unidad comprensiva de las diferentes causas que analógicamente dan razón de la heterogeneidad del ser. Sin embargo, en el pensamiento de Spinoza, ciertamente, no hay una unidad analógica. La sustancia única e infinita se define como *causa sui*. Se identifican y confunden, pues, unidad y causalidad. Se trata, entonces, de una unidad por sí, que articula extrínsecamente los dos componentes sustanciales: la forma y la materia, la *res cogitans* y la *res extensa*, esto es, los atributos spinozistas del pensamiento y la extensión. De este modo, en definitiva, es obligado partir de ciertos datos evidentes. De

El nacimiento de la ley moderna. El pensamiento de la ley de Santo Tomás a Suárez, EDUCA, Buenos Aires, 2005; GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973; ID., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 2001; VEGA, R., “El orden cronológico y el orden estructural en el pensamiento jurídico de Spinoza”, *Revista ICADE* 72 (2007), pp. 139-157; “Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: el derecho natural”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 45 (2011), pp. 403-428; VILLEY, M., *Formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, Paris, 1968; y GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973; y *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 2001. La importancia del pensamiento del filósofo suizo André de Muralt reside, según Muínelo, en la configuración de un potente y esclarecedor método de análisis filosófico. El método de análisis de las estructuras de pensamiento permite ordenar, comprender y reinterpretar cualquier doctrina filosófica. Más allá de todo estructuralismo, se trata, en realidad, de un novedoso enfoque de la filosofía aristotélica a través de aquello que articula lógicamente su pensamiento: la analogía. Esto es, el empleo de una lógica analógica frente a todo tipo de lógica unívoca.

² ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2002 y *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000 estudia los principios y las causas, entre otros lugares, en los libros I y II de la *Física*. En la *Metafísica* se ocupa especialmente de la sustancia (libros VII y VIII), del acto y la potencia (libro IX) y de la unidad (libro X). Cabe preguntarse, como lo hace Muínelo, por qué el aristotelismo constituye la estructura de pensamiento primera. MUÍNELO, J. C., *La invención...*, *op. cit.*, p. 17. Y tanto Muínelo como Muralt responden igual: tratan de mostrar cómo la filosofía de Aristóteles es la doctrina filosófica que opera la distinción más radical, más universal y, por ende, más comprensiva en el análisis de lo que es. La distinción entre la sustancia y el acto, entre la forma quiditativa y el fin ejercitado. Lo que quiere decir que la filosofía aristotélica nos permitirá siempre responder y dar cuenta de la causa formal y final de lo que es. No es necesario recurrir a la dialéctica hegeliana, dice Muralt, para comprender que la verdad es el todo. MURALT, A. DE, *La apuesta...*, *op. cit.*, p. 47. Pero es desde la articulación de los diversos saberes y a través de la organización de sus diversos objetos específicos cómo, en cierto sentido, podemos decir que se constituye el todo de la verdad, el todo del saber. No el saber total, ciertamente, sino la unidad de todos los saberes. La apuesta es clara: analogía, entonces, y no dialéctica.

un lado, la filosofía de Spinoza se enfrenta a univocismos y equivocismos rechazando el uso de la lógica analógica. Y de otro lado, el recurso al modo de pensamiento dialéctico irá apareciendo como única vía de solución posible. Argumentos que apoyan nuestra tesis del particular empleo por Spinoza de ciertas dialécticas que otorgan una singular unidad al conjunto de su pensamiento.

Dejemos claro, desde el principio, el objeto de este artículo. El objetivo es comprender y conocer con detalle el fundamento y funcionamiento de dos sujetos importantes en el pensamiento de Spinoza: el sujeto individual (el hombre) y el sujeto político (el Estado). Trataremos de probar y delimitar la relación entre dichos sujetos en la filosofía de Spinoza. Dicho de otro modo, si se admite la profunda relación entre la ética, la política y el derecho en la filosofía de Spinoza, de la discusión y análisis del sujeto individual y político spinozistas quizás puedan extraerse algunas consecuencias y conclusiones que nos permitan ordenar y dar unidad al terreno jurídico. El propósito de este recorrido no es otro que tratar de perfilar mejor el derecho spinozista. Por todo ello, la articulación dialéctica de lo jurídico en la filosofía del derecho de Spinoza será el objeto concreto de nuestro estudio. De este modo, quizás podamos alcanzar al final algunas conclusiones y podamos caracterizar al que podríamos llamar hombre jurídico spinozista.

III. LA AMBIGÜEDAD DEL DERECHO NATURAL MODERNO

Se puede afirmar con André de Muralt que asistimos hoy a un fenómeno sin precedentes en la historia de la filosofía occidental: un movimiento de reconocimiento y rehabilitación del pensamiento medieval. Nunca un conjunto de obras fundamentales ha sido, durante tanto tiempo, tan sistemática y continuamente infravalorado como el pensamiento medieval. El pensamiento medieval, sin embargo, es la fuente inmediata de las problemáticas del pensamiento moderno y contemporáneo. Algunos, como dice Muralt³, se dan cuenta ahora con gran

³ MURALT, A. DE, *La apuesta...*, *op. cit.*, p. 66. No obstante, Gabriel Albiac entre otros muchos sostiene la postura contraria. La invención del sujeto político es, para Albiac, consecuencia directa del pensamiento de Maquiavelo y Spinoza. El nacimiento de la teoría política exige, en primer lugar, eliminar la proyección de los delirios valorativos de la teología en la política. Y en segundo lugar, operar a partir del material empírico. La filosofía política de Spinoza –como

asombro. Y por ello, dicho pensamiento medieval es, en realidad, mucho más importante del que ha pasado curiosamente por ser el maestro de la filosofía moderna: Descartes. Descartes creía oponerse a Aristóteles, cuando en realidad luchaba contra la interpretación que había dado de éste la tradición escotista y ockhamista. De este modo, se produjo un curioso error, como agudamente ha mostrado Muralt entre otros⁴. Un error no suficientemente divulgado y explicitado. El error de Descartes fue que retomó, sin ser plenamente consciente de ello, los principios escotistas y ockhamistas exacerbándolos.

Sin embargo, para este estudio, lo más importante es retener la distinción cartesiana entre el cuerpo y el alma⁵. Se introduce, afirma y defiende una distinción real que implica la separación entre la materia y la forma. Es importante porque el principio clave de la filosofía aristotélica (la unidad sustancial de materia y forma) queda completa y absolutamente quebrado. Para Descartes la distinción entre forma y materia, entre esencia y existencia es una distinción real⁶.

Se puede conceder que el llamado padre de la filosofía moderna ha roto con el Aristóteles de la antigüedad clásica. Ahora bien, es más dudoso que haya

dice ALBIAC, G., *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Tecnos (ed. Alberto Mira), Madrid, 2011, p. 236—pretende llevar a cabo una refundamentación de lo político; poniendo en el centro del escenario y dando todo el protagonismo a la subjetividad moderna. Y dicha refundamentación se hace necesaria dados los errores de la tradicional filosofía política o, dicho de otro modo, dada la inutilidad de los presupuestos y planteamientos de los que Albiac llama teólogos escolásticos. De ahí que, para este autor, sólo quepa proceder al derribo completo de todos los postulados de dichos teólogos. Otro modo bien diferente de enfocar la crítica a los teologismos puede verse en GILSON, E., *La unidad...*, *op. cit.*, p. 50.

⁴ MURALT, A. DE, *La apuesta...*, *op. cit.*, p. 36. Por su parte, DAMASIO, A., *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005, p. 40.

⁵ Las máximas de Descartes son de todos conocidas: nada más claro y más cierto que las demostraciones de los geómetras; desconfía siempre del uso y comercio de los sentidos, pues hay que ver con los ojos del espíritu; etc. Pero la intención de Descartes, desde el mismo inicio de las *Meditaciones metafísicas*, es explicar cómo podemos conocer a Dios más fácilmente. Cómo y por qué vías puede el hombre conocer a Dios y al resto de cosas del mundo... sin salir de nosotros mismos. DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 110. Este 'sin salir de nosotros mismos' es revelador. Pero es aún más revelador cuando afirma que no habrá nadie que se atreva a poner en duda la existencia de Dios y la distinción real y verdadera entre el alma y el cuerpo (repárese en él, digamos, poco filosófico modo de introducir la distinción real). *Ibid.*, p. 114. Pues, ya con ello (el método de las ideas claras y distintas del yo cartesiano), el filósofo francés puede terminar rechazando sus dudas por hiperbólicas y ridículas, como él mismo dice.

⁶ *Ibid.*, p. 176. No distinguimos, entonces, dos componentes de una misma unidad sustancial. No. Yo soy una cosa que piensa, dice Descartes. Lo que comprendo en el entendimiento son sólo las esencias. Desconfío de todo lo demás, porque son cosas cuya existencia he de poner en duda. De ahí que Descartes se refiera a la máquina corporal o que pueda concebir a los animales como puros autómatas, máquinas sin espíritu, es decir, materia sin forma.

roto realmente con la filosofía escolástica. Éste es el centro de la controversia. Sólo en Dios, según Descartes, no es posible separar esencia y existencia. Y por ello, la certidumbre de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente que sin este conocimiento fuera imposible saber nunca nada perfectamente⁷. Para Descartes, el espíritu reconoce que es absolutamente imposible que, pese a dudar de todo, él no exista. Y además, sin salir de nosotros mismos podemos conocer correctamente, siempre que curemos y acostumbremos bien al entendimiento. ¿Por qué? Porque, como dice Descartes, lo que yo concibo clara y distintamente, Dios tiene el poder de producirlo como cosa real⁸.

III.1. *La herencia del derecho natural teológico: la raíz escotista*

La doctrina escotista de la univocidad del ser se podría resumir, siguiendo a Muralt, de la siguiente manera: la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto conlleva necesariamente la transformación del estatuto de las nociones analógicas, tal como eran admitidas por el aristotelismo, en nociones unívocas. Siendo así desplazada la analogía, el sitio queda libre para la aparición de una filosofía de la idea clara y distinta, esto es, la filosofía moderna⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 179. Se pueden desvelar, por ejemplo, las raíces ockhamistas de Descartes. Yo puedo dudar siempre del objeto –dice Descartes– pero no puedo dudar nunca del pensamiento; que necesita, eso sí, de una garantía ajena: la existencia de Dios. ¿Por qué se duda del objeto?, ¿por qué se desvía la atención de las cosas mismas?, ¿del ser, en definitiva? La respuesta es bien conocida: por la hipótesis del genio maligno. Ésta es la calve. ¿Pero qué auténtica novedad introduce esto? Se nos habla de la hipótesis de un dios no ordenado al bien y a la verdad; un dios burlador y astuto; un dios omnipotente del que depende el pensamiento del hombre; una pura voluntad sin fines determinados... En algún punto, finalmente, tendremos que reconocer que todo esto no hace sino resumir el núcleo del pensamiento ockhamista: el decisivo influjo de la omnipotencia divina (lo que Ockham, frente a la *potentia ordinata*, llamó la hipótesis de *potentia absoluta Dei*).

⁸ “Puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tales como las concibo, bastará que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para que esté cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden estar separadas, al menos por la omnipotencia de Dios”. *Ibid.*, pp. 181 y 187. La paradoja cartesiana podría formularse así: Descartes parte de presupuestos ockhamistas (hipótesis del genio maligno, la equivocidad de un orden arbitrario en la naturaleza) para refutarlos y rechazarlos. Y es tan excesivo su rechazo que termina defendiendo lo contrario: los postulados escotistas (la univocidad de un orden necesario en la naturaleza). Y precisamente, esta combinación de aspectos unívocos y equívocos es la principal característica de la síntesis del pensamiento suareiziano. Filosofía suareiziana que Descartes, sin ser plenamente consciente de ello, hereda y traslada al conjunto de la filosofía moderna. También a Spinoza.

⁹ MURALT, A. DE, *La apuesta...*, *op. cit.*, pp. 109 y 110. La doctrina medieval de las distinciones constituye el estudio segundo de esta importante obra del filósofo suizo. Más concretamente,

En este punto debemos reconocer que, en nuestra opinión, ha sido Gilles Deleuze quien mejor ha mostrado entre los intérpretes de Spinoza cómo el lenguaje spinozista es el lenguaje de la univocidad. Deleuze acertó al señalar el origen escotista del problema: la distinción formal de Duns Escoto¹⁰. También subrayó y mostró con suficiente solvencia el nuevo uso que Spinoza le dio a la distinción formal escotista, lo que provoca que aparezcan con mayor fuerza los aspectos unívocos en la filosofía de Spinoza. Deleuze también dudó entre un Spinoza unívoco y un Spinoza equívoco, tal es la ambigüedad del pensamiento dialéctico. Pero cifró la problemática de la filosofía spinozista en lo que da en llamar el problema de la expresión. ¿Cómo se resuelve entonces la cuestión? A través de la sustancia y el acto, dirán unos; con la sustancia única y lo expresado, dirá la filosofía de Spinoza en la interpretación de este autor. Frente a lo unívoco y lo equívoco la tesis de Deleuze es que Spinoza articuló y se apoyó en ‘lo expresado’ como un tercer elemento. Es decir, también Deleuze admite –como nosotros en este artículo– que Spinoza apela a un tercer elemento

la distinción formal según Duns Escoto se expone en *ibid.*, pp. 101-107; y el específico punto de partida escotista se propone en MURALT, A., *La estructura de la filosofía...*, *op. cit.*, pp. 54 y 55. En la misma dirección CARPINTERO, F., *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 211. Para GILSON, E., *El ser y los filósofos*, *op. cit.*, p. 118, antes que Escoto, Avicena es el verdadero punto de arranque, porque la influencia de su doctrina puede verse claramente en muchas filosofías de la esencia, medievales o modernas. Para este autor, todo es libre en un universo cristiano, puesto que incluso lo que es ley necesaria para la materia es libertad para Dios. Éste es, por tanto, el sentido de la famosa condena de las tesis averroístas y avicenianas en 1277 por el obispo Étienne Tempier: poner freno en el pensamiento filosófico a la necesidad y el determinismo. Y de ahí la conexión Avicena-Escoto-Spinoza.

¹⁰ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona, 1999, pp. 57 y 58. En sentido contrario, Alexandre Matheron considera que con el pensamiento político de Spinoza se descompone definitivamente la política tomista. El Estado moderno que teorizan y construyen los filósofos del siglo XVII –y señaladamente Hobbes y Spinoza– derrumba y disuelve los fundamentos tomistas, y escolásticos en general, de la teoría política tradicional. Esta moderna teoría política aparece ya, según Matheron, desde el mismo capítulo I del *TP*. MATHERON, A., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Ens Éditions, Lyon, 2011, p. 81. Como es sabido, la llamada escuela francesa de historia de la filosofía tiene ilustres spinozistas que van de Victor Delbos, pasan por Martial Gueroult y llegan hasta Alexandre Matheron. Sin embargo, dentro de esta misma escuela cabría señalar una importante diferencia entre Gueroult y Matheron. Gueroult estima que lo esencial de una doctrina filosófica consiste en su teoría del conocimiento y su metafísica. En cambio, para Matheron no cabe reducir la filosofía práctica de un pensador a una mera extensión de su dominio teórico. Lo más significativo de la arquitectura conceptual de un filósofo como Spinoza estaría en su ética. Por ello, según Matheron, el análisis de la constitución afectiva del hombre y de las relaciones interhumanas es, en su caso, lo más importante.

extrínseco que le permite resolver con sentido la tensión dialéctica entre los univocismos y los equivocismos¹¹.

No cabe duda, hemos de seguir rastreando los orígenes del derecho natural spinozista y, en general, del derecho natural moderno. Ahora bien, roto el vínculo con las nociones analógicas, el pensamiento occidental fluctuará entre el imperceptible pero persistente influjo del escotismo y los polémicos y controvertidos postulados del ockhamismo¹².

III.2. *Hobbes, un ejemplo de derecho natural moderno: la raíz ockhamista*

Ockham dirá que las cosas no son el objeto propio del saber del hombre. Las cosas son absolutamente singulares y, por tanto, no son susceptibles de ningún tipo de análisis. Las únicas distinciones legítimas, para Ockham, son, por un lado, las distinciones reales (que no dicen nada más que la unidad de cada cosa) y, por otro lado, las distinciones de razón articuladas en un sistema lógico de denominaciones (los nombres). De este modo, el entendimiento humano sustituye la realidad (las cosas) por su propio lenguaje (los nombres). Porque la realidad ockhamista, en último término, es una, es impenetrable, es ininteligible. Por todo ello, se puede sostener que el nominalismo ockhamista deriva en una especie de disgregación equívoca. Es decir, si nos trasladamos al ámbito político no hay una auténtica comunidad política, sino un suma de sujetos aislados coexistiendo al margen de toda relación entre sí. Ya no se admite una unidad analógica en lo común, dado que ahora sólo cabe concebir una mera unidad de número,

¹¹ DELEUZE, *op. cit.*, p. 332: “Lo expresado interviene como un tercero que transforma los dualismos. Más allá de la causalidad real, más allá de la representación ideal, se descubre lo expresado como el tercero que hace las distinciones infinitamente más reales, la identidad infinitamente mejor pensada. Lo expresado es el sentido: más profundo que la relación de causalidad, más profundo que la relación de representación”.

¹² Según Gilson, “lo que la especulación cristiana del siglo catorce trataba de hacer era dinamitar el sólido bloque del determinismo greco-árabe, y ésta fue principalmente la obra de la escuela franciscana. Ockham, por ejemplo, iba a hacerlo sencillamente aniquilando todas las esencias, y aniquilándolas en Dios en primer lugar como para estar perfectamente seguro de que nunca más se hallaría ninguna de ellas en los seres. Si no hay esencias, Dios es libre. Entre los meros individuos y la todopoderosa voluntad de Dios, no queda nada que pudiera poner el menor límite a la divina omnipotencia. (...) Pero también Duns Escoto quería romper con la necesidad greco-árabe, y lo hizo de un modo diferente. No aniquilando las esencias de Avicena sino, por el contrario, valiéndose al máximo de la ventaja de su neutralidad existencial”. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, *op. cit.*, pp. 119 y 128. Para la raíz escotista de lo unívoco en la ley, BASTIT, M., *El nacimiento...*, *op. cit.*, pp. 214 y ss.

una simple unidad numérica: cada sujeto individual. En el terreno del derecho, será Ockham quien abra la puerta a la aparición y el desarrollo de la teoría de los derechos subjetivos, en tanto que derechos de los individuos considerados numéricamente, esto es, lo jurídico como los derechos de cada uno¹³.

La doctrina de Ockham, en contra del planteamiento aristotélico, elimina la causa final y de ahí su tendencia al equivocismo. La causalidad final se sustituye en el ockhamismo por la exclusiva causalidad eficiente divina, que tiene como único límite el principio de no contradicción. Ante este impresionante reto que desplaza el pensamiento filosófico a la equivocidad ockhamista, se presenta la inmensa apuesta, como dicen Muralt y Muínelo, de los defensores de un verdadero conocimiento de lo real mismo¹⁴. Todavía hoy se desconoce el alcance completo del potente influjo ockhamista en la configuración de la modernidad y la postmodernidad. Hobbes, en efecto, se declara abierta y explícitamente contrario a la filosofía de Aristóteles, pues la juzga vana y errónea. Además, para este autor, la prudencia, punto central del aristotelismo, no forma parte de la filosofía. En consecuencia, los principios y elementos fundamentales del pensamiento hobbesiano que aquí interesan son, en primer lugar, el derecho natural como libertad absoluta y, en segundo lugar, el sometimiento de los hombres al *Leviathan* como orden jurídico-político.

Hobbes parte de su particular concepción del derecho natural para, de algún modo, redefinir las nociones clásicas del derecho, la ley y la justicia. La naturaleza ha hecho iguales a los hombres. Y de esta igualdad se deriva la enemistad, la guerra y la destrucción¹⁵. De aquí se deduce claramente que

¹³ MURALT, A. DE, *La apuesta...*, *op. cit.*, pp. 391-444, estudia y discute con detalle las consecuencias de la doctrina ockhamista de la omnipotencia divina. Por otro lado, en su “Estudio preliminar” ÚTRERA, J. C. en Guillermo de Ockham, *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 29, destaca brillantemente el problema radical al que se enfrenta Ockham: la falta de unidad y finalidad de suyo de la sociedad política. En este sentido, COLEMAN, J., “Guillaume d’Ockham et la notion du sujet”, *Archives de philosophie du droit*, 34 (1989), pp. 25-32, COURTENAY, W., “Late Medieval Nominalism Revisited: 1972-1982”, *Journal of the History of Ideas*, 44 (1983), pp. 159-164 y VILLEY, M., “La genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Ockham”, *Archives de philosophie du droit*, 9 (1964), pp. 97-127.

¹⁴ MURALT, A. DE, *La apuesta...*, *op. cit.*, p. 97 y MUÍNELO, J. C., “Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. 28. Ideas ampliamente desarrolladas en el *Seminario de Filosofía del Derecho, Moral y Política (de Aristóteles a Kant)*, que dirigió el propio José Carlos Muínelo en la Facultad de Derecho (ICADE) durante el curso 2011-2012.

¹⁵ HOBBS, Th., *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 128 y 129. “No hay para el hombre –dice Hobbes– más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro”.

mientras los hombres no estén bajo un poder común que les obligue están en estado de naturaleza, en condición de guerra, esto es, en una guerra de todos contra todos. De este estado de guerra Hobbes saca una importante consecuencia jurídica: en dicho estado nada puede ser injusto, pues –va lógicamente deduciendo– donde no hay poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay justicia¹⁶.

Pero es más importante recordar el derecho natural moderno en la fórmula hobbesiana (teniendo presente la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta Dei*, esto es, la referencia a un poder absoluto). A Ockham, ciertamente, se le considera el Venerable Iniciador de la vía moderna. Los dos rasgos esenciales de la concepción ockhamista-moderna, es decir, de la concepción liberal de la libertad, son: concebir dicha libertad como un poder esencialmente infinito y buscar su limitación extrínseca por medio de la ley. Debemos señalar que, pese al sorprendente éxito y el increíble desarrollo de estos planteamientos en el mundo contemporáneo, tal concepción de la voluntad y de la libertad es totalmente extraña al aristotelismo. En cambio, el derecho natural, dice Hobbes, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como él quiera. Dicho poder, no obstante, se dirige esencialmente a la preservación de la propia vida. De este modo, cabe apreciar cómo Hobbes concibe una libertad individualista de clara resonancia ockhamista: la libertad como un poder ilimitado; unido a la necesidad de imponer límites a dicha libertad para la pacífica coexistencia entre individuos que, en principio, nada tienen en común¹⁷. Y no sólo el concepto de derecho natural, la idea

¹⁶ TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina*, Alianza, Madrid, 1988, p. 240. Frente al influjo de la metafísica cartesiana, dice Tönnies, Spinoza debe ser considerado un compañero de armas de Hobbes, *ibid.*, pp. 155 y ss. Ferdinand Tönnies ha explicado muy bien el problema del estado de naturaleza hobbesiano cuando afirma que únicamente una autoridad o poder común entre muchos hombres puede ligar a los individuos. En otro caso, tales individuos no harían sino seguir sus propios caminos divergentes (signo de equivocidad). La apuesta de Hobbes, entonces, se decanta y opera claramente desde el poder, sea coercitivo o disgregador. En el mismo sentido, MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1979, p. 26.

¹⁷ Para la determinación ockhamista de los derechos y libertades frente a la potestad del Papa, OCKHAM, *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Marcial Pons, Madrid, 2007, pp. 73 y 74, 91 y 92; y *Obra política*, vol. 1, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 1-244. Por otro lado, para VONA, P. DI, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo Editore, Napoli, 1990, p. 91, la libertad en el *De Cive* hobbesiano tiene ante todo un significado físico. En Spinoza, sin embargo, el significado fundamental de la libertad no es sino un desarrollo del concepto de *causa sui*. Por su parte, en su excelente “Estudio preliminar” RODILLA, M. A., en Thomas Hobbes,

de la justicia hobbesiana también es harto conocida¹⁸. Lo justo y lo injusto son, para Hobbes, meros nombres que dependen en esencia de un poder suficientemente amplio. Nuevamente aparece en Hobbes el nominalismo de raíz ockhamista¹⁹.

En función de estos presupuestos es interesante comprobar cómo funciona el mecanismo de la sumisión política en Hobbes. La materia es, sin duda, el fundamento del pensamiento hobbesiano²⁰. La renuncia al derecho natural de cada individuo es lo que hace posible la creación del Estado. Son los individuos, en tanto que materia política, quienes transfieren voluntariamente su derecho al *Leviathan*. La forma política conlleva y supone restricciones por las que los hombres están sujetos y obligados frente a la desnuda materialidad del estado de naturaleza²¹. Estas restricciones están fundadas, en último término, en el miedo. Pero están fundadas en un miedo a la anarquía, a la inseguridad, al caos de una guerra civil, a la propia naturaleza humana. Y, por ello, Hobbes considera que son restricciones asumibles y beneficiosas. Lo venimos señalando: es la referida ambigüedad del derecho natural moderno la que permite estas fluctuaciones. En efecto, Hobbes huye horrorizado de sus propios presupuestos, que había asentado en una fuerte equivocidad. Y nos conduce de la

Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos, Tecnos, Madrid, 1992, p. XIV, destaca el enfoque individualista de Hobbes; y también pone de manifiesto la ética hobbesiana de raíz nominalista RODRÍGUEZ FEO, J., "Introducción" en Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999, p. XXXVIII.

¹⁸ HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 143. HOBBS, *Diálogo entre un filósofo...*, *op. cit.*, pp. 23 y 27 vuelve a definir la ley como un mandato y a atribuir a la justicia un valor meramente secundario, al ser posterior a la ley.

¹⁹ VONA, P. DI, *Aspetti...*, *op. cit.*, p. 24. Piero di Vona se refiere a la razón nominalista de Hobbes. En cambio, sostiene este autor que para Spinoza se da una sola forma de *ratio*: aquella fundada en la noción común.

²⁰ Y el estado de naturaleza es, en efecto, la materia de la que están hechos tanto el orden como el desorden; de ahí deduce Hobbes su *Leviathan* y su *Bebemoth*. Para Hobbes la guerra civil no es sólo una catástrofe, sino también injusticia y locura.

²¹ HOBBS, Th., *Leviatán*, *op. cit.*, p. 134. Hobbes creyó genuinamente que una soberanía absoluta era la mejor garantía para la protección de las libertades individuales, MADANES, L., *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, EUDEBA, Buenos Aires, 2001, p. 109. "Fijados pues –advierte HOBBS, *Tratado sobre el ciudadano*, *op. cit.*, p. 4– dos postulados certísimos de la naturaleza humana: uno el de la natural codicia, por la cual todos quieren apropiarse del uso de las cosas comunes, y otro el de la razón natural por la que todos tratan de evitar la muerte violenta como el mal supremo de la naturaleza; de ahí me parece haber demostrado en esta obra con una deducción evidentiísima la necesidad de respetar los pactos y la fe dada y, consecuentemente, los elementos de la virtud moral y de los deberes civiles".

afirmación de ese derecho natural del sujeto moderno a la justificación de un Estado absolutista y unívoco²².

III.3. *El derecho natural subjetivo de Spinoza: la raíz suareiziana*

El concepto de derecho natural en Spinoza comparte idénticos presupuestos que el derecho natural hobbesiano²³. Es cierto, por un lado, que dicho derecho natural sigue teniendo un componente equívoco de raíz ockhamista: hasta donde llegue el poder que la naturaleza concede a cada individuo. Pero, por otro lado, el derecho natural de los individuos que componen la multitud spinozista constituye la materia política que ha de conformar el común decreto o las normas comunes en el ámbito jurídico²⁴. En la concepción del derecho de Spinoza el derecho natural subjetivo es sólo una cara de la moneda. En cambio, la cara visible, explícita y formalmente manifiesta la constituye el común decreto, la norma legal. Por consiguiente, se hace necesaria una síntesis dialéctica entre estos dos polos²⁵.

²² HOBBS, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 133. Podemos considerar al Trasímaco del libro I de la *República* de Platón, dice CARRIT, E. E., *Morals and Politics. Theories of their relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Oxford University Press, London, 1968, p. 25, como un anticipo de los postulados de Thomas Hobbes. Y así, lo que aparece velada y confusamente apuntado por el sofista en el libro primero de la *República*, lo encontramos claramente expuesto y desarrollado en el *Leviatán*. En el mismo sentido, MADANES, L., *El árbitro arbitrario...*, *op. cit.*, p. 15, afirma que el denominador común que comparten las teorías políticas de Hobbes y Spinoza es su oposición a la idealización del rey filósofo de Platón. Según Carrit, en cambio, Spinoza en nada comparte la cínica psicología de Hobbes. Lo que, por otra parte, también ayudaría a explicar las diferentes perspectivas de dos filósofos que, participando de premisas muy parecidas, acabarán sosteniendo conclusiones y resultados radicalmente diferentes.

²³ SPINOZA, *Tratado político* [en adelante *TP*], Alianza, Madrid, 1986, p. 85. “Por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder”. También en SPINOZA, *Tratado teológico-político* [en adelante *TTP*], Alianza, Madrid, 2003, pp. 334 y ss. Por su parte, Matheron nos descubre una teoría general del individuo y de las relaciones interhumanas en Spinoza. Trasladar el enfoque de la substancia al individuo humano es lo que pone en relación la ley del *conatus* con el derecho natural: el individuo se esfuerza en perseverar en su ser. Pues, en efecto, es el *conatus* el que funda el derecho natural en Spinoza. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988, p. 22.

²⁴ SPINOZA, *TTP*, p. 138. Para una mejor comprensión de la ambigüedad del estado de naturaleza en la filosofía del derecho natural moderno puede verse MURALT, A. de, *La estructura...*, *op. cit.*, pp. 114-134.

²⁵ Véase la síntesis dialéctica: SPINOZA, *TP*, p. 93. “Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen

Retomemos brevemente nuestros presupuestos. Frente a la unidad analógica aristotélica, son las raíces escotistas y suarezianas principalmente las que condicionan el desenvolvimiento de la filosofía moderna. La explicación de Étienne Gilson es esclarecedora: Ockham ha sido el aniquilador de las esencias de Avicena; pero Escoto, en cierto sentido, será su continuador. Para Escoto el ser es unívoco. Tal como es la esencia, tal es el ser. Y la esencia es una naturaleza en sí misma, mientras que la existencia sólo es un modo que acontece a dicha naturaleza. Y como muy bien termina afirmando Gilson, “no estoy diciendo que Suárez, Descartes y Spinoza hayan enseñado la misma metafísica; tan sólo afirmo que su actitud con respecto a la existencia como tal fue sustancialmente la misma. Para todos ellos, la existencia no es sino la actualidad completa de la esencia y nada más”²⁶.

Tratemos, entonces, de salvar la distancia que hay entre Suárez y Spinoza. “Aquí llamamos ley –dice Suárez– a la medida, no de cualesquiera actos, sino de los morales respecto a su bondad y rectitud, por las que induce hacia tales actos. (...) Sin embargo, hablando propiamente de ley, como aquí se habla, ésta no es sino la que impone algún tipo de obligación”²⁷. En cuanto a la naturaleza o esencia de la ley, Suárez ciertamente parte de la filosofía aristotélico-tomista, pero llega a sus propias conclusiones y, lo que es más importante, abre paso a un nuevo modo de pensamiento filosófico. Lo que aquí estamos denominando

derechos comunes. (...) Pues, cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles”. Por una parte, el derecho natural propio del género humano apenas puede ejercerse en un caótico estado de naturaleza. Por otra parte, la mera forma legal impuesta por un Estado absolutista provoca mayores problemas. Luego el derecho natural spinozista se ha de articular coherentemente allí donde los hombres se esfuercen por establecer normas comunes.

²⁶ GILSON, E., *El ser...*, *op. cit.*, p. 150. En este sentido, Piero di Vona también destaca la fuerte relación entre Spinoza y Francisco Suárez. El uso del término esencia ideal (*essentia idealis*) en Spinoza, dice VONA, P. di, *Aspetti...*, *op. cit.*, pp. 112 y 113, como derivación o frente a la noción suareziana de esencia real actual es muy significativo. Y tiene, ciertamente, no poca importancia para la consideración histórica de la ontología de la última obra del filósofo holandés.

²⁷ SUÁREZ, F., *De legibus I*, I, 7, CSIC, Madrid, 1971-1981. En clara oposición a la filosofía aristotélica, muchos señalan la similitud entre el ente posible de Suárez y el ente apto para la existencia de la filosofía racionalista. Es clave, por tanto, la distinción que establece SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas II*, sec. 1ª, Gredos, Madrid 1960-66, entre el concepto formal y el objetivo, esto es, entre el acto para concebir una cosa en la mente y la cosa conocida y representada en dicho acto. En este sentido y trasladado el debate al ámbito político-jurídico, MURALT, A. DE, *La estructura...*, *op. cit.*, pp. 150-157, habla de la decisiva etapa suareziana antes de exponer el contrato de las partes con el todo en Spinoza y Hobbes.

el paso de una filosofía analógica a una dialéctica. Una cosa es la ley moral y otra cosa es la ley jurídica. En la misma dirección, Spinoza por su parte, nos habla del derecho natural y del común decreto. En ambos casos dos polos inicialmente enfrentados.

Suárez habla de los actos morales del hombre y de su fin propio: el bien. La ley, entonces, ha de ser la medida, la razón, la regla que nos conduzca a la bondad y la rectitud en dichos actos. Pero la ley en su sentido estricto, matiza Suárez, únicamente puede existir en función de la criatura racional; puesto que la ley sólo se impone a un ser libre. Luego una ley así le es absolutamente necesaria²⁸. La ley en Suárez no es sólo el dictamen de la razón práctica que se encamina al bien común, al modo tomista. La esencia de la ley suareziana es dialéctica porque el razonamiento jurídico se enfrenta y choca con el sometimiento a la voluntad de la autoridad. Por ello, Suárez al hablar de la esencia de la ley introduce nuevos elementos: los destinatarios de las leyes (los hombres, que al gozar de libertad han de recurrir a las leyes); la imposición de obligaciones (o coactividad); y la necesidad humana de sujeción a la ley (el imprescindible elemento del sometimiento a la legalidad). Todos estos planteamientos conducen a la necesidad de arbitrar una solución a la dialéctica entre la *recta ratio* jurídica y la voluntad de quien impone la ley. Y así Suárez, entre el bien común y la soberanía popular teorizará la autoridad legítima. O dicho en otras palabras, arbitraré un tercer elemento extrínseco (la autoridad legitimada) encargada de resolver la eterna dialéctica²⁹.

IV. EL PENSAMIENTO DIALÉCTICO DE SPINOZA

Dado que buscamos una unidad ordenada en la presentación de la filosofía de Spinoza, el método de las estructuras de pensamiento ha de comprender también las interpretaciones materialistas del filósofo. La doctrina materialista

²⁸ SUÁREZ, F., *De legibus I*, III, 1-2. El iusnaturalismo cristiano de Francisco Suárez se encuentra frente al iusnaturalismo pagano de Aristóteles. Como dice ELORDUY, E., “La soberanía popular según Francisco Suárez”, en SUÁREZ, F., *Defensio fidei III*, CSIC, Madrid, 1965, p. CLIX, el derecho natural característico de Suárez no cabe en la teoría política de Aristóteles. Con Suárez entramos ya en los dominios de la voluntad humana manifestada mediante el *consensus*. El poder político es legítimo y procede de Dios, dice Suárez, pero sólo el poder político debidamente constituido es justo.

²⁹ Más claramente todavía lo expresa SUÁREZ, F., *Defensio fidei III*, I, 3, *Principatus politicus o la soberanía popular*; CSIC, Madrid, 1965: “la verdad católica es que el poder político, debidamente constituido, es justo y legítimo. (...) Y nadie está obligado en conciencia a obedecer sino al que tiene autoridad legítima para mandar”.

es, además, ineludible en el caso de Spinoza. Es un dato irrefutable que el mayor número de interpretaciones de la filosofía de Spinoza son materialistas. La causa material da cuenta, en efecto, de la naturaleza, la sustancia física y el derecho natural. Y no cabe duda que la causa material permite explicar perfectamente los presupuestos spinozistas. Pero, obviamente, no es suficiente con los presupuestos.

Existe, como decimos, una muy extendida lectura histórica y materialista de la filosofía de Spinoza³⁰. Se afirma rotundamente que del materialismo spinozista no se puede deducir una praxis unívoca. Precisamente, y como dice F. J. Martínez³¹, la plurivocidad de la materia y su carácter incompleto y de abertura radical exige que la parte autoconsciente de la misma (la humanidad) la complete en cada momento histórico; dándole un sentido que por sí misma la materia no tiene. También se afirma que una filosofía de la immanencia es la rúbrica más adecuada para caracterizar la filosofía de Spinoza en tanto que ontología materialista. André Tosel destaca los elementos del materialismo que aprecia en Spinoza: el anti-creacionismo, el anti-finalismo y el necesitarismo³². Para Tosel, el proceso ético spinozista es un proceso de emancipación que conduce de la

³⁰ Al respecto, GARCÍA DEL CAMPO, J. P., *Spinoza o la libertad*, Montesinos, 2008, pp. 99, 113 y 115; NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 209; PEÑA, V., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 69. Para la influencia de la Escuela de la Sospecha en este tipo de interpretaciones, puede verse el n° 1 de *Cahiers Spinoza*, Éditions Réplique, Paris, 1977.

³¹ MARTÍNEZ, F. J., *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinoza*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 161. Señala también que Spinoza se negó a aceptar la cultura de crisis impuesta por el Barroco, *ibid.*, pp. 7 y 8. Dicha cultura de crisis, o la ideología hegemónica imperante, no era sino la mejor excusa para desplegar y expandir el Estado absolutista. A partir de ahí, dicho autor, utiliza las ideas de Spinoza para entender y transformar el mundo, en la medida de lo posible, a través de una doctrina materialista. Por su parte, BOVE, L., *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009, p. 258, lo expresa de modo diáfano cuando dice que el análisis político radicaliza, en un sentido materialista, el análisis metafísico.

³² TOSEL, A., *Du matérialisme de Spinoza*, Éditions Kimé, Paris, 1994, pp. 136 y ss. La potencia de los cuerpos, dice este autor, es lo que permite comprender la articulación entre imaginación y razón, pasión y acción, sentimientos tristes y sentimientos alegres. Frente a las ideas confusas e inadecuadas aparece la obra de la immanencia, en tanto que historia del *conatus*. Esto es, la posibilidad material de una reorganización de las ideas, los afectos y, en suma, de la capacidad de actuar. Tal es la vida de la razón, *ibid.*, pp. 145. En esta misma línea, para Laurent Bove el *conatus* político es la materia, y la potencia de la multitud (el cuerpo colectivo) el agente. El pensamiento político de Spinoza es ante todo un combate por la autonomía y la libertad. Dicho combate o dialéctica tiene su estrategia propia. El adversario claramente designado, dice Bove, es el Teólogo y, en su estela, el Tirano. BOVE, L., *La estrategia del conatus*, *op. cit.*, p. 249. Aunque el verdadero enemigo, más allá de dogmas y doctrinas ideológicas, es toda estructura de dominación política.

servidumbre a la libertad. Y el proceso materialista de politización es un proceso de democratización. Pero fijémonos sobre todo, cómo en este tipo de interpretaciones la materia engloba y elimina a los fines.

Gabriel Albiac destaca muy bien la eliminación de la causa final en la filosofía de Spinoza. Uno de los puntos de gravedad del pensamiento de Spinoza, dice este autor, es la necesidad de fundamentar una ética teórica al margen de los fines. No una ética moralista o normativa que apunte a lo que debe ser el bien (como finalidad), sino entendida como una analítica de los comportamientos humanos que describa su auténtica potencialidad. Una materia sin fines es, en definitiva, el enfoque materialista. Según Albiac, el problema se puede formular en términos de necesidad y libertad: lo unívoco de unas leyes naturales necesarias y lo equívoco de unos comportamientos humanos contingentes. Y enseguida advertimos que se trata de la misma tensión dialéctica derivada de la propia concepción spinozista de Dios. ¿A qué llama Dios Spinoza? Para Spinoza, Dios es una substancia única e infinita. Esto es, dice Albiac, la infinitud causal que compone la infinita red inmanente de las determinaciones³³. Luego, ante todo, la filosofía de Spinoza es, para Albiac, una teoría de la causalidad múltiple (lo equívoco) y una teoría de la determinación inmanente (lo unívoco). Por eso, concluimos nosotros, sólo una articulación dialéctica puede dar cuenta comprensiva y coherente de todos los aspectos que integran el pensamiento de Spinoza.

Ahora bien, en la doctrina materialista la causa final está completamente eliminada y la causa material se presenta y aparece como el único modo de enfocar, de una forma un tanto forzada, todo el sistema filosófico de Spinoza. Las interpretaciones materialistas, podemos conceder, nos explican acertadamente los presupuestos spinozistas a partir del sustrato material, pero no cabe olvidar que para ordenar el hecho de las diferentes fuerzas dialécticas en juego Spinoza propuso, más allá de toda materialidad, una ética, una política y un derecho. Veámos esto entonces más específicamente.

IV.1. *El paralelismo entre el sujeto individual y político*

Parece que en la filosofía de Spinoza entre el sujeto individual y el sujeto político hay un cierto paralelismo. Analicemos esto. Concretamente nos esta-

³³ ALBIAC, G., *Sumisiones...*, *op. cit.*, p. 274.

mos refiriendo a ciertas similitudes entre el cuerpo humano y el cuerpo político. Se diría, pues, que los problemas humanos, los arrebatos y la insensatez del hombre constituyen el terreno que pretende ordenar la ética spinozista. O dicho de otro modo, una vez analizada la subjetividad o naturaleza humana, Spinoza nos presenta su solución ética. Y para ello, el filósofo recurre a la fuerza de la mente humana: la propuesta de Spinoza es conocer nuestras afecciones, curar el entendimiento y dejar de ser siervos de las pasiones³⁴. Hasta aquí el sujeto individual pero, paralelamente, la política spinozista consiste básicamente en controlar los desórdenes de la multitud, los crímenes e impunidades de ciertos grupos de individuos sin orden jurídico. Dicho con otras palabras, una vez conocida la naturaleza política, Spinoza propone como solución la constitución de un agente concreto y una forma política adecuada. Y para ello, el filósofo recurre igualmente a la fuerza del entendimiento: Spinoza apela a lo que denomina una multitud que se guía como por una sola mente³⁵.

Así pues, podríamos decir que el objeto de la ética spinozista es el sujeto individual; el objeto de la política spinozista será el sujeto político. La ética spinozista trata de conocer la naturaleza humana, es decir al hombre como sujeto individual. La política spinozista trata de definir el Estado, es decir, los posibles modos o alternativas que tienen dichos individuos para establecer y consolidar la vida en grupo. Spinoza pone el acento en el entendimiento humano, en la mente o la luz de la razón y, de ahí obviamente, su consideración de autor moderno y filósofo racionalista.

El hombre que se guía por la razón y la multitud que se guía como por una sola mente son las propuestas del filósofo holandés. Y como colofón, concluye explícitamente Spinoza, entrelazando el sujeto individual y el sujeto político: el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes comunes, que en soledad³⁶. Por todo ello, decimos que Spinoza organiza y ordena ciertos elementos que considera principales dentro de los

³⁴ SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* [en adelante *IE*], Alianza, Madrid, 1988, pp. 79 y 80. “El hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera, se siente incitado a buscar medios que le conduzcan a esa perfección. (...) A mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo”.

³⁵ SPINOZA, *TP*, p. 100.

³⁶ SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* [en adelante *Eth*], Alianza, Madrid, 1995, p. 325, *Eth IV*, prop. LXXIII.

ámbitos ético y político. Por lo que aquí interesa vemos cómo la filosofía de Spinoza articula ciertas nociones dialécticas y propone el encaje y armonización entre el sujeto individual y político a través de las leyes y los comunes decretos. De este modo, será difícil negar que el papel de las normas comunes, de la legislación y del derecho, en definitiva, adquiere en la filosofía de Spinoza una especial significación. Conviene, pues, ver esto más despacio y con cierto detenimiento.

IV.2. *Dos relevantes dialécticas*

Podemos señalar dos importantes dialécticas en el pensamiento de Spinoza. La primera es la dialéctica que se da entre el deseo y la mente en el sujeto individual. La segunda dialéctica, ahora en el terreno político, aparece entre la multitud o cuerpo social y las supremas potestades o gobierno. En todo caso, conviene señalar desde ahora que no se trata de dialécticas homogéneas. Es decir, en estas dos dialécticas no se enfrentan fuerzas similares o equilibradas. En la primera dialéctica el deseo es la esencia del hombre. Hegemónico y dominante en la naturaleza humana; frente a una eventual influencia de lo consciente y reflexivo. En la segunda dialéctica la multitud en un estado de naturaleza se corresponde con la necesidad de las leyes naturales; teniendo presente que la necesidad natural no cede ante los posibles pactos que conduzcan a los hombres a un estado político³⁷.

Para comprender bien esto hemos de analizar las dos importantes dialécticas que hemos señalado. Empezaremos por el sujeto individual. Ya hemos visto como el hombre es cuerpo y mente, deseo y conciencia o, de otro modo, materia y forma (primera dialéctica). En un primer momento Spinoza no hace sino mostrar los problemas de esta dialéctica. La causa material (el deseo) desequilibra el comportamiento del hombre. Por esta causa los hombres son arrastrados por las pasiones y confunden el significado de la felicidad³⁸.

³⁷ “Dado que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana”. SPINOZA, *TP*, p. 89. De igual modo, en el terreno jurídico veremos cómo el derecho natural subjetivo puede quedar latente, pero nunca desaparece. Luego en cierto sentido este derecho natural es constitutivo de la naturaleza humana en un mayor rango que la ley escrita.

³⁸ La mayoría de ellos malgastan su vida corriendo tras las riquezas, los placeres y los honores. Más que actuar, padecen. Todo ello hace a los hombres siervos de sus afecciones y, en consecuencia, Spinoza habla de la servidumbre humana. SPINOZA, *IE*, p. 76 y *Eth IV*, parte cuarta que trata de la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos.

Así y todo, la causa formal (lo consciente) tampoco es la solución si funciona negando el deseo, es decir, al margen de la materia. En este caso muchos han pretendido concebir al hombre como un espíritu puro, el imperio de una mente autónoma y aislada: misticismos, moralismos, idealismos... Pero Spinoza nos muestra, junto a la fuerza de las pasiones, el poder de la imaginación para el autoengaño y los errores a los que puede conducirnos la fantasía. Los hombres acaban soñando con un mundo irreal y, por consiguiente, Spinoza nos advierte de los peligros de lo que bien pueden denominarse los delirios de la mente. Hasta aquí Spinoza nos presenta los problemas de la primera dialéctica y nos indica que no se trata de una dialéctica homogénea. La fuerza del deseo (causa material) es superior a la fuerza de la mente consciente (causa formal). La solución spinozista para lo individual ya la conocemos: el hombre que se guía por la razón como síntesis dialéctica. Pero ¿cuál es su verdadero significado? La tesis de este artículo se dirige a señalar cómo las causas agente y formal en la filosofía de Spinoza diluyen y eliminan las causas material y final. Éste es su verdadero significado. ¿Por qué? Porque Spinoza se ve obligado a potenciar el entendimiento humano frente a la fuerza de las pasiones. Spinoza privilegia la causa formal (que él llama el poder del entendimiento) para compensar una dialéctica no homogénea.

El hombre que se guía por la razón ha superado la servidumbre y los delirios. Y, por ello, ahora es capaz (causa agente) de ejercer una auténtica libertad humana; libertad que expone con detalle en el libro V de su *Ethica*. El objeto (causa final) de la ética spinozista es, por supuesto, la felicidad. La felicidad entendida como sumo bien. Dicha felicidad consiste básicamente en dos cosas: en la conciencia de la necesidad de las leyes de la naturaleza y en la alegría del sujeto que se sabe principio de su acción. Visto de cerca y despacio, esto confirma plenamente lo que decimos. Por un lado, la causa formal engloba la causa material, pues el hombre que se guía por la razón es feliz cuando se eleva y toma conciencia de la necesidad material (del deseo). Y por otro lado, la causa agente diluye la causa final que aparece y permanece indefinida, porque el hombre que se guía por la razón sólo puede determinar la felicidad en la alegría de su acción (en tanto que agente).

Centremos el análisis, ahora, en el sujeto político. Lo político es quizás más importante en este artículo porque la repercusión en el terreno jurídico es directa y evidente. Procedamos con cautela. El sujeto político en Spinoza se compone de una multitud y unas supremas potestades. Esto es, el pueblo y el príncipe o, de otro modo, la materia y la forma políticas (segunda dialéctica).

Como ya sabemos en un primer momento Spinoza se limita a recordarnos, con los datos de la historia, los problemas a los que da lugar esta segunda dialéctica. Si la causa material se impone, los hombres se hallan en un estado de naturaleza. No hay ningún orden en el ejercicio del derecho natural de los individuos que componen la multitud. La multitud degenera en desorden, caos y anarquía. Pero, obviamente, la solución spinozista no consiste en ceder todo el poder político a la causa formal sin más (al gobierno de las supremas potestades). Spinoza se apoya en el agudísimo Maquiavelo para mostrarnos cómo no cabe una forma política completamente desligada de su materia social, porque estaría abocada al fracaso. Un estado político mal construido, un gobierno corrupto o, en suma, unas supremas potestades que exclusivamente se guían por intereses particulares han provocado los mayores desastres e injusticias en la historia de la humanidad³⁹. En este caso, si la causa formal se impone el estado político deviene en orden autoritario o tiranía. Sigue habiendo un punto de dramatismo en el grito de Spinoza: ¿por qué los hombres luchan por su servidumbre cuando creen luchar por su salvación?

Nuevamente, hasta aquí, el filósofo holandés no ha hecho sino presentarnos los problemas de la segunda dialéctica. También se trata de una dialéctica no homogénea, pues el poder constitutivo de la multitud (causa material) es superior al poder delegado de las supremas potestades (causa formal). La solución spinozista en el terreno político fue la multitud que se guía como por una sola mente. Pero ¿cuál es el alcance de esta expresión? Sostenemos aquí que el sujeto político spinozista sólo se vale de las causas formal y agente, relegando a las causas material y final. ¿Por qué? Porque Spinoza sólo considerará un auténtico sujeto político (causa agente) a la multitud en tanto que se guía como por una sola mente (causa formal). Esto es, cuando el agente se constituya de tal modo en que sea capaz de captar y articular la causa formal (unas instituciones de gobierno racionales y útiles), dicho agente y sólo a través de dicha forma política, gozará de amplia libertad para fijar los fines políticos

³⁹ SPINOZA, *TP*, p. 121. Entre la abundante literatura relativa al contexto histórico de Spinoza se pueden consultar entre otros, ALBIAC, G., *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, pp. 165 y 166; ANDERSON, P., *El Estado absolutista, Siglo XXI*, Madrid, 1994, pp. 103 y ss.; DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE., México, 1978, pp. 295 y ss.; HALL, A. R.: *La revolución científica. 1500-1750*, Crítica, Barcelona, 1985, pp. 161 y ss.; KAPLAN, J., *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 36.

que estime oportunos. Como decimos la causa material queda latente ante la causa formal. Y lo que es más importante, la causa agente acaba englobando a la causa final. Con la construcción de este, así llamado, Individuo Compuesto se estiman garantizados los fines políticos adecuados. Sólo hemos de constatar cómo en la filosofía política de Spinoza es la multitud que se guía como por una sola mente (causa agente) la que está plenamente legitimada para determinar el modo de lograr la concordia social, la salud pública o la salvación del pueblo (causa final)⁴⁰.

Spinoza ha compensado una dialéctica no homogénea privilegiando la causa formal (la guía de la mente) ante la fuerza natural de la multitud, en tanto que materia política. Por ello, Spinoza confía, más que en una causa final determinada, en que una multitud que se guía como por una sola mente (causa agente) sea capaz de afrontar y superar las servidumbres y delirios políticos de los hombres. Si esto es así debemos considerar ahora qué consecuencias se derivan para la concepción del derecho spinozista.

IV.3. *La articulación dialéctica del derecho en Spinoza*

Situados ya en el campo jurídico tenemos que considerar cuál es la problemática y las vías de solución que propone el filósofo holandés. En términos spinozistas la problemática del derecho fluctúa entre la importancia del derecho natural subjetivo y la conveniencia del común decreto. Spinoza se da cuenta de los terribles problemas a los que conduce la no articulación de estos elementos. Si prevalece el derecho natural subjetivo aparece la inseguridad, surgen los conflictos y las guerras, se desemboca en la anarquía. En otras palabras, el hombre se muestra incapaz de salir del estado de naturaleza. Si, por el contrario, se impone por la fuerza el común decreto aparece la corrupción, surgen los abusos de poder, brutalidades e injusticias y se afianza la tiranía. Dicho de otro modo, el hombre no sabe construir adecuadamente el estado político; o no se ha sabido articular correctamente el ámbito político-jurídico en el que necesariamente vivimos, y de ahí la importancia de la propuesta spinozista.

⁴⁰ SPINOZA, *TP*, pp. 102 y ss. Las únicas verdaderas faltas de los Estados –como las cometidas por los individuos en el estado natural– son las faltas hacia sí mismos, es decir, como dice Bove, errores de estrategia. BOVE, L., *La estrategia del conatus*, *op. cit.*, p. 255.

Hemos visto cómo Spinoza se vio forzado a resolver las dialécticas individual y política al modo suareziano, apelando a un tercer elemento extrínseco que equilibre el libre juego de fuerzas⁴¹. De este modo, para la primera dialéctica propuso la constitución de un tercero capaz de mediar entre el deseo y lo consciente. Por tanto, si esa lucha dialéctica entre la fuerza de las pasiones y la potencia del entendimiento se logra ordenar adecuadamente, aparecerá en su auténtica dimensión el hombre que se guía por la razón. Y Spinoza definirá al hombre como deseo consciente. Para la segunda dialéctica, Spinoza propuso a la multitud que se guía como por una sola mente. Ya hemos visto que, pese a su peculiar terminología, no se trata más que de trasladar los resultados del análisis individual al político. De ahí que, frente a la oposición entre el estado de naturaleza (donde la multitud se guía por intereses particulares) y el estado político (donde un núcleo de poder impone su voluntad por la fuerza), Spinoza apuesta por la construcción y el funcionamiento de un verdadero Estado democrático y racional. Y para alcanzar esta meta considera absolutamente imprescindible organizar y hacer operativa lo que llama una multitud que se guía como por una sola mente. Un tercer elemento capaz de articular adecuadamente la tensión dialéctica será siempre la solución que nos proponga Spinoza. También para el terreno jurídico.

Como se trata de dialécticas no homogéneas –en este caso el derecho natural es la base material ineludible– Spinoza, para compensar, ha de privilegiar la causa formal. De nuevo forma y agentes asumen todo el protagonismo. El derecho natural quedará latente y los agentes políticos y jurídicos, una vez dueños de la forma adecuada (el común decreto), serán autónomos e independientes de toda causa final. Aunque no lo diga explícitamente con nuestra expresión, para el campo del derecho Spinoza opta por lo que podríamos llamar el ciudadano que se guía por normas comunes. En esta síntesis dialéctica la obediencia a la autoridad y al derecho constituye, sin duda, un elemento esencial. El derecho natural subjetivo es la materia y las normas comunes son la forma. Pero el fin en la filosofía de Spinoza está indeterminado y constituye el centro de las polémicas, debates y problemas. En resumidas cuentas, ¿cómo resolver el endiablado problema del derecho justo? Nos inclinamos a creer que en Spinoza la causa final puede quedar englobada o diluida en la causa

⁴¹ Frente a la ley unívoca y la ley equívoca, BASTIT, M., *El nacimiento...*, *op. cit.*, pp. 371 y ss., explica el sentido de la ley dialéctica apoyándose en Francisco Suárez.

agente. ¿Por qué? Porque el agente en el derecho spinozista ha de tener como referente y principio de acción al ciudadano obediente. Y, según Spinoza, el verdadero ciudadano es aquel que se guía por las normas comunes; normas o comunes decretos que ya recogen, fijan y establecen con claridad los fines concretos y particulares. Con dicha filosofía y a ese coste se puede prescindir, entonces, de la causa final.

Sosteníamos al principio de este artículo que era posible comprender mejor la filosofía del derecho de Spinoza a través de una lógica dialéctica. Consecuentemente hemos afirmado que, en el terreno del derecho, el tercer elemento articulador de las tensiones dialécticas se configura como un ciudadano que se guía por normas comunes. Para Spinoza, en suma, un ciudadano que se guía por normas comunes es, a la vez, un sujeto individual y un ciudadano con conciencia democrática⁴². Por una parte, en tanto que sujeto individual este ciudadano es materia y forma individuales, esto es, deseo consciente. Y como todo hombre que se guía por la razón sabe que, ante un derecho natural indeterminado, es preferible la obediencia al común decreto. Ello permite perfilar, al menos, un cierto fin: la utilidad y defensa de un orden racional y razonable. Por otra parte, en tanto que ciudadano con conciencia democrática es materia y forma políticas, esto es, integrante de una multitud de ciudadanos y supremas potestades democráticas. Así pues finalmente, en tanto que multitud que se guía como por una sola mente, entre todos, este cuerpo social ha de cumplir al menos un requisito fundamental: vivir en concordia.

⁴² Aunque propiamente no hay fines políticos delimitados. Spinoza define la democracia como una asociación general de hombres que posee derecho a todo lo que puede. SPINOZA, *TTP*, pp. 340 y 341: "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. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede". Según VONA, P. DI, *Aspetti...*, *op. cit.*, p. 28, Spinoza mucho más que Hobbes determinó en el pensamiento político el paso a una concepción moderna y no confesional del Estado. La razón no se contrapone a la naturaleza en Spinoza. La política spinozista no implica un control represivo de las pasiones. Lo que pretende realmente es el uso de dichas ineliminables pasiones orientado a la consolidación de la convivencia pacífica y la concordia. Y también para ello, la significación de la amistad, tanto en la construcción como en la resistencia políticas, es clave para TAITÁN, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo editora, Córdoba, Argentina, 2001, p. 220.

V. CONCLUSIONES

a) Hemos analizado el hombre y el Estado spinozista; el sujeto individual spinozista comparándolo con el sujeto político. Nuestro objetivo, como dijimos al principio, era aproximarnos a la concepción del derecho de Spinoza. Pero ¿cómo ordenar adecuadamente sus ideas y conceptos?, ¿cómo organizar comprensiblemente el terreno ético, político y jurídico, que en Spinoza se halla tan interrelacionado? En definitiva, ¿cómo lograr dar una unidad a la filosofía del derecho de Spinoza? Resumidamente nuestro dilema era: analogía o dialéctica. La respuesta ha sido: unidad analógica frente al permanente desdoblamiento de dialécticas, esto es, frente a la natural y lógica reproducción al infinito de toda dialéctica. Y a partir de ahí, hemos tratado de comprender la concepción del derecho de Spinoza. Bien es verdad que en la disciplina de Filosofía del Derecho nos encontramos con una larga disputa entre dos principales corrientes de pensamiento enfrentadas: el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Desde la Filosofía del Derecho, entonces, y siguiendo el tipo de pensamiento dialéctico las interpretaciones de Spinoza se podrían dividir fácilmente en dos grupos bien definidos y separados: por un lado, las interpretaciones próximas al iusnaturalismo, más preocupadas por esclarecer la noción de derecho natural spinozista y, por otro lado, las más cercanas al positivismo jurídico, centradas principalmente en el análisis del común decreto legal.

Siendo éste un artículo que opta por el empleo de la lógica analógica, obviamente, no vamos a entrar en dicho enfrentamiento dialéctico que no puede resultarnos más ajeno. Nos limitaremos a recordar y llamar la atención sobre la importancia de arbitrar un tercer elemento extrínseco para todo pensamiento dialéctico. Y sólo señalaremos cómo el llamado neoconstitucionalismo (una tercera corriente de pensamiento jurídico muy en boga) pretende establecer una especie de síntesis dialéctica que vendría a articular las tensiones entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Aunque bien es cierto por otro lado que, como habíamos adelantado, en este tipo de pensamiento las dialécticas se reproducen de modo continuo e indefinido. Y también podemos encontrar hoy día un neoconstitucionalismo a partir de los principios enfrentado a un neoconstitucionalismo a partir de las reglas.

b) Más en concreto, en este artículo hemos señalado el paralelismo entre la subjetividad individual (el hombre) y el sujeto político (el Estado) en Spinoza. De su análisis hemos extraído lo que bien pudiera llamarse el hombre jurídico spinozista. Y así, hemos caracterizado dicho hombre jurídico como el

ciudadano que se guía por normas comunes. Creo haber aportado argumentos y razones de peso para sostener que en la concepción del derecho de Spinoza los fines van a ir quedando indeterminados y la materialidad latente. En la estructura jurídico-política spinozista, entonces, cobran protagonismo la forma y los agentes. Por un lado, el fin del derecho para Spinoza consiste en vivir en concordia, pero dicho fin no deja de ser planteado como una loable aspiración. Y por otro lado, la materia compuesta por el derecho natural del sujeto individual queda neutralizada ante unos ciudadanos obedientes. La obediencia es el punto clave. Por todo ello decimos que la forma o común decreto spinozista y los agentes o supremas potestades pasan a un primer plano en la concepción del derecho de Spinoza.

Frente a la fuerza de las pasiones en el ámbito político, Spinoza aspira a que los ciudadanos sean hombres que se guíen por la razón, es decir, ciudadanos con conciencia cívica. Pero lo realmente importante finalmente es conseguir la obediencia a las supremas potestades, esto es, a los agentes que construyen el derecho; la obediencia a las normas comunes, es decir, a lo que ha sido formalizado jurídicamente. La síntesis dialéctica de Spinoza se podría formular de la siguiente manera: la potencia de la multitud y el poder de las potestades gobernantes son dos fuerzas enfrentadas que sólo pueden confluír adecuadamente cuando nos hallamos ante unos ciudadanos que se guían por normas comunes. Una determinada clase de ciudadanos. Esto es, ciudadanos que saben por qué obedecen a los agentes políticos y siguen lo estipulado en las formas jurídicas porque pueden apreciar su valor.

c) Y de esta forma –tratando de perfilar al hombre jurídico spinozista o buen ciudadano– hemos llegado al final de este estudio. Su unidad lógica se ha basado, como decíamos al principio, en la relación entre la forma y el fin. Nuestro fin u objetivo ha sido determinar la concepción del derecho de Spinoza y la forma de lograrlo ha consistido en integrar, armonizar y complementar las diferentes interpretaciones del filósofo. Hemos tratado, en definitiva, de mantener en este estudio una cierta analogía entre forma y fin. Y por todo ello, podemos concluir diciendo que la unidad analógica es lo que ha impulsado que la forma de este estudio apuntara siempre al fin u objetivo propuesto; y que, por último, el fin ahora alcanzado consiga, tal vez, proponer nuevas formas, enfoques y lecturas a la sugerente filosofía del derecho de Spinoza.