

APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO DE SPINOZA: EL DERECHO NATURAL

Notes on Spinoza's Thought: Natural Law

Rafael VEGA PASQUÍN

Universidad Pontificia Comillas, ICADE (España)

RESUMEN

El derecho natural spinozista es el concepto central que articula este estudio. Y en relación con el derecho natural trataremos de explicar otros conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza: el común decreto, las supremas potestades y la salvación del pueblo o concordia. Los elementos a analizar son, pues, la materia, la forma, los agentes y los fines. El autor de este artículo parte de un presupuesto simple: el derecho natural representa el aspecto material del pensamiento de Spinoza. Ahora bien, así como el derecho natural nos debe dar razón de la materialidad en la filosofía de Spinoza, lo que él llama el común decreto nos puede ayudar a describir el aspecto formal. Por otro lado, lo que Spinoza denomina las supremas potestades nos pueden servir para descubrir el plano de los agentes. Y, por último, la salvación del pueblo puede ser la referencia oportuna a la hora de ordenar el plano de los fines en la filosofía de Spinoza.

Palabras clave: filosofía de Spinoza, derecho natural, univocidad, equivocidad, dialéctica.

ABSTRACT

Spinoza's natural law is the central concept that this study discusses. And in relation to natural law we will try to explain other fundamental concepts of Spinoza's philosophy: the common decree, the supreme legal authorities and the salvation of the people or harmony. The elements to analyze are, therefore, matter, form, agents and ends. The author of this article starts from a simple premise: natural law represents the material aspect of Spinoza's thought. However natural law must also us give reason of the materiality in Spinoza's philosophy, what he calls the common decree can help us to describe the formal aspect. On the other hand, what Spinoza calls the supreme legal authorities can serve to discover the plane of the agents. And, finally, the salvation of the people can be the opportune reference when arranging the plane of the ends in Spinoza's philosophy.

Key words: Spinoza's philosophy, natural law, univocity, equivocity, dialectic.

1. INTRODUCCIÓN

No cabe duda que, a la hora de analizar la obra de un clásico del pensamiento como Baruch Spinoza, nos vamos a encontrar con muy diversas interpretaciones y enfoques. La potente filosofía de Spinoza, su singular modo de vida, los diferentes temas y debates que trató y en los que polemizó dan lugar, obviamente, a una gran variedad de lecturas. Los nuevos desarrollos y continuas aportaciones, un cierto movimiento que parece dar popularidad y poner a Spinoza de moda, la relectura y renovación de sus propuestas demuestran, por otra parte, la inagotable fuente de conocimiento que supone leer y estudiar a los clásicos. Los clásicos son inagotables y, en cierto modo, las distintas interpretaciones y relecturas resultan lógicas. Ciertamente hay muchos Spinozas. Por ello, quizás sea preciso distinguir, al menos, tres ángulos diferentes desde los que suele ser presentado.

Así pues, propongo distinguir un primer Spinoza, ciertamente rodeado del escándalo, y al que se presenta como un filósofo maldito. Un segundo Spinoza, capaz de provocar una intensa fascinación, y al que se consideraría como un filósofo de máxima actualidad en el siglo XXI. Y, por último, un tercer Spinoza entendido como un filósofo clásico, interesante e importante que, pese a no ser suficientemente estudiado o divulgado, se le tiene por un filósofo de culto en tanto constituye una referencia filosófica inexcusable. Quizás este tercer Spinoza —entendido como escritor minoritario, en cierto modo elitista y complejo— sea el punto intermedio desde el que ordenar las cuestiones y problemas que trataremos en este artículo.

En principio, parece haber dos Spinozas. En efecto, Spinoza suele ser presentado y envuelto en el escándalo o, por el contrario, se nos muestra como un hombre extraordinario que genera una irresistible fascinación. Escándalo o fascinación. Es decir, lo que aquí también hemos llamado, por un lado, filósofo maldito y, por otro lado, filósofo de máxima actualidad. A construir la imagen de un Spinoza como filósofo maldito contribuyó decisivamente Pierre Bayle en los siglos XVII y XVIII¹. Se difundió entonces la idea de que nos hallábamos ante una peligrosa forma de ateísmo. Spinoza era un ateo de sistema, un pensador extravagante y a contracorriente pero de una terrible solidez. Y, lo peor de todo, Spinoza, pese a ir alcanzando en la Europa culta la destacada reputación de todo gran filósofo, era pertinaz al defender un enfoque peculiar y su visión crítica de ciertos temas

1. El sistema de Spinoza se consideró una amenaza de tal magnitud que eran sospechosos de spinozismo (es decir de ateísmo o depravación moral) incluso los detractores de Spinoza. Se consideraba peligroso el simple hecho de haber entrado en contacto con la doctrina del judío de Ámsterdam. Véase P. LOMBA (2010, p. 12). Y en esta misma dirección, valga aquí el inicio del artículo sobre Spinoza en el Diccionario Histórico y Crítico de P. BAYLE (2010, p. 35): “*SPINOZA (Benedicto de). Judío de nacimiento, luego desertor del judaísmo y, finalmente, ateo, era de Ámsterdam. Ha sido un ateo de sistema, y de método totalmente nuevo, aunque tuviera en común con muchos otros filósofos, antiguos y modernos, europeos y orientales, el fondo de su doctrina*”. Los aspectos biográficos pueden consultarse en G. ALBIAC (1987), W. DILTHEY (1978), A. DOMÍNGUEZ (1995) o K. FISCHER (1990).

sagrados. El spinozismo —así se entendió— no era sino una filosofía para cuestionar toda norma moral y toda convención social en sus formas tradicionales; pretendiendo, en última instancia, desbaratar toda religión positiva. Para Étienne Gilson, la filosofía de Spinoza es, básicamente, una versión revisada del averroísmo reeditada en el lenguaje de Descartes. Y en cierto sentido, Antonio Negri continúa esta línea general cuando nos presenta a un Spinoza subversivo, sosteniendo que su pensamiento constituye en la historia de la filosofía una anomalía salvaje². Este primer Spinoza es, pues, una especie de hereje, un preilustrado nunca citado y de influencia soterrada. Desde este ángulo, en definitiva, podríamos concluir que aparece un pensador firme y original ante una sociedad y unos lectores en cierto modo muy sensibles y propensos a escandalizarse.

Por otro lado, la imagen de un Spinoza como filósofo de máxima actualidad es la que parece ir poniéndose de moda. Ciertamente Spinoza es un autor semi-desconocido para el gran público, pero empieza a divulgarse la posible conexión de su pensamiento político con cierto republicanismo. De igual modo, la fascinación por Spinoza lleva a identificar la substancia única e infinita (idea clave en el pensamiento del filósofo) con la Madre Naturaleza. En la interpretación ecosistémica, apoyada en el llamado paradigma de la complejidad, la antigua disyuntiva entre el misticismo y el materialismo para entender a Spinoza se considera hartamente simplificadora. Y así, Luciano Espinosa presenta a Spinoza como un filósofo anómalo, libertario y radical. La ética spinozista sería una lucha contra la alienación y su obra en general estaría dedicada a desentrañar el laberinto de opresiones y mentiras que rodean al hombre³. Desde este segundo ángulo la multiculturalidad, la rebeldía y una especie de panteísmo ecologista conectan al filósofo del siglo XVII con la sensibilidad, las ideas y los problemas del siglo XXI, esto es, con lo que ahora podríamos llamar las corrientes de pensamiento de máxima actualidad.

Pero entre el escándalo y la fascinación hay también un tercer ángulo desde el que enfocar a Spinoza. Un punto de vista intermedio que modere las posturas anteriores, que no las elimine y que, no quedándose en ellas solamente, sea capaz de seguir diciéndonos algo más sobre la filosofía de Spinoza. A esta imagen de Spinoza como filósofo de culto contribuyó Harry Wolfson proponiendo revelar lo que él llama el latente proceso de razonamiento de Spinoza. Por su parte, desde el terreno de la ciencia, Antonio Damasio también invita a que vayamos en busca de Spinoza, puesto que hasta los actuales progresos de la neurobiología se pueden

2. E. GILSON (2001, p. 91). A. NEGRI (2000) y (1993).

3. Desde este enfoque se debería entender la ética como una lucha anti-ideológica y desalienante. L. ESPINOSA (1995, pp. 40 y 112). También contribuye a presentar a Spinoza como un escritor políticamente correcto o en sintonía con los nuevos tiempos F. J. PEÑA ECHEVERRÍA (1989, pp. 271 y ss.). Este autor señala que, más que como exponente del liberalismo político, los presupuestos ontológicos del Estado spinozista lo aproximan a Hegel y a la defensa de un régimen de democracia absoluta. La filosofía política de Spinoza, concluye Peña Echeverría, es claramente una filosofía de la democracia, siendo Spinoza el primer teórico moderno de la democracia. En cuanto a su pensamiento político, entre otros, DÍAZ-OTERO, E.; OLIVAS, E. y ALMOGUERA, J. (1997, pp. 295-306), R. PROKHOVNIK (2004).

apoyar, desde su punto de vista, en este prestigioso y sólido pensador⁴. En suma, podríamos decir que desde este tercer ángulo se busca articular y no enfrentar el escándalo y la fascinación por Spinoza, se invita a un redescubrimiento del filósofo y se propone una comprensión integradora de los distintos terrenos a los que se acercó su pensamiento. Es decir, se admite que no cabe dejar de lado o renunciar a la fuerte metafísica del filósofo. Spinoza sería un filósofo de culto porque requiere conocer la fundamentación filosófica desde la que tratar de explicar las diferentes posiciones y el alcance de sus propuestas.

De este modo, la profundidad del pensamiento de un metafísico del siglo XVII como Baruch Spinoza exige, por lo tanto, un estudio de una cierta complejidad. Pero también, el propósito y la extensión de este trabajo requieren y demandan simplificar o reducir complejidad en cierta medida. Por ello, en este artículo vamos a centrarnos exclusivamente en el análisis de uno de los conceptos centrales de este filósofo: el derecho natural. Sin embargo, también se debe adelantar desde el principio, que no dejaremos de señalar las conexiones del derecho natural spinozista con otros conceptos fundamentales en la filosofía de Spinoza. Y, por ello, no separaremos su sólida metafísica de los consecuentes desarrollos a los que llega en su filosofía práctica, esto es, en la ética, la política y el derecho. Es decir, parece que es un requisito necesario asumir la imbricación, solidez y profundidad de su pensamiento. De esta manera, aunque no sea el objeto central de este estudio, intentaremos apuntar brevemente las claves y el sentido de la filosofía primera de Spinoza. Para, después, tratar de ordenar las diversas interpretaciones del filósofo, aportar, en su caso, un nuevo enfoque y comprender plenamente la posición de Spinoza ante el problema del derecho y, específicamente, ante el problema del derecho natural.

El derecho natural será, entonces, el concepto central que articule el presente estudio. Y, en relación con él, trataremos de explicar otros conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza: el común decreto, las supremas potestades y la salvación del pueblo. Materia, forma, agentes y fines serán, pues, los principales elementos a analizar. Y, quizás, la oportuna combinación y las relaciones entre estos elementos nos permita explicar con mayor claridad los diferentes problemas que suscita la filosofía de Spinoza. Pero, primero, se deben identificar bien en Spinoza estos elementos. Esto es, ¿qué es la materia en la filosofía de Spinoza? ¿qué es la forma? ¿quiénes son los agentes para Spinoza? y ¿cuáles son los fines, si los hay?

Partiremos de un presupuesto simple: el derecho natural en la filosofía de Spinoza representa el aspecto material de su pensamiento. Éste es nuestro punto de partida. En este artículo nos vamos a centrar en la naturaleza —idea clave en Spinoza—, la existencia de las cosas naturales, la expresión de la substancia na-

4. H. A. WOLFSON (1962, p. 22). Lo peculiar de la forma literaria de la *Ethica*, dice Wolfson, no consiste en el hecho obvio de que está dividida en proposiciones, demostraciones, escolios, etc. Lo realmente peculiar es que los argumentos y razonamientos no están completamente desarrollados sino meramente insinuados o sugeridos. Para la pervivencia, acierto y actualidad de la filosofía de Spinoza y su conexión con la neurobiología, A. DAMASIO (2005).

tural en sus diversos modos, en definitiva, (naturaleza, existencia, modos, cosas naturales) nos centraremos en el plano material que articula su pensamiento. Ahora bien, así como el derecho natural nos debe dar razón de la materialidad en la filosofía de Spinoza, lo que el filósofo llama el común decreto nos puede ayudar a describir el aspecto formal. Por su parte, lo que Spinoza denomina las supremas potestades pueden servirnos para descubrir el plano de los agentes. Y, por último, la salvación del pueblo o salud pública puede ser la referencia oportuna a la hora de ordenar el plano de los fines en la filosofía de Spinoza.

Para llevar a cabo este estudio comenzaremos exponiendo el objeto y método de trabajo. Señalemos, pues, brevemente los pasos a dar en esta investigación. Por un lado, nuestro objetivo centrado en el análisis del derecho natural de Spinoza y, por otro lado, el método hermenéutico de ordenación de las diversas interpretaciones y textos. El primer paso, por lo tanto, será el análisis de los conceptos en los textos de Spinoza. Para ello será necesario el estudio del concepto del derecho natural y sus relaciones con otros conceptos fundamentales, así como el comentario y valoración de las principales interpretaciones del derecho natural de Spinoza. Y, finalmente, tendremos que explicitar nuestro propio enfoque, pues la comprensión del derecho natural de Spinoza es el objeto de este estudio. Tras el análisis de los textos, tras la ordenación de las interpretaciones, tras la explicación de las relaciones y combinaciones entre los distintos conceptos, tras todo ello y a la vista del método de trabajo —digo, entonces— destacaremos nuestra tesis propia y su posible originalidad. En cualquier caso, las conclusiones finales servirán de síntesis y resumen de las principales propuestas que se elaboren a lo largo de este estudio.

2. OBJETO Y MÉTODO

Ya hemos adelantado el objeto de estudio de este artículo: aproximarnos a la concepción del derecho natural de Spinoza. En cuanto al método, considero que para este estudio puede ser útil tomar como referencia la clasificación que Michel Bastit hace de la ley⁵. Bien es cierto que el fin u objeto del derecho es, según Bastit, la llave que nos conduce a comprender y solucionar los problemas jurídicos. Para Bastit el fin, en tanto que causa final, es sin duda el elemento rector y ordenador del derecho. Pero también admite que para comprender el derecho plenamente hemos de reconocer y articular correctamente la forma y el fin de lo jurídico. De este modo, la ley expresa orden a un fin. Para este autor, el fin en el derecho es la cosa justa y la forma, a grandes rasgos, es la ley. Luego el estudio de la ley es uno de los puntos esenciales para la comprensión del derecho.

5. M. BASTIT (2005). En la línea de Michel VILLEY (1968), Bastit profundiza en su investigación y perfila las nociones de analogía, univocidad, equívocidad y dialéctica.

En líneas generales, podemos resumir la clasificación de Bastit del siguiente modo. Según Bastit hay cuatro modos principales de concebir el derecho a partir de la diversa consideración de la ley. Un primer modo, al que se puede denominar escotista, y que formula una ley unívoca. Entendámoslo bien, lo importante aquí no es tanto que se conozcan y manejen los postulados de Duns Escoto, sino que se conciba el derecho unívocamente. Un segundo modo, al que puede denominarse ockhamista, y que proclama una ley equívoca. Del mismo modo, lo decisivo aquí es sostener la intrínseca equivocidad del derecho. Bastit también se refiere a un tercer modo de concebir el derecho, al que puede denominarse suareciano, y que articula una ley dialéctica. Igualmente, la clave aquí estaría, no tanto en los textos y propuestas de Francisco Suárez, cuanto en entender el derecho dialécticamente. Y, por último, un cuarto modo de concebir el derecho, al que puede denominarse aristotélico-tomista, y que compone una ley analógica. Para Bastit este cuarto modo de concebir el derecho sería el correcto. Y la analogía es, precisamente, el instrumento metodológico que (usándose en el sentido aristotélico y, según Bastit, sobre todo en el sentido tomista) permite ordenar las diferentes interpretaciones de la ley y tener una concepción más adecuada del derecho⁶.

No vamos a entrar a discutir, matizar o polemizar con estos planteamientos, simplemente tomaremos como referencia esta clasificación puesto que puede ser de gran utilidad a la hora de analizar los textos de Spinoza. Es decir, al hacer el análisis del derecho natural de Spinoza en sus textos, quizás sea útil detenernos a distinguir los aspectos escotistas, ockhamistas, suarecianos o, tal vez, aristotélicos y tomistas del filósofo holandés. De este modo, por ejemplo, muchos autores han señalado la similitud del derecho natural de Spinoza con el de Thomas Hobbes. Por consiguiente, la filosofía de Spinoza se enfoca desde un cierto materialismo de raíz nominalista. Es decir, se destacarían de Hobbes y Spinoza los aspectos ockhamistas y, por ello, la equivocidad propia de una singular concepción del derecho natural. Gilles Deleuze, por su parte, ensayó la tesis contraria. El pensador francés se esforzó en subrayar los aspectos escotistas y el engranaje de la univocidad en la filosofía de Spinoza. Sería, entonces, interesante señalar si lo que, en realidad, predominan son los aspectos suarecianos. Si Spinoza desarrolla, en cierto modo, una concepción del derecho de origen y raíz suareciana y, por tanto, entiende el derecho dialécticamente. O, en definitiva, sería interesante argumentar si, en su caso, cabe hablar en la concepción del derecho de Spinoza de la ley dialéctica.

Pero dejemos hasta aquí señalado únicamente lo referente al método. Por un lado, nos apoyaremos en las distinciones que propone Bastit: univocidad, equivocidad, dialéctica y analogía. Por otro lado, ya hemos hecho referencia al método

6. M. BASTIT (2005, pp. 77 y 420). En el mismo sentido, entre nosotros, F. CARPINTERO (2008, p. 59), que, refiriéndose a Tomás de Aquino dice "*Su punto universal de referencia en los temas humanos (in humanis) son los fines: 'La ley expresa orden a un fin', de modo que, en última instancia, la ley es únicamente un correlato del fin al que tendemos*". También se puede consultar A. de MURALT (2008).

hermenéutico de interpretación de los textos. Y, por último, también ha quedado suficientemente indicado que la materia, la forma, los agentes y los fines han de ser los elementos básicos a analizar. Sólo quedaría recordar que el método empleado, obviamente, estará decididamente dirigido a su objeto. Luego el ámbito de este artículo está claramente delimitado por un elemento material clave en la filosofía de Spinoza: el derecho natural.

3. UN ANÁLISIS DEL DERECHO NATURAL DE SPINOZA

Pasamos, ahora, al estudio del derecho natural de Spinoza en sus textos, esto es, al análisis del concepto de derecho natural a partir de los propios textos del filósofo holandés. Nos vamos a apoyar principalmente en los cinco primeros capítulos del *Tratado Político* porque concuerdan, básicamente, con nuestro método de trabajo. Es decir, exponen, analizan y aclaran suficientemente los elementos (materia, forma, agentes y fines) que en este artículo vamos a estudiar. Haremos también referencia al *Tratado teológico-político* de Spinoza y a su *Ethica*.

3.1. Tratado Político

Tras el primer capítulo, en el que el filósofo resuelve cuestiones metodológicas, el capítulo segundo del *Tratado Político* (en adelante TP) se ocupa del elemento material de la filosofía de Spinoza que nos interesa trabajar: se ocupa del derecho natural. Y los demás capítulos se ocupan del resto de elementos que es necesario relacionar con el derecho natural de Spinoza para su completa comprensión. Y así, el capítulo tercero trata del derecho político, es decir, de un elemento formal de la filosofía de Spinoza clave para nuestro estudio. El capítulo cuarto se refiere al ámbito del poder político, esto es, a lo que Spinoza llama las supremas potestades o, lo que es lo mismo, el elemento agente más destacado de su filosofía política. Y, por último, el capítulo quinto se dedica a profundizar en el elemento final, en los fines y, concretamente, en lo que llama el fin último de la sociedad.

Spinoza comienza su TP haciendo unas consideraciones sobre la naturaleza humana. Según Spinoza es fundamental conocer y describir objetivamente la naturaleza humana para poder desarrollar consecuentemente la política. No nos ayudan los filósofos, los políticos ni los teólogos. Los filósofos —dice Spinoza tomando cierta distancia— conciben los afectos como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Los políticos, más hábiles que sabios, saben que habrá vicios mientras haya hombres y se esfuerzan, según Spinoza, en prevenir la malicia humana. Los teólogos afirman que todo se puede explicar por el pecado, que tuvo su origen en la caída del primer hombre. Por su parte, Spinoza dice “*estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de*

ciertos límites”⁷. Aquí aparecen ya los cuatro elementos que debemos analizar y relacionar (materia, forma, agentes y fines) de manera muy concentrada y sucinta. La materia política, en primer lugar, recibe en la filosofía de Spinoza el nombre de multitud. Pero recordemos que esta multitud, en síntesis, no es sino un conjunto de individuos dotados cada uno de ellos de un derecho natural subjetivo. Para esta materia, según Spinoza, la experiencia ya ha revelado todas las posibles formas de regímenes políticos. Y así, en segundo lugar, Spinoza estudiará el régimen monárquico, la aristocracia y la democracia como principales formas políticas. Los actores políticos o agentes, en tercer lugar, han de usar los medios oportunos por los que la multitud debe ser dirigida. Spinoza analizará aquí el poder de las supremas potestades. Y, por último, los fines políticos para Spinoza se pueden reducir a una idea fundamental que no se cansará de exponer y reformular: que los hombres vivan en concordia.

En este primer capítulo del TP también aparece ya una cierta lógica dialéctica. Y así, para Spinoza los hombres, por un lado, están necesariamente sometidos a los afectos, tal como ha querido demostrar en su *Ethica*. Pero, de igual modo, afirma que los hombres, por otro lado, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común. Luego esta dialéctica se ha de resolver apelando a la unión de los hombres y a una determinada organización de los asuntos públicos. En definitiva, proponiendo, reclamando y apelando a la estabilidad y seguridad de un determinado estado político. Un estado político constituido sobre la base material de la naturaleza o condición común de los hombres, esto es, sobre la base del derecho natural de Spinoza. El filósofo lo dice así “*puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres*”⁸. Es esto, quizás, lo más sorprendente en un filósofo calificado de racionalista. Para Spinoza no tiene sentido que las causas y fundamentos naturales del Estado se extraigan de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidas de la naturaleza de los hombres.

Pero el núcleo de su pensamiento sobre el derecho natural está en el capítulo II de su TP. Spinoza comienza dicho capítulo mostrando la profundidad de su filosofía. Y así, metafísicamente Spinoza no sólo diferencia, sino que separa la esencia de la existencia. La esencia ideal es, para Spinoza, algo completamente diferente de la existencia de las cosas naturales. Y, por ello, puede afirmar con sorprendente rotundidad que “*cualquier cosa natural puede ser concebida adecuadamente, tanto si existe como si no existe*”⁹. Esta dialéctica entre la esencia y la existencia se resuelve en la filosofía de Spinoza apelando al *conatus*. Spinoza llama *conatus* al poder o potencia de la naturaleza. Y este poder o *conatus* es el

7. SPINOZA, TP, (1986, p. 80).

8. *Ibid.*, p. 83.

9. *Ibid.*, p. 84.

que resuelve y unifica el problema de las esencias y las existencias previamente separadas. La comprensión del *conatus*, en tanto que elemento clave en la filosofía de Spinoza, resulta fundamental. En suma, este poder de la naturaleza (que para Spinoza es equivalente al poder eterno de Dios) es el poder para que las cosas naturales comiencen a existir y para que las cosas naturales continúen existiendo. Es, pues, gracias al *conatus* que la esencia, concebida en las ideas adecuadas de Spinoza, se corresponde con la existencia de las cosas naturales. Por lo tanto, el filósofo holandés, en tanto que filósofo moderno, parte del presupuesto de que la esencia y la existencia son dos cosas claramente distintas y separadas. ¿Cómo unir esencias y existencias? ¿Cómo concebir armoniosamente las ideas y las cosas? Ésta es, en efecto, la cuestión central. Y, en este sentido, la filosofía de Spinoza es un nuevo modo de responder a este problema. Veremos esto, más adelante, al plantear los univocismos.

Parece, entonces, que el *conatus* es la base de todos los aspectos materiales de su pensamiento. ¿Qué es, entonces, el derecho natural? Spinoza repite el lema que sintetiza su idea del derecho natural: tanto derecho como poder. El derecho natural no es otra cosa que el poder de la naturaleza. Bien es cierto que Spinoza diferencia entre el todo y las partes. Por un lado, está el derecho natural de toda la naturaleza, esto es, el poder de Dios. Y, por otro lado, está el derecho natural de cada individuo, esto es, el derecho de cada una de las partes de la naturaleza que sumadas equivalen al todo¹⁰.

Aquí analizaremos el derecho natural de Spinoza en tanto que materia, esto es, en tanto que el sustrato o la base material a partir de la cual el hombre puede construir lo político y lo jurídico. Ahora bien, ¿es el derecho natural de Spinoza unívoco, equívoco o dialéctico? La base del *conatus* hace que el derecho natural de Spinoza aparezca, en principio, como un concepto aparentemente equívoco. Cada cosa, dice Spinoza, se esfuerza cuanto puede en conservar su ser y esta ley del *conatus* es inquebrantable¹¹. El derecho natural de Spinoza no puede ser definido por la razón, luego se podría sostener que estamos ante un concepto equívoco. El razonamiento sería el siguiente: si los hombres se guían más por el ciego deseo, el derecho natural no se puede definir unívocamente por la razón. El propio Spinoza señala que este derecho natural se caracteriza por cualquier tendencia que determine al hombre a obrar. Cualesquiera tendencias, que en cada hombre son diferentes e indeterminadas. Luego, por un lado, el derecho natural spinozista se podría caracterizar por su equivocidad. Sin embargo, en sentido diametralmente opuesto, se podría interpretar que Spinoza opta por una solución unívoca. Y así,

10. *Ibid.*, 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”.

11. *Ibid.*, p. 86. “Los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse”.

señalar que los hombres actuales, tal y como el primer hombre, están necesariamente sometidos a las pasiones; pero lo importante es que el hombre goza de la potestad de usar rectamente la razón y reconducir la fuerza del *conatus*. En la filosofía de Spinoza, se alegraría, el derecho natural no deriva más que de la pura e inexorable necesidad natural. Luego el derecho natural spinozista, se concluye desde esta posición, tendría la univocidad propia que caracteriza a toda ley natural.

Sin embargo, más que equivocismo o univocismo, parece más bien que Spinoza está planteando nuevamente un problema dialéctico: la dialéctica, en este caso, entre la libertad y la necesidad; la libertad del hombre y la necesidad de la naturaleza. Spinoza dice que la necesidad de la ley del *conatus* y la libertad de la elección racional se dan al mismo tiempo. De ahí que su idea de la libertad (o, por mejor decir, su idea de la libre-necesidad) sea forzosamente dialéctica. La libertad del hombre, según Spinoza, se desarrolla dentro de la necesidad natural. Para Spinoza la libertad es tanto mayor cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos. “*Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser*”¹².

Siguiendo con el análisis de este crucial capítulo II del TP vemos cómo Spinoza también plantea el problema del derecho natural desde un punto de vista estrictamente jurídico. Y así, el filósofo holandés diferencia entre un individuo que depende jurídicamente de otro y un individuo jurídicamente autónomo. Evidentemente a Spinoza le interesa desarrollar una filosofía política y una filosofía jurídica apoyadas en individuos jurídicamente autónomos. Denuncia y combate las formas políticas y jurídicas en las que los individuos están bajo la potestad de los más fuertes o, dicho de otra manera, sometidos a un poder autoritario; sea un poder religioso, ideológico, militar o del tipo que sea. Spinoza apuesta claramente por el individuo jurídicamente autónomo, que es aquel que puede vivir según su propio ingenio¹³. Este individuo debe escoger libremente sus propias normas. Pero la libre necesidad de Spinoza supone, como ya hemos visto, que el hombre más libre es aquel que se guía por la razón. Luego, aunque el individuo jurídicamente autónomo no obedece a nadie superior ni está sometido a ninguna fuerza o poder, sí obedece las normas comunes del Estado. El hombre que se guía por la razón, dice Spinoza, vive mejor en el Estado. ¿Por qué? Porque el hombre que se guía por la razón elige libremente cumplir normas comunes. Normas que, por una parte, se suponen razonables, útiles y oportunas. Y, por otra parte, porque obedeciendo normas comunes los hombres que se guían por la razón no obedecen a nadie superior, sino que se obedecen entre todos.

No obstante, todos estos planteamientos parece que se entienden mejor analizados, nuevamente, desde una lógica dialéctica. Es decir, Spinoza nos está

12. *Ibid.*, p. 89.

13. *Ibid.*, p. 90.

colocando realmente ante la oposición que se da entre la comunidad política y la autonomía jurídica del individuo. Por un lado, dice Spinoza, los hombres son enemigos por naturaleza (luego no cabría sino la rabiosa autoafirmación de los individuos), pero, por otro lado, también dice que los hombres sin ayuda mutua apenas sí pueden sustentar su vida y cultivar su mente (luego no cabría sino la disolución de los individuos en la construcción del Estado político). Para resolver esta dialéctica Spinoza se ve obligado a redefinir la justicia. ¿Cómo resolvemos el problema que se presenta al afirmar una autonomía jurídica de los individuos tan potente que conduce a un estado de naturaleza anárquico? ¿Se puede proponer, como respuesta a este problema, la imperiosa necesidad de una comunidad política a toda costa, esto es, defender la inevitable construcción de un estado político al modo hobbesiano? La filosofía de Spinoza parece moverse entre estas dos posturas. Por ello considero tan importante, para resolver este problema, hacer un breve referencia a la concepción que Spinoza tiene de la justicia¹⁴.

Según Spinoza, aunque partamos de la ineludible potencia del derecho natural, la justicia sólo es concebible en el Estado. Se trata de una noción operativa y no ambigua de la justicia, porque gracias al común decreto o derecho común se determina lo justo concreto: qué es de éste y qué del otro. Por tanto, la justicia spinozista se determina a través del común decreto. La dialéctica queda resuelta y, para Spinoza, se puede construir el estado político sin recurrir a la renuncia absoluta de los elementos propios del estado de naturaleza.

Las consecuencias de estos planteamientos y esta nueva definición de importantes nociones, lógicamente, influyen en la concepción que se tenga del derecho. ¿Cuál es, pues, la concepción del derecho de Spinoza? ¿Es la de Spinoza una concepción del derecho unívoca, esto es, una concepción que se encierra en el común decreto del Estado? ¿Es, por el contrario, una concepción del derecho equívoca, es decir, una concepción que nunca termina de cerrar o limitar la potencia del derecho natural de los individuos? Convengamos en que la teoría del derecho natural de Spinoza necesariamente ha de terminar formalizándose en el común decreto o normas comunes. Pero, sin negar univocismos ni equivocismos, es precisamente una lógica dialéctica la que, quizás, explique mejor cuándo cobran fuerza los aspectos equívocos del derecho natural spinozista y cuándo prevalecen los aspectos unívocos del común decreto.

14. En realidad Spinoza da un nuevo enfoque a diversas nociones, no sólo a la justicia, sino también a la obediencia y al pecado, *ibid.*, p. 95. “*Es pecado —dice Spinoza— lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que por común decisión, debe ser puesto en práctica*”. Y, en relación con la justicia, *ibid.*, p. 97, Spinoza afirma: “*Y, lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. (...) En el Estado, en cambio, como el derecho común determina qué es de éste y qué del otro, se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro*”.

Spinoza, una vez analizado el derecho natural en el capítulo II de su TP, pasa a estudiar en el capítulo III la constitución del Estado. Se ocupa del derecho político, de los asuntos comunes del Estado (asuntos públicos o *respublica*) y del derecho civil, entre otros. En definitiva, Spinoza pasa a enlazar los aspectos materiales de su pensamiento (estado de naturaleza, derecho natural del individuo, multitud) con los aspectos formales (estado político, formas de gobierno, común decreto) que le interesa desarrollar para elaborar y presentar una coherente filosofía política. Más adelante se mostrarán las relaciones entre materia, forma, agentes y fines en la filosofía de Spinoza. Es decir, el modo de relacionar el derecho natural y el común decreto, por un lado, y, por otro lado, el modo de relacionar las supremas potestades y la salvación del pueblo.

3.2. Tratado teológico-político

Pasemos, ahora, al *Tratado teológico-político* (en adelante TTP). En el capítulo IV del TTP Spinoza trata de explicar cómo entiende conceptos fundamentales para la filosofía del derecho, esto es, cómo concibe la ley, el derecho y la justicia. Ya hemos visto cómo concibe Spinoza el derecho natural. Su concepción de la ley —se puede intuir fácilmente— no se ha de alejar mucho de aquellos planteamientos. De este modo, Spinoza afirma que la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza, o bien del arbitrio humano. Y este segundo tipo de leyes, que los hombres se prescriben a sí mismos, es el que llamamos con más propiedad derecho.

Ya tenemos, desde un enfoque spinozista, los conceptos de ley y de derecho; nos faltaría precisar un poco más la justicia en este sistema de pensamiento. Pero, en cualquier caso, vemos cómo de un análisis del derecho natural más filosófico venimos, ahora, a un estudio más centrado en lo jurídico. De tratar el problema de la libertad y la necesidad, esto es, del estudio de la naturaleza humana pasamos, ahora, a considerar las cuestiones relativas a la ley y a la justicia. Y, sin embargo, lo que podemos apreciar que continua inalterable es el esquema dialéctico, dado que Spinoza defiende la ley natural, el *conatus* y la necesidad junto con (y a la vez que) la ley del hombre, el arbitrio humano y la libertad. “*Y, aunque admito sin reservas —dice Spinoza— que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y obrar de una forma fija y determinada, afirmo, no obstante, que estas últimas leyes dependen del arbitrio de los hombres*”¹⁵.

La ley política o derecho aparecen como términos sinónimos en la filosofía de Spinoza, aunque éste prefiera utilizar el término ley. Y esta ley humana es entendida, básicamente, como un mandato. Ciertamente, la justicia no parece un concepto muy elaborado por Spinoza. No en vano Spinoza es un filósofo moderno y, en la concepción moderna del derecho, los fines quedan muy desdibujados o

15. SPINOZA, TTP (2003, p. 137).

voluntariamente no determinados¹⁶. Más que la causa final, los agentes (la voluntad del legislador, o de las supremas potestades en términos spinozistas) son ahora los llamados a determinar los fines del derecho. Y ¿cómo determinar estos fines si el entendimiento que capta la causa final del derecho no guía a la voluntad de los agentes jurídicos? La concepción del derecho moderna arbitra sus soluciones: los fines del derecho se determinan a través del uso del poder, la imposición y el mandato. Para Spinoza la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen a sí mismos o a otros por algún fin. El fin, en sí mismo, es indiferente. No siendo la justicia, para Spinoza, otra cosa que el cumplimiento sincero, convencido y firme de esa misma ley. De ahí que sólo conociendo la verdadera naturaleza de las leyes se pueda ser justo¹⁷.

Estos planteamientos parecen identificar la política y el derecho de Spinoza con la política y el derecho de Thomas Hobbes. También Hobbes en el *Leviatán* parte del hombre, en tanto que sujeto individual y presupuesto indiscutible para, posteriormente, desarrollar, ocuparse y construir la República o estado político. Ahora, bien, por un lado, es cierto que el Estado de Spinoza ha de ser democrático, que la ley spinozista se construye como un común decreto útil para todos y que, en definitiva, los postulados éticos de Spinoza no son iguales ni parecidos a los de Hobbes. Pero, por otro lado, se debe admitir, sin embargo, que en ambos autores la guía de los fines ha cedido su puesto a la fuerza y al modo de actuar de los agentes. Los agentes funcionan como la causa única y absoluta que nos explica el ámbito político y jurídico. Bien es verdad que dando lugar, en un caso, al Leviatán o Estado absolutista y, en el otro, a un Estado democrático absoluto¹⁸.

16. Cf. A de MURALT (2002, pp. 114 y ss.). Distinguimos lo legal y lo justo como elementos recíprocos e inseparables que garantizan la unidad del derecho. La relación analógica de Aristóteles entre la ley y la justicia, o dicho de otro modo, entre la forma y el fin del derecho es rechazada en la Edad moderna. La filosofía moderna no sólo distingue, sino que separa la ley de la justicia, la forma jurídica de su finalidad. Y hay más, obviamente, pues con la separación se pone un orden de prioridades: la ley es anterior a la posible determinación de lo justo; luego la forma del derecho es lo primordial y engloba sus eventuales fines. F. CARPINTERO (2008, pp. 16 y 17), lo explica del siguiente modo. “*Cassirer hizo notar que entre Locke y Hume se interpuso Newton. La filosofía de la ciencia de este último habría supuesto la derrota definitiva de las ilusiones ‘metafísicas’ del espíritu humano, porque el hombre sabe que existe la ley de la gravitación universal, pero no conoce por qué ni para qué existe. Como era previsible, la trampa de fondo, en la que cayeron prácticamente todos, escolástico y no-escolásticos, fue la separación —más allá de la simple distinción— entre la res cogitans y la res extensa*”. En este caso, como vemos, la distinción entre la ley y la justicia se convierte en absoluta separación entre la ley impuesta y la cosa justa. El argumento sería el siguiente: dado que no podemos acceder al conocimiento de la cosa justa, puesto que es considerada una ilusión metafísica, nos tendremos que quedar con la ley impuesta; que no es sino el común decreto que Spinoza trata de hacer racional y democrático.

17. SPINOZA, TTP (2003, p. 138). “*La verdad es que quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón*”.

18. Cf. A. de MURALT (2002, p. 125). TH. HOBBS (1980, pp. 132 y 143).

Debemos terminar el análisis del TTP señalando un ejemplo más del esquema dialéctico en el pensamiento de Spinoza. Y, en este caso, nos servirá el capítulo XVI de dicho texto. Buena parte de la originalidad de Spinoza está en su particular concepción y desarrollo del derecho natural del individuo, es decir, el objeto de estudio de este artículo. El derecho de cada uno, dice Spinoza, se extiende hasta donde alcanza su poder. Y ello es así porque el poder de la naturaleza, absolutamente considerada, no es sino el mismo poder de Dios; que no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto. Conclusión: el derecho natural individual, según Spinoza, no se determina por la razón, sino por el deseo y el poder. Hasta aquí la tesis del filósofo, sus principales presupuestos. Pero ¿cómo se desarrollan estos planteamientos? En adelante Spinoza expone también la antítesis. Pues, como señala el filósofo, nadie puede dudar cuánto más útil es a los hombres vivir según leyes y bajo un orden racional. Paradójicamente la conclusión, ahora, es contraria a la anterior: la verdadera utilidad humana —dice también Spinoza— es vivir con seguridad y sin miedo. Así pues, parece que el esquema dialéctico se debe cerrar con la síntesis, esto es, con el recurso al pacto: y así, dado que sin ayuda mutua los seres humanos viven irremediabilmente en la miseria y sin poder cultivar la razón, los hombres tuvieron necesariamente que unir sus esfuerzos. Spinoza procura, entonces, articular estos elementos enfrentados dialécticamente en una teoría suficientemente consistente para que el pacto sea válido y firme. Los hombres, dice Spinoza, *“hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado”*¹⁹. La tensión dialéctica enfrenta, en este caso, a la fuerza que tiene la ley del apetito de cada cual con el poder y la voluntad de todos a la vez. Y, por eso —concluye Spinoza resolviendo la tensión dialéctica— los hombres debieron establecer con la máxima firmeza un pacto.

De nuevo vemos cómo el pensamiento moderno elude la unidad natural de la comunidad política y la consiguiente relación recíproca entre la materia y la forma políticas. No se acude a la analogía. El pacto político o el contrato social (sea entre el príncipe y el pueblo, sea entre un conjunto de individuos aislados, o sea entre las supremas potestades y la multitud) no deja de ser un recurso artificial al que se apela para lograr un equilibrio entre fuerzas enfrentadas. Dialéctica, entonces, y no analogía.

19. SPINOZA, TTP (2003, pp. 337 y 338).

3.3. Ethica

En la *Ethica* (en adelante Eth) se recoge lo esencial de lo que hemos venido subrayando. Así pues, también en la Eth vemos cómo Spinoza se refiere a problemas jurídicos y políticos, al establecimiento de la sociedad y el derecho. Pero, incluso en este terreno, Spinoza insiste en que debemos atenernos a ciertos presupuestos: la necesidad natural, el *conatus* humano, el deseo. Y en este caso, afirma Spinoza, conviene no perder de vista que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él. Y señala, *“Podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos”*²⁰. Spinoza engloba la naturaleza humana dentro de la propia naturaleza. Es decir, considera interconectadas y unidas la naturaleza (como un todo) y las sociedades humanas (como una parte). Por lo tanto, este fragmento es ilustrativo de cómo Spinoza traslada la ley del *conatus*, que opera en el ámbito de la naturaleza como un todo, a las sociedades humanas, que no son sino una mera parte de ese todo. El elemento clave aquí (lo que garantiza la unión de esencias y existencias, de formas y materias, de ideas adecuadas y cosas naturales) es la necesidad natural, y no la razón ni la libertad del hombre. De esta manera, se debe advertir que de la ley del *conatus* se pasa a la ley de la coacción. En el ámbito de la naturaleza la ley del *conatus* —ya lo hemos indicado— garantiza la unión de las esencias y las existencias. En el ámbito de las sociedades humanas la ley de la coacción será, para Spinoza, la que garantice la necesaria unión entre la forma legal y la materia social. Por lo tanto, cabe concluir que es la coacción, y de ninguna manera la razón, el elemento que articula correctamente la dialéctica entre el común decreto y el derecho natural subjetivo en la filosofía de Spinoza.

Con la coacción la equivocidad del derecho natural subjetivo desaparece completamente. La equivocidad será borrada de un plumazo. Y de esta forma, es ahora la univocidad del Estado la que se encuentra expresada en leyes coactivas. Estas leyes, que garantizan el mantenimiento de la sociedad, son para Spinoza la norma común de vida; pero son leyes impuestas, establecidas por la fuerza, esto es, basadas no en la razón sino en la coacción. La equívoca libertad del derecho natural individual se reconduce a la univocidad de unas leyes que obligan a todos.

20. SPINOZA, Eth (1995, p. 292).

De nuevo, por tanto, lo unívoco y lo equívoco de la filosofía de Spinoza reclama resolverse a través de una síntesis dialéctica²¹.

4. EQUIVOCISMOS, UNIVOCISMOS Y DIALÉCTICAS

Hasta aquí la fidelidad a los textos, la descripción de la obra de Spinoza, nuestra exposición del problema recurriendo a las propias palabras del filósofo. Pasaremos, ahora, a comentar los textos, a distinguir y reordenar, a hacer valoraciones recurriendo, en este caso, a algunas interpretaciones de la filosofía de Spinoza.

4.1. Equivocismos

Si de la filosofía de Spinoza nos centramos —como hacemos en este artículo— en el análisis del derecho natural se puede afirmar que Spinoza parte, indudablemente, de una base material. La manera de enfocar, tanto el derecho natural de cada individuo como el derecho natural de la multitud, es clara en Spinoza. Es un enfoque moderno del derecho natural. La inmanencia del derecho natural spinozista es un dato incuestionable. Ya no es el derecho natural antiguo y tradicional, ya no hay referencias (sino más bien todo lo contrario, una fuerte oposición) a una ley natural trascendente. El derecho natural moderno se va a describir induciéndolo de la naturaleza humana, esto es, partiendo de la materialidad de la naturaleza del hombre. Y esta base material, en principio, aparece indeterminada, esto es, se concibe como equívoca. Cabría establecer, entonces, una cierta conexión entre derecho natural moderno y equivocidad.

El equivocismo ockhamista, como decimos, se deriva de la aplicación de la herramienta metodológica propia de Guillermo de Ockham: la *potentia absoluta Dei*. Ockham es el aniquilador, tal y como dice Étienne Gilson, de las esencias de Avicena. En su contexto histórico, un franciscano como Ockham se veía obligado a destruir el determinismo de la filosofía greco-árabe. Si no hay esencias, Dios es libre. Entre los meros individuos y la todopoderosa voluntad de Dios, no queda nada que pueda poner el menor límite a la omnipotencia divina²². Pero, dicho esto, lo que nos interesa de esta controversia teológica es su conexión directa con la univocidad y la equivocidad. De este modo, si Escoto va a poner las bases de un pensamiento unívoco, Ockham perfilará los caracteres de un pensamiento equívoco. Y así, las filosofías de la existencia suelen conducir a diferentes equivocismos. En las filosofías de la existencia, sean medievales, modernas e, incluso, postmo-

21. Y, por ello, la famosa afirmación de Spinoza: “*El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo*”. *Ibid.*, p. 325.

22. E. GILSON (2001, p. 119).

dernas, el ser se identifica con la existencia de los entes diferentes y particulares. Por ello, frente a las filosofías de la esencia en donde prima la unidad del ser, las filosofías de la existencia van a dar prioridad a la pluralidad de los entes. Y, desde este punto de vista, se podría decir que hay un hilo conductor entre las filosofías de la existencia y el pensamiento equívoco de Guillermo de Ockham.

Pues bien, se podría objetar que Spinoza parece el perfecto antiocckhamista cuando define como el asilo de la ignorancia todos los argumentos y filosofías que recurren al poder absoluto de Dios y se esconden tras la incomprensible voluntad divina. Sin embargo, puede que, pese a las apariencias de ser filósofos muy distantes y diferentes, sólo se haya producido en realidad un ligero cambio: de la voluntad absoluta de Dios (en Ockham) a la voluntad absoluta del sujeto moderno (en Spinoza). El matiz es importante, pues el derecho natural de Spinoza se convierte en un derecho subjetivo absoluto. En el ámbito político y jurídico será, entonces, la fuerza de los individuos agentes la que fije y establezca arbitrariamente los fines. Luego los fines políticos y jurídicos, libres de una determinación objetiva, pueden depender exclusivamente de la sola voluntad de los individuos. La *potentia absoluta Dei* ockhamista se ha secularizado en el mundo moderno y contemporáneo, pero no ha perdido un ápice de su poderoso influjo equivocista.

El filósofo suizo André de Muralt considera que son Hobbes y Spinoza quienes mejor caracterizan la concepción moderna del derecho natural, entendido como derecho subjetivo absoluto. El sujeto moderno y su voluntad individual, así entendidos, pueden dar lugar, sin duda, a extremos libertarios. Se podría decir, por tanto, que la equivocidad ockhamista ha tenido un potente desarrollo y consecuencias insólitas en el mundo moderno y contemporáneo. La equivocidad de una voluntad absoluta —atribuyan unos esta voluntad absoluta a la divinidad y otros al hombre— no se discute. Tal voluntad (la divina en la Edad Media o la humana en la Edad Moderna) no admitirá determinaciones ni fines preestablecidos. Por lo tanto, la elaboración de la noción de voluntad como poder, indica Muralt, es de raíz indiscutiblemente ockhamista. *“Hobbes es de entre todos los filósofos clásicos quien, como Spinoza, mejor ha aprendido la enseñanza de Ockham. Como Spinoza, concibe la voluntad humana como absoluta respecto de toda determinación objetiva y final, y como Ockham, infiere de ello el derecho natural, subjetivo y absoluto de todos sobre todas las cosas (ius omnium in omnia), lo que implica en el caso particular la guerra natural de todos contra todos”*²³.

Pero sigamos destacando los aspectos equívocos de la filosofía de Spinoza. Para Antonio Negri, por ejemplo, la filosofía de Spinoza constituye una anomalía en la historia de la filosofía porque es una concepción radicalmente materialista del ser y del mundo. Lo decisivo en Spinoza, según Negri, es la fuerza de la materia-

23. A. de MURALT (2002, p. 124). Pero podríamos preguntarnos: ¿por qué se da el estado de guerra? ¿por qué aparece esta situación de enfrentamiento de todos contra todos? TH. HOBBS (1980, pp. 129 y ss.), lo argumenta del siguiente modo: la naturaleza ha hecho a los hombres terriblemente iguales en facultades y capacidades; y, dado que suelen desear las mismas cosas, es lógico pensar que devengan enemigos.

lidad frente a todo intento formalizador. Y, en la filosofía de Spinoza, la fuerza de la materialidad se halla en el derecho natural de los individuos y en la multitud. Se subraya, entonces, la potencia de lo colectivo y su fuerza productiva. Ahora bien, ¿cómo se construye lo político y lo jurídico en la filosofía de Spinoza? “*El problema —dice Negri— no es, de hecho, de formas de gobierno, sino de formas de liberación. El problema político de Spinoza es el de dar a la libertad y a la razón, a la intermediación de las necesidades y a su transcripción social y colectiva la condición absoluta de la potencialidad del ser*”²⁴. Por tanto, podemos ver cómo en la interpretación de Negri aparecen los aspectos equívocos cuando se afirma la condición absoluta de los agentes políticos y jurídicos. La fuerza productiva de los agentes es inmediatamente constitutiva, lo que para Negri permite la continua transformación del mundo. Negri sostiene la absoluta determinación material de lo político y lo jurídico. Desde este punto de vista, la liberación spinozista es, por consiguiente, material y colectiva. Luego en esta permanente apertura, se puede concluir, late de fondo la equivocidad de una materia sin fines²⁵.

4.2. Univocismos

Ahora bien, precisamente por lo insostenible de esa base equívoca, Spinoza propone en muchas ocasiones posiciones rígidas y soluciones terminantes. De ahí que otros hayan querido ver la mayor importancia de los aspectos unívocos. Y quizás son mayoritarias las interpretaciones que ven en Spinoza un racionalista absoluto, un ateo de sistema, un dogmático de la razón o, en definitiva, un peculiar escotista. Francisco Carpintero ha explicado el origen del univocismo en Escoto²⁶. Causa, quizás, cierta perplejidad que dos autores tan diferentes como Escoto y Spinoza compartan una misma estructura de pensamiento. Bien es cierto que la univocidad fundada en la voluntad de Dios que propuso Escoto no es igual que la univocidad inmanente de la substancia spinozista. Sin embargo, algunos autores insisten en señalar que esta univocidad puede ser el hilo conductor que conecte y desentrañe lo esencial de sus sistemas filosóficos.

Constatamos también que casi todas las filosofías de la esencia desembocan en univocismos. Para Étienne Gilson las filosofías de la esencia, sean filosofías

24. A. NEGRI (1993, p. 362).

25. *Ibid.*, p. 373. En el mismo sentido, J. P. GARCÍA DEL CAMPO (2008) y V. PEÑA GARCÍA (1974).

26. F. CARPINTERO (2008, p. 124). “*De un lado, las ‘cosas’ no vinculan al hombre, porque las cosas son infrahumanas y es el hombre el que ha de disponer sobre ellas; de otro lado, es tal la autonomía y dignidad de la voluntad de cada persona, que nadie está capacitado para dictarle a otra persona lo que ha de hacer. (...) Solamente le quedaba una salida [a Duns Escoto], que era mantener que siempre nos obligamos por nuestra propia voluntad. (...) Si salimos del ámbito de las leyes políticas, hay que atender a la voluntad de Dios, tal como Él se nos ha revelado históricamente. La persona humana ya no calcula o mide, sino que obedece a leyes que descienden desde los superiores políticos, o desde Dios*”.

medievales o filosofías modernas, identifican el ser con la esencia, y tienen su origen en la doctrina de las esencias de Avicena²⁷. La esencia, entonces, tiene prioridad sobre la existencia. El ser se entiende única y exclusivamente como un ser esencial, esto es, no es un ser de existencia o ser existencial. Lo que quiere decir que, para estas filosofías, este ser esencial es absolutamente independiente del hecho de que esté o no actualizado. Con lo cual la existencia está ya determinada por la esencia, dado que la existencia, en realidad, se considera un mero accidente de la esencia. La esencia y la univocidad, en suma, conectan a Avicena con Escoto y a Escoto con Spinoza²⁸.

Por todo ello, Gilles Deleuze propone un Spinoza escotista y no cartesiano. *“Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas. (...) En nada creemos menguar la originalidad de Spinoza reemplazándole en una perspectiva que ya era la de Duns Scoto. Debemos dejar para más adelante el análisis de cómo Spinoza interpreta por su cuenta la noción de univocidad, y cómo la comprende de una manera totalmente diferente a la de Duns Scoto”*²⁹. Spinoza utiliza y renueva las nociones escotistas de distinción formal y univocidad. Pero la univocidad tiene un nuevo alcance en Spinoza, quien obviamente no comparte la preocupación de Escoto por evitar el panteísmo. El ser unívoco de Spinoza se determina por una causa inmanente. Inmanencia y expresión, señala Deleuze, eliminan toda referencia a lo trascendente. La univocidad, entonces, facilita el progreso del entendimiento humano cuando no proviene de una voluntad absoluta (al modo escotista), sino de una naturaleza que se expresa sin condicionamientos divinos ni humanos, esto es, de una naturaleza sin fines (al modo spinozista)³⁰.

El problema de la expresión es la clave para poder entender correctamente la filosofía de Spinoza, según la conocida tesis de Deleuze; en la que Leibniz

27. E. GILSON (2001, pp. 108 y ss.).

28. *Ibid.*, p. 122. La antigua filosofía analógica de Aristóteles ha desaparecido y el ser ya no se dice de muchas maneras. En las filosofías de la esencia la existencia no es sino una modalidad intrínseca de la esencia, y la esencia es igual al ser. En definitiva, si la existencia sólo es la esencia en su último grado de determinación, el ser analógico de Aristóteles se ha desvanecido completamente. La esencia y la existencia ya no se relacionan analógicamente. Es decir, se ha abandonado la analogía como herramienta que servía para garantizar la pluralidad de los modos expresivos en la unidad del ser. Para Escoto, el ser es unívoco, es decir, el ser se dice siempre en el mismo sentido y siempre significa lo mismo

29. G. DELEUZE (1975, pp. 42 y 43). Y en el mismo sentido, G. DELEUZE (1984, p. 67). También sostiene la interpretación unívoca de la filosofía de Spinoza Luciano ESPINOSA (1995, p. 82). Resulta claro, entiende este autor, que Dios es causa eficiente de la existencia y la esencia de las cosas por él producidas. *“Semejante univocidad de la causa redondea definitivamente el proceso: si no hay modo sin substancia, no es menos cierto que no hay substancia sin modos. (...) La univocidad permite acercarlos sin caer en el antropomorfismo de quienes todo lo fían a la eminencia, la analogía y la equivocidad”*.

30. G. DELEUZE (1975, pp. 57 a 61).

y Spinoza articulan ya un claro anticartesianismo³¹. Francisco Suárez (y en la misma dirección Descartes) no reconoce más que las distinciones real, modal y de razón; oponiéndose a la distinción formal de Escoto. Por eso, para Deleuze es fundamental entender la teoría de las distinciones en Spinoza. Es preciso comprender que Spinoza otorga un nuevo estatuto a la distinción real. La distinción real es llevada al absoluto por Spinoza, por lo que va a ser capaz de expresar la diferencia en el ser; la substancia única, por su parte, expresa la unidad del ser. Topamos con el problema de lo uno y lo múltiple, de la identidad y la diferencia³². La propuesta de Deleuze es explicar a Spinoza desde una metafísica de la diferencia (y, de esta manera, de una filosofía de la esencia pasamos a una filosofía de la existencia), dando protagonismo a las cosas existentes y a la expresión. ¿Qué prima, entonces, la univocidad de la substancia única o la equívocidad expresiva de los modos diferentes? Todo parece conducir al mismo lugar, pues los aspectos unívocos de una filosofía de la esencia se entrelazan dialécticamente con los aspectos equívocos de una filosofía de la existencia. De ahí que, según sostenemos en este artículo, la filosofía de Spinoza, quizás, se deba interpretar y comprender desde una lógica dialéctica.

4.3. Dialécticas

Así pues, mantenemos que no se han explicitado todavía suficientemente los aspectos dialécticos que contiene la filosofía de Spinoza. Esto es, afirmar que tienen parte de razón las interpretaciones que destacan los factores equívocos de la filosofía de Spinoza; pero señalando en qué tienen razón. La base material de la naturaleza spinozista es, ciertamente, el núcleo esencial a partir del cual se puede entender el sistema filosófico de este pensador. Ahora bien, sin salirnos de este elemento capital (la materialidad de la naturaleza spinozista) no comprenderemos bien numerosas e importantes cuestiones de la filosofía de Spinoza. O dicho de otro modo, no cabe interpretar el spinozismo exclusivamente desde unos presupuestos materialistas. Por tanto, afirmamos también que tienen parte de razón las interpretaciones que subrayan los factores unívocos de la filosofía de Spinoza. Y así, tratando de combatir la fuerza de las pasiones, y la potencia y el empuje de los impulsos naturales, el filósofo holandés propuso una ética demostrada geoméricamente. Esto es, se empeñó en que, con la luz de la razón, el hombre

31. La substancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada. Para DELEUZE (1975, p. 12), la expresión significa, por un lado, explicar y desarrollar y, por otro lado, englobar e implicar. De donde concluye que, por regla general, la expresión engloba e implica lo que expresa, al mismo tiempo que lo explica y desarrolla. O, dicho de otro modo, la expresión que nos propone Spinoza no sólo explica la naturaleza naturada sino que también engloba la naturaleza naturante. Es decir, la substancia una de Spinoza se expresa en los atributos y lo expresado, esto es, la esencia, engloba a la substancia.

32. *Ibid.*, pp. 33 y 34.

podría analizar, demostrar y dar con la forma exacta que solucionase, no sólo los problemas éticos, sino también diversos problemas políticos y jurídicos. El spinozismo propone géneros de conocimiento, ideas adecuadas, formas racionales... No obstante, con el univocismo formalista tampoco se abarcaría el complejo pensamiento de este original filósofo. Y, sin embargo, como una solución plausible, desde un esquema dialéctico se puede exponer el funcionamiento aparentemente contradictorio de lo equívoco y lo unívoco y, al mismo tiempo, tratar de dar una explicación global y comprensiva de la filosofía de Spinoza.

El referente teórico de un pensamiento dialéctico, en el sentido que lo estamos tematizando aquí, vendría representado por la filosofía de Francisco Suárez. Desde luego, para Suárez, el ser no es unívoco sino análogo. No obstante, el Doctor Eximio toma distancia con relación a Aristóteles. Suárez considera que el Estagirita incluye una analogía de pluralidad de conceptos para multitud de significados; respecto de algunos sólo por denominación extrínseca. Según Suárez la analogía de proporcionalidad es meramente extrínseca, pues la unidad analógica es de atribución. Y así, por ejemplo, Aristóteles puede equiparar el ser a lo sano. Sin embargo, Suárez matiza y, frente a la analogía aristotélica de lo sano, propone su analogía de atribución intrínseca; dado que ser significa una forma o razón intrínseca a todos los objetos significados³³. La filosofía de Suárez, en efecto, se interpreta mejor como una compleja dialéctica entre la tradición tomista y el nominalismo³⁴. Y así, Carpintero reconoce explícitamente la profunda dificultad del pensamiento dialéctico de Suárez. “*Estas explicaciones sincréticas de Suárez, en las que anuda tesis de la escolástica aristotélica con otras teorías que parecen más propias de las explicaciones del escotismo, plantean problemas*”³⁵. Explica-

33. F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas V*, disp. XXXII, sec. II (1960-1966, pp. 245 y ss.).

34. M. BASTIT (2005, pp. 371 y 372). “*La ley es un precepto justo ordenado por quien detenta el orden político. Tal es la fórmula utilizada por Suárez para reemplazar la de Santo Tomás, según la cual la ley es un acto de quien es responsable del bien común. (...) Suárez indica que el cuidado del bien común no es lo que legitima que la potestad legislativa sea confiada al poder político. Por el contrario, él parte de la capacidad de coaccionar*”. F. SUÁREZ, *De legibus I*, VIII, 7 (1971-1981). Para una historia de los principales tipos de dialéctica, puede consultarse G. GURVITCH (1971, pp. 43 y ss.).

35. “*Sin embargo, hemos de decir —advierte SUÁREZ— que el fin perseguido por la ley es hacer buenos a los súbditos, y que en tal sentido ése es como el efecto último de la ley. Así nos lo enseña Santo Tomás, a quien los demás siguen. Está de acuerdo con ellos Aristóteles al decir que ‘los legisladores hacen buenos a los ciudadanos, haciéndoles adquirir costumbres buenas.’ La razón de Santo Tomás es que el bien del súbdito consiste en someterse a las directrices del superior, pensamiento común con Aristóteles. El superior mueve al súbdito por medio de la ley. Luego se hará bueno gracias a ella, si a ella se somete*”. F. SUÁREZ, *De legibus I*, XIII, 3 (1971-1981). Aunque también, el propio Carpintero señala uno de los más decisivos resultados de la síntesis dialéctica suareciana: hacer del pacto entre el pueblo y el príncipe la categoría interpretativa imprescindible para entender el poder político. F. CARPINTERO (2008, pp. 208 y 211). Para F. CUEVAS (1952, pp. 93 y 95), Francisco Suárez no hace sino desarrollar el plan propuesto por Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica*. Sin embargo, también admite que en materias jurídicas Suárez se inclina por un voluntarismo moderado y, en este terreno, su análisis y observación se limitan a la ley; bien que considerada —dice este autor— en un sentido profundísimo.

ciones sincréticas de Suárez que plantean problemas; los mismos problemas que plantea la filosofía de Spinoza. Veámoslo. Se podría afirmar que Spinoza parte de conceptos equívocos (derecho natural subjetivo, supremas potestades), pero acaba defendiendo soluciones unívocas (común decreto, salvación del pueblo). Sin embargo, dándole la vuelta al argumento, también es cierto que Spinoza propone soluciones unívocas, pero siempre recuerda y destaca la potencia natural de los elementos equívocos. Este camino no parece conducir a ningún terreno seguro o, en todo caso, a que las interpretaciones del spinozismo sean dispares, confusas y enfrentadas. Salvo que sostengamos que el esquema dialéctico es el que mejor se aproxima y describe la filosofía de Spinoza. Retomemos, entonces, los aspectos dialécticos de la filosofía de Spinoza a la luz del funcionamiento de la dialéctica suareciana³⁶.

Me detendré brevemente en, al menos, dos dialécticas spinozistas relacionadas entre sí y a las que este artículo ya ha hecho referencia. La primera dialéctica se da entre la necesidad y la libertad; la segunda dialéctica entre el estado de naturaleza y el estado político. Spinoza no plantea la primera dialéctica en términos religiosos. Es decir, la dialéctica entre la necesidad y la libertad no conduce a Spinoza a plantear y enredarse en los problemas del determinismo y del libre albedrío. Spinoza plantea esta dialéctica en términos —diríamos— casi físicos. La dialéctica se da entre la necesidad natural y la libertad del hombre. Esto es, entre, por un lado, el poder de la naturaleza, entendido como pura fuerza o *conatus* y, por otro lado, la potencia del entendimiento humano, entendido como elección racional libre. Y por ello, para Spinoza el derecho natural subjetivo es, en realidad, una cuestión física, puesto que depende del poder de la naturaleza; mientras que la libertad del hombre (o, siendo más precisos, su libre-necesidad) es una cuestión ética. ¿Cómo afrontar esta dialéctica? Spinoza no la niega en ningún momento, pero apela continuamente al hombre que se guía por la razón. Sólo el hombre que se guía por la razón es capaz de articular convenientemente esta dialéctica y, por ello según Spinoza, estaría en condiciones de asumir y solucionar la cuestión política y la cuestión jurídica.

La segunda dialéctica viene, precisamente, a solucionar el problema político-jurídico. Spinoza parte de la autonomía jurídica de los individuos, pero reconoce que los hombres están sometidos a los afectos y son enemigos entre sí. En el estado de naturaleza aparece el derecho natural del individuo, aunque impera la anarquía y la impunidad. Sin embargo, también sostiene Spinoza que los

36. Suárez da por supuesta la distinción entre concepto formal y objetivo. Llama concepto formal a la concepción con que el entendimiento concibe una cosa (término intrínseco de la concepción) y concepto objetivo a la cosa que propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal. A partir de aquí se desarrollará un esquema dialéctico, pues como dice el propio Suárez, al concepto objetivo la denominación de concepto, en realidad, le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal. Así pues, la analogía de atribución intrínseca suareciana es el punto en el que se establece este pensamiento dialéctico. F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas I*, disp. II, sec. I (1960-1966, pp. 360 y 361).

hombres por naturaleza no pueden vivir sin ayuda mutua y les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común. En todas partes los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen y forman el estado político. Así mismo, no se debe olvidar que nos hallamos ante la formación histórica en Europa del Estado moderno. La construcción teórica de este Estado, sólo en busca de seguridad para los individuos, nuevamente nos aproximaría peligrosamente al hobbesianismo. ¿Cómo afrontar esta nueva dialéctica? Spinoza apela, en este caso, a un Estado racional y justo. Estado racional, en el innegable sentido dialéctico que propone Spinoza: las causas y fundamentos del Estado han de ser deducidas de la misma naturaleza de los hombres. Y Estado justo, en el sentido de que sólo en el Estado, según Spinoza, y a través de la formalización en el común decreto es posible la justicia. Por lo tanto, como hemos venido sosteniendo a lo largo de este trabajo, podemos decir que desde este enfoque dialéctico encajan mejor y son comprensibles los diferentes postulados spinozistas.

5. CONCLUSIONES

Primera. En la filosofía de Spinoza, podemos convenir, la materia tiene un papel destacadísimo. Para su filosofía política y jurídica —ya lo hemos indicado— el derecho natural constituye el elemento material. Por lo tanto, la materialidad del derecho natural de Spinoza hace de él el punto clave y fundamental para comprender sus planteamientos. A partir de aquí, se entiende la dependencia de otros elementos (como la forma, los agentes y los fines) respecto del elemento considerado primordial, esto es, respecto de la materia. Y desde este enfoque, se entiende también que Spinoza no termine de resolver el problema de la forma ni el problema del fin. Es decir, propondrá una forma política siempre pendiente de la potencia de la multitud; o una forma jurídica siempre condicionada por un derecho natural de los individuos inextinguible e irrenunciable. Spinoza propondrá un fin, la felicidad del hombre que se guía por la razón, siempre en eterna lucha con el deseo y las pasiones. De este modo se entiende, entonces, que las soluciones que la filosofía de Spinoza arbitra en estos terrenos respondan siempre a una lógica dialéctica. A una dialéctica entre la materia y la forma (para el caso de este artículo, entre la materialidad del derecho natural y la formalidad del común decreto) o a una dialéctica entre los agentes y los fines (en nuestro caso, entre el poder de las supremas potestades y la finalidad de la salvación del pueblo o salud pública).

Segunda. No se debe olvidar que el esquema dialéctico hunde sus raíces en la propia metafísica del filósofo holandés. Como es sobradamente conocido, en la filosofía de Spinoza hay tres conceptos absolutamente fundamentales: substancia, atributos y modos. Spinoza hace una distinción entre lo esencial y lo accidental o modal. Simplificando, podríamos resumirlo diciendo que lo esencial se refiere a las esencias y lo modal a las existencias. Los atributos expresan la esencia y los

modos expresan las afecciones de la substancia³⁷. De este modo, la substancia, en tanto que esencia, es única e infinita. Para Spinoza de lo esencial da razón la *causa sui*, esto es, aquello cuya esencia implica la existencia, o lo que es en sí y se concibe por sí. Luego lo esencial, y el peso de este monismo substancial, parece conducir la filosofía de Spinoza hacia una cierta clase de univocismo³⁸.

Sin embargo esta substancia única tiene infinitos atributos, de los que el hombre sólo conoce dos: el pensamiento y la extensión. Por lo tanto, de un aparente univocismo parece que, ahora, estos planteamientos nos harán caer en alguna nueva forma de equivocismo. Spinoza señala que la substancia, en tanto que existencia, se rige por la ley del *conatus*, es decir, todo lo que es, o es en sí mismo, o en otra cosa y cada cosa se esfuerza, cuanto puede, por perseverar en su ser. Esto, obviamente, puede dar lugar a la apertura de lo indeterminado y a numerosas interpretaciones. Por ello, unos continuarán insistiendo en la inmanencia de la substancia y la primacía englobadora de lo esencial, esto es, en el univocismo que impregna la filosofía de Spinoza; otros, por el contrario, destacarán el papel principal del *conatus* y la irresistible fuerza de lo modal, esto es, el equivocismo que caracteriza el pensamiento vanguardista y no dogmático de Spinoza. Pero, igualmente, aquí está también el esquema dialéctico: la substancia y sus modificaciones, el todo y las partes, lo esencial y lo modal. Por un lado, dice Spinoza, no podemos conocer la substancia unívocamente, por otro lado, lo que conocemos es la equívoca multiplicidad de los modos.

Tercera. Pero volvamos al papel central de la materia en la filosofía de Spinoza y, de ahí, al derecho natural spinozista. La materia, decimos, constituye la base para entender este sistema filosófico. La base material se integra significativamente por el *conatus*. Por lo tanto, constituye la materia en la filosofía de Spinoza el estado de naturaleza, la multitud y el derecho natural de los individuos. Y la potencia de esta base material es la que condiciona poderosamente a las formas, a los agentes y a los fines. Ciertamente, en la filosofía de Spinoza se articulan y pactan unas formas (estado político, formas de gobierno, común decreto) pero, por encima de los pactos y renunciaciones, la base material permanece. Ciertamente, en la filosofía de Spinoza se delega y obedece a unos agentes (supremas potestades); pero, al margen de la operatividad de obediencias y delegaciones, la base material conserva toda su potencialidad. Ciertamente, en la filosofía de Spinoza el hombre que se guía por la razón puede elevarse y alcanzar unos fines (la salvación del pueblo, en el

37. En su *Eth* (1995, p. 78), dice SPINOZA, “*Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia 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, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse*”.

38. R. S. WOOLHOUSE (1993, p. 40). Sostiene este autor que Spinoza y Descartes tienen una visión radicalmente diferente sobre la naturaleza de los atributos y la relación entre tales atributos. Para la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*, (*ibid.*, pp. 49 y ss.).

ámbito político y la felicidad o sumo bien, en el ámbito personal); pero, más allá de géneros de conocimiento y grados de perfección, Spinoza reconoce siempre que la base material del deseo no desaparece.

Cuarta. ¿Por qué decimos que el derecho natural subjetivo de Spinoza es equívoco? Porque el *conatus* humano en la filosofía de Spinoza está indeterminado. ‘Tanto derecho como poder’ es la famosa fórmula spinozista. Es decir, el derecho de cada uno está indeterminado, es un concepto equívoco que, en último término, dependerá del poder natural de cada cual. ¿Por qué decimos que el común decreto spinozista es unívoco? Porque la libertad del hombre que se guía por la razón se reconduce y ordena en el Estado, donde vive según leyes comunes. El ciudadano spinozista obedece el común decreto incondicionalmente, aunque le parezca inapropiado o radicalmente injusto. En la filosofía de Spinoza el común decreto no es espacio de discusión, sino de obediencia. ¿Por qué decimos que la voluntad de las supremas potestades es equívoca? Porque el propio Spinoza señala que los hombres no siempre se ponen de acuerdo y aciertan (y mucho menos si tienen poder) acerca de la utilidad común. Lo que es más frecuente, y los hombres consideran equívocamente como el sumo bien, es perseguir las riquezas, el honor y el placer. ¿Por qué decimos que la salvación del pueblo o la salud pública es unívoca? Porque el fin que Spinoza encomienda a las supremas potestades es la concordia o salvación del pueblo. Spinoza insiste en que la concordia del modelo político que defiende no es igual a la ausencia de guerra del modelo político hobbesiano. Las supremas potestades no sólo se deben encargar de la seguridad política, ante la pasividad del pueblo; sino que tienen asignada, entrelazándose con la multitud, una actividad política, esto es, un fin específico y común. De este modo, la concreta delimitación de la salvación del pueblo o concordia es lo que específica y distingue al Estado spinozista.

Por lo tanto, decimos que el derecho natural subjetivo de Spinoza es equívoco, lo que se enfrenta y opone a la univocidad del común decreto. Decimos que la voluntad de las supremas potestades es equívoca, pero ello se puede corregir con la salvación del pueblo, que es unívoca. Y así, unas veces, parece que Spinoza destaca lo unívoco y, otras veces, parece que subraya lo equívoco. Luego, como hemos desarrollado a lo largo de este artículo, cabe concluir que dichos aspectos unívocos y equívocos se pueden comprender adecuadamente a través de una lógica dialéctica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBIAC, G. (1987): *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid.
- BASTIT, M. (2005): *El nacimiento de la ley moderna. El pensamiento de la ley de Santo Tomás a Suárez*, EDUCA, Buenos Aires.
- BAYLE, P. (2010): *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid.
- CARPINTERO, F. (2008): *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid.

- (1977): *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca.
- CUEVAS, F. (1952): *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- DAMASIO, A. (2005): *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Editorial Crítica, Barcelona.
- DELEUZE, G. (1984): *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona.
- (1975): *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona.
- DÍAZ-OTERO, E.; OLIVAS, E. y ALMOGUERA, J. (1997): “El hombre natural y la prudencia política. (Anotaciones sobre la modernidad de B. de Spinoza y el proceso político)” en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 95, enero-marzo, pp. 295-306.
- DILTHEY, W. (1978): *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México.
- DOMÍNGUEZ BASALO, A. (1995): *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid.
- ESPINOSA, L. (1995): *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca.
- FISCHER, K. (1990): *Vida de Spinoza*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- GARCÍA DEL CAMPO, J. P. (2008): *Spinoza o la libertad*, Montesinos, Barcelona.
- GILSON, E. (2001): *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona.
- GURVITCH, G. (1971): *Dialéctica y sociología*, Alianza Editorial, Madrid.
- HOBBS, T. (1980): *Leviatán*, Editora Nacional.
- LOMBA, P. (2010): “Introducción” en P. Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid.
- MURALT, A. de (2008): *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid.
- (2002): *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid.
- NEGRI, A. (2000): *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.
- (1993): *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona.
- PEÑA ECHEVERRÍA, F. J. (1989): *La Filosofía Política de Espinosa*, Universidad de Valladolid.
- PEÑA GARCÍA, V. (1974): *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid.
- PROKHOVNIK, R. (2004): *Spinoza and Republicanism*, Palgrave Macmillan, New York.
- SPINOZA, B. (2003): *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.
- (1995): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- (1986): *Tratado político*, Alianza, Madrid.
- SUÁREZ, F. (1971-1981): *De legibus*, 8 vols., CSIC, Madrid.
- (1960-1966): *Disputaciones metafísicas*, 7 vols., Gredos, Madrid.
- VILLEY, M. (1968): *Formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, París.
- WOLFSON, H. A. (1962): *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press (two volumes in one).
- WOOLHOUSE, R. S. (1993): *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, Routledge, London and New York.