

SPINOZA Y EL POSITIVISMO JURÍDICO. LA CRÍTICA DE E. BLOCH A LA CONCEPCIÓN SPINOZIANA DEL DERECHO COMO POTENCIA

Antonio Pérez Quintana

antperez@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

La categoría «potencia» va unida, en principio, a las ideas de posibilidad e idealidad. Esto puede llevar a pensar que la concepción spinoziana del derecho como potencia abre paso a una utopía jurídica y a la atribución al derecho de un significado axiológico. En este artículo se muestra que, sin embargo, en la filosofía del derecho de Spinoza encontramos elementos que favorecen más bien un positivismo jurídico: una teoría que reduce el derecho natural y el derecho positivo a facticidad privándolos de toda dimensión utópica y normativa. Es la razón por la que Bloch identifica como positivismo jurídico la concepción spinoziana del derecho como potencia. Pero se muestra asimismo en el artículo que es posible encontrar también en esta concepción otros elementos, a los que Bloch no presta la debida atención, que permiten atribuir un significado ideal y un papel normativo a la spinoziana vinculación del derecho a potencia. En la conclusión se indica la gran dificultad con la que se topa esta interpretación: el determinismo spinoziano.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, Bloch, potencia, derecho natural, derecho positivo, positivismo jurídico, ideal, valor normativo, realismo, necesidad.

ABSTRACT

«Spinoza and legal positivism. E. Bloch's criticism to Spinoza's conception of right as power». The category «power» is linked, in principle, to the ideas of possibility and ideality. This might suggest that Spinoza's conception of right as power leads to legal utopia and attributes axiological significance to the right. However, in this paper I will maintain that there are aspects in Spinoza's Philosophy of Law that favor a legal positivism: a theory that reduces the natural right and positive right to facticity, depriving them of all normative and utopian dimension. That is the reason which explains that E. Bloch identified Spinoza's conception of right as power as legal positivism. But this paper also shows other aspects that can be also found in Spinoza's view, to which Bloch does not pay due attention, which allow attribute an ideal meaning and assign normative role to Spinoza's link of right to power. The conclusion indicates the great difficulty for this interpretation: Spinoza determinism.»

KEY WORDS. Spinoza, Bloch, power, natural right, positive right, legal positivism, normative value, realism, need

Bloch hace una severa crítica de la concepción spinoziana del derecho: sostiene que ésta representa un positivismo jurídico, dado que la identificación de derecho y potencia que en ella es defendida, en primer lugar, equivale a reducir el orden jurídico a simple facticidad negándole a aquél cualquier atisbo de significado normativo, y, en segundo lugar, implica la reducción del derecho a derecho civil (en realidad, en Spinoza, dice Bloch, no habría derecho natural). Partiendo de un concepto normativo de naturaleza y de la concepción del derecho natural como norma, a la luz de la cual es preciso juzgar el derecho político, Bloch se posiciona contra el positivismo jurídico colocando en el centro de su filosofía del derecho la tesis que afirma el significado axiológico y utópico del derecho natural. Según lo entiende Bloch, el derecho natural tiene a la naturaleza como norma (una naturaleza entendida utópicamente como tendencia hacia lo posible, como proceso que apunta al futuro), anticipa situaciones en las que la dignidad humana sea respetada y es fundamento y medida del derecho positivo, al que de ningún modo puede ser reducido¹. Al efectuar la valoración de la teoría del derecho de Spinoza teniendo como referencia esta concepción del derecho natural como utopía, el autor de *Derecho natural y dignidad humana* va a sostener que la spinoziana tesis de la identidad de derecho y poder viene a ser, en realidad, la fórmula en la que concluye la operación de elevar a pensamiento la resignada aceptación de lo que hay.

Con el fin de dar cuenta de la forma más adecuada y precisa de los datos que inclinan el fiel de la balanza del lado de un positivismo jurídico, en vez del de una concepción normativa del derecho, trataré por separado las concepciones spinozianas del derecho natural y del derecho civil.

1. ELEMENTOS POSITIVISTAS EN LA CONCEPCIÓN DEL DERECHO NATURAL

Lo primero que es preciso advertir al respecto es que el derecho natural (*ius naturae*) no es entendido por Spinoza como la norma superior, establecida *a priori*, a la que deben ajustarse las leyes positivas de un Estado. Spinoza abandona supuestos básicos del iusnaturalismo clásico, el cual utiliza el derecho natural para cuestionar en nombre de exigencias inscritas en una naturaleza ideal el derecho positivo creado por los hombres. Nos topamos aquí con uno de los argumentos que han llevado a más de un comentarista a atribuir un positivismo jurídico a Spinoza. En principio, parece que no hay un lugar en el pensamiento jurídico de Spinoza para la identificación, con una definición de naturaleza, de la norma a la que habríamos de recurrir para distinguir las leyes buenas de las malas.

Muy especialmente ha inducido a muchos lectores de Spinoza a asociarlo a los defensores del positivismo jurídico el hecho de que en los textos del filósofo le

¹ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980, pp. IX-XII, 189, 199, 211-212.

sean atribuidos al derecho natural tres rasgos que lo vinculan a potencia (o poder), a la ley de necesidad del *conatus* y al *conatus* entendido como apetito y pasión. Este «derecho de la naturaleza», con raíces en la potencia de la naturaleza, en la necesidad de las leyes de la naturaleza, en la potencia, constituida por las pasiones, de esa parte de la naturaleza que es el hombre, es el derecho que corresponde al estado de naturaleza (es el único derecho que tiene vigencia en el estado de naturaleza) y no tiene sentido normativo.

1.1. EL DERECHO NATURAL COMO POTENCIA

La tesis fundamental de Spinoza sobre el derecho dice: la naturaleza y todo individuo tienen tanto derecho como poder o potencia (*tantum iuris quantum potentiae*) para existir y actuar: su derecho natural se extiende hasta donde llega su potencia. Según se indica en un muy conocido texto del TTP², «la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado» (TTP, xvi, pp. 331-332).

El derecho natural de un ente comprende, ante todo, el derecho de ese ente a conservar su existencia y, luego, también el derecho a actuar de acuerdo con su naturaleza. Spinoza vincula por ello un tal derecho al *conatus* y a la naturaleza de esos entes, y lo define por la potencia de que disponen los entes para mantenerse en la existencia y para actuar de acuerdo con su naturaleza. Dado que el esfuerzo por el que una cosa intenta perseverar en su ser es lo mismo que la potencia de esa cosa, y dado que un tal esfuerzo o potencia no es nada distinto de la esencia actual de esa cosa (E, III, prop.7, demostración), el derecho natural no puede ser concebido al margen del *conatus*, la potencia y la esencia misma de las cosas: la teoría del derecho natural de Spinoza no puede ser aislada de su ontología del *conatus* y la potencia. Esta ontología, que ocupa un lugar absolutamente central en el sistema de Spinoza, está en el trasfondo de toda su doctrina del derecho y determina de modo decisivo, como veremos, muchas de las tesis que le confieren a ésta su más peculiar e inconfundible sesgo.

La concepción del derecho natural como potencia excluye que éste pueda ser referido a la existencia previa de un orden jurídico que autoriza o prohíbe

² Las obras de Spinoza serán citadas dentro del texto con las siglas que se indican a continuación:

- TTP: *Tratado teológico-político*, Al. Edit., Madrid, 1986.

- TP: *Tratado político*, Al. Edit., Madrid, 1986.

- É: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tecnos, Madrid, 2007.

determinadas acciones. En este punto se aparta Spinoza de la conocida posición del iusnaturalismo. Si el derecho natural es el derecho que tienen los individuos a mantenerse en la existencia, siendo lo mismo ese derecho que la potencia de la que disponen éstos para mantenerse en el ser, se comprenderá que el derecho no sea concebido como el conjunto de normas que pudieran ser deducidas de la naturaleza en general o de la naturaleza del hombre. La identificación de derecho, potencia y esencia de un individuo autoriza a pensar que el derecho natural de ese individuo deriva de la naturaleza de éste, pero es preciso evitar que esto sea entendido en los términos en que lo hacen los iusnaturalistas: como si de la naturaleza del individuo pudiera ser derivado un orden jurídico con valor de norma ideal a la que debiera ajustarse el comportamiento de ese individuo. A la naturaleza a la que Spinoza refiere el derecho natural no puede serle atribuido un significado axiológico o normativo³. Spinoza reconoce a la naturaleza un derecho a todo lo que puede, pero rechaza que esto sea puesto en relación con el supuesto de que la naturaleza esté axiológicamente determinada. Por ello excluye que la noción de derecho natural sea definida en términos relacionables con la de deber⁴. El derecho natural hace referencia a lo que puede hacer un individuo, no a lo que debe hacer. A la luz de lo expuesto resultará fácil entender que es incompatible la definición del derecho natural por la potencia de los individuos con la existencia de un cuadro de derechos, normas y deberes definido de una vez por todas. Con Spinoza la expresión «derecho natural» pierde el valor normativo y la referencia a lo moral que tenía en la tradición iusnaturalista. El principio de la equivalencia de derecho y poder parece trastocar el concepto de derecho⁵ y parece chocar con la moral: reduce el orden jurídico al ámbito de los hechos. Por eso se ha creído ver en dicho principio la expresión de un positivismo jurídico. K. Jaspers dice que Spinoza, desafiando el sentido de las concepciones ideales del derecho natural, encuentra la referencia decisiva para este en el poder y, en consecuencia, en «la realidad del acaecer efectivo»⁶. Al depender totalmente de la potencia, esto es, de la constelación de fuerzas existentes, el derecho es facticidad⁷. La identificación del derecho con la potencia comporta que en virtud del derecho se puede efectivamente (y no ya legítimamente) hacer algo y elimina, por tanto, la posibilidad de pensar el derecho como lo pensaba Grocio: con independencia de la potencia que se posee de un modo efectivo⁸.

También por lo que a Dios concierne el derecho natural es referido por Spinoza a su potencia. «El derecho de Dios, dice, no es otra cosa que su mismo poder» (TP, II, § 3). Leibniz no aprobaría esta tesis. Vería en ella la desnuda afirmación de

³ RÖD, W., *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2002, p. 291.

⁴ BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, p. 74.

⁵ DOMÍNGUEZ, A., «Introducción» a *Tratado político* de Spinoza, p. 30.

⁶ JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, III, Tecnos, Madrid, 1998, p. 254.

⁷ PEÑA, VIDAL, *Espinosa: Categorías jurídicas y ontología dinámica*, «Cuadernos del Seminario Spinoza», núm. 5, 1995, p. 22.

⁸ BLANCO ECHAURI, J., «Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa», en *Agora*, vol. 22, núm. 1 (2003), p. 129.

la reducción de lo que es de derecho a lo que es de hecho. Leibniz copia textos del capítulo XVI de TTP en los que Spinoza expone los fundamentos de su teoría del derecho y no los comenta, pero cabe suponer que la tesis spinoziana de la equivalencia de derecho y potencia le merecería un juicio crítico parecido al que emite sobre Hobbes⁹ cuando dice que la mencionada tesis en este filósofo puede ser considerada como la expresión de la concepción que identifica la justicia con el derecho del más fuerte. Según la entiende Leibniz, la justicia, lejos de ser el derecho del más fuerte, es «la caridad del sabio» y va unida a bondad y a sabiduría. Por ello sostiene, contra Hobbes y contra Spinoza, que el derecho de Dios no depende sólo de su potencia, sino también de su sabiduría y de su bondad¹⁰. Haciendo suya la refutación por Platón de la opinión de Trasímaco según la cual lo justo es lo que conviene al más poderoso, Leibniz señala que Hobbes defiende algo parecido a Trasímaco, pues pretende que Dios, por ser omnipotente, tiene el derecho de hacer cualquier cosa, lo cual implica «no distinguir entre el derecho y el hecho. Pues una cosa es lo que se puede y otra lo que se debe hacer»¹¹. Leibniz defiende la existencia de un orden jurídico que mantiene su validez con independencia de los hechos y que prohíbe hacer cosas que el poderoso puede hacer, razón por la que puede sostener que la historia procede acertadamente cuando condena determinadas acciones que realizaron los poderosos. Para el autor de la *Teodicea* reviste la mayor importancia determinar «la razón formal» de la justicia e identificar el criterio que nos permita distinguir las acciones justas de las injustas. Ese criterio o razón formal de la justicia divina, sostiene Leibniz, no es el poder. Dado que la justicia es lo que se ajusta a la sabiduría y a la bondad, debe afirmarse que «el poder es otra cosa»: lo que en él hemos de buscar no es el fundamento del derecho, sino la fuerza de la que depende que el derecho se realice¹². Para Leibniz, la justicia deriva de leyes fundadas en la naturaleza de las cosas y en las ideas divinas. Por ello defiende que el derecho natural se sostiene sobre principios que tienen como referencia última el entendimiento divino y que poseen, por tanto, un sentido ideal: la ciencia del derecho debe ser considerada como «una ciencia de derecho y no de hecho»; no depende de hechos, sino de la razón, y sirve más bien para dar cuenta de los hechos y «regularlos por anticipado». En las antípodas de todo positivismo jurídico, Leibniz sostiene que «existe algo que es justo, aun en el caso de que no haya quien practique la justicia»¹³. Los principios del derecho natural, ubicados en el entendimiento divino, tienen un sentido ideal y normativo que sirve de medida de las acciones humanas y de toda legislación positiva. A la hora de legislar, el hombre debe tomar como norma los principios del derecho natural: toda justicia humana ha de guiarse por ellos e imitar la justicia divina.

⁹ LAERKE, M., *Leibniz lecteur de Spinoza*, Ed. Champion, Paris, 2008, pp. 207 ss.

¹⁰ LEIBNIZ, G. W., *Textes inédits* (Ed. G. Grua), PUF, Paris, 1948, p. 667.

¹¹ LEIBNIZ, G. W., *Escritos de filosofía jurídica y política*, Ed. Nacional, Madrid, 1984, pp.

82-83.

¹² *Op. cit.*, pp. 84, 88.

¹³ *Op. cit.*, pp. 86, 124.

En Leibniz la dimensión normativa del derecho natural está estrechamente asociada a la tesis metafísica de la trascendencia de Dios. Se pierde con ello la spinoziana vinculación del derecho a la dinámica de las potencias en la inmanencia de la naturaleza. Ciertamente Leibniz puede aceptar —es importante tomar esto en consideración— no sólo que «habría alguna obligación natural, como advirtió ya Grocio, caso de que ... Dios no existiera», sino también que esta obligación existiría porque «el cuidar de la propia conservación exige mucho de unos hombres para con los otros». Pero aun aceptando esto, Leibniz piensa que el derecho natural sería muy imperfecto si procediera sólo de eso¹⁴. Por ello hace depender al derecho natural, en tanto medida y norma de toda legislación, del arquetipo ideal que es el mejor de los mundos en el entendimiento divino. En todo caso, lo que resulta claro es que el punto de vista de Leibniz pone de manifiesto de forma particularmente eficaz lo que pueda haber de positivismo en la identificación spinoziana de derecho y poder.

1.2. DERECHO NATURAL Y NECESIDAD DE LA NATURALEZA

Un segundo rasgo del derecho natural spinoziano, que parece indicar asimismo que a éste le es extraña una dimensión axiológica o normativa, lo asocia a la necesidad de la naturaleza. Para dar cuenta de la índole propia del derecho natural, Spinoza une a la tesis de la equivalencia de derecho y potencia la incidencia que en la concepción del derecho natural tiene la doctrina de la necesidad universal. En la *Ética* expone Spinoza que de la naturaleza en general y de la naturaleza de cada individuo se siguen necesariamente algunas cosas y que el derecho natural está en relación con eso que se sigue necesariamente de la naturaleza y de la naturaleza de los individuos. «Cada cual, dice Spinoza, existe por derecho supremo de la naturaleza y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente» (E, iv, prop. 37, escolio 2). Por naturaleza un individuo hace lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza, y la potencia de ese individuo para conservar la existencia consiste en que de su naturaleza se siguen necesariamente consecuencias que mantienen su existencia. «Las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente de su determinada naturaleza» (E, iii, prop. 7, dem.), y eso que pueden constituye la realidad de su derecho.

El *ius naturae* spinoziano, por otra parte, está ligado a leyes de la naturaleza, a la ley suprema de la naturaleza que es la ley del *conatus*. Según expone Spinoza, todo ente tiene el derecho natural a existir y a actuar tal como está determinado a hacerlo por su naturaleza, esto es, por el *conatus* que constituye su esencia, por la ley de la tendencia de todo ente a permanecer en el ser. Esta concepción ocupa un lugar central en el pensamiento de Spinoza sobre el derecho natural: él mismo advierte que las demostraciones que desarrolla en sus textos sobre el derecho parten de la

¹⁴ «Algunas observaciones sobre las ideas fundamentales de S. Pufendorf», en *Escritos de filosofía jurídica y política*, op. cit., pp. 172-173.

necesidad de la naturaleza humana, de la tendencia universal de todos los hombres a conservar su ser (TP, III, § 18), esto es, de la ley del *conatus*.

El derecho natural aparece, de este modo, asociado a legalidad, lo que puede sugerir la idea de un carácter normativo del mismo, pero parece que esta idea, en principio, va a ser excluida por su incompatibilidad con este dato decisivo: la ley del *conatus* es una ley natural, una ley de necesidad; no una ley que debamos cumplir, sino una ley que cumplimos necesariamente y que, por tanto, no puede tener un sentido normativo. Según expone Spinoza, la ley suprema de la naturaleza prescribe que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en el ser, de lo cual se sigue que «cada individuo tiene el máximo derecho a [...] existir y actuar tal como está determinado por la naturaleza» (TTP, XVI, p. 332). Por derecho de la naturaleza ha de entenderse, en consecuencia, las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales éste está «naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa» (TTP, XVI, p. 331). Por ello puede decirse que «todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de la naturaleza lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo» (TTP, XVI, p. 332). Asimilado, de este modo, el derecho natural a aquello a lo que cada cosa está determinada por la naturaleza y por leyes de la naturaleza, no hay ya argumento alguno que pueda apoyar ninguna propuesta de utopía jurídica. En un sistema según el cual todo acaece necesariamente, no hay lugar para la afirmación de lo ideal y del deber ser. En cuanto la naturaleza y sus leyes comportan una estricta necesidad, no pueden ser entendidas como el arquetipo del que derivaría un sentido normativo del derecho. El necesitarismo supone la reducción de lo que es de derecho a lo que es. Como la identificación del derecho con la potencia, la concepción de las leyes del derecho como leyes físicas comporta la equivalencia de derecho y hecho: «no solo todo aquello que es de derecho lo es asimismo de hecho, sino que solo aquello que es de hecho lo es también de derecho»¹⁵. La utopía, pues, queda fuera de juego. Ante lo que es real y necesario sólo cabe comprender. Para abordar la cuestión del derecho natural es preciso aplicar un criterio naturalista, dejando de lado cualquier suerte de idealización del derecho propiciada por prejuicios morales o religiosos y tratando de comprender lo que hay en la realidad. La tarea, dice Spinoza, no es ni lamentar, criticar o detestar acciones humanas, ni soñar ideales que sólo podrían ser realizados en el país de Utopía; la tarea es entender (TP, I, §§ 1, 4). Hay que concebir al hombre como una parte de la naturaleza y estudiar científicamente todo lo que concierne al derecho, teniendo presente que no hay nada que no sea necesario y que, por tanto, deja de tener sentido proyectar sobre el derecho una concepción ideal a la que la necesidad convierte en una quimera sin fundamento alguno en la realidad.

Las resonancias positivistas de estas ideas difícilmente podrían ser ignoradas. Y a lo expuesto conviene añadir que, por ser el hombre una parte de la naturaleza, el derecho natural que le corresponde es el *ius naturae* que tiene vigencia sobre todas las cosas naturales. El derecho natural no está limitado al mundo de los humanos.

¹⁵ BLANCO ECHAURI, J., *art. cit.*, p. 129.



Spinoza lo hace extensivo a todos los individuos que forman parte de la naturaleza. Como la ley del *conatus*, el derecho natural concierne a un orden natural que desborda el ámbito de lo humano y que es estrictamente necesario. En lo que respecta al derecho a existir y a actuar tal como se está determinado a ello por la necesidad de la naturaleza, no hay diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los que viven de espaldas a la razón (TTP, xvi, p. 332). Por derecho natural entiende Spinoza el derecho universal de la naturaleza y de todas las cosas naturales, es decir, el poder de la naturaleza y de todas las cosas, de las leyes de la naturaleza en conformidad con las cuales se hacen todas las cosas y que, por tanto, no tienen sentido normativo.

Una significación utópica del derecho natural choca de frente asimismo con el carácter antiteleológico del sistema spinoziano. Según expone Spinoza en el «Apéndice» de E, I, la necesidad de las cosas de la naturaleza es incompatible con la ordenación de las mismas a fines y valores. Por ello, en una teoría del derecho natural, derivada de la ontología de la potencia y comprendida, por tanto, dentro del dominio del orden geométrico y de las conexiones de necesidad, no hay lugar para la teleología. Al identificar derecho natural con potencia y con aquello a lo que cada cosa está necesariamente determinada, Spinoza excluye el supuesto de una dimensión teleológica del derecho natural. El derecho natural spinoziano, comenta Deleuze, es idéntico con potencia y *conatus* y, en cuanto tal, independiente de fines y deberes, pues el *conatus* es causa eficiente y no final. Spinoza se opone totalmente al iusnaturalismo clásico, que, definiendo la naturaleza de un ser por su perfección según un orden de fines, sostiene que el derecho natural determina lo que es conforme a esa esencia ideal¹⁶. Una dimensión ideal de lo humano a la que estaría orientado el derecho natural como a un fin es, para Spinoza, una quimera, una ficción de la imaginación.

1.3. DERECHO NATURAL Y CONDICIÓN COMÚN DE LOS HOMBRES

Según Spinoza, el derecho natural, en tanto concierne al hombre en el estado de naturaleza, no puede ser definido por la razón porque el estado de naturaleza es el reino de la pasión y en él el derecho natural está vinculado en mayor medida al apetito que a la razón. Debe señalarse, no obstante, que, en principio, tanto el apetito como la razón están en el origen del derecho natural. Todo hombre goza de tanto derecho como poder posee, proceda éste de la razón o del apetito, y todo cuanto hace, sea sabio o ignorante, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza. Dado que la tendencia a permanecer en el ser se da en todos los hombres, sean guiados por la razón o por la pasión, todo lo que un hombre hace, obrando tal como está determinado por la naturaleza, lo hace de acuerdo con el derecho natural. Por eso puede afirmarse

¹⁶ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, p. 134; *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1975, pp. 250-251.

que, mientras vive bajo el imperio de la sola naturaleza, el hombre que aún no ha conocido la razón ni la virtud «vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón», y tiene el máximo derecho a desear e intentar conseguir todo cuanto estime que le es útil. Del mismo modo que el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón, también el ignorante o débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que le aconseje el apetito (TTP, xvi, pp. 332-333). Hablamos de derecho natural, esto es, del poder o derecho universal de la naturaleza y, por ello, deja de tener relevancia aquí que los deseos sean acciones o pasiones: detrás de las unas y de las otras está la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza por conservar su ser. Ya se guíe por la razón o por el impulso de la pasión, el hombre es una parte de la naturaleza, es determinado a actuar por el poder de la naturaleza y no actúa sino en conformidad con las leyes de la naturaleza, «es decir, en virtud del derecho natural» (TP, II, § 5).

Ahora bien, lo que nos muestra la realidad es que los hombres no viven según lo que exige la razón, sino que son guiados por el deseo ciego, por deseos que son pasiones, y que el derecho natural no se determina por la razón, sino por el apetito y las pasiones. Los hombres, dice Spinoza, nacen ignorándolo todo y, «antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida [...] Entre tanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según los impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza», pudiendo considerarse, en consecuencia, que no tiene sentido alguno suponer que están obligados a vivir según las leyes de la sana razón (TTP, xvi, 333). Si la naturaleza humana estuviera constituida de forma que los hombres vivieran de acuerdo con la razón, entonces el derecho natural, en cuanto concierne al género humano, estaría determinado por el solo poder de la razón, pero lo que sucede es precisamente lo contrario, ya que los hombres no nacen racionales, sino que sólo pueden llegar a serlo, no pudiendo ser definido su poder o derecho natural por la razón, sino por la tendencia en virtud de la cual se esfuerzan en conservarse (TP, II, § 5), la cual en el estado de naturaleza está constituida por apetitos y pasiones.

El hombre, dice Spinoza, no está en la naturaleza como un imperio en un imperio; no depende de él poseer un alma sana ni dispone de un poder absoluto para hacer un buen uso de la razón. Dado que cada cosa se esfuerza cuanto puede en conservar su ser, no puede dudarse de que, si estuviera en poder del hombre vivir de acuerdo con la razón, lo haría. Si no lo hace es porque no puede. Si Adán hubiera podido no caer, no hubiera caído. Cayó porque estuvo sometido a pasiones y no tuvo el poder de usar rectamente la razón (TP, II, § 6). Ahora bien, aunque no depende del poder de cualquier hombre valerse de la razón en el estado de naturaleza, es un hecho incuestionable que todo hombre se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada hombre tiene tanto derecho como poder, debe admitirse que cuanto hace cualquier hombre, aunque sea guiado por la pasión, «lo hace con el máximo derecho de la naturaleza». Con esto debe aceptarse asimismo que el derecho natural, bajo el cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, «no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede» y «no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito» (TP, II, § 8).

Sobran razones para ver en lo que se dice en los textos citados (TP, II, §§ 5-6, 8) una clara expresión del radical antiutopismo de Spinoza¹⁷. En ellos el derecho natural es definido por la potencia, pero no por la potencia de la razón, que no es una realidad, sino por la potencia dominante en la mayoría de los hombres, la potencia de los apetitos. A la hora de precisar el concepto de derecho natural, Spinoza propone dirigir la mirada al hombre como es de hecho y tomar como referencia la naturaleza real. El derecho natural no tiene sentido normativo porque su determinación no le viene de la inexistente naturaleza racional del hombre tomada como paradigma, sino del *conatus*, que comprende todos los deseos y es la única instancia legitimante real. Nos hallamos ante la identificación absoluta del derecho con el hecho¹⁸.

Spinoza no acepta el concepto de naturaleza humana que defendían los iusnaturalistas, un concepto asociado a la definición del hombre como animal racional y que llevaba a asimilar el derecho natural a derecho según la razón. En este punto, la concepción spinoziana del *ius naturae* se aparta abiertamente de la definición por Grocio del derecho natural como «dictado de la recta razón», una definición que toma a la naturaleza racional como norma en relación con la cual se decide la cualidad de justos o injustos de los actos humanos. Desaparece así de la concepción de Spinoza la connotación normativa que tenía el derecho natural en el iusnaturalismo clásico y cristiano. Según la concepción iusnaturalista, que, tomando como referencia de la definición de la naturaleza de un ser su perfección, define la naturaleza humana como naturaleza racional, al derecho natural le corresponde determinar lo que es conforme a esa naturaleza o esencia ideal del hombre. Por eso el iusnaturalista ve al derecho natural originariamente unido a fines y deberes y por eso reivindica la competencia del sabio: él es quien sabe de la esencia racional del hombre y de los deberes que derivan de ella. En contra de esta concepción, y siguiendo ideas de Hobbes, Spinoza, señala Deleuze, va a sostener que las cosas no se definen por una esencia sino por una potencia (la esencia de las cosas no es más que potencia) y que entonces el derecho natural no es lo conforme a la esencia racional del hombre, sino lo que este puede, no debiendo tal derecho, por tanto, ser referido a fines y a deberes, sino al apetito más intenso, y debiendo ser considerado, desde el punto de vista del solo derecho natural, tan competente el necio como el sabio para juzgar lo que es bueno y lo que es malo¹⁹.

1.4. EL REALISMO COMO POSITIVISMO

En la identificación de derecho natural, potencia y pasiones, valora positivamente Bloch el realismo de Spinoza, pero lamentando que este realismo se limite al fin a ser una positivista aceptación de lo que hay en la realidad. Spinoza, dice Bloch,

¹⁷ ALBIAC, G., «Epílogo» a: SPINOZA, B., *Ética*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 424.

¹⁸ MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969, pp. 292-293.

¹⁹ *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 250-252; *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003, pp. 33-39.

absolutiza un estado contingente del ser del hombre en el que tienen una poderosa presencia las ideas inadecuadas y los afectos pasivos, y que es el estado en el que se encuentra la mayor parte de los hombres: Spinoza eleva el estado en el que vive el hombre en una sociedad determinada, la sociedad capitalista (la sociedad en la que se actúa siguiendo como ley suprema el gran principio *suum esse conservare* es, según Bloch, la sociedad de la competencia entre los propietarios de mercancías, la sociedad de la discordia y de la guerra de unos hombres contra otros), a la categoría de estado del hombre por antonomasia para todos los tiempos; esto es, concibiendo como naturaleza humana el ser inadecuado del hombre, Spinoza convierte en naturaleza lo que es la realidad fáctica del estado en que se encuentra el hombre en un momento histórico determinado, lo que lo lleva a sostener, siguiendo a Hobbes, que los hombres son por naturaleza enemigos los unos de los otros. El predominio de lo inadecuado en la condición común de los hombres tiene como consecuencia, piensa Bloch, que el derecho natural spinoziano, entendido como derecho de cada cual a mantenerse en el ser, sea un derecho concebido de forma totalmente fisiológica y que la naturaleza implicada en ese concepto de «derecho natural» no sea una naturaleza determinada axiológicamente, sino una naturaleza zoológico-antropológica. Para Spinoza, el derecho y la naturaleza son lo mismo, pues el derecho es determinado como poder de la naturaleza, y éste como derecho, no pudiendo haber, por tanto, un derecho natural moral que sirva de norma para la naturaleza humana (entendida ésta como condición del hombre existente de hecho). Nos hallamos, dice Bloch, ante una concepción que proporciona una presentación totalmente realista de la sociedad capitalista²⁰, una concepción nada revolucionaria, «ajena a toda axiología», «situada al margen del derecho natural normativo» y ligada a una explicación de la naturaleza como sistema de leyes «ajeno a todo valor»²¹. No hay lugar en ella para un derecho natural determinado a partir del paradigma de una naturaleza que pudiera servir de medida para separar lo justo de lo injusto en relación con el hombre.

2. ELEMENTOS POSITIVISTAS EN LA CONCEPCIÓN DEL DERECHO CIVIL

También en relación con el derecho civil o positivo, el derecho que tiene vigencia en el Estado, atribuye Bloch a Spinoza un positivismo jurídico. Dar cuenta de los supuestos principales de la concepción spinoziana del derecho civil, que justificarían el juicio de Bloch sobre ésta, puede hacerse mediante una exposición más sucinta que la dedicada al derecho natural en la primera parte de este trabajo, entre otras razones porque algunos de esos supuestos, y otros elementos del pensamiento de Spinoza a los que es ineludible referir su concepción del derecho civil, han sido

²⁰ BLOCH, E., *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, pp. 102-103.

²¹ BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, pp. 60-61.

tratados ya en esa primera parte. Me ocuparé, pues, brevemente de tres tesis de esta concepción que ponen de relieve aspectos del derecho civil que considero particularmente significativos en relación con el objetivo indicado. Según lo concibe Spinoza, el derecho civil: 1. es el único que existe realmente, 2. es idéntico con el poder del Estado y 3. no tiene como medida a la (inexistente) naturaleza racional del hombre.

2.1. NO HAY MÁS DERECHO VERDADERAMENTE REAL QUE EL DERECHO POSITIVO (CIVIL)

Una doctrina muy característica del positivismo jurídico separa al derecho positivo del derecho natural y afirma que no existe otro derecho que el derecho positivo. Algo muy parecido a esto es lo que piensa Spinoza cuando defiende que el derecho, en tanto contiene leyes que obligan de forma efectiva a todos, es derecho positivo, un derecho puesto por el hombre. En el estado de naturaleza, piensa Spinoza, apenas es posible la autonomía jurídica de los individuos, que, en general, están, o temen llegar a estar, bajo el poder o derecho de otros. Un individuo en el estado de naturaleza es autónomo (*sui iuris*) si puede evitar ser oprimido por otros. Pero es inútil que un individuo aislado «pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno» (TP, II, § 15). No se dan en el estado de naturaleza las condiciones de la autonomía jurídica y de un efectivo derecho natural del hombre. Ciertamente, todos los hombres desean vivir con seguridad y sin miedo, pero en el estado de naturaleza la dialéctica de las pasiones lleva a la guerra de todos contra todos. En ese estado la misma dinámica de un derecho natural ligado a afectos pasivos empuja al derecho de cada individuo contra el derecho de los otros, provocando constantemente la discordia y el conflicto. Además, el estado de naturaleza es, piensa Spinoza, un estado de miseria en el que los hombres, sin la ayuda que en sociedad pudieran prestarse unos a otros, no pueden cultivar sus facultades, lo que pone de manifiesto que es preciso salir del estado de naturaleza y poner remedio a la insuficiencia del derecho natural en ese estado. Es la razón por la que se ven forzados los hombres a unirse, formando una sociedad en la que el derecho que cada uno tenía por naturaleza lo posean «todos colectivamente», de modo que en adelante el derecho ya no esté «determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez» (TTP, XVI, p. 335). Cada individuo ha de transferir su derecho a la sociedad, «de suerte que ella mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo» (TTP, XVI, p. 338). Será así la sociedad la que proporcione la base sobre la que puede sostenerse un derecho efectivamente real. Para que el abstracto derecho natural del individuo aislado en el estado de naturaleza adquiera verdadera realidad es necesario que se transmute en derecho natural común constituido en el Estado y sustentado por un poder común (TP, II, § 15). Y donde existe el derecho común, un ciudadano hace o tiene por derecho sólo aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad.

Para Spinoza, todo derecho verdaderamente real es derecho político y su validez depende exclusivamente del decreto de la suprema potestad. El autor del

Tratado político opone al derecho natural de la tradición, fundado en la naturaleza racional del hombre y en Dios, un derecho constituido políticamente y que sólo puede darse en el Estado. Corresponde, en efecto, de forma exclusiva a las supremas potestades del Estado el derecho de establecer, interpretar y abolir los derechos, y de dictar leyes, decidiendo qué es bueno y qué es malo (TP, II, § 17; IV, § 1). Por esa razón la cualificación jurídica de las acciones tiene carácter civil y depende de las leyes dadas por el poder supremo. Si nos limitamos a tomar en consideración lo que indica el derecho natural, nos vemos llevados a concluir que nada está prohibido, excepto lo que nadie puede realizar. De ahí que en el estado de naturaleza no exista el delito. Sólo en el estado civil, en el que el derecho común determina qué es bueno y qué es malo, puede haber injuria y delito. Y sólo donde puede tener vigencia un derecho de propiedad sobre las cosas, esto es, en el Estado, donde por común consenso se decreta qué pertenece a uno y qué a otro, ocurren cosas que pueden ser calificadas de justas o injustas (TP, II, §§ 19, 23; E, IV, prop. 37, escolio 2). La justicia adquiere «fuerza de derecho» por el derecho estatal, es decir, por la decisión de quienes poseen el derecho del Estado (TTP, XIX, p. 394). Son los términos en los que expone Spinoza su teoría de la génesis sociopolítica del derecho, con la que lleva a cabo una decisiva transformación radical en la concepción del derecho²².

2.2. DERECHO CIVIL Y PODER DEL ESTADO

En segundo lugar, también encontramos en relación con el derecho civil el otro elemento del positivismo jurídico: la reducción del derecho a poder. Al igual que cada individuo en el estado de naturaleza, el Estado posee tanto derecho como poder tiene; también el derecho de las supremas potestades viene determinado por su poder (TP, III, § 2; IV, § 1). Del principio de la equivalencia de derecho natural y poder se sigue que, en la medida en que los hombres transfieren a alguien su poder, le ceden asimismo su derecho, y, en consecuencia, que «tendrá el supremo derecho sobre todos quien posee el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza...» (TTP XVI, pp. 337-338). Para el derecho civil la referencia principal no son unos principios y un ideal morales, sino el poder del soberano, y los límites de éste no los fijan las normas morales o jurídicas, sino la fuerza o la debilidad de su *conatus*, pudiendo afirmarse, por ello, que, según Spinoza, al igual que el derecho natural, tampoco el derecho público tiene un fundamento normativo y que su legitimidad no puede ser entendida más que en función de una dinámica de fuerzas²³. La suprema potestad tiene el derecho de mandar sólo en tanto posee el supremo poder: éste es la justificación de la autoridad de quienes están al frente del Estado. Pero, al

²² WALTHER, M., «Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas», en *Studia Spinozana*, vol. 1 (1985), p. 96.

²³ SAC, S., «État et Nature chez Spinoza», en *Philosophie, Théologie, Politique, dans L'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979, pp. 129-130.

tener el derecho positivo como fuente de juridicidad la potencia y al depender de la potencia la fuerza de obligar de las leyes humanas, nos volvemos a topar aquí con el positivismo jurídico²⁴. El poder, no la razón, sostiene al derecho civil y su capacidad de influencia sobre los ciudadanos; la sociedad, dice Spinoza, garantiza el cumplimiento de las leyes no por medio de la razón, que no puede reprimir a los afectos, sino por medio de la coacción (E, IV, prop. 37, escolio 2). Con una concepción como ésta queda excluido cualquier asomo de proyecto utópico²⁵.

Es preciso añadir a lo anterior, por otra parte, que, en tanto la sociedad tiene el supremo poder y, por ende, el supremo derecho a todo lo que puede, la suprema potestad no está sometida a ninguna ley: a la suprema potestad todo le está permitido por derecho. La suprema potestad mantiene el derecho sobre todos sólo en tanto conserva el poder de hacer cuanto quiere. Precisamente por eso es del todo diferente la situación de los súbditos ante la ley: éstos están obligados a cumplir en su integridad las órdenes de la suprema potestad, incluso las más absurdas. Hacer otra cosa equivaldría a declararse enemigo del Estado y a obrar en contra de la razón, que manda defenderlo y cumplir sus órdenes, eligiendo de dos males el menor (TTP, XVI, pp. 338, 347). El mal consistente en hacer, por mandato del Estado, algo que consideramos inicuo o contrario a la razón es menor que el mal que realizamos cuando desobedecemos el precepto de la razón que manda obedecer al Estado, pues queda compensado por el bien que del estado civil deriva para el hombre (TP, III, §§ 5-6). El positivismo jurídico separa al derecho positivo de la moral, y Spinoza, si bien precisando que es la moral racional la que manda cumplir las leyes del Estado, sostiene que estas conservan su validez incluso cuando son contrarias a las normas de la moral establecidas según el dictamen de la razón²⁶.

2.3. DERECHO CIVIL Y CONDICIÓN COMÚN DE LOS HOMBRES. EL REALISMO DE SPINOZA

En tercer lugar, el derecho civil no tiene como medida a la (inexistente) naturaleza racional del hombre. Spinoza expone que, por lo pronto, en el origen de la constitución del derecho civil lo que encontramos no es la razón, sino la condición común (afectiva) de los hombres. En efecto, que los hombres sean llevados a poner freno al uso de su derecho natural y a promover la constitución de una sociedad y de un derecho político no puede ser atribuido a la razón, la cual carece de la fuerza suficiente para hacer frente a los afectos que mueven a los hombres en el estado de

²⁴ PEÑA, V., *Espinosa: Categorías jurídicas y Ontología dinámica*, p. 25.

²⁵ ALBIAC, G., nota 70 a la parte IV de la *Ética de Spinoza* (Tecnos, Madrid, 2007).

²⁶ Ver WALTHER, M., «Spinoza und der Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens», en *Archiv für Rechts- und Socialphilosophie*, vol. LXVIII (1982), p. 413 ss.

El artículo de M. Walther es un estudio de la presencia en Spinoza de diversos aspectos del positivismo jurídico de Kelsen (equiparación de derecho válido y poder político, etc.).

naturaleza. Porque los hombres no viven según la razón y están sujetos a poderosos afectos, al actuar ateniéndose a lo que les aconseja su derecho natural, hacen daño a los demás y son arrastrados en direcciones contrarias, chocando unos con otros y convirtiendo el estado de naturaleza en un estado de guerra (E, IV, prop. 37, escolio 2). La ausencia de razón en el estado de naturaleza es precisamente lo que hace que sea necesario salir de éste para entrar en la sociedad. No es posible, por consiguiente, presentar como obra de la razón el tránsito desde el estado natural al estado civil y la constitución de un derecho civil. La condición escasamente racional del hombre en el estado de naturaleza excluye no sólo que el derecho natural pueda tener un fundamento racional, sino también que el proceso de constitución del Estado y del derecho político tenga como causa a la razón. Para dar cuenta del paso a un estado civil en el que un derecho político ponga freno a las pasiones no queda entonces otra salida que recurrir precisamente a la dinámica de las pasiones (esperanza, miedo, etc.). Es lo que hace Spinoza. Son especialmente claros al respecto los textos de TP. Así, en TP, VI, § 1, se dice: dado que los hombres «se guían más por la pasión que por la razón», la multitud «tiende naturalmente a asociarse», no porque la guíe la razón, sino alguna pasión común (una esperanza, un miedo común, o el deseo de vengar un mismo daño). Se hace mención, en el mismo texto, del miedo a la soledad, innato a todos los hombres, que los lleva a tender por naturaleza al estado civil. El proceso en el que se forman la sociedad, el poder común y el derecho común no procede de la razón, sino del impulso de las pasiones.

En consonancia con todo esto se expone en TP, I que, al proponer proyectos en relación con la política y el derecho civil, es preciso tomar como referencia no una utópica naturaleza racional que no existe en ninguna parte, sino la naturaleza humana realmente existente, que es una naturaleza constituida por afectos y pasiones. Dibuja Spinoza, en este primer capítulo de TP, el perfil de un descarnado realismo político con el que está en la más estrecha relación el realismo jurídico, y cuyas resonancias positivistas, según cree Bloch, no es posible eludir. Sin lugar a duda, no dejará de sorprender, incluso al lector actual, la contraposición que se hace, en los primeros apartados del mencionado texto, del realismo de los políticos al utopismo de los filósofos (Platón), que conciben a los hombres como a ellos les gustaría que fueran (rationales) y no como son (intensamente sometidos a pasiones), y que acaban proponiendo un ideal de sociedad al que no es posible reconocer otro valor que el de una quimera que sólo puede ser llevada a la práctica en el país de Utopía: quienes, ignorando las dificultades con que se topa la razón para contrarrestar la enorme influencia de las pasiones sobre los hombres, piensan que es posible inducir a la multitud o a quienes están absortos por los asuntos públicos a vivir según el mandato de la razón, no hacen otra cosa que soñar una fábula. Spinoza está convencido de que todas las formas válidas de organizar la República y el derecho común han sido ensayadas ya en el pasado y cree, por ello, que el objetivo de la teoría política no puede ser inventar algo nuevo (proponer una utopía política o jurídica), sino «deducir de la misma condición de la naturaleza humana», que comprende afectos y pasiones, sólo aquello que puede ser efectivamente realizado en el ámbito de la política y del derecho. Puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen para formar una sociedad civil, al abordar la cuestión de «los fundamentos naturales del Estado»,



no hay que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino «deducirlos de la naturaleza o condición común» (afectiva y pasional) de los hombres. Al final de TP, I, advierte Spinoza que esto es lo que va a hacer en el capítulo siguiente (TP, II), en el que va a ocuparse del derecho natural, que no se define por la razón, sino por las pasiones, y de la constitución del derecho común y del poder común, esto es, del Estado.

2.4. DERECHO CIVIL Y REALIDAD DE LA ÉPOCA

En la lectura de Bloch, también la concepción spinoziana del derecho civil contiene elementos característicos del positivismo. También el derecho civil spinoziano, dice Bloch, depende del poder, ahora del poder de la multitud, que es la mayoría republicana, esto es, la mayoría capitalista, la mayoría de los bien situados en la sociedad capitalista todavía en ascenso. Aquello, por ende, a lo que confiere legitimidad el poder de la multitud es la democracia corporativa. Hay una considerable dosis de intenso realismo, piensa Bloch, en la doctrina que explica cómo puede ser fundado sobre el poder de la mayoría el Estado como Estado de derecho, que es órgano gestor de la clase dominante. En este Estado no hay derecho natural, aunque igualmente puede afirmarse que el derecho natural está ahí como factor de contención de la naturaleza inadecuada (ideas inadecuadas) del hombre por medio del poder. La doctrina spinoziana del Estado y del derecho eleva a categoría elementos de la realidad de la época: es, dice Bloch, la ideología y apologética de la república burguesa en la forma en que se había materializado en Holanda²⁷.

3. ORIGINARIEDAD Y PRIMACÍA DEL DERECHO NATURAL

Lo expuesto en 1. y en 2. no agota la totalidad de los contenidos del pensamiento jurídico de Spinoza. Hay elementos de éste a los que no se les prestó allí la debida atención y que van asociados a la idea de una cierta legitimidad o exigencia: que tienen, por consiguiente, un significado contrario al positivismo jurídico. Tampoco Bloch se ocupa suficientemente de estos elementos, entre los que cabe enumerar: tesis como la de los límites que el derecho natural impone al derecho civil, la de la pervivencia del derecho natural en este último o la que establece el papel de la sociabilidad natural, que también habla en favor de un protagonismo del derecho natural; la fundamentación ontológica del derecho natural en la potencia de la naturaleza, la cual tiene como carácter esencial la creatividad, es la misma potencia de Dios y está indisolublemente unida a las leyes de la naturaleza; la dimensión ideal de la idea del mejor Estado, que es el Estado democrático (el más acorde con el derecho natural), el Estado cuyo derecho se funda en la razón. Estos elementos corrigen o precisan el supuesto de la reducción del derecho natural a derecho político y comportan que el derecho político depende del derecho natural e,

²⁷ BLOCH, E., *Leipziger Vorlesungen*, op. cit., pp. 104-106.

incluso, que éste en algún sentido es norma de aquél. Es decisivo aquí lo que separa a Spinoza de Hobbes: el naturalismo (que implica la afirmación de la originariedad y primacía del derecho natural en Spinoza) y el racionalismo (el papel que Spinoza confía a la razón en lo que concierne a la realización del mejor Estado y el mejor derecho tiene un significado abiertamente antipositivista). Con el fin de añadir matices a la unilateral identificación de la filosofía del derecho de Spinoza con el positivismo jurídico, ofreciendo una interpretación de ésta que dé cuenta más adecuadamente de la variedad de aspectos que los textos del autor de la *Ética* atribuyen al derecho, me ocuparé, en esta tercera parte del artículo, de esos elementos de significado antipositivista antes indicados, que traen a primer término de la consideración las cuestiones de la relación, según la entiende Spinoza, entre derecho natural y derecho político y de la dimensión utópica de su pensamiento jurídico.

3.1. LÍMITES QUE EL DERECHO NATURAL IMPONE AL DERECHO CIVIL

Por lo que concierne a la dependencia del derecho civil respecto del derecho natural, es preciso hacer mención de la tesis de los límites del derecho civil, los cuales le son impuestos por el derecho natural. Según Spinoza, hay acciones que la sociedad no tiene el derecho de prescribir, que no pertenecen al derecho de la sociedad. Así, «es menos propio del derecho de la sociedad» cuanto provoca la indignación de los ciudadanos y puede llevarlos a la rebelión, la cual redundará en un debilitamiento del poder y el derecho de la sociedad. La suprema potestad ha de evitar todo aquello que representa una amenaza para la existencia de la sociedad (TP, III, §§ 8-9), pues también la sociedad está sometida a la ley suprema y universal del *conatus* (de la tendencia de todo ser a la autoconservación), y esta ley que exige a la sociedad conservar su poder y su derecho, evitando todo lo que pone en peligro su permanencia en el ser, no pertenece al derecho civil, sino al derecho natural (TP, IV, §§ 4-5). Esta consideración pone de manifiesto que Spinoza no absolutiza el poder y el derecho del soberano, sino que los refiere a una instancia que es el derecho natural: la cuestión de los límites del derecho civil tiene un significado antipositivista.

Porque el derecho natural pervive en el estado político. Spinoza dice que los ciudadanos conservan en la sociedad, «por una especie de derecho natural», derechos que el poder supremo debe reconocerles y no puede quitarles sin gran peligro para el Estado (TTP, prefacio, p. 71). El derecho civil no suprime el derecho natural. Si el Estado pretendiera suspender el derecho natural de los individuos o subordinarlo a un derecho político ilimitado, estaría poniendo las condiciones de posibilidad de la rebelión del pueblo y de la disolución de la sociedad.

3.2. PERVIVENCIA DEL DERECHO NATURAL EN EL DERECHO POLÍTICO

La tesis de la conservación del derecho natural en la sociedad resulta decisiva en orden a lo que quiero mostrar. Spinoza dice que el derecho natural cesa en el estado político, pero precisa enseguida que, «si lo pensamos bien», el derecho natural no





puede cesar en ninguna situación (TP, III, § 3). Los hombres, al entrar en sociedad, no pueden renunciar del todo a su derecho natural; lo que está en su poder y puede serles exigido es moderar el uso de ese derecho natural. En ese punto ve Spinoza una de las claves de lo que separa su pensamiento político del de Hobbes. «Yo conservo siempre incólume el derecho natural», dice Spinoza contra Hobbes en la carta 50 (a Jelles). La afirmación «necesse est, ut homines iure suo naturali cedant», que Spinoza hace en relación con el paso del estado natural al estado de sociedad (E, IV, prop. 37, esc.2), no puede ser entendida, por tanto, en los términos en que lo hace Hobbes: es necesario que los hombres renuncien a su derecho natural. Si interpretamos la afirmación de E, IV ateniéndonos al espíritu de TP, habría que traducirla más bien de este modo: «es necesario que los hombres cedan de su derecho natural»²⁸.

El derecho natural se mantiene en el derecho civil porque éste procede de la suma de poderes y derechos que los individuos transfieren a la sociedad. Mediante el traspaso del derecho de cada uno se puede formar una sociedad sin que ello contradiga al derecho natural, dice Spinoza (TTP, XVI, p. 338). No hay ruptura, en efecto, entre estado de naturaleza y estado civil. Éste prolonga el impulso del estado natural, de modo que lo que sucede en realidad es que el derecho positivo canaliza y orienta en una determinada dirección el esfuerzo de los individuos por permanecer en el ser. Por más de una razón no es fácil resistirse a afirmar que el derecho natural spinoziano es superado-conservado (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) en el derecho civil. Y es que, en realidad, el derecho del Estado «no es sino el mismo derecho natural en cuanto que viene determinado por el poder [...] de la multitud» (TP, III, § 2). La mediación sociopolítica no hace surgir el derecho civil creándolo a partir de la nada, sino confiriendo al derecho natural la realidad efectiva que el poder del individuo en el estado natural no podía garantizar. Es al derecho natural a lo que convierte en realidad el derecho civil, el cual no es, por consiguiente, otra cosa que el mismo derecho natural transformado en derecho común.

Spinoza apuntala la defensa de la pervivencia del derecho natural en la sociedad con un argumento poderoso: el derecho natural de cada uno no puede cesar en el estado político porque también en este estado el hombre actúa según las leyes de su naturaleza, vela por su utilidad (TP, III, § 3) y no puede renunciar a su derecho natural a perseverar en el ser. Este derecho constituye un límite irrebalsable para el derecho civil. Para escapar de él sería necesario liberarse de la suprema ley del *conatus* y dejar de ser hombre. Pero, «como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse hasta el punto de dejar de ser hombre», es preciso concluir «que nadie puede privarse completamente de su derecho natural» (TTP, prefacio, p. 71). Spinoza parte del derecho natural para mostrar que hay derechos inalienables del hombre que el Estado debe respetar, como el derecho a juzgar, pensar y expresarse libremente.

²⁸ MACHERAY, P., *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza*, vol. IV, PUF, Paris, 1997, p. 229, nota.

3.3. SOCIABILIDAD NATURAL DEL HOMBRE Y DERECHO NATURAL

El *conatus* en el estado natural está vinculado no sólo a pasiones, sino también a afectos positivos, a impulsos altruistas que llevan a los hombres a unirse unos con otros. Spinoza dice que el hombre es enemigo del hombre, pero también dice, y con ello se separa de Hobbes, que el hombre es un dios para el hombre y que nada es más útil para el hombre que el mismo hombre. Aunque piensa que los hombres no nacen ciudadanos, sino que devienen ciudadanos, no deja de aceptar la realidad de una cierta sociabilidad natural del hombre. Su oposición a la tesis aristotélica del hombre como animal social no es tan tajante como la de Hobbes (TP, II, § 15; E, IV, prop. 35, escolio), pudiendo llegar a aceptar que «los hombres tienden por naturaleza al estado político» (TP, VI, § 1). Si bien es cierto que Spinoza en varios aspectos importantes de su filosofía del derecho se aparta del iusnaturalismo clásico para aproximarse al universo de ideas alumbrado por Hobbes, es igualmente verdad que, en más de una cuestión de importancia, abandona a Hobbes y desarrolla una concepción del derecho totalmente nueva y original. La sociedad, según Spinoza, no se sostiene exclusivamente sobre el miedo y está fundada en la naturaleza humana, ya que da respuesta a necesidades fundamentales del hombre, entre otras a la necesidad de compañía. La considerable dosis de naturalismo que Spinoza opone al convencionalismo de Hobbes exige suponer que el estado civil está enraizado en el estado natural y conceder un claro protagonismo al derecho natural. En este punto la posición de Spinoza se aproxima más bien a la de Leibniz, el cual cuestiona el papel, excesivo en su opinión, que atribuye Hobbes a la realidad del mal en el hombre, y cree que un gran error de este pensador radica en que en su pensamiento el estado civil ocupa el lugar del estado natural, de modo que no es éste, sino el estado corrompido, el que sirve de medida y de regla, lo que tiene graves consecuencias para la concepción del derecho natural²⁹. Reivindicando contra Hobbes la sociabilidad natural del hombre, Leibniz cuestiona la reducción que este pensador lleva a cabo del derecho natural a derecho positivo y reivindica el papel de aquél como norma y medida de este último. Laerke ve en esta concepción un elemento que une a Leibniz y a Spinoza contra Hobbes³⁰. Ciertamente Spinoza no aceptaría los principios de los que Leibniz deriva esta concepción compartida por ambos. Sin embargo, aun rechazando la idealización que el iusnaturalismo hace de la naturaleza humana como norma y defendiendo que el derecho natural sólo tiene vigencia en el estado civil, Spinoza admite que el estado natural es fundamento del estado civil e instancia crítica relativizadora del poder del Estado así como que el derecho natural es fundamento y norma permanente del derecho político³¹.

²⁹ LEIBNIZ, *Teodicea*, § 220.

³⁰ LAERKE, M., *op. cit.*, pp. 218, 238.

³¹ FERNÁNDEZ, Eugenio, «Necesidad libre, libertad necesaria», en *Er, Revista de Filosofía*, núm. 22 (1997), pp. 46, 48.

3.4. LA CREATIVIDAD DE LA POTENCIA DE LA NATURALEZA DE LA QUE PROCEDE TODO DERECHO

Para dar cuenta completa, no sólo del derecho natural, sino también del derecho civil, es preciso retrotraerse a la originaria potencia de la naturaleza. Siempre proyecta una intensa luz sobre cualquier aspecto del pensamiento jurídico de Spinoza su ontología de la potencia y del *conatus*. El mismo Spinoza llama la atención sobre el papel que concede al *conatus* como punto de partida de sus demostraciones en torno al derecho (TP, III, § 18). La interpretación que tilda de positivista a la teoría spinoziana del derecho civil no tiene en cuenta la dependencia de este respecto del derecho natural y de la potencia de la naturaleza que pone en marcha el proceso de unión de individuos en el que se constituyen la sociedad y el derecho civil. La potencia de la naturaleza comporta creatividad: ella es el motor del que toma impulso el movimiento en el que adquiere realidad un derecho político que se define por la potencia de la multitud y que procede de la suma de potencia y derecho de quienes se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas (TP, II, §§ 13, 17). A. Negri piensa que la interpretación que ve, en lo que dice Spinoza sobre la determinación mediante leyes de lo que es justo y lo que es injusto, una reducción positivista del derecho civil a simple legalidad sólo tiene sentido en tanto deja de tomarse en consideración la ontología de la potencia que está en la base del pensamiento político y jurídico de Spinoza. A juicio del autor de *L'anomalia selvaggia*, no cabe hablar de un positivismo legalista (afirmación de la ley como fundamento de la justicia) en Spinoza porque éste introduce la ley en la procesualidad originada por la potencia, cerrando el paso a cualquier separación de ley, derecho y potencia. Una afirmación legalista del derecho civil en los términos propios del positivismo jurídico debe ser considerada incompatible con principios capitales de la ontología de Spinoza: primacía de la potencia sobre la ley, creatividad de la potencia de la que parte el proceso de constitución de las leyes y de lo justo, etc.³².

3.5. LA POTENCIA Y EL DERECHO DE DIOS COMO FUNDAMENTO

Debe añadirse a la anterior consideración que la potencia de la naturaleza con la que se identifica el derecho natural es asimismo potencia de Dios y va unida a legalidad, lo cual aporta legitimidad y autoridad al derecho natural.

Spinoza señala como relevante para la comprensión de lo que es el derecho natural el hecho de que la potencia por la que existen y actúan las cosas naturales sea la misma potencia de Dios (TP, II, § 3). La naturaleza, dice Spinoza, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, dado que «el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue

³² NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in B. Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 230-231.

que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede...» (TTP, xvi, pp. 331-332). En la exposición que de este asunto hace en TP, después de llamar la atención sobre el carácter absolutamente libre de la potencia de Dios con la que se identifica su derecho, sostiene Spinoza que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia para existir y para actuar de una manera determinada, dado que esta potencia no es sino la misma potencia de Dios, el cual tiene derecho a todo (TP, II, § 3). Vemos, de este modo, que, al retrotraer el poder y el derecho de las cosas naturales al poder y al derecho del *Deus sive natura*, Spinoza lleva a cabo una fundamentación ontológica del derecho natural que lo legitima en algún sentido y que le confiere, por tanto, una connotación de signo antipositivista. Merced a la identidad de potencia de las cosas naturales y potencia de Dios, la determinación de aquéllas a existir y actuar de una determinada forma puede ser considerada una autorización a existir y actuar de esa forma, de modo que el derecho natural podría ser entendido como aquello a lo que una cosa natural está autorizado³³. Matheron dice que de la concepción de la potencia y el derecho de los individuos como parte de la potencia y el derecho de Dios se sigue la justificación del derecho de los individuos³⁴. Mantenerse en el ser es el derecho natural de todo individuo y, dado que el esfuerzo por mantenerse en el ser se sigue de la naturaleza del individuo y, mediatamente, también de la naturaleza de la sustancia, es necesario considerar aquel esfuerzo como justificado y legitimado, aunque de ningún modo sea posible extraer de aquí un argumento que permitiera atribuir un valor normativo, en el sentido del iusnaturalismo clásico, al derecho natural³⁵.

3.6. DERECHO NATURAL Y LEYES DE LA NATURALEZA

Además de a la potencia y al derecho de Dios, vincula Spinoza el derecho natural a leyes de la naturaleza. «Por derecho natural, dice, no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa». De que la ley suprema de la naturaleza sea que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, por perseverar en el ser «se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza» (TTP, xvi, pp. 331-332). Y todo cuanto hace un hombre «en virtud de las leyes de su naturaleza lo hace con el máximo derecho de la naturaleza» (TP, II, § 4). El derecho natural queda asociado, de este modo, a leyes, que ciertamente, según vimos en su momento, comportan necesidad y no tienen sentido normativo, pero que son leyes. Si es cierto que el derecho natural está en conexión con la potencia, debe señalarse también que la potencia va unida a derecho y a legalidad. El derecho natural es definido por el poder de la naturaleza y por leyes

³³ WALTHER, M., «Die Transformation...», *art. cit.*, pp. 75-76.

³⁴ *Op. cit.*, p. 291.

³⁵ RÖD, W., *op. cit.*, p. 292.



de la naturaleza, que, en realidad, deben ser considerados como dos caras de una misma realidad (TP, II, § 4). Como la naturaleza, el derecho natural es potencia y ley.

En relación con la unidad de derecho natural y ley debe tenerse presente, asimismo, que, si bien Spinoza se resiste, según hemos visto, a plantear el problema de la legitimidad del derecho natural en los términos en que lo hace el iusnaturalismo, no por ello deja de utilizar el término «derecho», el cual sugiere algún tipo de legitimidad o exigencia. Por esa razón dice Mugnier-Pollet que, aunque el tratamiento del derecho natural por Spinoza se limita a ser una descripción del comportamiento de la naturaleza (una descripción que se abstiene de cualquier juicio de valor), el derecho natural spinoziano expresa las «exigencias naturales» de los individuos³⁶.

3.7. LA IDEA DEL MEJOR ESTADO

En el pensamiento político-jurídico de Spinoza hay un lugar para la cuestión de la mejor constitución del Estado, de la sociedad que ha alcanzado todo el derecho que le corresponde (TP, V, § 2). El mismo planteamiento y la resolución de esta cuestión contienen referencias tan claras al futuro y a la dimensión ideal del Estado, que no resulta fácil dejar de ver como problemática la interpretación que atribuye a Spinoza la exclusión de toda suerte de ideal o utopía en el ámbito del derecho y de la política. A pesar de lo que dice Spinoza sobre la filosofía política como realista comprensión de lo que hay, en sus textos sobre política y sobre derecho no se limita a hacer descripción de la realidad del presente, sino que hace propuestas, impregnadas de implicaciones utópicas, sobre lo que él considera que serían el mejor Estado y el mejor derecho y presenta un proyecto a realizar en el futuro para convertir en realidad ese Estado y ese derecho. Lo que excluye Spinoza cuando critica el idealismo de los filósofos es la utopía jurídica derivada del concepto abstracto de naturaleza humana racional. Éste es el significado del rechazo del iusnaturalismo clásico por parte de Spinoza. En este punto el autor del TP anticipa elementos de la crítica que va a efectuar Bloch de la abstracción de las utopías jurídicas del iusnaturalismo, que, en su opinión, toman como norma una naturaleza humana no mediada con las tendencias presentes en la naturaleza humana en proceso y con la realidad histórica del hombre³⁷. Spinoza refiere el derecho no a la naturaleza racional de Grocio, sino a una naturaleza humana entendida realísticamente como *conatus* constituido por el deseo. Si Bloch denuncia con particular énfasis la irrealizabilidad de la utopía abstracta, a Spinoza le importa muy especialmente que la idea de Estado y de derecho que propone pueda ser materializada en la realidad. Por ello pone el mayor empeño en hacer ver la relación de aquella idea con lo que es la realidad actual del hombre, de modo que la realizabilidad de la idea pueda ser concebida a partir del conocimiento de esta realidad. Al ocuparse de la política, Spinoza se aparta del idealismo de los filósofos que nunca han ideado algo que

³⁶ MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, pp. 111-112.

³⁷ *Derecho natural y dignidad humana*, pp. 194-196, 199-202.

pudiera llevarse a la práctica y se propone como tarea deducir de la condición común del hombre sólo aquellas cosas que están en consonancia con la práctica (TP, I, § 4).

Que el mejor Estado no pueda ser aislado de los procesos concretos en que tiene lugar su realización lleva a A. Negri a sostener que la idea spinoziana del mejor Estado debe ser pensada al margen de toda utopía³⁸. Esto, sin embargo, no impide que sostenga también que esa idea aleja a Spinoza del positivismo. La idea del mejor Estado sólo puede ser comprendida, dice Negri, a la luz de la ontología de la potencia, y la productividad de la potencia comporta el tránsito a una perfección mayor (más libertad, más razón) a realizar en el futuro. En el realismo antiutópico de Spinoza, la tensión constitutiva inmanente a la potencia no abre el proceso a fines, pero sí al futuro. Por ello ese realismo no puede ser identificado con el positivismo. La hegemonía del ser sobre el deber ser no reduce el ser a efectividad: el ser comprende tendencia, dinamismo y desarrollo³⁹, y, en tanto constituido como tendencia, potencia y *conatus*, determina el derecho⁴⁰.

El mejor Estado es, para Spinoza, el Estado libre y democrático y cuyo derecho se funda en la razón.

3.7.1. *La potencia de la multitud y el Estado más acorde con el derecho natural: la democracia*

A diferencia de Hobbes, Spinoza no admite compromiso alguno con el totalitarismo. Piensa que el verdadero fin del Estado es la libertad (TTP, xx, p. 411) y que el mejor Estado es el Estado libre que respeta las libertades de pensamiento y expresión de los ciudadanos, el cual es, por ello, el más acorde con la naturaleza humana. Se ajusta más que ningún otro a la constitución de un Estado libre el Estado democrático, en el que los individuos renuncian a una menor cantidad de la potencia que tenían en el estado de naturaleza, conservan más derecho natural y realizan más plenamente su libertad. Spinoza prefiere el Estado democrático porque cree que es el «más natural», el más acorde con el derecho natural y el que más se aproxima al estado natural (en él todos siguen siendo iguales, como antes en el estado natural) y a la libertad que la naturaleza concede a todo individuo (TTP, xvi, p. 341; xx, p. 417). Aunque no con el valor normativo que tienen en el iusnaturalismo, los conceptos de naturaleza, estado natural y derecho natural proporcionan la medida con la que se mide al Estado y al derecho civil. Cuanto menos libertad concede el Estado a los hombres, dice Spinoza, más se aleja del estado «más natural» (TTP, xx, 417). La constitución del Estado que más se ajusta a la medida es la democrática.

El Estado democrático, por otra parte, debe ser considerado incompatible con el positivismo legalista porque, según Spinoza, en un tal Estado los individuos

38 *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000, pp. 46-47.

39 NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia*, pp. 220, 255-258, 261-264.

40 ALLIEZ, E., «Spinoza más allá de Marx», en *Anthropos*, núm. 144 (dedicado a A. Negri), 1993, p. 62.



no transfieren su poder y su derecho natural a un tercero, sino a la mayor parte de la sociedad, de la que ellos son una parte, y el positivismo legalista supone la constitución de un derecho positivo que va unida a la alienación del derecho natural y a la realidad de un poder separado, fuente de la producción del derecho. Según Spinoza, el mejor Estado, el democrático, es aquel que, siendo expresión de un derecho común y de una potencia común, hace posible la más plena afirmación del derecho natural de cada uno y de la libertad como potencia de los individuos. Para una posición como ésta no hay lugar en el positivismo. A juicio de Negri, si nos atenemos a los principios del democratismo spinoziano, hemos de asumir que la legitimidad del derecho público deriva de la potencia de la multitud, que es el verdadero sujeto jurídico y político del Estado, y esto no puede ser compatibilizado de ningún modo con los supuestos del positivismo jurídico. El carácter revolucionario de la propuesta política de Spinoza radica, dice Negri, en la conjugación entre un iusnaturalismo radical y la defensa de la democracia, de una democracia que promueve el desarrollo del derecho natural de los individuos y que construye una comunidad de hombres libres⁴¹.

Por lo expuesto puede constatar que la presentación que hace Spinoza de la democracia como la mejor forma de Estado justifica que le sea atribuida al Estado democrático una cierta dimensión ideal. Negri dice que el democratismo spinoziano contiene una propuesta política para el futuro, un proyecto con el que Spinoza se adelanta al futuro⁴². Puede sorprender que, aun afirmando esto, y a pesar de su oposición a que el pensamiento spinoziano sea identificado con el del positivismo jurídico, Negri niegue que el proyecto democrático de Spinoza pueda ser asimilado a una utopía. Pero no resulta fácil dejarse convencer de que no deba serle reconocido un significado utópico a la democracia spinoziana si se considera que ésta no es algo dado, sino que es preciso construirla: supone un proyecto de liberación que apunta a la realización del más alto grado de libertad por el mayor número de hombres. Que la democracia spinoziana excluya de la gestión del gobierno a las mujeres y a los trabajadores por cuenta ajena (TP, XI, §§ 3-4) no puede impedir que sea advertido el sesgo utópico de las implicaciones universalistas y de radicalismo democrático envueltas en la idea de *multitudo* y en otros elementos del pensamiento político y jurídico de Spinoza. V. Peña dice que la concepción spinoziana de la sociedad civil como una sola alma (*veluti una mens*) formada por las almas de todos apunta hacia la comunidad universal como hacia un ideal⁴³. Y el mismo Bloch, aun pensando que el poder de la multitud spinoziana no es otra cosa que el poder de la mayoría capitalista y que legítima, por tanto, incluso cuando ese poder es el poder del hombre libre, una democracia corporativa, reconoce que, según Spinoza, aunque sólo unos pocos pueden alcanzar el estado del hombre libre, todos tienen que esforzarse por lograr aproximarse en la medida de lo posible a ese estado⁴⁴.

⁴¹ NEGRI, A., *Spinoza subversivo*, pp. 37, 45, 50-51.

⁴² NEGRI, A., *Spinoza subversivo*, p. 38.

⁴³ Nota a E, IV, prop. 18, escolio (edición de Editora Nacional, Madrid, 1979).

⁴⁴ BLOCH, E., *Leipziger Vorlesungen, op. cit.*, pp. 105, 107.

3.7.2. Estado y derecho fundados en la razón

El mejor Estado y el más libre es asimismo aquél en el que los hombres viven de acuerdo con la razón y cuyas leyes están fundadas en la razón, ya que en él todos pueden ser libres viviendo según la guía de la razón (TP, v, § 5; TTP, xvi, pp. 340-341). El estado político persigue aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres, y cuanto más se guía el hombre por la razón y más libre es, con mayor tesón observará los derechos de la sociedad. Pero la razón no sólo manda someterse a lo que exigen el derecho común y las leyes del Estado, sino que también contribuye a fundar este derecho y estas leyes (TP, iii, §§ 6-7). Los derechos del mejor Estado, dice Spinoza, deben estar fundados en el dictamen de la razón (TP, ii, § 2). Spinoza llama la atención sobre el especial papel que le corresponde a la razón en el mejor Estado, el democrático (TP, viii, § 6; TTP, xvi, p. 339), y vincula el proceso de liberación de la sociedad y de realización de la democracia al avance de los hombres en el ejercicio de la razón. En el estado civil ésta se convierte en criterio y medida del Estado y del derecho: cuanto más se funda el derecho político en la razón más verdadero es. Si en Hobbes son las leyes civiles y la voluntad del soberano la medida de la justicia, en Spinoza hay un criterio que permite medir la justicia de las leyes y de la voluntad del soberano y es el grado de racionalidad que éstas realizan⁴⁵.

Lo que he expuesto en 1.3. y en 2.3. sobre la vinculación del derecho natural y del derecho civil a la condición común (pasional) de los hombres no agota la cuestión de la relación entre derecho y razón, pues, según Spinoza, en el estado civil le está reservado también a la razón un papel decisivo en relación con el derecho. En el estado civil sí puede ser determinado el derecho por la razón y no sólo ni principalmente por el deseo, y sí hay, por tanto, diferencia entre el sabio y el necio. El proceso en virtud del cual se constituyen la sociedad y el derecho político es puesto en marcha por la dinámica del antagonismo originado por las pasiones, pero ese proceso mismo acabará promoviendo la entrada en escena de la razón. Según Spinoza, son las mismas pasiones (esperanza, miedo) las que impulsan a los hombres a vivir bajo la guía de la razón y a ser libres (E, iv, prop. 54, escolio). El Estado y su derecho no son la obra de la razón, pero una vez establecidos en virtud de la dinámica suscitada por las pasiones, promueven la formación de una comunidad de hombres cada vez más racionales y libres y hacen posible la realización de las exigencias de la razón⁴⁶. Es más poderosa y autónoma, dice Spinoza, la sociedad que es fundada y regida por la razón, y esta sociedad es infiel a sí misma en cuanto obra contra la razón (TP, iii, § 7; iv, § 4). De ahí que a la suprema potestad le interese mucho dirigirlo todo en conformidad con el dictamen de la razón (TTP, xvi, p. 339). En virtud de su propio interés, la ciudad está determinada a encarar el ideal de la razón, a esforzarse en conformar sus leyes al dictamen de la razón⁴⁷.

⁴⁵ LAERKE, M., *op. cit.*, pp. 101-102.

⁴⁶ Ver MATHERON, *op. cit.*, pp. 287-289.

⁴⁷ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 259-261.

Son estos datos, entre otros, los que llevan a formar la idea de un proyecto que mira al futuro: el proyecto que apunta a la configuración de un Estado y un derecho que puedan llevar a realidad el más alto grado de racionalidad posible. Por eso J. Peña habla de una vertiente utópica del pensamiento político de Spinoza. A pesar de la crítica al idealismo jurídico, dice Peña, Spinoza propone un objetivo que trasciende la situación real de la existencia social del hombre: la realización política de la razón⁴⁸. Su realismo político no excluye el proyecto de un Estado y de un derecho político según la razón. Partiendo de la condición afectiva del hombre y de la dinámica que a partir de ésta lo lleva a formar la sociedad, Spinoza acaba proponiendo el ideal de un orden político y jurídico constituido según las exigencias de la razón.

4. CONCLUSIÓN

Lo expuesto en 3. pone de manifiesto que la lectura que hace Bloch del pensamiento jurídico de Spinoza no toma suficientemente en consideración elementos del mismo que son relevantes a la hora de afrontar la cuestión de la relación de Spinoza con el positivismo jurídico. Si Bloch cuestiona por abstractos y por irrealizables la utopía y los ideales iusnaturalistas, simplemente deducidos de una supuesta naturaleza humana inmutable, normativa y determinada *a priori* por la sola razón, no mediados, por tanto, con las tendencias que operan en la realidad histórica del hombre⁴⁹, Spinoza critica las utopías por su desarraigo respecto de la potencia de lo real⁵⁰. Para atenernos a lo expuesto en este trabajo, diríamos que Spinoza, situándose a una considerable distancia de la utopía abstracta del iusnaturalismo clásico, propone un ideal jurídico palmariamente realista, acorde con la experiencia y con las exigencias de la práctica —idealizable— (TP, I, §§ 3-4), entroncado con la potencia y tendencias de la naturaleza real del hombre. Ciertamente, junto a las coincidencias, encontramos en Bloch teorías que lo separan claramente de Spinoza, entre ellas la de la teleología de la naturaleza, de la que derivan una utopía de la naturaleza y una concepción utópico-normativa del derecho natural, si bien no deja de haber intérpretes que piensan que la spinoziana idea de *conatus* tiene sentido teleológico y que es preciso admitir las causas finales al menos en el hombre, el cual estaría constituido por un *conatus* que es impulso hacia un fin que es la perfección, esto es, la libertad⁵¹. En todo caso creo que hay más sintonía entre las filosofías de Spinoza y Bloch que la que deja entrever la crítica que éste hace de la concepción spinoziana del derecho, y parece que, de

⁴⁸ PEÑA, J., *La filosofía política de Espinosa*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989, p. 421.

⁴⁹ *Derecho natural y dignidad humana*, pp. 194-196, 199-202.

⁵⁰ FERNÁNDEZ, E., *Potencia y razón en Spinoza*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1988, p. 462. E. Fernández habla de una posibilidad spinoziana, ligada a la potencia de lo real, que tiene muchos de los rasgos de la «posibilidad real» de Bloch (*op. cit.*, p. 461 ss.).

⁵¹ SMITH, S.B., *Spinoza y el libro de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 65, 91 ss., 137, 142-143.

haber prestado la debida atención a los datos antes indicados, el filósofo de la «utopía concreta» hubiera ofrecido una interpretación más indulgente de esta concepción.

Al afirmar que Bloch y otros intérpretes que sitúan a Spinoza en la tradición del positivismo jurídico no tienen en cuenta determinados aspectos de la filosofía del derecho de éste, no estoy dando por supuesto que éstos sean incompatibles con aquellos otros aspectos sobre los que llamaban la atención Bloch y esos intérpretes. Una buena parte de lo que se dijo en 3. sobre la presencia de elementos antipositivistas en el pensamiento jurídico de Spinoza puede ser considerada como conciliable con lo expuesto en 1 y en 2 a propósito de las concepciones spinozianas que favorecen una teoría positivista del derecho. No excluyo, en efecto, que estas concepciones formen parte del sistema spinoziano; sólo digo que en éste hay otras concepciones, las cuales permiten hacer una lectura diferente de la teoría del derecho del autor de la *Ética*.

Sin embargo, no es posible descartar del todo que en algún caso la tarea de conciliar determinadas concepciones pueda toparse con serias dificultades. Muy especialmente resulta problemático, creo, conciliar con el reconocimiento de algún significado ideal y normativo del derecho la tesis spinoziana de la necesidad universal. De todo lo que se indicó en 1 y 2 sobre lo que propiciaba un explicación positivista del derecho es el determinismo lo que más difícilmente puede ser integrado en una concepción que otorgue un papel relevante a lo que ha sido reivindicado en 3. como parte esencial del sistema de Spinoza y como argumento en favor de la atribución de una función ideal y normativa al derecho. Es la concepción de la libertad como necesidad lo que por encima de todo impide evitar que al leer a Spinoza pueda tenerse la impresión de hallarse ante dos discursos que se despliegan en direcciones opuestas: uno que comienza poniendo en relación al derecho en su condición originaria de derecho natural con aquello a lo que se está necesariamente determinado por la naturaleza y por leyes de necesidad que cumplimos necesariamente y no pueden tener sentido normativo, y otro que habla del mejor Estado y del derecho ideal o del derecho natural como norma del derecho positivo.

Algunos estudiosos de Spinoza se han hecho eco de esta tensión no resuelta en el pensamiento de Spinoza. S. B. Smith piensa que Spinoza admite las causas finales en el hombre, pero señala que hay textos del autor de la *Ética* en los que es repudiada toda teleología, también la humana, y en los que se impone una teoría mecanicista del comportamiento humano, que sería explicado exclusivamente a partir de los apetitos y las causas eficientes⁵². No es fácil conciliar estas dos posiciones ante la teleología. En todo caso, y con independencia de que se comparta o no lo que dice Smith sobre el papel de la teleología en la *Ética*, lo que no puede dejar de sorprender es que en el mismo texto (E, iv, prefacio) en que sostiene Spinoza no sólo que la naturaleza no actúa persiguiendo fines o proponiéndose modelos ideales (que, en su opinión, no son otra cosa que ficciones de la imaginación), dado que la naturaleza sólo actúa en virtud de la necesidad por la que existe, sino también que la causa final en el hombre no puede ser más que el apetito humano mismo (que, en realidad, es una causa efi-

⁵² *Loc. cit.*

ciente) y que por perfección no entiende otra cosa que realidad, advierte del sentido en que se puede seguir hablando del paso de una menor a una mayor perfección en la medida en que los hombres se aproximan cada vez más al «modelo ideal» de naturaleza humana que se han propuesto⁵³. S. Hampshire señala que es preciso mantener el equilibrio entre el Spinoza rígidamente científico y amoral y su visión idealista de una sociedad libre. El determinista, dice, «tiende a obscurecer al idealista, y el idealista al determinista»⁵⁴. También Jaspers se ha referido muy explícitamente a la tensión entre dos orientaciones del pensamiento spinoziano y dice que éste exige con relación al Estado algo contradictorio: reconocer su necesidad y, al mismo tiempo, desarrollar modelos ideales que representen el mejor Estado posible. La doctrina del Estado de Spinoza compagina la fría descripción de lo efectivamente real y necesario con el entusiasta tratamiento de la realización de la razón y la libertad en el Estado⁵⁵.

El mismo Bloch piensa que hay tensión y contradicción entre la teoría spinoziana que afirma la necesidad de todo acontecer y lo que dice la *Ética* sobre la libertad del hombre. Y señala igualmente Bloch que forma parte de la ética spinoziana la exigencia, dirigida a todos los hombres, de llegar a ser libres y que, en consonancia con ello, Spinoza presenta la libertad como una meta (habla del camino que conduce a esa meta, etc.), pero esto, advierte Bloch, aunque está muy profundamente de acuerdo con lo que es la intención última de la *Ética*, la cual tiene siempre la mirada puesta en la potencia, la libertad y la virtud del sabio, se contradice con lo que ha escrito el filósofo en contra de la teleología⁵⁶.

A estas alturas seguramente no será necesario señalar que, en su conclusión, este trabajo es una reivindicación, frente al filósofo de la necesidad, del Spinoza que apuesta por la dimensión ideal del derecho.

Recibido: enero de 2012
Aceptado: mayo de 2012

⁵³ S.B. SMITH dice que la idea de modelo ideal tiene en este texto una función normativa y es la expresión de un giro platónico en la *Ética* (*op. cit.*, p. 179).

⁵⁴ HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 132.

⁵⁵ *Los grandes filósofos, op. cit.*, pp. 252, 262-263.

⁵⁶ *Leipziger Vorlesungen...*, pp. 95-97, 111-112.