

*Marcel Senn**

Del derecho de los peces grandes y pequeños: intento de aclarar un malentendido acerca de la teoría jurídica de Baruch Spinoza

Recibido: 10 de junio de 2008. Aceptado: 22 de agosto de 2008.

RESUMEN

En este artículo se demuestra que la teoría jurídica de Spinoza ha sido malinterpretada durante toda la historia de su recepción y se explica cómo surgieron esos malentendidos y cuál puede ser la interpretación correcta.

Palabras clave: Naturalismo, derecho natural, derecho de los fuertes, social darwinismo, Leviatán, Estado de Derecho.

ABSTRACT

This article shows that Spinoza's legal theory has been misinterpreted during the entire history of its reception and it explains how these misunderstandings emerged and what the right interpretation might be.

Key-Words: Naturalism, Natural Law, rights of the strongest, Social Darwinism, Leviathan.

* Profesor de Historia del Derecho, Historia Jurídica Contemporánea y Filosofía del Derecho, Universidad de Zurich (Suiza). Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Zurich. Doctorado superior (*Habilitation* centroeuropea) de 1991 sobre Spinoza y las ciencias jurídicas alemanas y Doctorado de 1982 sobre la epistemología de la historia del derecho.

Traducción del manuscrito original del alemán: Camila Bordamalo y Jesús Gualdrón, Bogotá, 2009.

INTRODUCCIÓN

La filosofía jurídica de Baruch Spinoza (1632-1677)¹ se basa en una ética intelectual en cuyo centro está la naturaleza. En el marco de un ambiguo discurso naturalista y teórico del poder, el concepto de naturaleza de Spinoza se recibió, no obstante, unilateralmente. Este proceso es reconstruido mediante una metáfora popular, usada por Spinoza para criticar el Leviatán de Hobbes.

1. SOBRE LA HISTORIA DE LA RECEPCIÓN DEL ESPINOSISMO

1.1. Las tres tendencias significativas de la recepción

El espinosismo ha estado sujeto a cada vez nuevos malentendidos durante toda la historia de su recepción, es decir, durante algo más de trescientos años. Por un lado, desde la aparición del *Tratado Teológico Político* en 1670 fue identificado cerca de ciento veinte años con el ateísmo, lo que, en buena medida, lo desterró del discurso sociopolítico oficial de los contemporáneos². Por otro, el fundamento teórico del poder del espinosismo fue entendido en el siglo XIX de una forma completamente exagerada y contaminado por juicios de un crudo naturalismo, especialmente por el socialdarwinismo surgido después de 1860. Este artículo trata sobre todo de esta segunda historia de la recepción. De la misma manera, entre ellas se deslizó una fase de aproximadamente cuarenta años que hizo del espinosismo el fundamento de la forma de pensar de una nueva generación, a la cual pertenecieron, entre otros, representantes del clasicismo alemán, como Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, o los grandes filósofos de aquella época, como Hegel y Schelling³.

¹ Obras importantes: Spinoza, Baruch, *Briefwechsel (1661-1677)*, ed. por Manfred Walter, 3ª Ed., Hamburgo, Meiner, 1986. Spinoza, Baruch, *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt* (1675), ed. por Otto Baensch, Hamburgo, Meiner, 1994. Título en español: *Ética*, 3ª Ed., México, Porrúa, 1990. Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat* (1677), ed. por Wolfgang Bartuschat, 6ª Ed., Hamburgo, Meiner, 1994. Spinoza, Baruch, *Theologisch-Politischer Traktat* (1670), ed. por Günter Gawlick, 3ª Ed., Hamburgo, Meiner, 1994. Título en español: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2003. Es una buena introducción a la obra de Spinoza: Röd, Wolfgang, *Benedictus de Spinoza, Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam Verlag, 2002.

² Senn, Marcel, *Spinoza und die deutsche Rechtswissenschaft, Eine historische Studie zum Rezeptionsdefizit des Spinozismus in der Rechtswissenschaft des deutschsprachigen Kulturraumes*, Zurich, Schulthess, 1991, XXVIII, p. 157. Además: Senn, Marcel, "A nagy halak és a kis halak jogairól - Spinoza jogról szóló tantításának jelentőségéről", en Gábor, Boros (Ed.), *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Budapest, 2000, pp. 47-74. Senn, Marcel, "Vom Recht der grossen und der kleinen Fische, Ein Versuch zur Klärung eines Missverständnisses betreffend die Rechtslehre von Baruch de Spinoza", en Hotz, Sandra et al. (Eds.), *Recht, Moral und Faktizität, Festschrift für Walter Ott*, St. Gallen y Zurich, Dike y Schukthess Verlag, 2008, pp. 201-219. Senn, Marcel y Raas, Susanne, "War Thomasius Spinozist? - Zur Spinocismus-Rezeption an den brandenburg-preussischen Universitäten", en Lück, Heiner (Ed.), *Christian Thomasius (1655-1728), Wegbereiter moderner Rechtskultur und Juristenausbildung*, Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Hildesheim y Zurich, Olms, 2006, pp. 55-73.

³ Delf, Hanna y Schoeps, Julius H. y Walther, Manfred (Eds.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin, Hentrich, 1994, pp. 38-46. Además: Hampe, Michael y Renz, Ursula y Schnepf, Robert, "Spinozas Ethica ordine geométrico demonstrata", en Hampe, Michael (Ed.), *Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 1-15, especialmente, pp. 10 y ss.

1.2. El espinosismo a la luz del naturalismo

1.2.1. El conglomerado del naturalismo

Desde el siglo XIX se presentaron –y aún lo siguen haciendo– trivialidades socialdarwinistas y biológicas en las argumentaciones filosóficas y científicas. Éstas, junto con los racialismos que aparecieron en aquella época, formaron el naturalismo de la modernidad⁴. Una posición afirmativa hacia el mundo vital cotidiano parecía favorable al propio progreso, especialmente cuando estaban dándose cambios fundamentales en una sociedad, los cuales exigían flexibilidad y oportunidad. Tal como se sabe, al que llega muy tarde la vida lo castiga. Según la interpretación socialdarwinista sobrevive el que se adapta a las condiciones cambiantes. Al parecer esta interpretación introduce un comportamiento especialmente agresivo en el derecho, sobre todo cuando se trata de la distribución de espacios escasos, bienes y recursos.

Bajo este punto de vista, inclusive la historia de la humanidad parece una sucesión incontable de ejemplos de que la agresividad vale la pena. Por ello, este mecanismo de selección adquiere calidad literaria: se convierte en el “derecho de los fuertes” o el de la “lucha por la supervivencia”. Empero, en este contexto, no se habla nunca de la vida como desarrollo espiritual y determinación. Sin embargo, éste es el tema de la filosofía, la ética y el derecho de Spinoza.

Así también parecen adecuarse convenientemente las proposiciones iniciales del capítulo 16 del *Tratado Teológico Político* de Spinoza de 1670, tantas veces citadas:

Por derecho e institución natural no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua⁵.

Pero con esa “gran comilona”, el relato de la historia del pensamiento jurídico ya habría llegado a su final; en todo caso según la interpretación de aquella tradición filosófica del derecho que prepara la teoría jurídica de Spinoza a semejante nivel tan trivial para hacerlo digerible a la modernidad⁶. A continuación quiero explicar, a partir de algunos ejemplos de la tradición jurídico-filosófica de Alemania, el tratamiento interpretativo de la fuente del *Tratado Teológico Político* de Spinoza. A esa concepción contrapongo a renglón seguido mi interpretación de la teoría jurídica de Spinoza.

⁴ Senn, Marcel, *Rechtsgeschichte - ein kulturhistorischer Grundriss*, 4ª Ed., Zurich, Basilea y Ginebra, Schulthess Verlag, 2007, pp. 381-395.

⁵ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., cap. 16, p. 232.

⁶ Compárese: Senn, *Spinoza und die deutsche Rechtswissenschaft*, op. cit., pp. 47-132. Además: Orsucci, Andrea, “Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Spinozismus und Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts”, en Balibar, Étienne et al. (Eds.), *Freiheit und Notwendigkeit, Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994, pp. 191-196. Gschwend, Lukas, *Zur Geschichte der Lehre von der Zurechnungsfähigkeit, Ein Beitrag insbesondere zur Regelung im Schweizerischen Strafrecht*, Zurich, Schulthess Verlag, 1996, pp. 482 y s., con un ejemplo de cómo fue usado Spinoza en la siquiatria zuriquesa a finales del siglo XIX.

1.2.2. La naturalización de la filosofía de Spinoza en los siglos XVIII y XIX

El primer ejemplo por mí conocido, viene del letrado de Göttingen Johann Jacob Schmauss (1690-1757)⁷. La mayoría de veces se refieren a Schmauss en la literatura secundaria como spinocista. Pero esta clasificación de Schmauss no surgió sino hasta 1900, por intermedio del renombrado historiador del derecho Ernst Landsberg; sin embargo, aquella encaja con la interpretación de Spinoza propia de la época. Con Spinoza sólo tiene algo en común en la medida en que Schmauss encuentra en Spinoza, como en otros juristas naturalistas de su época, un precursor.

Schmauss define el derecho natural, según la terminología jurídica de aquel entonces, como la atribución ideal que el hombre recibe de la naturaleza para actuar libremente según sus deseos y motivaciones. Pero esta definición no encuentra ningún apoyo en la concepción jurídica de Spinoza. Lo que une a los dos es la referencia explícita que hace Schmauss de Spinoza, cuando aquel cita en la parte histórica de su sistema del derecho natural el texto fuente ya mencionado del *Tratado Teológico Político*, y en lo sucesivo se refiere a él:

*Un animal carnívoro sale a buscar la presa y se come otros animales, el pez grande se come a los pequeños, etc., según sus impulsos innatos, y no puede hacer otra cosa*⁸.

A pesar de la evidente paralelización, la autonomía de Schmauss frente a Spinoza se demuestra de inmediato cuando fundamenta y absolutiza la libertad del particular como derecho de autodeterminación por fuera de la ética⁹. En este sentido se trata de una anticipación del individualismo y liberalismo voluntaristas del siglo XIX, como la que fuera enunciada en 1807, cerca de cincuenta años más tarde, por Johann Heinrich Zirkler con el fin de defender la teoría jurídica de Immanuel Kant (1724-1804):

*Todos los que se confunden con sensiblerías parecidas, pueden oír a Spinoza que nos recomienda al tiburón, que estrangula todo lo que sus fauces alcanzan y no sigue nada más que su naturaleza animal, como un excelente doctor juris*¹⁰.

Esto es notable: La “naturaleza” debe servir como fundamento del derecho, lo cuál contradice la misma fundamentación kantiana de la teoría jurídica. Además la relación de los peces grandes con los pequeños es desproporcionada: ya no se trata de un número incierto de peces grandes y pequeños, sino de un único pez grande, un dueño y señor tiburón que se lo traga todo, el discurso. La relevancia social se traduce ahora en el contexto concreto de la propiedad privada burguesa. El cambio más notable en la

⁷ Compárese al respecto: Senn, Marcel, “Freiheit aus Instinkt, Zum anthropologisch begründeten Rechtspositivismus von Johann Jacob Schmauss (1690-1757)”, en Schmauss, Johann Jacob, *Neues Systema des Rechtes der Natur*, Reimpresión de la edición de Göttingen en 1754, ed. por Diethelm Klippel, Goldbach, Keip, 1999. Senn, Marcel y Thier, Andreas, *Rechtsgeschichte III, Textinterpretationen*, Zurich, Basilea y Ginebra, Schulthess, 2005, pp. 149-159.

⁸ Schmauss, *Neues Systema des Rechtes der Natur*, op. cit., p. 472.

⁹ Conforme a la época, Schmauss también conoce la idea de solidaridad, que se asoma en él, como en el teatro barroco, usualmente como un *deus ex machina*. Se refiere aquí a Cicerón y al apóstol Pablo. Después el amor al prójimo es sembrado en el corazón del hombre como un mandato del derecho natural.

¹⁰ Citado según Senn, *A nagy balak és a kis balak jogairól*, op. cit., p. 50.

argumentación dice, sin embargo, que el derecho aparecería dirigido contra toda forma de sentimiento humano, que aquí es descrito lingüísticamente de manera despectiva como “sensiblería”. Pero Spinoza en su obra no es ni cínico ni despectivo, muy al contrario de Kant, cuyos ejemplos ilustrativos caen siempre en ese tono¹¹ e hicieron también escuela en los siglos XIX y XX.

Sin embargo, en el espíritu del naturalismo y del socialdarwinismo, esa representación se agudiza nuevamente a finales del siglo XIX, y se pasa por alto de manera arcaizante en la teoría del derecho de los fuertes. En la segunda mitad del siglo XIX, florece en las ciencias jurídicas el nuevo género literario denominado “derecho vivo”¹². Esto parece comprensible frente al trasfondo del positivismo y del kantianismo que propagan, respectivamente, un concepto del derecho puro y fuerte. Dado que el derecho sin ética representa un formalismo abstracto que puede, a través del concepto de lo “vivo”, relacionarse una vez más con la realidad, el “derecho vivo” culmina, en ese marco, en la transfiguración del derecho de los fuertes, los poderosos, los violentos; sólo ellos “sobreviven”. Los racialismos nacientes en ese entonces fortalecen esa batalla frontal argumentativa¹³.

A modo de delimitación y a causa del dualismo neokantiano del derecho cultural y del derecho natural, Rudolf Stammler (1856-1936) le contrapone a la teoría jurídica de Spinoza esta nueva comprensión naturalista del derecho a principios del siglo XX:

En efecto también se encuentra un derecho natural como derecho de un estado natural, el cual sólo podría pensarse por fuera de la vida humana en comunidad y, posteriormente, por fuera de la cultura, esto es, de la formación y del perfeccionamiento de las capacidades humanas, expuesto en especial por Spinoza y continuado por intentos ulteriores que afirman un simple derecho del más fuerte como conforme a la naturaleza¹⁴.

Stammler aclaró algunos años después la relación entre el espinosismo y el derecho del más fuerte con respecto a la cita de los peces:

Ahora, Spinoza ha intentado, a pesar de todo, fundar un derecho natural. Pero él lo toma, según su propia concepción, en el sentido de una ley natural. [...] Por naturaleza, cada particular tendría tanto derecho como poder tenga: es un derecho natural de los peces nadar y, de los peces grandes, comerse a los pequeños¹⁵.

¹¹ La cita presente recuerda el conocido pasaje de *La metafísica de las costumbres*, donde Kant fundamenta la pena de muerte para la protección de la propiedad de la burguesía propietaria que le concierne al Estado. Esta burguesía defiende sus derechos positivos como su derecho natural: Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten* (1797), ed. por Wilhelm Weischedel, Fráncfort del Meno, 1977. Título de la traducción en español: *La metafísica de las costumbres*. Exactamente en: *Rechtslehre, Allgemeine Anmerkung Ey* § 46. Compárese: Senn, Marcel, “Ethik und Recht bei Kant und Spinoza”, en Hammacher, Klaus y Reimers-Tovote, Imela y Walter Manfred (Eds.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas, Medizin - Psychiatrie - Ökonomie - Recht - Religion, Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, pp. 279-316.

¹² Stammler, Rudolf, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3ª Ed., Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1928, p. 67 ss, pie de p. 5, y p. 156, pie de p. 1.

¹³ Comp. Senn, *Rechtsgeschichte - ein kulturhistorischer Grundriss*, op. cit., pp. 388-395.

¹⁴ Stammler, Rudolf, *Lehre von dem Richtigen Rechte*, Berlín, Guttentag, 1902, p. 94.

¹⁵ Stammler, Rudolf, *Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit*, 2ª Ed., Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1925, pp. 21-24, cita p. 22.

1.2.3. Innovación conceptual por disuasión semántica

Vemos que –y cómo– el contenido semántico de la cita de los peces del *Tratado Teológico Político* ha cambiado paulatinamente. Al principio se justifica con esta cita una forma de individualismo y voluntarismo en Schmauss, después sirve a la apología del propietario socialmente poderoso en figura del tiburón en Zirkler, y finalmente se deriva de ella el derecho del más fuerte en Stammler. Esto constituye un ejemplo de la innovación conceptual por medio de la disuasión semántica.

Sin embargo, los tres ejemplos tienen en común lo siguiente: reproducen el pasaje del capítulo 16 del *Tratado Teológico Político* como el núcleo de la concepción jurídica de Spinoza. Seguidamente se desarrolla a partir de allí la visión de la teoría jurídica de Spinoza como una “teoría naturalista del poder” o un “positivismo anti-ético” en la literatura de la posguerra¹⁶. Así la teoría jurídica de Spinoza adquiere una imagen negativa y es rechazada¹⁷. La desfiguración de la teoría jurídica espinosista como consecuencia de esos fracasos interpretativos convierte en cierto modo a la víctima en victimario por equivocaciones del pensamiento jurídico de los siglos XIX y XX. Al mismo tiempo la filosofía de Spinoza es excluida por el antisemitismo dominante en el nacionalsocialismo¹⁸. ¿A quién puede sorprenderle en vista de ese darwinismo científico, que hasta bien entrados los años 1990 sólo se haya dado, en el ámbito germanoparlante de la posguerra, una única disertación sobre el pensamiento jurídico de Spinoza? El doctorante alemán hace el balance del valor de la teoría jurídica de Spinoza para los juristas en el año 1968, aunque diciendo que el sentido de su teoría jurídica consiste primariamente en obligarse a su propia superación¹⁹.

2. CRÍTICA AL USO QUE SE LA HA DADO A LA CITA DE LOS PECES

2.1. La delimitación sociofilosófica de Hobbes por parte de Spinoza

La “mal reputada” cita de los peces de Spinoza y su interpretación nos es, entre tanto, bastante conocida. Yo contrapongo ahora a esa historia de la interpretación, un razonamiento del capítulo 5 del *Tratado Político* de 1677. Inicialmente, las dos primeras citas del mismo:

*Si decimos que el mejor Estado es aquel en el que los hombres llevan su vida en concordia, entonces entiendo por vida humana algo que no está definido simplemente por la circulación sanguínea y otras funciones [fisiológicas] comunes a todos los seres vivos, sino en primer lugar por la razón, que es una virtud del espíritu y [constituye] la verdadera vida [humana]*²⁰.

Ahora Spinoza agrega casi tangencialmente un argumento decisivo:

¹⁶ Véase: Senn, *Spinoza und die deutsche Rechtswissenschaft*, op. cit., pp. 129 y ss.

¹⁷ Así Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4ª Ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (Reimpresión 1990), p. 131.

¹⁸ Para otra exclusión de Spinoza como judío durante la época del nacionalsocialismo alemán (1933-1945) compárese: Manfred, Walther, “Spinozas Philosophie der Freiheit – «eine jüdische Philosophie?»”, en *Edith Stein Jahrbuch, Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur, Kunst*, tomo 3, Würzburg, Echter, 1997, pp. 99-133.

¹⁹ Steffen, Hermann, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn, Bouvier, 1968, p. 141.

²⁰ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 5 § 5.

*Claro que hay que considerar que por un Estado que se dirige a la meta nombrada, entiendo aquel que ha sido erigido por la multitud libre, y no aquel que se ha construido sobre una población [vencida] por el derecho de la guerra*²¹.

Aunque la teoría social de Thomas Hobbes (1588-1679) le dio un estímulo fundamental a Spinoza en su pensamiento político, su argumento, en ese aspecto, se dirige claramente contra Hobbes. Aquí se destaca también la particularidad de Spinoza como pensador del derecho frente a Hobbes²².

El texto principal de Hobbes reza en el original inglés de 1651: *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. El Leviatán domina como el Rey inglés sobre la jurisprudencia eclesiástica y secular.

En realidad, el rostro del Rey inglés de aquel entonces, Carlos II, que vivió en el exilio después de la revolución inglesa, se puede reconocer en el cuadro del Leviatán²³. Su busto se compone de incontables hombrecitos. Como garante soberano de paz y orden, el Leviatán domesticó a las partes conflictivas seculares y eclesiásticas, representadas en la parte de abajo del cuadro con símbolos pictográficos.

Esa representación simboliza el contexto de legitimación central de la función del Leviatán, como se expone en la primera y la segunda parte de la obra. De acuerdo con ello, el potencial de conflicto que se produce por la predisposición envidiosa de los hombres²⁴, debe conducir a un estado de seguridad y autoconservación²⁵. Esa transformación se realiza por medio de la construcción jurídica de un contrato²⁶, acordado bajo la condición de que cada hombre delegue su derecho natural en los garantes de su seguridad²⁷. Así surge, dice Hobbes en esta parte, el Estado que él equipara con el dios mortal –Leviatán–. El contrato para la formación del Estado representa por lo tanto un acto irrevocable e inapelable²⁸. Hobbes constituye manifiestamente la sociedad de los hombres como Estado en el sentido del absolutismo²⁹ y ciertamente en virtud de un contrato social como el único camino posible para el aseguramiento de la vida. Su teoría estatal es revolucionaria. Ella representa el “paso de la visión feudal-teológica del mundo, de la sociedad, del hombre, del Estado y del derecho a la racional-burguesa”, realizado sistemáticamente por primera vez en la época moderna³⁰. El absolutismo hace a los ciudadanos completamente dependientes y sometidos, como es reconocible en la imagen del Leviatán. El Leviatán o el Estado absoluto absorben todo lo individual.

²¹ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 5 § 6.

²² Véase Bertman, Martin, De Dijn, Herman y Walther, Manfred, *Spinoza and Hobbes*, Alling, Walther & Walther, 1987.

²³ Tuck, Richard, “Introduction”, en Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 10, 34 y 37.

²⁴ Cito aquí la edición del Leviatán difundida: Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), Stuttgart, Reclam Verlag, 1985, parte I, cap. 13, pp. 115 y ss. Edición en español: *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2007.

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte I, cap. 14, p. 119.

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte I, cap. 14, p. 121.

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte II, cap. 17, p. 155.

²⁸ Hobbes, *Leviathan*, op. cit., parte II, cap. 18, p. 157.

²⁹ Véase Senn, *Rechtsgeschichte – ein kulturhistorischer Grundriss*, op. cit., pp. 235-242.

³⁰ Klenner, Hermann, *Einführung Leviathan*, Hamburgo, Meiner, 1996, XXXIII.

En 1670 Hobbes escribió a propósito de esto un *Diálogo entre un filósofo y un estudioso de derecho común en Inglaterra*. En el segundo capítulo sobre la soberanía del Estado, el jurista le responde al filósofo acerca del asunto de la eficiencia de las leyes:

*Con leyes me refiero a aquellas vivas y eficaces, pues tienes que imaginar que una nación sometida completamente por un conquistador, puede a su vez ser obligada con la misma arma que la construyó a obedecer sus leyes*³¹.

Estas explicaciones de Hobbes constituyen un resumen del razonamiento del capítulo 26 del *Leviatán* de 1651, citado la mayoría de veces con la frase *Auctoritas non veritas facit legem*, el cual sirve a la justificación de la teoría de la soberanía, tan controvertida en ese entonces. La argumentación de Spinoza en el *Tratado Político* también tiene relación con la pregunta por la soberanía, pero se va por otro camino. La salvedad de Spinoza contra Hobbes tiene la siguiente causa, como se lo expresó a un destinatario de sus cartas el 2 de julio de 1674:

*En lo que concierne a la teoría estatal, la diferencia que existe entre Hobbes y yo consiste [...] en que yo siempre dejo el derecho natural intacto y en que sólo le concedo a la máxima autoridad [...] tanto derecho frente a sus súbditos, como aquel que corresponda a la masa de poder con la que domina a sus súbditos*³².

2.2. La función de la cita de los peces en el *Tratado Teológico Político* de Spinoza

Yo represento la tesis según la cual la cita de los peces del capítulo 16 del *Tratado Teológico Político* debe explicarse en contra de la historia de su interpretación. ¿Por qué? Es obvio que ésta no sirve en sí misma para fundamentar la teoría jurídica de Spinoza, porque él todavía no la explica en el pasaje nombrado, sino que conduce al lector hacia ella primero a través de los conocidos tópicos del derecho natural. Esta parte del texto es, a mi modo de ver, tan problemática como el discurso de dios en la *Ética* de Spinoza y, por ello, se debe problematizar análogamente, en vez de ser leída de manera figurada, en tanto el argumento proverbial popular, según el cual los peces grandes se comerían a los pequeños gracias a su derecho natural, se reveló, en el transcurso de otros desarrollos intelectuales, como un argumento falaz y fue llevado *ad absurdum*. Leída de forma literal, la cita de los peces se enfoca más bien en la técnica de fundamentación del naturalismo de Hobbes. La tesis gana plausibilidad en la medida en que las opiniones de Hobbes en el capítulo 16 del *Tratado Teológico Político* son tratadas explícita e implícitamente de forma negativa, y permite apoyarse en palabras e imágenes con miras a un uso contemporáneo de la “cita de los peces”.

2.3. El uso tradicional de la cita de los peces

Ante todo hay que indagar históricamente el contexto lingüístico. En los siglos XVI y XVII la cita de los peces se ubica regularmente dentro de otra tradición interpretativa

³¹ Hobbes, Thomas, *Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht* (aprox. 1670), ed. por Bernard Willms, Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1992 (Título original en inglés: *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Law of England*), pp. 48 y ss.

³² Carta Nr. 50, Spinoza, *Briefwechsel*, op. cit. p. 209.

y no dentro de aquella que nosotros asociamos según nuestra forma de comprender el siglo XIX³³.

Al contrario de lo que hoy sucede, en ese entonces la manera de comprender la cita no estaba en absoluto asociada de forma positiva a la idea de un derecho de los más fuertes. El pez grande simboliza el mundo de la superstición, de la amenaza y de la desventura³⁴. En especial dentro de las costumbres extracristianas representa un monstruo místico, como lo es, por ejemplo, el leviatán bíblico³⁵. Precisamente en las costumbres judías, el pez significa en la tarde del viernes –es decir, antes del Sabbat– el presentimiento de la época mesiánica, que empieza cuando el rey de los peces, llamado Liwjatan, es asesinado³⁶. Spinoza fue criado en la tradición judeoreligiosa; por tal razón le era abordable desde el principio un amplio espectro de significados en el marco de la confrontación con el Leviatán de Hobbes, cosa que más bien se les escapa a sus intérpretes expertos en la comprensión de la religión cristiana. El hecho de que se haga un uso susceptible de distanciamiento del tema del pez en el contexto histórico debería concitar la prudencia interpretativa, en el sentido de que nuestros supuestos actuales no pueden ser introducidos incondicionalmente en el texto.

La interpretación diferenciada de la cita es confirmada además por la pintura de la escuela neerlandesa del siglo XVI. Pieter Brueghel, el Viejo³⁷, hizo un dibujo en 1556 con el título *Los peces grandes se comen a los pequeños*³⁸. Según nuestro horizonte actual de expectativas, el dibujo y el título no coinciden. El cuadro reproduce, es cierto, de manera variada las situaciones asociadas al ser devorado. Empero, el pez grande es asesinado como el leviatán. El cuchillo de la justicia –reconocible aquí en la insignia de la manzana imperial– se venga del gran comelotodo. Su muerte significa el comienzo de una nueva época y, por ende, la reforma. No obstante, el cuchillo es utilizado con el último aliento. El derecho supera por lo tanto la férrea ley natural de los peces grandes y, en consecuencia, también aquella propia del poder natural en el ámbito social³⁹. El cuadro muestra –expresado en el lenguaje de la época– un mundo al revés, que se “reforma”, es decir, que debe ponerse otra vez en orden. *El mundo al revés* es también el título de un significativo cuadro de Brueghel de 1559, que representa “dichos neerlandeses”. En el cuadrante izquierdo superior reaparece igualmente el motivo del gran pez que se come al pequeño. Este cuadro tampoco reproduce simplemente “enunciados verdaderos” que el lenguaje popular trae consigo, sino que los cuestiona en el sentido de la crítica humanista de la reforma del siglo XVI, discutiendo por medio de exageraciones las absurdidades del comportamiento humano y como éstas se han

³³ Sobre la variedad de modos de utilización de la analogía del pez comparar: De Vries, Adolf, *Dictionary of Symbols and Imagery*, 2ª Ed., Ámsterdam y Londres, North-Holland Publ. Com., 1976, pp. 188-190. Aquí me adentro sólo en el ámbito político-religioso con la vista puesta en el tema.

³⁴ Hoffmann-Krayer, Eduard, “Fisch”, en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, tomo II, Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1929/ 1930, pp. 1543 y ss.

³⁵ Lurker, Manfred, *Wörterbuch der Symbolik*, 5ª Ed., Stuttgart, Kröner, 1991, p. 209.

³⁶ Grunwald, Max, “Fisch”, en *Jüdisches Lexikon*, tomo II, Berlín, Jüdischer Verlag, 1928 (Reimpresión Fráncfort del Meno, 2ª Ed., 1987), p. 669.

³⁷ Véase también el artículo de Karl Heinz Burmeister sobre “La Justicia de 1559 de Pieter Brueghel el Viejo” en esta revista.

³⁸ Brueghel, Pieter, *Kommentierter Bildband*, ed. por Wolfgang Stechow, Colonia, DuMont, 1974, p. 23.

³⁹ Röhrich, Lutz, *Das grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Friburgo, Basilea y Viena, Herder, 1991, p. 450.

vuelto proverbiales; confronta al observador con un cuadro de todas las idioteces del comportamiento humano en la vida cotidiana, convertidas en dichos populares.

El significado de la cita de los peces en Spinoza, quien vivió en la república neerlandesa, debe leerse por eso como una exhortación a razonar sobre un conocido fenómeno negativo, en contra de la interpretación ingenua del naturalismo.

3. LA CITA DE LOS PECES COMO METÁFORA DE LA CRÍTICA

3.1. La crítica de Spinoza al naturalismo hobbesiano

Si trasladamos ahora ese conocimiento a la discusión de la teoría del Estado, tal como la adelantaron Hobbes y Spinoza, éste caracteriza el naturalismo hobbesiano del derecho, en el sentido de su imagen, como un desmesurado pez glotón que lo devora todo. El mundo de las ideas de Hobbes es, en este punto central, ajeno al pensamiento de Spinoza⁴⁰.

Ahora, la argumentación de Spinoza es la siguiente: parte de la interpretación hobbesiana y muestra cómo es la realidad del estado natural, esto es, cómo funcionaría aproximadamente la relación de los peces grandes y los pequeños, según las leyes de la naturaleza. Hasta allí, ese estado natural “puro” es también indiscutible, porque él, consecuentemente con sus propias leyes, está en perfecto orden. A modo de crítica se puede señalar que nosotros pensamos ese estado como puramente antropomorfo o desde una precomprensión normativa de una determinada tradición ideológica.

Pero si ahora, junto con Spinoza, terminamos de pensar críticamente sobre las consecuencias de esa interpretación naturalista del derecho natural, resulta que ese estado natural no puede ser ningún estado civil deseable y digno de ser vivido, pues no conduciría a la libertad, sino, al contrario, a la opresión legítima y a la aniquilación. Sin embargo, el Estado sólo tiene una tarea: garantizarle la libertad a los individuos para que puedan vivir en paz⁴¹. Pues

[...] el fin último del Estado [...] no es dominar a los hombres ni acallarlos a través del miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino por el contrario, liberar a cada uno del miedo para que pueda vivir tan seguro como sea posible, y conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio o ajeno. El fin del Estado no es convertir a los seres racionales en bestias o en autómatas, sino por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto; el fin del Estado es en realidad la libertad⁴².

Esto dice explícitamente la crítica de Spinoza a la concepción jurídica de Hobbes en el capítulo 16 del *Tratado Teológico Político*:

⁴⁰ Freudenthal, Jacob, *Spinoza, Leben und Lehre*, tomo 2, 2ª Ed., Heidelberg, Winter, 1927, pp. 203 y ss.

⁴¹ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., cap. 20, pp. 299 y s. Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 5 § 2.

⁴² Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., p. 301.

En todo Estado el hombre puede ser libre. Pues seguro el hombre es libre en la medida en que se deje conducir por la razón. Pero (notoriamente diferente a Hobbes) la razón aconseja desde luego la paz. Ésta sólo puede mantenerse, cuando los derechos comunes del Estado permanecen ilesos. El hombre, entre más se conduzca por la razón, es decir, entre más libre sea, más respetará los derechos del Estado y más seguirá las órdenes del alto poder del que es súbdito⁴³.

La propuesta de Hobbes sirve a la legitimación del absolutismo. Pero éste amenaza lo que debe proteger. Él mismo es como un pez grande que perjudica la libertad natural de todos los peces pequeños. Convierte a los súbditos en servidores de intereses ajenos. Por eso el contractualismo es antinatural, porque representa una máscara de la dominación:

La acción según el mandato [del legislador], esto es, la obediencia, en cierto sentido suprime la libertad, pero no por eso se hace esclavo, sino en razón de las acciones. Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino la de quien impera, entonces el agente es siervo e inútil para sí mismo⁴⁴.

En este contexto, la ley de la preferencia subjetiva de Spinoza sale airosa también como precursora en el plano jurídico político. Es que si cada hombre escoge siempre entre dos bienes el que le parece ventajoso para sí mismo y de dos males busca siempre evitar el mayor⁴⁵, entonces ese modo universal de la autoconservación⁴⁶ tiene, él mismo, que permanecer ilimitado. El hombre, como ser vivo y, sobre todo, como ciudadano, sólo puede realmente escoger lo verdaderamente (objetivamente) correcto en delimitación de preferencias subjetivas del afecto, así como en pro de su autoconservación, si no está completamente determinado por fuerzas ajenas. Pero si entrega su poder de disposición según el modelo contractual de Hobbes a una tercera persona, de forma que él ya no puede ser el señor de sí mismo, entonces es esclavo y no ciudadano de un orden jurídico. Participa de éste sólo como súbdito y no como corresponsable; permanece como menor de edad. Por eso, entre las formas de gobierno aristotélicas la mejor es aquella en la que, como lo explica Spinoza en el *Tratado Teológico Político*, todos los afectados o sometidos son participantes y siguen también siéndolo:

Y con esto creo haber presentado claramente los fundamentos de un gobierno democrático; he preferido tratar de esta forma de gobierno porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En ella nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar sobre el porvenir⁴⁷.

Aunque esto no se haya expresado categóricamente, la última frase de la cita recién mencionada se dirige claramente contra el contractualismo hobbesiano de acuerdo con el *Leviatán*, que discutimos antes. Spinoza continúa:

⁴³ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., cap. 16, p. 239, nota.

⁴⁴ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., cap. 16, p. 239.

⁴⁵ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., cap. 16, p. 235. Spinoza, *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, op. cit., 4, p. 65. Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 3 § 6, comp. nota 1 a modo de cita.

⁴⁶ Spinoza, *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, op. cit., 3, p. 6.

⁴⁷ Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, op. cit., cap. 16, p. 240.

Este poder reside en la mayoría de la sociedad toda, de la cual él constituye una parte; de este modo todos permanecen iguales, como antes, en el estado natural. He querido tratar intencionalmente de esta forma de gobierno además porque servía a mi propósito, examinar las ventajas de la libertad en una república.

Con ello, Spinoza representa la idea de la democracia.

3.2. El poder de la virtud en Spinoza

Así mismo debe aclararse que cuando Spinoza habla de poder, no se refiere regularmente a un poder en el sentido de la amenaza de violencia o de su uso, sino de una capacidad, una habilidad, de una aptitud de los hombres para actuar razonablemente también respecto a su autoconservación⁴⁸:

Si, porque el poder de los hombres se mide menos por su fuerza física que por su fuerza intelectual; así, aquellos que se rigen por su propio derecho, son quienes más razón poseen y quienes más la siguen⁴⁹.

Pues sólo esa habilidad y esa fuerza del ciudadano para seguir las leyes por la razón y el respeto⁵⁰—es decir, voluntariamente—, considerando las circunstancias que efectivamente no podemos eludir, comprueban el valor y la aptitud de un Estado seguro y pacífico y de un buen gobierno:

Un Estado cuyo estado de paz depende de la cobardía de sus súbditos, que se dejan conducir como ganado para aprender a servir, puede ser llamado con derecho un desierto y no un Estado⁵¹.

Y este sería también un Estado sólo equiparable con un régimen de terror.

3.3. El sentido de la teoría jurídica de Spinoza

Así pues, los pasajes mencionados son suficientes para convencer de su error de absolutizar la “cita de los peces” a aquella tradición filosófica jurídica que ve en Spinoza un precursor socialdarwinista. No se trata de poder devorar y de ser devorado, cual es dominante en la opinión corriente, sino del intelecto que, como disposición natural (fisiológica, biológica) de los hombres, forma igualmente parte del fundamento necesario de todo orden social y jurídico duradero. Esta parte intelectual se conserva íntegra en la intuición de los hombres, aunque ellos no siempre la sigan y se dejen distraer por los generadores de opinión de una ideología más elemental⁵². La calidad de una comunidad jurídica debe medirse, en consecuencia, teniendo en cuenta hasta dónde logra convertir

⁴⁸ Recuérdese de nuevo Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 5 § 5: “Cuando digo que el mejor gobierno es aquel en el que los hombres viven en concordia, entiendo por vida humana no el simple flujo sanguíneo y todas las funciones biológicas comunes a todos los seres vivos, sino en primera línea, lo que se llama razón, verdadera habilidad y verdadera vida del espíritu”.

⁴⁹ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 11.

⁵⁰ Compárese: Bartuschat, Wolfgang, “Moralität bei Spinoza”, en Senn, Marcel y Walther, Manfred (Eds.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Conferencias del Sexto Congreso Internacional de la Sociedad de Spinoza, Zurich, Schulthess Verlag, 2001, pp. 23-45.

⁵¹ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 5 § 4.

⁵² Spinoza, *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, op. cit., 2P40C2.

en derecho, de manera continua y fáctica, la autoconservación necesaria natural de todos los hombres, también como empresa común “sociedad”. Esta empresa funciona allí, donde el derecho es indestructible:

*Pues el derecho es el alma del Estado. Si éste se conserva, se conserva también el Estado. Pero el derecho sólo es indestructible cuando tiene su apoyo en la razón y en el afecto general de los hombres. Es diferente si se apoya sólo en la razón, entonces es débil y vulnerable*⁵³.

Reducido a un común denominador: Hobbes argumenta con el concepto de la “supervivencia”; Spinoza, por el contrario, con el de la “vida”. Por eso Spinoza critica el carácter ficticio de la idea del contrato. Nadie podría ser tan tonto por naturaleza como para entregar su libertad incondicional e irrevocablemente a favor de un gobernante. Pues ¿quién garantiza que el monarca –finalmente sólo un hombre contingente– se comporte razonablemente y cómo asegurar que todos los demás hombres participen también en dicho contrato?⁵⁴ Aquí el contractualismo se muestra como “ciencia ficción”. Por eso semejante ambición es peligrosa en sí misma, porque nadie da su vida por otro⁵⁵. La alienación irrevocable de su libertad es diametralmente opuesta a la ambición de autoconservación y, por consiguiente, objetivamente imposible. Una sociedad constituida con base en semejantes ficciones, como las expuestas por Hobbes, no es viable a la larga.

Sin embargo, y Spinoza no lo desconoce en manera alguna, también la confrontación natural de fuerzas entre los hombres tiene que limitarse, pues ésta, por cierto, se parece a una situación de juego, en la que todos sólo se destruyen mutuamente:

*Puesto que ahora (según § 9 antes) en el estado natural cada uno está bajo su propio derecho, en tanto pueda protegerse de la opresión del otro, cada uno buscará en vano protegerse de todos los demás; mientras el derecho natural de los hombres esté determinado por el poder de un particular y éste tenga que arreglárselas solo, éste será lo mismo que nada, existirá primero en la imaginación que en la realidad, pues faltará la seguridad de estar en el suyo propio. Y seguramente cualquiera tendrá tan poco poder y en consecuencia tan poco derecho, entre más motivos tenga para tener temor [...]*⁵⁶.

Mientras cada uno se concentre sólo en sí mismo, sea como resultado de esperanzas falsas o verdaderas, sea por el miedo a la pérdida de su trabajo o de su vivienda, mientras no se vea nada más que a sí mismo, aun en los otros, creará por eso tener que afirmar e imponer constantemente su posición y, por consiguiente, su derecho natural contra un mundo de egocéntricos igualmente agresivos. En realidad, esto es también un escenario de horror de *bellum omnium contra omnes*⁵⁷. Desde y con esa idea no se puede crear ningún Estado. Ni un individuo ni una sociedad como un todo se podrían desarrollar económica y culturalmente, pues la estrategia de la “supervivencia”, según Hobbes,

⁵³ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 10 § 9.

⁵⁴ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., parte II, cáp. 17 y 18.

⁵⁵ Spinoza, *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, op. cit., 4P25.

⁵⁶ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 15.

⁵⁷ La guerra de todos contra todos. Hobbes Thomas, *Vom Menschen, Vom Bürger* (1642), ed. por Günter Gawlick, Hamburgo, Meiner, 1959 (Título original: *De homine*), prefacio.

le sirve en el fondo sólo a los representantes del aparato de fuerza, en la medida en que manipulan y enfrentan unos contra otros a los que están sometidos a su poder por razón de sus temores.

Por último, Spinoza le añade a este orden de ideas un argumento tradicional tomado del pensamiento del derecho natural aristotélico-escolástico:

*Hay que añadir que al hombre apenas le es posible sostener su vida y cultivar su espíritu sin la ayuda recíproca*⁵⁸.

Por ello, la unión de los hombres en una comunidad de derecho es una necesidad –no una consecuencia– de la autoconservación común, así como solamente la comprensión de la necesidad de nuestras condiciones de vida posibilita la libertad, y no a la inversa, que la libertad sea una determinación voluntaria en oposición a las leyes naturales⁵⁹, pues los hombres nunca han vivido por fuera de una comunidad de derecho⁶⁰.

3.4. La primera teoría jurídica estatal democrática

Mucho antes que Rousseau y Kant, Spinoza enuncia claramente en el *Tratado Político* los fundamentos del Estado moderno de derecho:

*Donde los hombres tienen derechos comunes y por decirlo así todos siguen un espíritu, el particular tiene tanto menos derecho cuanto el total de los demás lo supere en poder; es decir él tiene en realidad sólo tanto derecho sobre la naturaleza, como se lo otorgue el derecho común. Además está obligado a ejecutar lo que le pida el deseo unánime de la totalidad o puede ser obligado por el derecho*⁶¹.

El aparato del poder estatal de Hobbes parece poder conseguirlo todo por medio de la amenaza y la recompensa. Spinoza lo contradice. Ciertas acciones le repugnan profundamente a la naturaleza humana, como, por ejemplo, dar testimonio contra sí mismo, dejarse martirizar o buscar la muerte. La esfera jurídica del Estado está, ya desde ahí, limitada:

Queremos decir, sin embargo, que si el Estado tuviera el derecho o el poder de ordenar algo semejante, sólo sería pensable en el sentido en el que se pudiera

⁵⁸ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 15. Y precisamente de eso se trataría, de desarrollarse espiritual e intelectualmente para llegar a ser realmente libre (Spinoza, *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, op. cit., 2P 34-39). ¿Qué se puede deducir de eso? Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 15 sigue: “[...] que sólo puede hablarse de un derecho de la naturaleza, propio del género humano, allá donde los hombres tengan derechos comunes, allá, donde [sobre ese fundamento] tengan todos juntos el poder de defender tierras para habitarlas y para cultivarlas, el poder de protegerse a sí mismos, de rechazar toda violencia y de vivir según un arbitrio común a todos. Pues (según § 13, ya citado) entre más individuos participen de este modo en una unidad, más derechos tendrán en total. Si los escolásticos quieren llamar al hombre un ser vivo sociable por el hecho de que los hombres en el estado natural apenas si pueden mantener su derecho propio, no tengo nada que objetar contra ellos”.

⁵⁹ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 11.

⁶⁰ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 1 § 3.

⁶¹ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 16.

*decir que el hombre tiene el derecho de ser loco y de enfurecerse. ¿Pues qué sería un derecho que no puede estar ligado a nadie sino una locura?*⁶².

El Estado se contraviene a sí mismo y, con ello, al principio de autoconservación, cuando hace algo o deja que pase algo que cause su propia ruina:

*El Estado es [sobre todo] señor de su derecho, cuando actúa según el orden de la razón*⁶³.

Puesto que el derecho siempre se basa en el poder verdadero de todos los participantes o afectados, el Estado, si es “racional”, tiene que atender no sólo las leyes naturales y las suyas propias, sino que –para preservar la eficacia del poder– debe comportarse racionalmente, y esto significa sobre todo que tiene que atender estrictamente ciertas circunstancias,

*cuya existencia funda el respeto y el temor de los súbditos frente al Estado y cuya ausencia hace imposible el temor y el respeto y con ellos el Estado mismo*⁶⁴.

Por consiguiente, el Estado no sólo está ligado al principio de la legalidad. Su propio vínculo con el principio de la legalidad no alcanza a garantizar su legitimidad a largo plazo. Por eso, además, el Estado tiene necesariamente que comportarse según los principios generales de la razón, esto es, exigir “naturalmente” el respeto de los hombres, pues sólo entonces alcanza su fin de garantizar duraderamente la paz y la seguridad⁶⁵. En este sentido, según las categorías tradicionales del pensamiento del derecho natural, también en Spinoza aparecen separadamente el derecho natural y el derecho positivo⁶⁶, dado que su concepto jurídico de la ética no se distingue. Por consiguiente, éste no se agota en un principio formal de legalidad, como, a más tardar desde Kant, comenzó a suceder pioneramente en la argumentación jurídica.

4. LA LECTURA CORRECTA

Si se unen los incontables peces pequeños a partir de sus intereses de autoconservación, se forma un gran pez. Así se alcanza el nivel óptimo del gobierno estatal. Sí, incluso pueden tenerse altas expectativas en la realización de las leyes, porque éstas son aceptadas naturalmente. Quienes están sometidos al derecho reconocen su necesidad por obra de la razón libre y motivan su comportamiento adecuadamente. Una concepción tal conduce mejor al futuro, precisamente en tiempos difíciles, que el naturalismo de una interpretación aparentemente popular del derecho de los fuertes.

Esto había que mostrarlo para cuando se deba hablar del significado de la teoría jurídica de Spinoza en la modernidad.

⁶² Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 2 § 16.

⁶³ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 4 § 4.

⁶⁴ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 4 § 4.

⁶⁵ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 5 § 2.

⁶⁶ Spinoza, *Politischer Traktat*, op. cit., 4 § 5.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartuschat, Wolfgang, "Moralität bei Spinoza", en Senn, Marcel y Walther, Manfred (Eds.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Conferencias del Sexto Congreso Internacional de la Sociedad de Spinoza, Zurich, Schulthess Verlag, 2001, pp. 23-45.
- Bertman, Martin y De Dijn, Herman y Walther, Manfred, *Spinoza and Hobbes*, Alling, Walther & Walther, 1987.
- Brueghel, Pieter, *Kommentierter Bildband*, ed. por Wolfgang Stechow, Colonia, DuMont, 1974.
- De Vries, Adolf, *Dictionary of Symbols and Imagery*, 2ª Ed., Ámsterdam y Londres, North-Holland Publ. Com., 1976, pp. 188-190.
- Delf, Hanna y Schoeps, Julius H. y Walther, Manfred (Eds.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlín, Hentrich, 1994, pp. 38-46.
- Freudenthal, Jacob, *Spinoza, Leben und Lehre*, tomo 2, 2ª Ed., Heidelberg, Winter, 1927.
- Grunwald, Max, "Fisch", en *Jüdisches Lexikon*, tomo II, Berlín, Jüdischer Verlag, 1928 (Reimpresión Fráncfort del Meno, 2ª Ed., 1987), p. 669.
- Gschwend, Lukas, *Zur Geschichte der Lehre von der Zurechnungsfähigkeit, Ein Beitrag insbesondere zur Regelung im Schweizerischen Strafrecht*, Zurich, Schulthess Verlag, 1996.
- Hampe, Michael y Renz, Ursula y Schnepf, Robert, "Spinozas Ethica ordine geométrico demonstrata", en Hampe, Michael (Ed.), *Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlín, Akademie Verlag, 2006, pp. 1-15.
- Hobbes, Thomas, *Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht* (aprox. 1670), ed. por Bernard Willms, Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1992. Título original en inglés: *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*.
- , *Leviathan* (1651), Stuttgart, Reclam Verlag, 1985. Edición en español: *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2007.
- , *Vom Menschen, Vom Bürger* (1642), ed. por Günter Gawlick, Hamburgo, Meiner, 1959. Título original: *De homine*.
- Hoffmann-Krayer, Eduard, "Fisch", en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, tomo II, Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1929/ 1930, pp. 1543 y ss.
- Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten* (1797), ed. por Wilhelm Weischedel, Fráncfort del Meno, 1977. Título de la traducción en español: *La metafísica de las costumbres*.
- Klenner, Hermann, *Einführung Leviathan*, Hamburgo, Meiner, 1996.

- Lurker, Manfred, *Wörterbuch der Symbolik*, 5ª Ed., Stuttgart, Kröner, 1991.
- Manfred, Walther, "Spinozas Philosophie der Freiheit - «eine jüdische Philosophie?»", en *Edith Stein Jahrbuch, Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur, Kunst*, tomo 3, Würzburg, Echter, 1997, pp. 99-133.
- Orsucci, Andrea, "Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Spinozismus und Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts", en Balibar, Étienne et al. (Eds.), *Freiheit und Notwendigkeit, Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994, pp. 191-196.
- Röd, Wolfgang, *Benedictus de Spinoza, Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam Verlag, 2002.
- Röhrich, Lutz, *Das grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Friburgo, Basilea y Viena, Herder, 1991.
- Schmauss, Johann Jacob, *Neues Systema des Rechtes der Natur*, Reimpresión de la edición de Göttingen en 1754, ed. por Diethelm Klippel, Goldbach, Keip, 1999.
- Senn, Marcel, "A nagy halak és a kis halak jogairól – Spinoza jogról szóló tantításának jelentőségéről", en Gábor, Boros (Ed.), *Individuum, közösségés jog Spinoza filozófiájában*, Budapest, 2000, pp. 47-74.
- , "Die ästhetische Kirche als Ideal aller menschlichen Gesellschaft. Friedrich Hölderlins religiös-politische Utopie", en *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte*, vol. 10, Viena, Manz, 1988.
- , "Ethik und Recht bei Kant und Spinoza", en Hammacher, Klaus y Reimers-Tovote, Irmela y Walter Manfred (Eds.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas, Medizin - Psychiatrie - Ökonomie - Recht - Religion, Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, pp. 279-316.
- , "Freiheit aus Instinkt, Zum anthropologisch begründeten Rechtspositivismus von Johann Jacob Schmauss (1690-1757)", en Schmauss, Johann Jacob, *Neues Systema des Rechtes der Natur*, Reimpresión de la edición de Göttingen en 1754, ed. por Diethelm Klippel, Goldbach, Keip, 1999.
- , *Rechtsgeschichte - ein kulturhistorischer Grundriss*, 4ª Ed., Zurich, Basilea y Ginebra, Schulthess Verlag, 2007.
- , *Spinoza und die deutsche Rechtswissenschaft, Eine historische Studie zum Rezeptionsdefizit des Spinozismus in der Rechtswissenschaft des deutschsprachigen Kulturraumes*, Zurich, Schulthess, 1991.
- , "Vom Recht der grossen und der kleinen Fische, Ein Versuch zur Klärung eines Missverständnisses betreffend die Rechtslehre von Baruch de Spinoza", en Hotz, Sandra et al. (Eds.), *Recht, Moral und Faktizität, Festschrift für Walter Ott*, St. Gallen y Zurich, Dike y Schukthess Verlag, 2008, pp. 201-219.

- Senn, Marcel y Raas, Susanne, "War Thomasius Spinozist? - Zur Spinocismus-Rezeption an den brandenburg-preussischen Universitäten", en Lück, Heiner (Ed.), *Christian Thomasius (1655-1728), Wegbereiter moderner Rechtskultur und Juristenausbildung*, Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin- Luther-Universität Halle-Wittenberg, Hildesheim y Zurich, Olms, 2006, pp. 55-73.
- Senn, Marcel y Thier, Andreas, *Rechtsgeschichte III, Textinterpretationen*, Zurich, Basilea y Ginebra, Schulthess, 2005.
- Spinoza, Baruch, *Briefwechsel (1661-1677)*, ed. por Manfred Walter, 3ª Ed., Hamburgo, Meiner, 1986.
- , *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt (1675)*, ed. por Otto Baensch, Hamburgo, Meiner, 1994. Título en español: *Ética*, 3ª Ed., México, Porrúa, 1990.
- , *Politischer Traktat (1677)*, ed. por Wolfgang Bartuschat, 6ª Ed., Hamburgo, Meiner, 1994.
- , *Theologisch-Politischer Traktat (1670)*, ed. por Günter Gawlick, 3ª Ed., Hamburgo, Meiner, 1994. Título en español: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2003.
- Stammler, Rudolf, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3ª Ed., Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1928.
- , *Lehre von dem Richtigen Rechte*, Berlín, Guttentag, 1902.
- , *Rechts - und Staatstheorien der Neuzeit*, 2ª Ed., Berlín y Leipzig, De Gruyter, 1925,
- Steffen, Hermann, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn, Bouvier, 1968.
- Tuck, Richard, "Introduction", en Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4ª Ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (Reimpresión 1990).