

LA AUTOCONSERVACIÓN Y LA PROPIEDAD DE UNO MISMO. EL FUNDAMENTO MODERNO DE LOS DERECHOS HUMANOS

SELF-PRESERVATION AND SELF-OWNERSHIP. THE MODERN FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS

*Juan Fernando Segovia**

Resumen

El trabajo propone reconsiderar el fundamento de los derechos humanos a partir de las ideas modernas de la autoconservación y la propiedad de uno mismo. Para demostrar que la concepción moderna es radicalmente diferente de la tendencia clásica a la autoconservación, se comparan ambas en cuanto a los conceptos de movimiento y de finalidad o causa final. A tal fin, se recurre a cuatro intelectuales modernos decisivos: Hugo Grocio, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes y John Locke.

Palabras clave: autoconservación, propiedad de uno mismo, Hugo Grocio, Baruch de Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke.

Abstract

The work proposes to reconsider the foundation of human rights from the modern ideas of self-preservation and self-ownership. To prove that the modern conception is radically different from the classical tendency to self-preservation, the two are compared in terms of the concepts of movement and of final purpose or final cause. To this intention, four decisive modern intellectuals are appealed: Hugo Grotius, Baruch de Spinoza, Thomas Hobbes, and John Locke.

* Doctor en Derecho y Doctor en Historia. Investigador del CONICET (Argentina). Director de Estudios Históricos del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (España). Correo electrónico: segojuan@gmail.com ORCID 0009-0000-9928-4661.

Artículo recibido el 8 de diciembre de 2023 y aceptado para publicación el 5 de julio de 2014.

Keywords: Self-preservation, self-ownership, Hugo Grotius, Baruch de Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke.

I. Una necesaria explicación

1. En los estudios generales dedicados al origen, fundamento y desarrollo de los derechos humanos, rara vez se hace referencia a la autoconservación personal como sustento básico de tales derechos, como su más elemental fundamento. En obras más particulares, que revisan periodos o autores específicos –especialmente entre los siglos XVII y XVIII–, la autoconservación aparece ocupando un sitio preferencial en la justificación de los derechos.

En una ocasión anterior se hizo mención a la autoconservación en el amanecer de los derechos del hombre, pero no se profundizó su significado e importancia¹. En los últimos años, sin embargo, a resultas de una investigación sobre la libertad y la igualdad naturales como fundamento de la libertad e igualdad políticas y la democracia, indagando sobre el estado de naturaleza –que se dice es la condición original de la humanidad–, se volvió sobre la autopreservación individual, considerada una pasión primaria de los hombres, que da lugar a la libertad y la igualdad por naturaleza.

Lo que aquí se intentará es exponer algunas líneas de esa pesquisa con el propósito de recordar un fundamento de los derechos humanos rara vez considerado.

II. De la Antigüedad a la Modernidad

2. El lector avisado podría decir que nada se ha descubierto, pues desde antiguo la conservación de la persona por sí misma, se entendía, era una inclinación que la naturaleza había inscripto en el corazón de los hombres. Es cierto, pero, como se dirá en este trabajo, hay una gran distancia entre la concepción clásica y la idea moderna. Para demostrarlo, se seguirán dos caminos: el primero lleva de la concepción clásica de la autopreservación a la variación moderna; el segundo, que es paralelo al anterior, conduce de la concepción moral del dominio de uno mismo a la idea moderna de la autoposesión como derecho-facultad.

Esclarecidos estos puntos, se volverá sobre la autoconservación y la propiedad de uno mismo en algunos pensadores claves de la Modernidad.

¹ Juan Fernando SEGOVIA, “Los derechos naturales entre la ley natural permisiva y la autoconservación. Revisando la tesis de Brian Tierney sobre el origen de la idea de los derechos subjetivos”, pp. 15-59.

ESTOICISMO

3. La tesis de la propia preservación se remonta a los estoicos, que creían que cada persona era el mejor guardián de sí mismo. Según ellos, la capacidad de todo hombre para concebir sus propios intereses y cuidar de sí mismo se debe al hecho de que todo hombre es apropiado o afín a sí mismo (*auto-oikeiosis*)². En esta idea de la autoconservación hay un augurio del principio de autopropiedad del que dependen los derechos modernos. En varios lugares Cicerón evoca la doctrina estoica, que sostiene que toda criatura viviente se ama a sí misma, y desde el nacimiento lucha para asegurar su propia conservación, pues el instinto de autopreservación es natural.

Así, Cicerón atribuye a Aristóteles y Jenócrates el siguiente pensamiento: “Todo ser natural quiere conservarse, es decir, preservar su identidad y permanecer en su especie”³. Y más adelante:

“Todo animal se ama a sí mismo, y tan pronto como nace, procura conservarse, porque la primera inclinación que le da la naturaleza para proteger su existencia es una tendencia a conservarse y a ponerse en las mejores condiciones posibles conforme a la naturaleza”⁴.

Esta es, agrega Cicerón, una “apetencia instintiva”, por la que se persigue lo que es conforme a la naturaleza y rechaza lo que le es contrario. Por eso se dice que “lo que todo animal desea es, precisamente, lo que está de acuerdo con la naturaleza”. En consecuencia, “el supremo bien consiste en vivir según la naturaleza, en el estado más perfecto posible y más conforme a la naturaleza”⁵. De aquí que ese instinto natural a conservar el propio ser se diga también que es interés propio y amor a sí mismo, como hace Séneca⁶.

² Lisa HILL & Prasanna NIDUMOLU, “The influence of classical stoicism on John Locke’s theory of self-ownership”, pp. 3-24 y principalmente Justin B. JACOBS, *The ancient notion of self-preservation in the theories of Hobbes and Spinoza*.

³ CICERÓN, *De finibus*, IV, 7, 16. Cf. CICERÓN, *De officiis*, I, 4, 11: “Inicialmente todos los tipos de seres vivos han recibido de la naturaleza el cuidar de sí, de su vida y de su cuerpo, y apartarse de lo que les parezca dañino y buscar y obtener lo necesario para vivir”.

⁴ CICERÓN, *De finibus*, *op. cit.*, v, 9, 24.

⁵ *Op. cit.*, III, 5, 16: “De aquí debe comprenderse que el primer impulso viene del amor a sí mismo”. Y Cicerón concluye, *op. cit.*, v, 9, 25: todo animal tiende a “la plena realización de su naturaleza”; pero siendo distintos los animales, cada uno tiene bienes supremos y fines últimos correspondientes a su especie.

⁶ SENECA, *Epístolas morales a Lucilio*, libro XX, epístola 121, 17, escribe: “Antes que nada, el animal se adapta a sí mismo, ya que debe existir alguna cosa a la que se ordenen las demás. Busco placer. ¿Para quién? Para mí; luego tengo cuidado de mí mismo. Rehúyo el dolor. ¿En provecho de quién? De mí; luego tengo cuidado de mí mismo. Si todo lo realizo en atención a mi persona, antes que nada es el cuidado de mi persona. Tal se encuentra en

Esta es la concepción clásica, completamente extraña a la tesis de la autoconservación moderna. Todo hombre –se sabe desde Aristóteles– quiere el bien, el ser es un bien y debe conservarse en el ser. De manera más general: todo viviente ama su ser; por tanto, desea conservarlo. Así, pues, el hombre “desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno”⁷.

Pero en el hombre, dada su naturaleza social, la autoconservación lleva a la preservación de la especie –hasta la requiere–, al punto de que la conservación del individuo está vinculada a la conservación de la comunidad y, en buena medida, depende de ella. Es decir, es una inclinación a la que todo hombre colabora, abriéndose así el campo de los fines humanos a lo que está más allá de la subsistencia y que esta permite: la vida buena, la virtud, la ciudad, la amistad, la perfección, la felicidad, el bien común.

LA TEOLOGÍA CATÓLICA

4. Lo mismo podrá decirse en el estudio de la teología católica: todo ser se ama a sí mismo, busca por ello conservar la vida, autoconservarse⁸. Santo Tomás de Aquino entiende que la conservación del propio ser es una tendencia primaria de la naturaleza, básica, la más elemental, que se comparte con todo otro viviente, con toda substancia (*communicat cum omnibus substantiis*); pero que se complementa y perfecciona con otras dos tendencias naturales al hombre: la que comparte con todo animal, que es la conservación de la especie (*communicat cum caeteris animalibus*) y la tercera exclusiva del hombre, por su esencia racional (*secundum naturam rationalem, quae est sibi propria*), que es la inclinación al conocimiento de la verdad, con todo el cortejo de corolarios que ella comporta⁹.

todos los animales, y no se les infunde, sino que nace con ellos”. Y más adelante, *op. cit.*, 23-24, continúa: la naturaleza “a los animales les ha infundido sobre todo el instinto de conservación de sí mismos y la habilidad para ello, y, por ello, también empiezan a un mismo tiempo a aprender y a vivir. Y no es sorprendente que nazcan con tal disposición, sin la cual nacerían en vano. El primer instrumento que la naturaleza les ha otorgado para su conservación es la adaptación y el amor a sí mismos”.

⁷ *Et. Nic.*, IX, 4, 1166a10-15.

⁸ Se pregunta en el *Eclesiástico* XIV, 15 si el que es malo consigo mismo puede ser bueno con el otro: *qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Nadie puede amar al prójimo sino se ama a sí mismo.

⁹ *S. Th.*, I, II, q. 94, a. 2 resp. Véase ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2 en adelante, 413a10 y ss., que avanzó en la definición del alma sus diversas partes o potencias (nutritiva, sensitiva, discursiva), que se corresponden con las inclinaciones señaladas por el Aquinate. También lo hizo CICERÓN, *De officiis*, *op. cit.*, I, 4, 11 y ss. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Aristotelem De Anima*, libro II, lect. II en adelante, p. 153 y ss.

Esta inclinación a conservar la vida es una tendencia natural de los hombres, que comparten con los otros vivientes; es decir, la autoconservación está mandada por la ley de la naturaleza que, a su vez, está anclada en la ley eterna. Sin embargo, el hombre, por naturaleza, vive en sociedad (la conservación de la especie es una segunda tendencia natural a los hombres); en la sociedad, cada hombre es parte y no el todo, de modo que se debe compatibilizar la conservación de uno mismo con las exigencias del bien común¹⁰, porque no debe perderse de vista que este fin de la comunidad política es el que abre la realización de la tercera inclinación de la naturaleza humana: la amistad, el conocimiento de la verdad, etcétera.

Se entiende, entonces, que, en la escolástica, no es una cuestión abstracta del predominio de una tendencia sobre otra, haciendo de la autoconservación el principio absoluto de la existencia; se trata, antes bien, de un asunto de prudencia, tanto política como personal, que fuerza una casuística en la que deben ponderarse circunstancias diferentes. Porque, en todo caso, el bien común es la ley suprema de la vida política y la justicia legal, que es la tarea del legislador, ordena a él: dirigir a los ciudadanos al bien común por medio de la ley. En tanto y en cuanto por sobre el bien común y la ley se ponen las libertades o derechos personales, la perspectiva cambia y con ella las soluciones¹¹.

LA AUTOCONSERVACIÓN EN LA MODERNIDAD: PRESENTACIÓN

5. Los modernos, en cambio, tienden a poner ese impulso básico de la naturaleza como el fundamental y a erigirlo en la exclusiva o determinante inclinación en la que se apoya la construcción consensual del Estado, asignándole convencionalmente un fin: proteger la existencia humana, como si se dijera: preservar al ser humano que busca su autopreservación. Un caso ejemplar: Samuel Pufendorf comienza su análisis de la sociedad a partir del amor propio, que dice está tan arraigado en el interior del hombre que solo puede ser canalizado para obtener la estabilidad social mediante el intercambio. Por lo tanto, si el fundamento u origen de la sociedad y el derecho están en el hombre, no puede ser otro que el individualismo del interés propio, la autopreservación, el autointerés¹².

¹⁰ Annabel S. BRETT, *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, p. 162 ss., presenta la discusión de si la ley civil puede ordenar la pena de muerte.

¹¹ *Op. cit.*, p. 166 ss.

¹² Samuel PUFENDORF, *De officio hominis et civi*, I, V, I, p. 69: "Love of himself be so deeply fix'd in the Mind of Man, as to put him always under a Sollicitous Care of Himself, and upon Endeavours by all means to procure his own Advantage".

Conservar la vida, entonces, se convierte en el soporte primario de todas las libertades y derechos. Solo es autónomo o libre el hombre vivo, capaz de conservarse a sí mismo. La autoconservación es la primera ley de la naturaleza, de la que resulta la propiedad de cada uno sobre la propia persona, pues autoposesión y autopreservación son dos caras de una misma moneda. El filósofo escocés Gershom Carmichael a comienzos del siglo XVIII sostuvo –en línea Samuel Pufendorf– que el principio que sirve de fundamento a los deberes para con uno mismo es que “cada hombre debe perseguir su propio interés sin dañar a los demás”¹³.

Se tiene aquí las palabras mágicas que harán eco en el liberalismo y el constitucionalismo, por ejemplo, en esa máxima, que reza que los derechos de cada uno terminan donde comienzan los derechos de lo demás¹⁴, porque según el célebre John S. Mill, las libertades y derechos son como el escudo de la autoconservación:

“El hombre no tiene más seguridad contra el mal obrar de sus semejantes que la protección de sí mismo por sí mismo: en su lucha con la naturaleza su única probabilidad de triunfo consiste en la confianza en sí propio, contando con los esfuerzos de que sea capaz, ya aislado, ya asociado, antes que con los ajenos”¹⁵.

*EL ARGUMENTO DE CARNÉADES:
EL SENTIDO MODERNO DE LA AUTOCONSERVACIÓN*

6. Cabe preguntarse: ¿qué nexos hay entre el concepto estoico de la autoconservación y el moderno? ¿Qué hay de común entre la idea de autoconservación y la potenciación del interés propio o personal de Nicolás Maquiavelo, Francesco Guicciardini, Justus Lipsius, Michel de Montaigne y otros? ¿No hay acaso diferencias entre Cicerón y santo Tomás de Aquino, por una parte, y Thomas Hobbes y John Locke, por la otra? Richard Tuck respondería que media, entre ambos polos, la lectura de Tácito, pues el tacitismo –al menos como lo expuso Justus Lipsius– equipara interés personal y autoconservación¹⁶.

¹³ Gershom CARMICHAEL, “Supplements and observations upon Samuel Pufendorf’s On the duty of man and citizen according to the law of nature”, p. 51.

¹⁴ El constitucionalismo parte del principio según el cual los hombres han de ser libres “para obrar según sus opiniones, para llevarlas a la práctica en sus vidas, sin impedimento físico o moral por parte de sus semejantes, en tanto lo hagan a sus propios riesgos y peligros. Esta última condición es, naturalmente, indispensable”, afirmaba John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, p. 125.

¹⁵ John Stuart MILL, *Del gobierno representativo*, p. 35.

¹⁶ Richard TUCK, *Philosophy and government 1572-1651*, p. 62 y del mismo: “Scepticism and toleration in the seventeenth century”, pp. 24-25.

El epicureísmo –Tácito era un epicúreo– negaba que por naturaleza hubiera virtud y justicia; eran nada más que una convención social para alcanzar los propósitos de esa sociedad¹⁷. En cuanto al individuo, el acto de justicia sirve a sus intereses y placeres personales. En este contexto se ubica a Carnéades de Cirene, defensor de la tesis de autoconservación de los individuos, conato común a todo animal; apologeta del egoísmo, que acompañaba la crítica de la justicia natural, sacudiendo las bases de la sociedad y cuestionando una moral basada en la voluntad de Dios¹⁸. Cicerón¹⁹ sopeaba ese argumento en torno a lo que podría llamarse la justicia internacional, la justicia de la expansión imperial de la república romana, que Carnéades [en el diálogo ciceroniano: Filo] justificaría en el propio interés, el utilitarismo, en tanto Cicerón [Lelio] lo hará en la ley natural (justicia)²⁰.

El argumento de Carnéades será traído y llevado en los tiempos modernos para criticarlo, pero sin renunciar a él. Decía el de Cirene:

“Que los hombres habían establecido las leyes en función del criterio de la utilidad, es decir, que las leyes cambian según las costumbres y que se transforman constantemente entre ellos en función de las circunstancias, no existiendo ningún derecho natural; que todos los hombres y demás seres animados se mueven, en función de su interés, guiados por la naturaleza; consiguientemente, que no existe justicia alguna y que, si existe, consiste en la mayor necesidad, ya que, al preocuparse por el bienestar de los demás, los justos se perjudican a sí mismos”²¹.

El pasaje de Carnéades, ya en los primeros estertores de la Modernidad, abrirá la puerta a la consideración del interés propio y la autoconservación con un nuevo alcance. Por caso, Tomasso Campanella dirá de la autoconservación que es el bien primario de todas las cosas²²; esto es, reinterpretando un texto de Cicerón (*a natura datur se ut conservet*), convierte el bien de la naturaleza como un todo en un bien exclusivamente privado, una justificación de la autopreservación individual. Y lo mismo hará Thomas

¹⁷ Diógenes LAERCIO, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, libro X, pp. 150-152. Cf. Leo STRAUSS, *Natural right and history*, pp. 109-113 y Eric BROWN, “Politics and society”, pp. 191-196.

¹⁸ LACTANCIO, *Divinae institutiones* (c. 305), v, 16, 3.

¹⁹ Sobre Carnéades, la fuente es CICERÓN, *República*, III, quien refiere sus dos discursos en Roma. Cf. James E. G. ZETZEL, “Natural law and poetic justice: a Carneadean debate in Cicero and Virgil”, pp. 297-319.

²⁰ Benedict KINGSBURY & Benjamin STRAUMANN, “The state of nature and commercial sociability in early modern international legal thought”, pp. 23-25.

²¹ LACTANCIO, *op. cit.*, v, 13, 3.

²² Tomasso CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia*, IV, XIII, p. 186: “Quoniam summum bonum est conservatio”.

Hobbes, como se verá. El concepto teleológico de la naturaleza se ha transformado en la justificación de una libertad individual entendida como poder²³.

Entiéndase bien: se ha trastocado el sentido original de la tendencia natural a la conservación de todas las cosas, volviéndolo en un derecho facultad a un bien primario, la propia vida; y, sobre esta nueva base, se construye el modelo de las relaciones morales, sociales, jurídicas y políticas, angostando el fin de la vida individual y comunitaria.

*EL GIRO POLÍTICO:
LA AUTOCONSERVACIÓN DEL ESTADO*

7. Desde el Renacimiento se percibe ya un creciente interés en la autoconservación como ley natural del movimiento de todos los organismos; no solo los animales y los individuos están sujetos a ella, también los principados y los reinos. Se lee así en Nicolás Maquiavelo, Juan Bodino o Justus Lipsius.

Tómese una idea de Justus Lipsius:

“En cuanto a mí –escribe–, debería ser de la opinión de que el Príncipe en asuntos desesperados siempre debe seguir lo que es más necesario que sea realizado, no lo que es honesto en el discurso. Entonces digo, que se aparten suavemente de las leyes, excepto que sea para su propia conservación, pero nunca para aumentar su patrimonio. Porque la necesidad, que es el verdadero defensor de la debilidad del hombre, quiebra todas las leyes. Y como dice el Poeta, no causa dolor quien lastima contra su voluntad”²⁴.

A la nueva reina de las relaciones humanas, en especial las políticas, se la ha dado el nombre de *necessità*, razón de Estado, soberanía y también autopreservación. El concepto permea el llamado humanismo cívico²⁵, y forma parte de la ideología moderna de los derechos del hombre, pues siempre el Estado es la última garantía de esos derechos: los declara o concede, tam-

²³ Louis DUPRÉ, *Passage to modernity. An essay on the hermeneutics of nature and culture*, p. 130.

²⁴ LIPSIVS, *Sixte bookes of politickes or civil doctrine*, IV, 14; *apud* JACOBS, *op. cit.*, p. 102; TUCK, *Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 57-58, apunta que el neoestocismo de Justus Lipsius se distingue del maquiavelismo porque aquel niega que la necesidad justifique el enriquecimiento del príncipe, mientras que Nicolás Maquiavelo no lo hace. Pero la diferencia es menor y hasta insignificante, mirando el fin o propósito de uno y otro.

²⁵ Annabel BRET, “Natural right and civil community: the civil philosophy of Hugo Grotius”, pp. 31-51, lo llama el idioma de la razón de Estado, que sobrevalora la conservación y se preocupa por la amenaza de disolución (p. 32).

bién protege; si el Estado desapareciera, se volvería a la vida natural en la que la autoconservación implicaría el derecho ilimitado a usar de todo medio para que cada uno se preserve, imponiéndose la enemistad y la guerra entre los hombres²⁶.

Argumentos similares, por ejemplo, reaparecen en la justificación del descubrimiento y conquista de América por los españoles²⁷. Entre los humanistas, el boloñés Virgilio Malvezzi fue enfático en ello. En 1629 publicó *Il Romulo*, en el que defiende a Rómulo del asesinato de Remo, afirmando:

“El interés manda en los cielos elevados y en las pobres chozas de los humildes pastores [...] Es la ética del mundo, extendiéndose incluso a los objetos materiales. Porque no sólo un hombre busca dominar a otros hombres, sino un elemento a otros elementos; y tan pronto como uno tiene esta intención, también lo hacen los demás, y el mundo termina con el mismo interés con el que comenzó”²⁸.

El texto no es inocente: perseguir el propio interés es no solo natural al hombre, todas las cosas lo hacen, ejerciendo el papel de una ley de atracción –mejor, de inercia, de movimiento incesante– por la que unas imitan a las otras. Es una inclinación física, pero también ética, inscrita en el universo, una ley universal. Es la regla del poder, es decir, del dominio. Se apreciará que no está lejos de la perspectiva hobbesiana, que abundó en la justificación fisicomatemática de esta inclinación.

8. Se dirá que no es suficiente. Valgan, pues, otras probanzas. En la obra de Jean-Louis Guez de Balzac, *Le Prince* (1631), enlazando estos conceptos, se dice:

“La necesidad divide a los hermanos y une a los extraños: vincula a los cristianos con los turcos contra los cristianos; excusa y justifica lo que se hace. La ley de Dios no ha abrogado las leyes naturales. La preservación del yo es el más antiguo de todos los deberes²⁹: en peligros extremos, uno no se preocupa por la propiedad, y uno no pecará si se defiende a sí mismo con la mano izquierda”³⁰.

Otro caso. El filósofo aristotélico Henning Arnisaeus, autor de *De Republica* (1636), sostuvo que el instituto natural que lleva a los hombres a

²⁶ Thomas HOBBS, *De cive*, I, 7, v. II, pp. 8-9; y en la “Epístola dedicatoria”, p. ii; Cf. Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, XIII, v. III, p. 11 y ss.

²⁷ Richard TUCK, *The rights of war and peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant*, chapter 1-2.

²⁸ *Apud* TUCK, *Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 74-75.

²⁹ En ediciones posteriores cambió este pasaje por el siguiente: “la preservación del yo es el más apremiante, sino el más legítimo de los deberes”.

³⁰ *Apud* TUCK, *Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 92-93.

vivir en sociedad es el de autoconservación. Que se dice fiel al Aristóteles de la *Política*, entendió que la entrada en la sociedad política pasa antes por la familia; y los orígenes de la familia no son la necesidad o la indigencia, sino el impulso de la naturaleza, que está en la base del deseo de autopreservación, que cree sugerido directamente por el estagirita. Sin embargo, siguiendo el fino estudio de Annabel Brett, habría de decirse que Henning Arnisaeus mezcló material del *De finibus* de Cicerón con otros de Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, para dar a la autopreservación una potencia universal rectora de toda la naturaleza, como un amor natural de sí mismo (*philautia*) presente en todas las cosas. Por el amor natural de sí mismo, “son conducidas a su propia autopreservación, y a la eliminación de cualquier cosa que pueda interponerse en su camino”. Si la autodefensa de la ley romana se deriva de la ley natural, ha de ser porque:

“deseamos que nuestras propias cosas estén a salvo antes que las de los demás, y esto proviene del amor innato con el que perseguimos lo nuestro, aun si frecuentemente abusamos de él”³¹.

Es así como llegó a decirse que la doctrina de Thomas Hobbes³² respondía a un renacimiento del epicureísmo, de acuerdo con la denuncia del anglicano Robert Sharrer³³. Cuando en el discurso preliminar de *De iure belli* Hugo Grocio retoma la cuestión de Carnéades, lo hace para frenar el avance del escepticismo elaborando una nueva teoría de la ley natural³⁴ sobre el presupuesto de la autopreservación: existe en los hombres un *appetitus societatis* para vivir en paz³⁵, pero que responde –como se verá– al propio interés de los individuos. Entiende Hugo Grocio que hay una naturaleza humana superior a la de los animales, que lleva más allá de la autopreservación; el fundamento de la ley natural, por tanto, está en lo que los estoicos llamaban *oikeiosis*, que suele traducirse por familiaridad, lo opuesto al egoísmo. Esto explica, entre otras, la reacción de John Locke y tantos otros contra Carnéades, pero sin dejar de aceptar una inclinación natural al propio interés, la pasión por la autoconservación.

³¹ Henning ARNISAEUUS, *De republica*, lib. I, cap. 1, sect. 7. n. 4-5; *apud* BRETT, *Changes...*, *op. cit.*, p. 119.

³² HOBBS, *De Cive*, *op. cit.*, I, p. 5, escribió que lo que motiva a los hombres no es el amor al prójimo (*love of our Fellows*), sino la ventaja o ganancia (*gain*), la gloria (*glory*), el amor propio (*love of our selves*).

³³ Cf. Jon PARKIN, *Taming the Leviathan. The reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, pp. 134-135.

³⁴ Richard TUCK, “Carneades, Grotius and Hobbes”, pp. 43-60 y *Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 55-56, 196-197. Véase la crítica a Richard Tuck de Thomas MAUTNER, “Grotius and the Sceptics”, pp. 577-601, a juicio de este artículo, no muy convincente.

³⁵ Hugo GROTIUS, *De jure belli ac pacis libri tres*, vol. I, pp. 79-81.

El principal argumento del neoepicureísmo –resumiendo– es el convencionalismo³⁶, que se encuentra en Thomas Hobbes, es cierto, pero también en muchos otros, de John Locke a François-Marie Voltaire³⁷. Parece que, en el siglo XVIII, el argumento de Carnéades sobre el convencionalismo se vuelve contra el iusnaturalismo racionalista³⁸, sin embargo, este está hipotecado ya por el mismo argumento del interés propio.

III. De la inclinación al bien humano a la facultad individual

9. Paralelamente, se produce una metamorfosis en el concepto de dominio de uno mismo o sobre sí mismo. Se verá brevemente.

EL ARISTOTELISMO

La clásica expresión, por aristotélica, según la cual el hombre es propietario de sus acciones u obras, responde a la racionalidad, de la cual proviene el dominio que el hombre tiene sobre sí, lo que no compete a los animales. ¿Qué significa este dominio?³⁹

La propiedad o el dominio de las propias acciones consiste en ordenarlas por la razón y la voluntad⁴⁰, es decir, el conocimiento y la volición de un fin en aras del cual se ordenan esos actos. Por lo tanto, ser dueño de las propias acciones y actuar conforme al fin, en esta tradición son lo mismo; y no otra cosa define la libertad humana. En este sentido, santo Tomás de Aquino argumentó que el intelecto es la causa de la libertad humana, no obstante que su agente principal es la voluntad⁴¹, pues la libre operación del intelecto, discerniendo lo bueno y lo malo en las cosas, es lo que permite a

³⁶ Cf. Catherine WILSON, *Epicureanism at the origins of Modernity*, en especial el capítulo 7: The social contract.

³⁷ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, IX, exporté de Wikisource le 14 juin 2022, p. 225: “La virtud y el vicio, el bien y el mal moral son, por lo tanto, en todos los países lo que es útil o perjudicial para la sociedad; y, en todos los lugares y en todos los tiempos, el que más se sacrifica por el público, será llamado el más virtuoso. Parece, por tanto, que las buenas acciones no son otra cosa que acciones de las que nos beneficiamos, y crímenes los que nos son contrarios. La virtud es el hábito de hacer aquellas cosas que agradan a los hombres, y vicio el hábito de hacer cosas que les desagradan”.

³⁸ Alexander SCHMIDT, “Unsociable sociability and the crisis of natural law: Michael Hissmann (1752-1784) on the state of nature”, p. 631 ss.

³⁹ Se sigue el estudio de BRETT, *Changes...*, *op. cit.*, pp. 21-22 y todo el capítulo 2.

⁴⁰ S. *Th.*, I, II, q. 1, a. 1.

⁴¹ *Op. cit.*, q. 17, a. 1 ad 2.

la voluntad el acto de la elección, del libre albedrío –*liberum arbitrium*– y hace que el ser humano se dirija desde la moral al fin debido. Tal es la operación de la libertad humana⁴².

Y tal la diferencia entre el hombre y el animal. Este último no actúa por elección o de forma libre porque es llevado por su instinto natural, y en propiedad no utiliza nada porque no puede aplicar una cosa para conseguir otra. Aunque el animal tiene cierto juicio, no es el juicio libre de la razón que discurre en términos de lo bueno y lo malo; por eso su apetito desea sí o sí lo que su instinto reconoce como algo a perseguir o a evitar⁴³. El Aquinate aceptó, siguiendo el análisis de Aristóteles, que un animal (y un niño) actúa espontánea o voluntariamente –es decir, por un principio interno de su propia naturaleza– salvo que sea obligado por un principio externo, como la fuerza, que los escolásticos llamaron “lo violento”⁴⁴.

Es la doctrina clásica, por tradicional, del acto humano que fuerza a distinguir: las acciones espontáneas, los actos voluntarios, libres, que son llamados con toda propiedad actos humanos (*actiones humanae*), y que no deben confundirse con los actos buenos⁴⁵ ni con los simples actos humanos (*actiones hominis*), que, por involuntarios, los comparte el hombre con los animales⁴⁶.

10. De aquí que Domingo de Soto, tres siglos más tarde, sostuviera que no siempre un derecho sobre algo o alguien constituya un *dominium* pleno⁴⁷. Es importante detenerse en su argumentación.

Para él es cierto que todos los derechos –por ejemplo, el usufructo en una cosa– tienen su fundamento en la libertad humana, esto es, en el dominio de las acciones y, por eso, son extensiones del mismo principio jurídico, de lo justo, del que están excluidos los animales.

“El *dominium* principal –explica Annabel Brett– es la capacidad de dirigir las propias acciones hacia un fin, y la capacidad de usar otras cosas –para ordenar una cosa hacia otra– es una función inmediata de él. Debido a que el hombre tiene *dominium* de sus propias acciones, por lo tanto tiene

⁴² *S. Th.*, I, q. 83 a. 1; q. 82, a. 2 y 4.

⁴³ A lo largo de las primeras cuestiones de la *Prima secundae* de su *Summa*, santo Tomás desarrolló esta antítesis entre el albedrío humano y el de los animales. El uno es libre, el otro es necesario; el uno es moral, el otro no. Como consecuencia, los seres humanos tienen el dominio de otras cosas y en ocasiones otras personas, así como varios otros derechos –*ius*– sobre las cosas y las personas, pero no los animales.

⁴⁴ Lo voluntario como opuesto a lo violento: *Eth. Nic.*, III, 2, 1111b7-10; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Eth.*, lect. 4: hoc enim dicimus esse voluntarium quod quis sponte et proprio motu operatur. Cf. *S. Th.*, I, II, q. 6, a. 5.

⁴⁵ *S. Th.*, I, II, q. 6, a. 2.

⁴⁶ *Op. cit.*, q. 1, a. 1.

⁴⁷ Domingo DE SOTO, *De Iustitia et de Iure Libri Decem*, lib. IV, q. 1, a. 1.

dominium sobre todo lo demás. Los animales que no tienen *dominium* de sus propias acciones, no pueden tener *dominium* de otra cosa⁴⁸.

Hay ciertas cosas sobre las que el hombre tiene *dominium* natural. El hombre es naturalmente el propietario, en privado, de sus acciones y también de su honor y fama⁴⁹. Asimismo, tiene propiedad natural, en común, de todas las cosas de la Tierra –suelo, mares, peces, bestias, aves, etc.–. Este *dominium* es una consecuencia necesaria del simple hecho de su vida natural⁵⁰, porque necesita usar de ellas para mantenerse vivo⁵¹.

Por lo tanto, el *dominium* natural humano sobre las cosas del mundo es una función tanto de la necesidad como de la libertad, y ninguna de las dos es suficiente por sí misma. El dominico Domingo Soto insiste en este punto argumentando que otras criaturas racionales –tales como, los ángeles y los demonios– no tienen un *dominium* similar porque, aunque sean libres, es decir, tengan el *dominium* de sus acciones, no están encarnadas y, por lo tanto, no necesitan de las cosas⁵². El que los seres humanos tengan *dominium*, entonces, está en lo íntimo, vinculado a su naturaleza intelectual, a la capacidad de razonar y actuar hacia un fin.

Dominio es, entonces, un término análogo que se refiere:

- a) en sentido moral, al dominio de la naturaleza racional sobre sus propios actos, esto es, un dominio interior, espiritual, sobre sí mismo –se diría de la razón sobre la voluntad– y
- b) en sentido material, al dominio de la naturaleza racional sobre las cosas externas a ella, esto es, un dominio exterior –por caso, la propiedad de las cosas–.

En el primer caso el fin es la virtud; en el segundo, la subsistencia de su ser. En ambos queda expresada la libertad humana. Dado que el hombre –que es a imagen y semejanza de Dios– tiene dominio sobre sí mismo, tiene, también, dominio sobre las cosas creadas⁵³.

LA MUTACIÓN MODERNA

11. Richard Tuck ha trazado con bastante rigor la evolución de la concepción de derecho en el medievo, llegando a la conclusión de que, luego de la

⁴⁸ BRETT, *Changes...*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹ SOTO, *op. cit.*, IV, q. 2, a. 3; q. 3, a. 1.

⁵⁰ *Op. cit.*, IV, q. 1, a. 1.

⁵¹ *Op. cit.*, q. 2, a. 1.

⁵² *Op. cit.*, q. 1, a. 2.

⁵³ Cf. *S. Th.*, II, II, q. 66, a. 1; q. 64, a. 1. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 8, 1256b15-20: todas las cosas fueron hechas por el bien del hombre.

disputa sobre la pobreza franciscana de los siglos XIII y XIV⁵⁴, continuando por la doctrina elaborada por Jean Gerson y prolongada por la escuela nominalista (Conrad Summenhart, John Major, Jacques Almain), se ha llegado a una teoría de los derechos naturales, que califica de radical por su potencial individualista, y que ha transformado el concepto de *dominium* en una *facultas* natural y no convencional, identificada con el *ius*.

“Si uno tiene propiedad sobre algo que de alguna manera usa, aunque sólo sea para el consumo personal y sin posibilidad de comerciarla –entiende Richard Tuck–, entonces cualquier intervención de un agente en el mundo exterior es el ejercicio de un derecho de propiedad. Incluso la propia libertad, que sin duda se emplea para hacer cosas en el mundo material, cuenta como propiedad, con la consecuencia de que, si las circunstancias legales son correctas, podría ser comercializada como cualquier otra propiedad”⁵⁵.

Entiéndase bien. Afirmar la libertad como una propiedad de la persona tiene dos implicancias: por una parte, la posibilidad de alienarla voluntariamente, convirtiéndose en esclavo, por ejemplo, lo que será materia de discusión entre los pensadores modernos; por la otra, subyacente a la anterior, está la ampliación de la propiedad (ya no del *dominium*) a la propia persona, anticipando la idea de la autoposesión o autopropiedad. Y esto también en sentido político, que conlleva dos conclusiones: la comunidad política como propietaria de sí (de su poder, es decir, soberana) y la libertad de las personas de alienar ese poder originario, como se verá en Suárez y, tras él, en Hugo Grocio, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, etc. No es para nada extraño que ambas consecuencias formen parte del esquema intelectual del convencionalismo.

Respecto del poder darse o venderse en esclavitud, Silvestro Mazzolini⁵⁶, siguiendo a Jean Gerson, entiende la libertad como una propiedad, por eso afirmó que el hombre era libre de hacerlo. Pero los escolásticos españoles negaron ese derecho (*ius* no es un *dominium*), si bien lo admitieron solo en caso de extrema necesidad, cuando la preservación de la vida lo exigiese⁵⁷. Sin embargo, Fernando Vázquez de Menchaca, al igual que Jean Ger-

⁵⁴ Mucho se ha escrito sobre ella, pero véase la síntesis en Juan Fernando SEGOVIA, “La economía católica antes de la Doctrina Social de la Iglesia. De la economía sierva a la economía reina”, pp. 97-99.

⁵⁵ Richard TUCK, *Natural rights theories. Their origin and*, p. 29. En la traducción se ha cambiado el tiempo verbal pasado en presente.

⁵⁶ Silvestro MAZZOLINI DA PRIERIO, *Summa Summarum quae Silvestrina nuncupatur*

⁵⁷ TUCK, *Natural...*, *op. cit.*, p. 49, recoge lo que Francisco de Vitoria escribió: “licet non bene libertas pro toto vendatur auro, licite tamen venditur pro vita quae praestantior est omni auro”. Bien dice Richard Tuck que es una teoría de los derechos no subjetivista, preocupada

son, identificará *ius* y *dominium*: el *ius* es una *facultas* natural que permite hacer algo que no está prohibido por la ley; la *libertas* es también una *facultas* natural que permite hacer algo salvo que esté *prohibido* por la ley o que no le sea permitido, por caso por el uso la fuerza. El *dominium* es, por tanto, una *facultas* de este *último* tipo, una *libertas*⁵⁸. Las consecuencias son bien claras: se puede tener dominio (propiedad) sobre otras personas, como los padres sobre sus hijos⁵⁹.

12. Leonardo Lessius primero y Luis de Molina⁶⁰ más tarde insistirán en la exposición del *ius* como una *potestas* o *facultas* de quien tiene libertad. El hombre no solo es *dominus* sobre las cosas exteriores, es *dominus* de su libertad y puede darse en esclavitud, pues la ley natural le permite alienarla. Richard Tuck saca las consecuencias: la de Luis de Molina

“es una teoría que implicaba una imagen del hombre como ser libre e independiente, tomando sus propias decisiones y estando sujeto a ellas, en materias que hacen tanto con su bienestar físico como espiritual”⁶¹.

La tesis de Luis de Molina será aprovechada por Francisco Suárez, quien intentó una suerte de acomodo entre molinismo y tomismo. Si bien –por la contingencia de todas las criaturas– la libertad humana no se equipara a la libertad divina, el ser humano puede ser libre en sus actos particulares. De aquí el concepto de *ius* que adopta en el *De Legibus* (1612): una facultad moral que el hombre tiene sobre las cosas que posee o le son debidas, esto es, derecho sobre una cosa (*ius in rem*) o a una cosa (*ius ad rem*). Tal el objeto de la justicia⁶².

Esto significa que bajo el derecho natural los hombres tienen dominio (propiedad) sobre diversas cosas, incluida su libertad. Francisco Suárez cree

más por el bien del hombre que por su libertad. La frase (la libertad es un bien que no se vende por oro) se hizo famosa a partir de *El Quijote de la Mancha*, pues Miguel de Cervantes la reproduce en el prólogo del libro I, atribuyéndosela a Horacio.

⁵⁸ Fernando VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum Illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, p. 48v. Sobre Fernando Vázquez, véase Annabel S. BRETTE, *Liberty, right and nature. Individual rights in later Scholastic thought*, pp. 165-204 y FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*.

⁵⁹ TUCK, *Natural...*, *op. cit.*, pp. 50-52, cree que el debate entre la escuela dominica y la jesuita se suscita por la doctrina de los primeros, especialmente expuesta por Domingo Báñez, sobre la premoción física divina, que a juicio de los segundos los convertía en cripto calvinistas respecto de la gracia, lo que lleva a los jesuitas a exponer la doctrina de libertad de la voluntad, razón por la cual se los acusaba de pseudopelagianos. Sobre el particular, véase Théodore DE RÉGNON, *Bannésianisme et Molinisme*.

⁶⁰ LUIS DE MOLINA, *De iustitia et iure*.

⁶¹ TUCK, *Natural...*, *op. cit.*, p. 54.

⁶² FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*.

que esta conclusión no se riñe con la de santo Tomás. Entonces, como la naturaleza (bajo la ley natural) ha dado al hombre la libertad y el dominio sobre su libertad, puede venderla o alienarla. Y esto dicho tanto del individuo como de la comunidad política: puede transferir el dominio sobre su libertad a un *dominus*.

El dominio de uno mismo se ha transformado de una condición moral de la persona en un derecho que es propiedad sobre sí misma. En consecuencia, el dominio sobre uno mismo se convierte en una facultad o derecho subjetivo, en la libertad que el hombre posee como propietario de sí y de ella⁶³.

IV. Autoconservación y dominio de uno mismo en la Modernidad

Habrà que detenerse ahora en tratar de comprender cómo la autopreservación y la autoposesión cristalizan en el siglo XVII al fundar los derechos humanos. Se considerarán cuatro intelectuales fundamentales de la Ilustración: el holandés Hugo Grocio, el portugués-holandés Baruch Spinoza y los ingleses Thomas Hobbes y John Locke.

HUGO GROCIO (1583-1645)

13. En una de sus primeras obras, *De indis* (1604-1605), más tarde conocida como *De iure praedae*, recurre a la enseñanza de Cicerón, quien –dice– entendía que todas las cosas en la naturaleza tienden suavemente a sí mismas y buscan su propia felicidad y seguridad⁶⁴. El amor de sí es un impulso natural en el que se fundan los deberes para consigo mismo en razón de justicia, por eso su máxima: “el mayor interés del hombre justo es para consigo mismo”⁶⁵. En consecuencia, el hombre tiene por la ley de la naturaleza el derecho a defenderse de quien quiera causarle daño (autodefensa) y el de adquirir y conservar para sí las cosas que necesita para la vida (autoconservación).

La preservación de la propia vida –resultante del amor de sí– conduce, como había dicho Séneca, a la vida en común⁶⁶, porque, colige Hugo

⁶³ No se puede aquí continuar la historia, pero véase Annabel BRETT, “Human freedom and Jesuit moral theology”, pp. 9-26.

⁶⁴ Hugo GROTIUS, *De iure praedae commentarius*, vol. II, p. 21.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 22: the just man’s highest concern is for himself.

⁶⁶ SENECA, *op. cit.*, libro V, epístola 48, 2-3.

Grocio, la naturaleza ha impreso en el hombre el instinto de autopreservación, por el cual todo animal ama su condición y lo que en ella lo conserva, al igual que repele lo que la amenaza. Por eso el hombre considera injusto lo que repugna a su naturaleza racional y social, como afirmará más adelante⁶⁷.

La del jurista neerlandés es una aplicación moderna de la *oikeiosis* estoica⁶⁸. Según Christopher Brooke, lo firme en el argumento de dicho autor es esa inclinación a la autoconservación como fin de los individuos, sin que se presente ningún bien supremo o superior, anticipando lo que más adelante propondrán Thomas Hobbes y Baruch Spinoza⁶⁹. Esto es: a partir de Hugo Grocio el fin de la sociedad civil es facilitar la autopreservación de los individuos.

La refutación que a medias hace de Carnéades –el argumento escéptico contrario a la universalidad de la ley natural–, instala en esa ley de la naturaleza la idea de que todo derecho nace del egoísmo, que el impulso hacia el amor propio, el querer el propio bien, es la raíz de los derechos del hombre. Sin embargo, este filósofo entiende que es una tendencia hacia la sociedad, de la que nace el derecho (*ius*). En el prólogo de 1625 a la primera edición de *De Jure Belli ac Pacis*, dice que, si por naturaleza todo animal persigue su propio interés o utilidad, en el hombre se debe a un principio intrínseco, la razón, que lo lleva a conservarse a sí mismo en la vida social, fundando el derecho en el respeto mutuo de tal capacidad natural, esto es, la utilidad de los individuos o de los grupos⁷⁰.

En su planteo, el hombre naturalmente desea la sociedad; y la ley natural, a esa tendencia, le ha añadido la conveniencia (*utilitas*)⁷¹; de donde resulta que la unión en sociedad no proviene tanto de un mandato divino –impreso en la naturaleza– cuanto de la libre voluntad⁷² que se ve movida por la debilidad, el miedo, la vulnerabilidad, que impulsa el instinto básico de la autoconservación.

⁶⁷ GROTIUS, *De jure...*, *op. cit.*, I, II, 1, vol. I, pp. 180-182.

⁶⁸ Reinhard BRANDT, “Self-consciousness and self-care: on the tradition of *Oikeiōsis* in the Modern age”, pp. 73-92. Un punto de vista más amplio, conectado a la felicidad y el egoísmo, se trata en David WOOTTON, *Power, pleasure, and profit. Insatiable appetites from Machiavelli to Madison*, chapters 3-4.

⁶⁹ Christopher BROOKE, “Grotius, stoicism, and *oikeiōsis*”, p. 42: “Por un lado, siempre se espera que los seres humanos persigan los bienes que hacen a la autoconservación, mientras que, por el otro, no se reconoce en particular ningún *summum bonum*, y tampoco se considera que la ausencia de éste arruine el proyecto de establecer reglas adecuadas para gobernar el razonamiento práctico”.

⁷⁰ GROTIUS, *De jure belli...*, *op. cit.*, vol. III, pp. 1747-1748.

⁷¹ En inglés: *expediency*. *op. cit.*, prol. § 6-7, 16.

⁷² GROTIUS, *De jure belli...*, *op. cit.*, I, IV, 7.

En este sentido, recurre al mismo método que el de aquellos que lo seguirán: anclar la obligación política en una psicología las pasiones que expresan las tendencias irreductibles de la naturaleza humana, al mismo tiempo que el propio interés individual. Afirma Victoria Kahn:

“el propósito era unir el apetito al cálculo racional, y así apuntalar la obligación de la ley natural con la apelación al legítimo interés propio. El consentimiento fue representado como el consentimiento a las propias pasiones; y las partes del contrato se presentaban como voluntariamente ligadas a sí mismas, tanto como voluntariamente sometidas a la coerción externa del Estado”⁷³.

Hasta Hugo Grotius el argumento de la autodefensa había sido usado como elemento determinante de la obligación política, pero con él cobra un nuevo giro porque, si la persona tiene propiedad sobre sí misma, las relaciones con los otros serán contractuales, ya en lo económico, ya en lo político, en razón de su autoconservación⁷⁴; pues en ambos casos son constricciones legítimas en tanto voluntarias.

BARUCH SPINOZA
(1632-1677)

14. En su libro capital, la *Ética*, el método geométrico⁷⁵ es el instrumento competente para fusionar, en una sola la naturaleza, la física y la psicológica, que en el hombre se traduce en la estrecha unidad de cuerpo y alma o mente⁷⁶, que permite el paso de una concepción puramente física del *conatus* a otra moral, expresada en virtudes y deseos, esto es, fundarlo en la razón por sobre la mera sobrevivencia⁷⁷. Así, afirma: “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”⁷⁸.

El conato con el que persevera en su ser es lo mismo que su esencia actual⁷⁹. Esta tendencia solo puede ser destruida por una causa externa⁸⁰. En

⁷³ Victoria Ann KAHN, *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*, p. 61. Esta autora apunta que es el argumento tomado de Cicerón sobre la moralidad del interés propio y la autoconservación, que se ha visto; pero se debería agregar que el argumento ciceroniano se ha torcido.

⁷⁴ GROTIUS, *De jure belli...*, *op. cit.*, I, III, 8, 1.

⁷⁵ Las citas provienen de Baruch SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

⁷⁶ El rechazo del dualismo cartesiano en la *Ética*, III, prop. 2, Esc.: “alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión”.

⁷⁷ JACOBS, *op. cit.*, pp. 250-251. El estudio que este autor hace de Baruch Spinoza es excelente y se sigue en el texto.

⁷⁸ Baruch SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, III, prop. 6.

⁷⁹ SPINOZA, *op. cit.*, prop. 7.

⁸⁰ *Op. cit.*, prop. 4.

este punto concluye la explicación física del conato: la esencia de la cosa es indefinida y se conserva mientras tenga el poder de controlar las fuerzas externas⁸¹. La física ley galileana de la inercia se ha convertido en una ley universal de todo cuerpo. Pero en la consideración de los distintos tipos de poder se opera el paso de la argumentación física a la psicológica.

Quien mejor lo ha presentado es Yirmiyahu Yovel⁸², quien descubre dos clases de *conatus* en la *Ética*: uno es aquel por el cual, en razón de los poderes corporales o mentales, se tiende a la autoconservación; otro el que hace que la persona se exprese y mejore, esto es, el poder de la mente sobre su capacidad o esfuerzo, en la comprensión y la expresión⁸³. Dice Baruch Spinoza que la mente es consciente de su *conatus* porque posee una idea de su cuerpo; no obstante, hay ciertas luchas que se operan solo en la mente y que se refieren a la voluntad⁸⁴, voluntad que es una y la misma cosa con el deseo⁸⁵ y con el entendimiento⁸⁶.

Esta especificación del conato mental y de la unidad de mente y cuerpo es fundamental para comprender correctamente a este filósofo. Cuando se dice que los esfuerzos (conatos) son el resultado de la mente y el cuerpo que trabajan al unísono, no se está diciendo que sea indicativo de una voluntad de conservarse, sino, más bien, de un apetito, que se origina en la forma más elemental de la autopreservación del cuerpo⁸⁷. Es por esto que las cosas son buenas o malas. No lo son porque en sí lo sean, sino porque son el objeto de la tendencia, apetito, voluntad o deseo⁸⁸. Las pasiones y las emociones (placer, dolor, deseo) constituyen las reacciones mentales a las percepciones del poder de autoconservación; y, dado que el deseo de autoconservación es lo mismo que la esencia del sujeto, se dice que la mente siempre se esfuerza por pensar en aquellas cosas que aumentan el poder de actividad del cuerpo⁸⁹.

Si la virtud consiste en seguir la naturaleza, seguir la naturaleza consiste en acompañar el esfuerzo natural (*conatus*) por la autopreservación⁹⁰. Las

⁸¹ SPINOZA, *op. cit.*, prop. 8.

⁸² Yirmiyahu YOVEL, "Transcending mere survival: from *conatus* to *conatus intelligendi*", pp. 45-61.

⁸³ Genevieve LLOYD, *Part of nature. Self-knowledge in Spinoza's "Ethics"*, p. 98.

⁸⁴ SPINOZA, *op. cit.*, III, prop. 9, Demostración y Escolio.

⁸⁵ *Op. cit.* esc.

⁸⁶ *Op. cit.*, II, prop. 49, cor.

⁸⁷ *Op. cit.*, III, prop. 9, esc.

⁸⁸ *Op. cit.*, IV, def. 1 y 2: "Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil". Y "Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien".

⁸⁹ *Op. cit.*, III, prop. 12.

⁹⁰ *Op. cit.*, IV, prop. 22.

pasiones que se sienten (placer o dolor) dirán si se actúa bien o mal en vista de la propia conservación. Luego:

“la virtud es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre, esto es, que se define por el solo esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Luego, cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está”⁹¹.

Y también:

“obrar absolutamente por virtud no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar su ser (estos tres términos significan lo mismo) bajo la guía de la razón, teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad”⁹².

15. Se ha recorrido el trabajo de Baruch Spinoza, para hacer de la autoconservación un instinto moral que fundamenta la libertad humana, consistente en preservar la propia existencia. La vida, toda la vida –individual y social, moral y jurídica, política y económica– han encontrado un nuevo fundamento, fundamento tan profundo que se confunde con la misma esencia humana.

A esta altura, no puede sorprender que Pierre Gassendi, el sacerdote y pensador francés, escribiera –en obra póstuma publicada en 1658– que el hombre, para poder existir, tiene de la naturaleza:

“la facultad de mantenerse y preservarse a sí mismo; y de usar todas las cosas que son necesarias, propicias y útiles para esta preservación. Puede decirse, además, que en esta misma facultad consiste el primer derecho de la naturaleza; en consecuencia, [este] derecho de la naturaleza es primario [y] nada más antiguo es dado por la naturaleza”⁹³.

Lo que Pierre Gassendi resalta es fundamental: no se trata solamente de una inclinación de la naturaleza a conservar la propia existencia, como en los estoicos; es mucho más que eso, es un derecho natural, es el primer derecho, el derecho de los derechos, en el que se sostienen todos los demás derechos humanos. La autoconservación, de tendencia natural, se ha hecho un derecho natural.

⁹¹ SPINOZA, *op. cit.*, prop. 20.

⁹² *Op. cit.*, prop. 24.

⁹³ Pierre GASSENDI, *Syntagma philosophicum*, apud Lisa T. SARASOHN, “The ethical and political philosophy of Pierre Gassendi”, p. 245. Los individuos, agrega Pierre Gassendi, entran en sociedad mediante un pacto cuyo fin es la preservación de la vida. *op. cit.*, pp. 248-249. Es el presupuesto del convencionalismo moderno: los hombres por naturaleza libres e iguales solo pueden vivir en común en sociedades nacidas de su voluntad expresada en un pacto.

THOMAS HOBBS
(1588-1679)

16. No es para nada extraño que los cartesianos sacaran esta conclusión del dualismo de cuerpo y espíritu. Ya el P. Fabro demostró que el cartesianismo podía tender tanto al idealismo como al materialismo.

Ahora bien, porque ya no sorprenda no deja de ser una extraña manera de fundar la moral y la sociedad política en la piedra del egoísmo, de la utilidad, del interés personal. La concepción se remonta entonces al siglo XVII, alcanzando su máxima expresión en la filosofía de Thomas Hobbes. Carnéades ha renacido como ave fénix en la obra del filósofo inglés. Según su teoría:

“el mayor de los bienes para cada uno es su propia preservación. Porque la naturaleza ha dispuesto que todos deseen el bien para sí mismos. En la medida en que esté dentro de sus capacidades, es necesario desear la vida, la salud y, en la medida en que se pueda, la seguridad del futuro”.

En consecuencia, es matemáticamente lógico que, a continuación, diga: “la muerte es el mayor de todos los males...”⁹⁴.

Explicando el funcionamiento de este mecanismo –conservar la vida, huir de la muerte–, tomó de Galileo Galilei y René Descartes la nueva física mecánica⁹⁵. Las bases de esta son muy simples: por un lado, se ha expulsado la causa final del movimiento de los cuerpos –el término *ad quem*–, haciendo del movimiento algo continuo (la mencionada ley de la inercia del movimiento) y, por otro, se atribuye el movimiento no a algo exterior al cuerpo –como hiciera Aristóteles y la física clásica– sino a una potencia intrínseca a los cuerpos, llamada *conatus*, que el pensador tradujo al inglés como *endeavour*, es decir, esfuerzo, empeño, el comienzo interno del movimiento animal⁹⁶. Es por esta virtud o potencia que se pueden vencer las resistencias exteriores.

La causa o razón del movimiento del móvil es indiferente desde que puede imaginarse racionalmente, y adjuntarse, de forma matemática, al cuerpo. Puede, incluso, convertirse en una “fuerza mecánica”, como en Pierre Gassen-

⁹⁴ Thomas HOBBS, *De homine*, XI, 6, pp. 48-49.

⁹⁵ Véase Alexandre KOYRÉ, *Études galiléennes*. No se entra en la discusión de si el modelo físico en Thomas Hobbes es posterior a su teoría moral y política, como cree Leo Strauss; tampoco en la disputa de si tal modelo Thomas Hobbes lo tomó de Galileo Galilei o de René Descartes. Cf. Thomas A. SPRAGENS, Jr., *The politics of motion. The world of Thomas Hobbes* y Michel VERDON, “On the laws of physical and human nature: Hobbes’ physical and social cosmologies”, pp. 653-663.

⁹⁶ Thomas HOBBS, *Tripos I: Human nature*, VII, 2; vol. IV, p. 31.

di⁹⁷; es decir, una fuerza del mecanismo. Todo mecanismo se compone de fuerzas que se mueven y el movimiento explica el movimiento, es la causa de su efecto; y el efecto, una vez producido, no necesita de su causa⁹⁸. Por lo tanto, todo cuerpo es capaz de conservar y preservar la continuidad de su propio movimiento, sea físico, sea mental⁹⁹.

La teoría del conato moral de Baruch Spinoza encuentra su paralelo en la física psicológica hobbesiana. Así lo sintetiza Justin Jacobs:

“Galileo, entonces, puede ser responsable de haber suministrado una de las afirmaciones más fundamentales de todo el pensamiento de Hobbes: que todos los cuerpos se esfuerzan por proteger y preservar la continuidad de sus movimientos de las amenazas externas. Esto impulsó efectivamente el modelo psicológico que Hobbes emplearía en su propio relato de los cuerpos humanos como de carácter inercial, con el deseo de la autopreservación y el interés propio, llegando a expresar la tendencia universal de todos los cuerpos a permanecer en un estado de movimiento”¹⁰⁰.

17. ¿Qué mantiene el movimiento de un ser humano?, ¿cuál es ese conato? En este filósofo el miedo a la muerte es una pasión (la única) que no puede ser engañada por la imaginación (es impermeable a la vanagloria, incluso), esto es, queda afuera del deseo mimético del género humano¹⁰¹. El miedo a la muerte no es un terror irracional sino una pasión racional o, me-

⁹⁷ KOYRÉ, *op. cit.*, apéndice, p. 298.

⁹⁸ Pierre GASSENDI, *De motu impresso a motore translato*, apud KOYRÉ, *op. cit.*, apéndice, p. 304, escribió: “nada impide que el motor esté separado, o incluso desaparezca, y que el movimiento recibido perdure. Pues no se requiere del motor para que, fuera del movimiento, transmita al móvil una fuerza que luego produjera el movimiento; es suficiente que produzca en el móvil un movimiento que pueda continuar sin él. Ahora bien, el movimiento puede hacerlo, pues tal es la propiedad de su naturaleza, con tal de que haya un objeto perdurable y de que nada en contra le suceda; tiene la facultad de perseverar sin la acción continua de su causa”.

⁹⁹ Tal como ha estudiado KOYRÉ, *op. cit.*, pp. 150-151: “Esta nueva concepción proclama al movimiento un *estado*, y al mismo tiempo que lo opone en forma absolutamente rígida al reposo, sitúa a ambos en el mismo plano ontológico. Implícitamente admite que el cuerpo –móvil o inmóvil– es totalmente *indiferente* frente a uno u otro de estos dos *estados* opuestos, y que el hecho de estar en uno o en otro no le afecta de ninguna manera; es decir, que ni uno ni otro de esos *estados* provoca en los cuerpos, del que son *estados*, modificación o cambio alguno, y, en otras palabras, que el paso de uno de estos *estados* al *estado* opuesto no se traduce, para el móvil, en *absolutamente nada*. Esa concepción implica, pues, que es imposible atribuir a un cuerpo dado el estado de reposo (o de movimiento) a no ser *con respecto a otro cuerpo* considerado en movimiento (o en reposo), y que uno u otro de esos dos *estados* puede ser atribuido a uno –u otro– de estos cuerpos de manera pura y completamente arbitraria. Así, el movimiento es concebido como estado; pero no un estado como los demás: es un *estado-relación*”.

¹⁰⁰ JACOBS, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰¹ HOBBS, *Leviathan*, *op. cit.*, I, XIII.

jor, como en su *Leviathan*: el miedo a la muerte es el origen de la razón¹⁰², es el comienzo de la sabiduría¹⁰³. Una vez hallado el impulso primario, es posible colegir que del temor a la muerte violenta se puede pasar a “un poder común al cual temer”¹⁰⁴. Así se expresa la obediencia al soberano, como garantía consensual de la autoconservación de cada individuo.

Para Thomas Hobbes –y todos los intérpretes están de acuerdo– la autoconservación es vital, pues es el impulso que nace del miedo a la muerte que persigue constantemente a los hombres en su condición natural; por lo mismo, es una potestad o instinto que no se pierde tras el pacto social, porque no puede privarse a los hombres de su pasión o tendencia vital¹⁰⁵. De aquí que haya ubicado esta libertad en el corazón de su sistema.

En su planteo mecanicista de la autoconservación prosigue el miedo a la muerte en el estado de naturaleza, también la invención de las leyes naturales y, al fin, el pacto que crea la sociedad, instituye al soberano y el temor a su castigo. De tal manera, la autoconservación deviene el instinto perdurable del hombre. El cambio respecto al discurso iusnaturalista o del derecho de los juristas anteriores a Thomas Hobbes es notable; ha hecho de la autoconservación la piedra angular del edificio del *Leviathan*. Afirma Victoria Kahn:

“El derecho natural es anterior a la ley natural; el argumento de la autoconservación es usado para inhabilitar el recurso de la casuística a la conciencia; y la autoridad del soberano triunfa sobre la autoridad independiente no solamente del *common law* sino además sobre la ley natural y los mandamientos divinos”¹⁰⁶.

La ley no obra con independencia del juicio subjetivo de los individuos guiado por su temor a la muerte; es este interés personal, la autopreservación, el que pone en juego a las leyes, el que las trae al ruedo (así, el derecho natural a conservar la vida precede a la ley natural, que es una deducción de aquel). Dios, la conciencia, la ley natural independiente de la humana razón, han sido eliminados como fundamento de la obligación de mantener la promesa de la obligación política (respetar la palabra, celebrar el contrato, cumplirlo); solo el soberano tiene poder para que los individuos sean obligados a mantener la promesa de respetar su obligación contractual¹⁰⁷.

¹⁰² HOBBS, *Leviathan*, *op. cit.*, I, XV, XVI.

¹⁰³ *Op. cit.*, I, IV. Perversa comparación con la *Sabiduría* divina revelada: el temor a morir reemplaza el temor de Dios.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, I, XIII.

¹⁰⁵ STRAUSS, *op. cit.*, p. 181, insiste que para Thomas Hobbes no hay deberes absolutos o incondicionales, pues para él los deberes son vinculantes solo si no ponen en riesgo la autopreservación.

¹⁰⁶ KAHN, *op. cit.*, p. 155.

¹⁰⁷ HOBBS, *Leviathan*, *op. cit.*, I, XIV. Ley y soberano se confunden, *op. cit.*, II, XXVI.

JOHN LOCKE
(1632-1704)

18. Para John Locke la autoconservación es también fundamental: la vida individual es imposible en el estado de naturaleza, pues se ve amenazada por los otros individuos, por lo que estos ya no pueden perseguir su propio interés. Si bien los comentaristas discuten sobre el lugar que la preservación individual ocupa en el esquema lockeano, hay un dato incontrovertible: él fue el primer contractualista en dotar a los individuos, en su condición natural, de un derecho ejecutivo de la ley natural que no es sino un derecho penal, punitivo, que castiga las infracciones a esa ley reflejada en los derechos naturales individuales, especialmente la propiedad privada: lo llama el derecho ejecutivo de la ley natural que se formula como el derecho natural a juzgar y condenar a los infractores¹⁰⁸.

Se verá cómo funda la autoconservación el cauto John Locke. La persona es conciencia de sí¹⁰⁹, de ella surge la noción de propiedad de sí mismo o de uno mismo, esto es: la autoposesión¹¹⁰, que es la raíz de la autoconservación¹¹¹ y también de la propiedad¹¹², porque todo lo que pueda unirse a la persona forma parte de ella¹¹³.

El “yo” es autoconciencia de sí, pero, además, según este filósofo, es el “yo” público, el yo que es persona para los otros, pues el “yo” es tanto la conciencia de sí mismo que tiene el ser consciente de sí como también el “yo” existente en el tiempo y que revela su identidad a través de la persistencia, la continuidad o la unidad de esa existencia. Toda persona es una experiencia siempre individual, la autoconciencia del propio interés. Luego, para el padre del liberalismo clásico, el “yo” es en sí mismo una propiedad; mejor dicho, el “yo” es propiedad, es la forma de la autoconciencia que se postula a sí misma como propietaria y gobernante del “yo”¹¹⁴.

La autonomía –que es fundamental en la justificación moderna de los derechos– en él se dice “autoposesión”. A partir de la autonomía, del hecho

¹⁰⁸ Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, p. 129 y ss.

¹⁰⁹ John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, II, XXVII, vol. II, p. 47 ss.

¹¹⁰ John LOCKE, *Two treatises of government*, II, V, § 44: por el trabajo el hombre deviene dueño o señor de sí mismo, propietario de su propia persona y de sus acciones o trabajos: master of himself, and proprietor of his own person, and the actions or labour of it.

¹¹¹ LOCKE, *Two treatises...*, *op. cit.*, II, XV, § 172: He that is master of himself and his own life has a right, too, to the means of preserving it... El hombre es dueño de sí mismo y de su vida, teniendo también el derecho a poseer los medios que la preserven.

¹¹² La autopreservación es un derecho innato, natural (*op. cit.*, II, V, § 24), del que mana el derecho natural a la propiedad privada (*op. cit.*, II, V, § 27).

¹¹³ LOCKE, *An essay...*, *op. cit.*, II, XXVII, § 11, p. 57.

¹¹⁴ *Op. cit.*, § 25-27, pp. 67-70. Cf. SEGOVIA, *La ley...*, *op.*, pp. 125-128.

de que el ser y la libertad están separados de los demás –esto es: de que cada individuo se posee y la posee como una cosa exterior a él–, se sigue que cada individuo se basta a sí mismo, de donde se concluye que:

“los derechos humanos –tal cual afirma Lynn Hunt– dependen tanto del dominio de uno mismo como del reconocimiento de que todos los demás son igualmente dueños de sí mismos”¹¹⁵.

Pero hay más. Todo hombre tiene en sí mismo –en la autoconservación traducida en autoposesión– el fundamento de la propiedad privada: “man ... had still in himself the great foundation of property”¹¹⁶. Léase con atención: John Locke escribe *in* (en), no *over* (sobre), ni *of* (de); lo que quiere decir que él es su propietario, que tiene sobre sí un dominio como el de la propiedad privada. Por eso el hombre mismo es el fundamento de la propiedad privada, pues todo hombre es propietario de sí mismo, su dueño.

Fue este pensador quien más claramente expuso esta conexión, en el pasaje que se acaba de recordar: cada hombre es propietario de su persona, y nadie más que él tiene derecho sobre ella; el trabajo de su cuerpo y de sus manos son de su propiedad¹¹⁷. El trabajo, siendo mandato divino, es propiedad innegable del trabajador (“the unquestionable property of the labourer”), porque todo hombre tiene propiedad sobre su propia persona (“every man has a property in his own person”).

Asimismo, relaciona la tendencia natural a la autoconservación con la noción de propiedad de uno mismo sobre su persona, su libertad y su trabajo, extrayendo de estos conceptos la legitimidad de la propiedad privada de las cosas pertenecientes al mundo exterior. El ser humano ha sido creado para conservarse a sí mismo, por lo tanto, todo hombre tiene el derecho –de divina raigambre– a la vida, el bienestar, la libertad y la propiedad¹¹⁸. ¿Por qué? Pues, solo porque así lo quiere Dios o la Naturaleza, que no permitirán que el hombre se abandone a sí mismo, descuidando su autopreservación¹¹⁹. Por ello, en cumplimiento de este impulso natural a la autoconservación, el hombre, mediante el trabajo, mezcla su ser con el mundo natural, deviniendo así propietario de las cosas exteriores que ha creado o modificado con sus manos, quitándolas del dominio común original, y apropiándose las¹²⁰.

¹¹⁵ Lynn HUNT, *Inventing human rights. A history*, p. 28.

¹¹⁶ LOCKE, *Two treatises...*, *op. cit.*, II, V, § 44.

¹¹⁷ *Op. cit.*, II, IV, § 26: “every man has property in his own person. This no body has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his”.

¹¹⁸ *Op. cit.*, II, II, § 6.

¹¹⁹ *Op. cit.*, II, XIV, § 168.

¹²⁰ *Op. cit.*, II, V, § 28.

19. En contra de esta interpretación, se ha dicho que para el autor el hombre es propiedad de Dios, por lo que la propiedad de sí mismo solo destacaría la igualdad entre los hombres, los orígenes de la propiedad y los límites del Estado. Según John Locke todo hombre tiene, entonces, el derecho de control sobre la mente, el cuerpo y la vida propias; un autocontrol que expresa una posición antipaternalista, antimoralista y anticonsecuencialista. Todo hombre –diría– tiene el derecho de excluir a otros del uso de su cuerpo y de su trabajo, pero tal derecho no se fundaría en la autopropiedad, sino en la ley natural. Los derechos a la vida y a la libertad surgen del deber de cumplir con los deberes naturales, en especial con el deber de la autopreservación¹²¹.

Sin embargo, debe responderse que ser propiedad de Dios no quita que el hombre sea dueño de sí¹²². Porque Dios hizo libre al hombre, le concedió la propiedad de su persona y lo dotó del instinto al trabajo como mecanismo de dominio de su cuerpo y de su mente, de su libertad y sus derechos, de su trabajo y de lo que adquiera con su trabajo. Este pensador es el ejemplo acabado de ello. La ley natural –por otra parte– es una ley de derechos antes que de deberes, es la ley de los derechos naturales que se fundan en la autopreservación¹²³.

La autoconservación es la piedra de toque, una de esas piedras –casi la piedra angular–, de los derechos humanos. Por ella se dice “propietarios de nosotros mismos” y también “propietarios del mundo exterior”. Del plano psicológico y moral se pasa sin solución de continuidad al plano material y económico, pues, para este autor, antes de pactar la constitución del Estado, los hombres ya tienen “propiedad”, lo mismo que libertad e igualdad. Esto es, de la autopreservación, que funda el que cada hombre sea dueño de sí (autoposesión), deriva el derecho a la propiedad privada:

“La adquisición de cosas que ayudan al movimiento vital tiene un papel directo que desempeñar en el éxito del animal en la preservación de sí mismo”¹²⁴.

Conclusiones

20. Se ha llegado al núcleo del planteo, que se puede sintetizar en pocas palabras: la autoconservación es la primera ley de la naturaleza, de la que

¹²¹ Colin HEYDT, “Self-ownership and moral relations to self in early modern Britain”, pp. 222-242.

¹²² William T. BLUHM, Neil WINTFELD and Stuart H. TEGER, “Locke’s idea of God: rational truth or political myth?”, pp. 414-438.

¹²³ No se ha de repetir lo dicho ya en el libro SEGOVIA, *La ley...*, *op. cit.*

¹²⁴ JACOBS, *op. cit.*, p. 178.

resulta la propiedad sobre la propia persona como ser libre. La libertad es una propiedad del sujeto en tanto dueño de sí mismo. Y esta libertad de auto-posesión es ya una libertad negativa porque no requiere ni la autorrealización positiva ni postula el despliegue de alguna íntima esencia¹²⁵. Por eso la autoconservación es el derecho básico, el primer derecho de la naturaleza.

Se repite hasta la saciedad la idea de que los hombres son libres e iguales por naturaleza, libertad e igualdad, que es la feliz fórmula de la constitución original. Ser “libres e iguales por naturaleza”, fórmula que repiten las declaraciones de derechos, las constituciones y los políticos, los juristas, los moralistas, etc. De acuerdo con lo expuesto aquí, podría leerse de otra forma.

Todos los hombres gozan de la franquicia de la propia preservación; todos son dueños de sí; nadie es más que nadie; todos son libres iguales para hacer lo necesario a la conservación de la existencia propia. Si todos tienen dominio de sí, son todos libres para conservar su vida y ninguno es superior a otro. Por consiguiente, nadie tiene derecho o autoridad para regir ni para imponer absolutamente nada que no se consienta con libertad. La autoconservación, derecho natural de todo hombre, define una primitiva condición de no dominación: de la naturaleza no viene la autoridad, solo puede ser establecida por el consenso humano¹²⁶.

21. Sin embargo, a la hora de concluir, es necesario evitar confusiones, volver a las diferencias entre la concepción clásica de la autoconservación y la filosofía moderna.

Una cosa es la tendencia natural, la inclinación de la naturaleza hacia un fin que le es propio, y otra –muy distinta– es hacer de tal tendencia un derecho. Aquí está la diferencia entre la filosofía clásica y la moderna en cuanto a la autoconservación: la primera pone el acento en la naturaleza, en la segunda se acentúa la potestad o, bien, el hombre es conforme a su naturaleza (filosofía clásica) o, bien, el hombre se conforma al poder que tiene (filosofía moderna). En su concepción clásica, la inclinación natural a la autoconservación provenía de una observación que llevaba a indagar el alma humana; en la filosofía moderna la autopreservación consiste en la autoafirmación de la libertad y del querer humanos, nada más.

En la versión clásica, la autopreservación responde a la concepción teleológica de la naturaleza, lo que significa que es un fin natural, esto es, un bien;

¹²⁵ Duncan KELLY, *The propriety of liberty. Persons, passions and judgement in modern political thought*, p. 10.

¹²⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes de droit politique*, I, I, tome V, p. 98: “Mais l’ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions. Il s’agit de savoir quelles sont ces conventions”.

en la moderna, en cambio, negada toda teleología, la única inclinación que no es libre en el ser humano es la autopreservación, que tiene la fuerza de una causa eficiente¹²⁷. En el primer caso, se trata de una tendencia que va de lo físico y biológico (una propiedad de los vivientes) a lo moral (la natural inclinación al bien); en el segundo, es un imperativo vital (una necesidad o demanda física) que se convierte en poder (una capacidad individual, el movimiento) y luego en derecho (un atributo jurídico-político), porque este movimiento natural no debe ser impedido.

Cicerón expone con exactitud la enseñanza clásica respecto de la autoconservación:

“Aquellos –dijo– cuya doctrina sigo, sostienen que el animal, desde el momento en que nace (pues hay que comenzar por aquí), se siente unido a sí mismo e inclinado a su propia conservación y a amar su constitución orgánica y aquello que puede conservarla; por el contrario, aborrece su propia destrucción y todo lo que parece causarla. Y demuestran que es así porque los pequeñuelos, antes de experimentar placer o dolor, apetecen lo saludable y rechazan lo contrario, lo cual no ocurriría si no amaran su propia constitución y no temieran el aniquilamiento. Por otra parte, sería imposible que apetecieran algo, si no tuvieran conciencia de sí, y, en consecuencia, se amaran a sí mismos. De aquí debe comprenderse que el primer impulso viene del amor a sí mismo”¹²⁸.

Por eso Cicerón concluye que todo animal tiende a “la plena realización de su naturaleza”; pero siendo distintos los animales –el hombre es el animal racional, no un bruto–, cada uno tiene bienes supremos y fines últimos correspondientes a su especie¹²⁹.

En la filosofía moderna, en cambio, hay una notable metamorfosis: eliminada la teleología de la naturaleza, establecida la primacía del individuo respecto de sus fines (subjektivismo, individualismo, utilitarismo), la autopreservación puede ser tanto un instinto antisocial como también un impulso compatible con la sociabilidad (así, Hugo Grocio). En Jean-Jacques Rousseau la autoconservación (que suele expresarse como el *amour de soi*) es un instinto fundamental –moderado, en el estado de naturaleza, por la piedad o compasión–; afecto, tendencia o pasión que lleva a la constitución

¹²⁷ SPINOZA, *op. cit.*, sostiene en el apéndice del libro I que creer que el hombre o Dios (la naturaleza) actúan en vista de un fin es un prejuicio cuya falsedad probará (pp. 67-68) Luego, en el prólogo a la parte IV, afirma: “la denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa”, apetito que en realidad es “una causa eficiente, que es considerada como primera porque los hombres suelen ignorar las causas de sus apetitos”, p. 184.

¹²⁸ CICERÓN, *De finibus*, *op. cit.*, III, 5, 16.

¹²⁹ *Op. cit.*, V, 9, 25.

del Estado y que subsiste, incluso, en este, aunque parcialmente, dado que el soberano tiene derecho sobre la vida y la muerte de cada ciudadano¹³⁰.

22. Es necesario retomar la física moderna de la autoconservación para explicar cómo en ella se fundan los derechos humanos. La dirección del movimiento humano –se ha visto– no está determinada; el movimiento no tiene un fin natural o sobrenatural distinto de la vida misma. Su único propósito es la subsistencia. El movimiento es vida, es una radical tendencia a la auto-preservación, a vivir, y el vivir no es algo predeterminado por códigos morales, religiosos o jurídicos, es lo que cada individuo determina en su querer: cada uno vive como quiere o como puede.

Todo lo que sirva a la preservación de la vida, del movimiento, puede ser dirección de la tendencia. Se trata de un impulso, el movimiento de un ser viviente, porque el moverse manifiesta que ese ser está vivo. La necesidad de la autoconservación exige la libertad del movimiento y de toda otra que sirva a la preservación de sí y del movimiento, pues movimiento y vida son lo mismo. Todo bien se reduce a la conservación de sí mismo, a la autoconservación, al movimiento permanente.

Se puede ejemplificar con casos actuales de los derechos humanos. Si el cuerpo expresa la libertad como autoposesión, la justicia debe acoger el derecho a hacer de él lo que quiera, desde el aborto¹³¹ hasta considerar al cuerpo como un objeto de mercado¹³². De aquí también la propiedad privada; pero si esta es un impedimento a la libertad de movimiento, debe aniquilarse o establecerse una distribución igualitaria. Si la moral es un obstáculo a la inclinación hacia la autoconservación, debe derogarse; cada uno tiene su propio código moral dictado por la preservación de sí mismo. Si la identidad es un estorbo a los deseos vitales, se tiene el derecho a cambiarla por otra u otras; es el personalismo modular¹³³. Si el sexo es un impedimento cultural al movimiento personal, porque traba el movimiento de los seres para perpetuarse o gozar, establézcase el género y su intercambiabilidad; si el matrimonio se ha vuelto una traba a la autonomía, debe legalizarse el divorcio y, más aún, la libertad de afectos y el derecho a la propia felicidad.

Todo lo que dificulte la autopercepción, el derecho a desplegar la libertad con la dirección que el individuo quiera, a elegir su propio plan de vida, a reconocerse y definirse tal como se desea, que no son sino expresiones

¹³⁰ ROUSSEAU, *op. cit.*, II, V.

¹³¹ Ellen Frankel PAUL & Jeffrey PAUL, "Self-ownership, abortion and infanticide", pp. 133-138; Paul A. ROTH, "Personhood, property rights, and the permissibility of abortion", pp. 163-191.

¹³² Peter HALEWOOD, "On commodification and self-ownership", pp. 131-162.

¹³³ Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico 'modulare' del personalismo contemporaneo*.

del movimiento de la autoconservación, debe ser liquidado y sustituido por aquello que la favorece.

Es más, en este derecho a vivir como cada uno quiere entender su vida, se ha de fundar todo derecho y el derecho que funda todos los derechos: “el derecho a tener derechos”¹³⁴. El derecho a tener derechos es una suerte de primaria libertad por la cual el hombre se da un mundo, lo construye según sus pretensiones para que le garantice su preservación, legitimando los movimientos que manan de sus básicas tendencias, especialmente la autoconservación. Nadie más puede hacerlo sino cada persona, dueña y señora de sí¹³⁵.

23. Pero hay que seguir profundizando, pues en lo hondo de la ideología de la autoconservación se encuentra una concepción materialista de la existencia, de la vida, del movimiento. Decir que los cuerpos se mueven por sí mismos lleva a desconocer la presencia de un primer motor inmóvil, esto es, negar la necesidad de un Dios creador; de aquí que la autoconservación conduzca al ateísmo y todo lo que ello implica en cuanto a los derechos humanos¹³⁶.

Además, cuando se afirma que el movimiento carece de un *terminus ad quem*, de un fin distinto del movimiento mismo, se ratifica la subjetividad de los fines y su relatividad en términos morales y jurídico-políticos. Se ha anulado la causa final en beneficio de la causa eficiente. El único fin válido universalmente es el movimiento en sí mismo, ante el cual deben rendirse las normas legales y también las morales¹³⁷.

La felicidad del hombre se deposita en el movimiento mismo, en el andar sin término, con el propósito exclusivo de vivir, continuar existiendo. Mientras la filosofía clásica, por aristotélica, entiende que la felicidad consiste en el reposo en el fin logrado; para la idea moderna la felicidad del hombre está en el movimiento mismo, pues el reposo es la muerte, como sentenció Thomas Hobbes. En cambio, santo Tomás de Aquino decía:

“la delectación consiste en un descanso de la voluntad. Mas el que la voluntad descansa en algo no es sino sólo por la bondad de aquello en que descansa”¹³⁸.

¹³⁴ Seyla BENHABIB, “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, pp. 175-203; Stephanie DEGOYER, Alastair HUNT, Lida MAXWELL & Samuel MOYN, *The right to have rights*; Stefano RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*.

¹³⁵ Para BENHABIB, *op. cit.*, p. 188: “Los derechos no son sobre lo que existe sino sobre el tipo de mundo en el que debemos razonablemente desear vivir”.

¹³⁶ Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*.

¹³⁷ HOBBS, *De homine, op. cit.*, XI, 15, p. 54: “Porque de los bienes, el más grande es progresar siempre hacia fines aún más lejanos con el menor obstáculo. [...] Porque la vida es un movimiento perpetuo que, cuando no puede progresar en línea recta, se convierte en movimiento circular”.

¹³⁸ S. Th., *op. cit.*, I, II, q. 4, a. 2 resp.

Y si la voluntad reposa en su operación es porque la operación es su bien, y es así porque, en palabras de Aristóteles que recuerda el Aquinate, la delectación es una perfección de la operación¹³⁹.

Entonces, si para la filosofía moderna todo se reduce a materia (cuerpos) en movimiento, los derechos darán prioridad a la satisfacción de lo que sirve a la conservación del cuerpo, a los placeres sensibles, tal como en estos días¹⁴⁰; y teniendo en cuenta que las exigencias del cuerpo son cambiantes, los derechos deberán multiplicarse de acuerdo con esas mutaciones¹⁴¹. Más todavía: dado que todo cuerpo tiende a conservar su movimiento, que le es intrínseco, los derechos deben extenderse a toda la naturaleza, sea la animal, la vegetal o la mineral; y también, abarcar los cuerpos no naturales, como son los artísticos y artefactuales.

Por último, la modernidad se continúa en la posmodernidad, tanto como el humanismo prohija el poshumanismo. La tendencia natural a la conservación de todas las cosas se torna en un derecho, una libertad o un bien primario y, sobre este fondo, se construye el modelo de las relaciones sociales y políticas, angostando el fin de la vida individual o política a la subsistencia, el vivir. Es de este modo porque se ha rebajado el hombre a su animalidad o, más en profundidad, a la vida en tanto *Zoé*, no *Bios*.

Si los seres humanos no son en esencia diferentes de otro organismo vivo –porque, de acuerdo con la física, ningún sistema vivo o no vivo de materia y energía es diferente de cualquier otro–, entonces no hay base para ningún derecho, humano o de otro tipo¹⁴². Lo único que diferenciaría al hombre es la racionalidad, entendida como mera operación de cálculo de los placeres que se reciben del movimiento o de los dolores que con este se evitan, que los otros vivientes no puede realizar.

24. Esta es la sociedad hodierna, en su raíz y sus efectos. La sociedad liberal es capitalista, sí; pero también está fundada sobre vínculos morales de personas autónomas y dueñas de sí, autosuficientes. La libertad, que aparece como la instancia final que justifica los derechos humanos, no es otra cosa que la autonomía, el autodomínio y la autodeterminación; el derecho a la libertad supone una libertad moral para perseguir el propio plan de vida,

¹³⁹ S. Th., *op. cit.*, ad I. En q. 11, a. 3 resp, añade que la voluntad reposa plenamente en el fin último.

¹⁴⁰ Cf. Muireann QUIGLEY, *Self-ownership, property rights and the human body*.

¹⁴¹ HOBBS, *Leviathan*, *op. cit.*, I, VI, pp. 40-41: “dado que la constitución del cuerpo de un hombre está en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en él los mismos apetitos y aversiones: mucho menos pueden todos los hombres consentir en el deseo de uno y el mismo objeto”.

¹⁴² Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, p. 225.

porque solo el “yo” es propietario de su “yo”. Es decir, se posee libertad para el desarrollo de la individualidad, antes que para cumplir con los preceptos de la ley moral o humana. Esta dogmática de los derechos está plasmada en leyes, tratados y decisiones judiciales, que fácil y rápidamente cada lector puede traer a colación.

Hay que avanzar en expurgar las aristas de este fundamento de los derechos humanos. Si estos derechos son la expresión de las tendencias elementales de los hombres (la vida, la libertad, la felicidad, la propiedad), entonces el hombre no es imagen de Dios, pues tal como ha dicho Michael Zuckert:

“los derechos no expresan la divina semejanza de los hombres, sino la vulnerabilidad y la mortalidad humanas, la distancia humana de cualquier atributo divino. Sólo un ser necesitado, un ser mortal, un ser disparado con vulnerabilidad a la muerte y al dolor, un ser radicalmente inseguro, puede ser un portador de derechos y hacer de los derechos la base de su existencia. Ni los dioses ni las bestias brutas se definen a sí mismos en términos de derechos. [...] Los derechos dan testimonio del carácter completamente humano de la humanidad”¹⁴³.

Michael Zuckert da en el clavo, como suele decirse. En su texto hay dos ideas centrales que ya se han expuesto. En primer lugar, la soledad del hombre moderno (que los estoicos decían *oikeiosis*; la autonomía de los modernos), hombre que se ha separado de Dios y se empina como señor de sí mismo; es el humanismo secularizado de la autoconservación de un ser que tiene dominio sobre sí. Y, en segundo lugar, esos derechos que el hombre alega tener y testimonian su independencia de Dios, son la expresión de la soberbia humana, de la deificación del hombre, de la rebelión de las criaturas delante su creador.

25. Para poner fin a esta colaboración. ¿Qué significa la primacía de la autoconservación? La respuesta es simple: el instinto primario más fuertemente natural o la pasión más baja, de los hombres, es la piedra de apoyo del arte jurídico-político, que consiste en crear un artificio protector de la vida, esto es, el Estado soberano y legislador. Lo que puede ser un defecto o un vicio inscripto en las vísceras de los hombres –el amor a la vida personal por sobre todo otro–, sería el ariete de los beneficios de la vida humana, una suerte de causa eficiente suprema o ideal.

Como ha observado Victoria Kahn, el derecho natural a la autoconservación (propio interés, autodefensa, propiedad de uno mismo, etc.) da lugar al gobierno, que se constituye para la autoconservación de los individuos o del pueblo; se desobedece al gobierno con ese mismo fin, y el Es-

¹⁴³ Michael P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, pp. 91-92.

tado resiste su disolución por igual motivo. El hecho es que los derechos humanos, las libertades, en su condición natural, se resumen en la autoconservación. Para algunos (Hugo Grocio) la autopreservación justificó el sometimiento voluntario a la condición de esclavo; para otros (John Locke) la esclavitud o el dominio absoluto de un soberano sobre los individuos está excluido. Unos y otros argumentan a favor y en contra, partiendo de la natural autopreservación.

Sin embargo, el poder de los individuos es correlativo del poder del Estado artefactual. Que el poder soberano del Estado se conserve es condición de la subsistencia individual. El Estado puede limitar los derechos porque también él está conducido por un interés superior: su autoconservación, la razón de Estado, que es la excusa de su existencia, y lo hace “vehículo de paz”. Si la ley natural justifica la autoconservación del cuerpo físico, con igual razón autoriza la conservación del cuerpo moral del Estado¹⁴⁴.

Si para la autoconservación se pacta la creación de un Estado, la autoconservación de este se convierte, por necesidad, en la ley suprema a la que subordinar el propio interés. El Estado, no Dios, sostiene la vida de todo hombre.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *De anima (Acerca del alma)*, Madrid, Gredos, 2003.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- ARNISAEUS, Henning, *De republica*. Disponible en https://books.google.cl/books?id=eQRQAAAACAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [fecha de consulta: 17 de noviembre de 2023].
- BENHABIB, Seyla, “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, in *Isegoría*, n.º 39, 2008.
- BLUHM, William T.; Neil WINTFELD and Stuart H TEGER, “Locke’s idea of God: rational truth or political myth?”, in *The Journal of Politics*, vol. 42, No. 2, 1980.
- BRANDT, Reinhard, “Self-consciousness and self-care: on the tradition of *Oikeiōsis* in the Modern age”, in *Grotiana*, No. 22/23, 2001/2002.
- BRETT, Annabel S., *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2011.
- BRETT, Annabel, “Human freedom and Jesuit moral theology”, in Quentin SKINNER and Martin VAN GELDEREN (eds.), *Freedom and the construction of Europe*, New York, Cambridge University Press, 2013, vol. II.
- BRETT, Annabel, “Natural right and civil community: the civil philosophy of Hugo Grotius”, in *The Historical Journal*, vol. 45, No. 1, 2002.

¹⁴⁴ KAHN, *op. cit.*, p. 117.

- BRETT, Annabel S., *Liberty, right and nature. Individual rights in later Scholastic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- BROOKE, Christopher, “Grotius, stoicism, and *oikeiōsis*”, in *Grotiana*, No. 29, 2008.
- BROWN, Eric, “Politics and society”, in James WARREN (ed.), *The Cambridge companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- CAMPANELLA, Tomasso, *De sensu rerum et magia*, Paris, Dyonisium Bechet, 1637.
- CARMICHAEL, Gershom, “Supplements and observations upon Samuel Pufendorf’s On the duty of man and citizen according to the law of nature” (1724), in *Natural rights on the threshold of the Scottish enlightenment. The writings of Gershom Carmichael*, edition for James Moore and Michael Silverthorne, Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- CARPINTERO BENITEZ, FRANCISCO, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.
- CASTELLANO, Danilo, *L’ordine politico-giuridico “modulare” del personalismo contemporaneo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.
- CICERÓN, *De finibus*. Edición en español: *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987.
- CICERÓN, *De officiis*. Edición en español: *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014.
- CICERÓN, *República*, Madrid, Gredos, 1991.
- DEGOOYER, Stephanie; Alastair HUNT, Lida MAXWELL & Samuel MOYN, *The right to have rights*, London/New York, Verso, 2018.
- DUPRÉ, Louis, *Passage to modernity. An essay on the hermeneutics of nature and culture*, New Haven/London, Yale University Press, 1993.
- FABRO, Cornelio, *Introduzione all’ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, Edizione Studium, 1969, 2 vols.
- GASSENDI, Pierre, *De motu impresso a motore translato. Epistolae duae*, c. XIX, Paris, Ludovicus de Hequeville, 1642.
- GASSENDI, Pierre, *Syntagma philosophicum*, 1658, en *Opera Omnia*, vol. I. Disponible en <https://books.google.com.jm/books?id=B-Y-AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> [fecha de consulta: 1 de noviembre de 2023].
- GREGORY, Brad S., *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- GROTIUS, Hugo, *De iure praedae commentarius*. Edición en inglés: *Commentary on the law of prize and booty*, edited by Martine Julia van Ittersun, Indianapolis, Liberty Fund, 2006.
- GROTIUS, Hugo, *De jure belli ac pacis libri tres*. Edición en inglés: *The rights of war and peace*, edited by Richard Tuck, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, 3 vols.
- HALEWOOD, Peter, “On commodification and self-ownership”, in *Yale Journal of Law & The Humanities*, vol. 20, No. 2, 2008.

- HEYDT, Colin, "Self-ownership and moral relations to self in early modern Britain", in *History of European Ideas*, vol. 42, No. 2, 2014.
- HILL, Lisa & Prasanna NIDUMOLU, "The influence of classical stoicism on John Locke's theory of self-ownership", in *History of the Human Sciences*, vol. 34, No. 3-4, 2021.
- HOBBS, Thomas, *De cive*, in Thomas HOBBS, *The english works of Thomas Hobbes of Malmebury*, London, John Bohn, 1839, vol. II.
- HOBBS, Thomas, *De homine*. Edición en inglés: *On man*, in Thomas HOBBS, *Man and citizen*, edited by Bernard Gert, Gloucester: Peter Smith, 1978.
- HOBBS, Thomas, "Epístola dedicatoria", in Thomas HOBBS, *De cive*, in *The english works of Thomas Hobbes of Malmebury*, London, John Bohn, 1839, vol. II.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, in Thomas HOBBS, *The english works of Thomas Hobbes of Malmebury*, London, John Bohn, 1841, vol. III.
- HOBBS, Thomas, *Tripes I: Human nature*, in Thomas HOBBS, *The english works of Thomas Hobbes of Malmebury*, London, John Bohn, 1840, vol. IV.
- HUNT, Lynn, *Inventing human rights. A history*, 2007. Edición castellana: *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- JACOBS, Justin B., *The ancient notion of self-preservation in the theories of Hobbes and Spinoza*, Cambridge, University of Cambridge, King's College, 2010.
- KAHN, Victoria Ann, *Wayward contracts. The crisis of political obligation in England, 1640-1674*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2004.
- KELLY, Duncan, *The propriety of liberty. Persons, passions and judgement in modern political thought*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- KINGSBURY, Benedict & Benjamin STRAUMANN, "The state of nature and commercial sociability in early modern international legal thought", in *Grotiana*, No. 31, 2010.
- KOYRÉ, Alexandre, *Études galiléennes*, 1966. Versión castellana: *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- LACTANCIO, *Divinae institutiones*. Edición en español: *Instituciones divinas*, Madrid, Gredos, 1990, 2 vols.
- LAERCIO, Diógenes, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007.
- LIPSIUS, Justus, *Sixte bookes of politickes or civil doctrine*, London, William Ponsonby, 1594.
- LLOYD, Genevieve, *Part of nature. Self-knowledge in Spinoza's "Ethics"*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- LOCKE, John, *An essay concerning human understanding* (1690), en *The works of John Locke*, London, Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson and J. Evans and Co., 1823, vols. I, II and III.
- LOCKE, John, *Two treatises of government* (1768), in *The works of John Locke*, London, Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson and J. Evans and Co., 1823, vol. V.
- MAUTNER, Thomas, "Grotius and the Skeptics", in *Journal of the History of Ideas*, No. 66, 2005.

- MAZZOLINI DA PRIERIO, Silvestro, *Summa Summarum quae Silvestrina nuncupatur*, Lyon, impressa in aedibus Joannis de Plateo, 1520.
- MILL, John Stuart, *Del gobierno representativo*, traducción de Marta C.C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, 1985.
- MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, traducción Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza, 1970.
- MOLINA, Luis de, *De iustitia et iure*, Maguntiae, Ed. novissima, 1659.
- PARKIN, Jon, *Taming the Leviathan. The reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- PAUL, Ellen Frankel & Jeffrey PAUL, “Self-ownership, abortion and infanticide”, in *Journal of Medical Ethics*, vol. 5, No. 3, 1979.
- PUFENDORF, Samuel, *De officio hominis et civi*, 1673. Edición inglesa: *The whole duty of man according to the law of nature*, Indianapolis, Liberty Fund, 2003.
- QUIGLEY, Muireann, *Self-ownership, property rights and the human body*, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 2018.
- RÉGNON, Théodore de, *Bannésianisme et Molinisme*, Paris, Retaux-Bray, 1890.
- RODOTÀ, Stefano, *Il diritto di avere diritti*, 2012. Edición en español: *El derecho a tener derechos*, Madrid, Trotta, 2014.
- ROTH, Paul A., “Personhood, property rights, and the permissibility of abortion”, in *Law and Philosophy*, No. 2, 1983.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes de droit politique*, en *Œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, E. A. Lequien Librairie, 1821, tome v.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Aristotelem Ethicorum*, que se cita según el *Corpus Thomisticum*, editado por la Fundación Tomás de Aquino, 2000-2009. Disponible en www.corpusthomisticum.org [fecha de consulta: 25 de noviembre de 2024].
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *In III Eth. (Comentario al Libro III de la Ética a Nicómaco)*, Buenos Aires, CIAFIC, 1983.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Aristotelem De Anima*. Versión en español: *Comentario al Libro del alma de Aristóteles*, edición de María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, citada según el *Corpus Thomisticum*, editado por la Fundación Tomás de Aquino, 2000-2009. Disponible en www.corpusthomisticum.org [fecha de consulta: 7 de noviembre de 2024].
- SARASOHN, Lisa T., “The ethical and political philosophy of Pierre Gassendi”, in *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 20, No. 3, 1982.
- SCHMIDT, Alexander, “Unsociable sociability and the crisis of natural law: Michael Hissmann (1752-1784) on the state of nature”, in *History of European Ideas*, vol. 41, No. 5, 2015.
- SEGOVIA, Juan Fernando, “La economía católica antes de la Doctrina Social de la Iglesia. De la economía sierva a la economía reina”, en Miguel AYUSO (ed.), *Dere-*

- cho natural y economía. La economía católica, a la luz de la ley natural y de la doctrina social de la Iglesia, frente a los problemas actuales*, Madrid, Marcial Pons, 2021.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014.
- SEGOVIA, Juan Fernando, "Los derechos naturales entre la ley natural permisiva y la autoconservación. Revisando la tesis de Brian Tierney sobre el origen de la idea de los derechos subjetivos", en *Revista Cruz del Sur*, año v, n.º 14, 2015.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1986, 2 vols.
- SOTO, Domingo de, *De Iustitia et de Iure Libri Decem*, Venecia, Floravantem a Prato, 1589.
- SPINOZA, Baruch, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677. Edición española: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.
- SPRAGENS, JR., Thomas A., *The politics of motion. The world of Thomas Hobbes*, London, Croom Helm, 1973.
- STRAUSS, Leo, *Natural right and history*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1953.
- SUÁREZ, Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Coimbra, Diego Gómez de Loureyro, 1612. Versión en castellano de José Ramón Eguillor Muniozguren, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, 6 vols.
- TUCK, Richard, "Carneades, Grotius and Hobbes", in *Grotiana*, No. 4, 1983.
- TUCK, Richard, *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- TUCK, Richard, *Philosophy and government 1572-1651*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- TUCK, Richard, "Scepticism and toleration in the seventeenth century", in Susan MENDUS (ed.), *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1988.
- TUCK, Richard, *The rights of war and peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant*, New York, Oxford University Press, 2002.
- VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando, *Controversiarum Illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Valladolid, Talleres Tipográficos Cuesta, 1934.
- VERDON, Michel, "On the laws of physical and human nature: Hobbes' physical and social cosmologies", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, No. 4, 1982.
- VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, 1734. Disponible en https://fr.wikisource.org/wiki/Trait%C3%A9_de_m%C3%A9taphysique [fecha de consulta: 27 de octubre de 2023].
- WILSON, Catherine, *Epicureanism at the origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008.

- WOOTTON, David, *Power, pleasure, and profit. Insatiable appetites from Machiavelli to Madison*, Cambridge: Massachusetts/London, Belknap Press, 2018.
- YOVEL, Yirmiyahu, “Transcending mere survival: from *conatus* to *conatus intelligendi*”, in Yirmiyahu YOVEL (ed.), *Desire and affect: Spinoza as psychologist. Papers presented at the Third Jerusalem Conference (Ethica III)*, New York, Little Room Press, 1999.
- ZETZEL, James E. G., “Natural law and poetic justice: a Carneadean debate in Cicero and Virgil”, in *Classical Philology*, vol. 91, No. 4, 1996.
- ZUCKERT, Michael P., *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Siglas y abreviaturas

<i>Et. Nic.</i>	ARISTÓTELES, <i>Ética a Nicómaco</i>
Cap.	capítulo
Cf.	<i>confer</i>
CIAFIC	Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
CONICET	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Cor.	Consideración
ed.	editora <i>a veces</i> editor, edición
Esc.	Excurso
etc.	etcétera
https	Hyper Text Transfer Protocol Secure
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
lect.	Lectura
lib.	Libro
n.	Número
n.º	número
No.	<i>number</i>
<i>op. cit.</i>	<i>opere citato</i>
ORCID	Open Researcher and Contributor ID
p.	página
pp.	páginas
prol.	Prólogo
prop.	Proposición
resp.	Respuesta
sect.	Sección
<i>S. Th.</i>	SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma Teológica</i>

ss. siguientes
vol. volumen
vols. volúmenes
www World Wide Web

