



Universidad de
San Andrés

Universidad de San Andrés

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Relaciones Internacionales

**LA NOCIÓN DE UTILIDAD COMO PIEDRA DE TOQUE
EN EL PROYECTO POLÍTICO SPINOZIANO.**

Sobre el derecho natural y el pacto en el Tratado teológico-político

Autor: Federico Lucca

Legajo: 15221

Mentor: José Luis Galimidi

Victoria, diciembre de 2018



Universidad de
San Andrés

Agradecimientos.

A mi mamá y a mi papá. Si el infinito fuese el blanco de esta hoja, de todas formas no me alcanzaría el espacio ni el tiempo para escribir cuánto les agradezco su, también infinita, generosidad.



Universidad de
San Andrés

Resumen.

Este trabajo se estructura a partir del interrogante de investigación acerca de cuál es la función de la noción de utilidad en el marco de los conceptos de derecho natural y de pacto presentes en el Tratado teológico-político de Spinoza.

Los conceptos de derecho natural y de pacto son los fundamentos del contractualismo hobbesiano, el cual tiene como objetivo lograr la seguridad de los hombres, para lo que es necesario promover la obediencia a un poder soberano absoluto. Spinoza también utiliza aquellos conceptos, pero les otorga un sentido diferente, causando que su teoría filosófica política concluya en la defensa de la libertad y la democracia.

Para establecer y comprender las diferencias que llevan a los mencionados filósofos a conclusiones opuestas, se lleva a cabo una recopilación bibliográfica basada principalmente en el Tratado teológico-político y en la Ética de Spinoza, y en el Leviatán de Hobbes. De forma complementaria, se profundiza sobre los comentarios concernientes a la temática planteada por parte de filósofos especialistas en dichas obras, entre los cuales se destacan Deleuze, Negri, Giannotti, Galimidi, Tatián y Chauí, entre otros.

A partir del análisis de la bibliografía comentada, se espera comprender las razones por la cual la presencia de la noción de utilidad sugiere, en la obra analizada, las modificaciones de las características iusnaturalistas de los conceptos mencionados.

Palabras clave: utilidad, derecho natural, pacto, poder, deseo, razón, ley natural, libertad, democracia, iusnaturalismo.

Índice.

1. Introducción.	p. 07
2. Del estado del arte.	p. 15
2. 1. Características generales de la filosofía de Spinoza.	p. 15
2. 1. 1. La ontología spinoziana. <i>Deus sive Natura</i> .	p. 15
2. 1. 2. La política spinoziana. <i>Jus sive Potentia</i> .	p. 17
2. 2. El contexto y los objetivos del TTP.	p. 18
2. 3. El iusnaturalismo y Spinoza.	p. 21
2. 4. El lenguaje iusnaturalista en el TTP.	p. 25
2. 4. 1. Sobre el pacto.	p. 27
2. 4. 2. Sobre el derecho natural.	p. 30
2. 4. 3. Sobre la utilidad.	p. 31
3. Del estado de naturaleza y del derecho natural en Hobbes.	p. 33
3. 1. Contrapuntos entre el iusnaturalismo clásico y moderno.	p. 33
3. 2. El derecho natural según Hobbes.	p. 35
3. 3. La razón y la ley natural en Hobbes.	p. 38
3. 3. 1. La razón hobbesiana.	p. 38
3. 3. 2. La ley natural hobbesiana.	p. 39
3. 4. Las prescripciones de las leyes de la naturaleza.	p. 41
3. 4. 1. La prescripción utilitaria.	p. 41
3. 4. 2. La prescripción moral.	p. 44
3. 4. 3. La trascendencia moral del Estado absoluto.	p. 47
4. Del estado de naturaleza y del derecho natural en Spinoza.	p. 51
4. 1. El derecho, la potencia, el deseo y la utilidad.	p. 51
4. 1. 1. La ley de la naturaleza y el derecho natural.	p. 54
4. 1. 2. La teoría de los afectos y la ética de la composición.	p. 57
4. 2. La razón y la utilidad en Spinoza.	p. 61

4. 2. 1. La conservación en el ser y la perfección mayor.	p. 62
4. 2. 2. El deseo, el conocimiento y la libertad.	p. 64
4. 2. 3. La imaginación y la falsa creencia de la libertad.	p. 65
4. 2. 4. Las nociones comunes y la razón.	p. 66
4. 3. De la utilidad individual a la utilidad común.	p. 70
4. 3. 1. La razón y los afectos.	p. 70
4. 3. 2. Nada es más útil al hombre que el hombre.	p. 73
4. 4. De la utilidad común al Estado civil.	p. 74
5. Del Estado civil y del pacto.	p. 78
5. 1. El surgimiento del pacto para Hobbes y para Spinoza.	p. 78
5. 2. El pacto como transferencia y el giro spinoziano.	p. 81
5. 3. La conservación del derecho en Hobbes y Spinoza.	p. 85
5. 3. 1. Las causalidades eficientes.	p. 87
5. 4. La utilidad como garantía del pacto en el TTP.	p. 90
6. El derecho a la libertad en el Estado democrático spinoziano.	p. 93
6. 1. La libertad de pensamiento y expresión y la soberanía.	p. 93
6. 2. El Estado democrático en el TTP.	p. 96
6. 2. 1. El derecho de consulta y la obediencia.	p. 98
6. 2. 2. El Estado democrático es el único absoluto.	p. 100
6. 3. El verdadero fin del Estado es la libertad.	p. 103
6. 4. El nuevo neoliberalismo autoritario.	p. 105
7. Conclusiones.	p. 109
8. Bibliografía.	p. 124

Introducción.

El presente trabajo de investigación aborda la noción de utilidad en el Tratado teológico-político, TTP, en los conceptos de derecho natural y de pacto.

El proyecto filosófico político spinoziano empieza a trazarse de forma original en su TTP, desde el cual Spinoza comienza el desarrollo teórico estrictamente político de su obra a partir de los conceptos de *derecho natural* y de *pacto*, provenientes del iusnaturalismo moderno y, en particular, del contractualismo hobbesiano. Sin embargo, se advierte que el filósofo holandés presenta estos conceptos otorgándoles un sentido particular, acorde a su base ontológica, razón por la cual se desvanecen sus connotaciones iusnaturalistas. La presencia de la noción de utilidad en los desarrollos de dichos conceptos sugiere esta diferente forma de entenderlos.

La utilización de la expresión *piedra de toque* en el título del presente trabajo, encuentra su justificación en el significado que ésta tiene, entendiéndose como aquello que permite calibrar y evidenciar el valor preciso y genuino de algo que se evalúa, máxime si la apariencia de aquello evaluado despertara dudas. De forma particular, se llama piedra de toque a aquel objeto que sirve para conocer la pureza de un material, generalmente utilizado para el oro o para la plata.¹ Es por ello que, de forma análoga, esta investigación sostiene que la noción de utilidad permite evaluar la autenticidad del sentido de los conceptos, en principio iusnaturalistas, de derecho natural y de pacto, los cuales son utilizados como fundamentos de la teoría filosófica política spinoziana en su TTP.

El interés por el tema de investigación mencionado anteriormente, surge a partir de la observación de la realidad política y socioeconómica del mundo actual. Dicho contexto indica la emergencia de un *nuevo neoliberalismo*², que conjuga las medidas económicas propias del viejo neoliberalismo, como las desregulaciones, sobretudo en materias

¹ El proceso por el que la piedra de toque devela el grado de autenticidad de estos materiales, generalmente se basa en la fricción de estos últimos con la primera, y luego en la aplicación de un determinado ácido a la huella en cuestión, lo que da como resultado la no alteración, en el caso de que aquellos materiales sean puros, o el cambio de color, en el caso contrario.

² El *nuevo neoliberalismo* es un concepto propuesto por Laval y Dardot (2018), el cual es tratado en el último capítulo del presente trabajo.

financieras y ecológicas, las privatizaciones, los recortes en las ayudas sociales, las leyes a favor de las empresas, entre otras, con un fuerte autoritarismo estatal que tiene como base el relato de la necesidad, fundada en el miedo, del orden y la seguridad. Estos últimos, pareciera proponer el poder dominante, solo pueden lograrse a partir de la presencia amenazante de las fuerzas policiales y militares, las cuales entienden la politización y la manifestación de los habitantes del mundo como su principal obstáculo. En este sentido, el nuevo neoliberalismo ya no se conforma con empobrecer y someter económicamente a las personas, sino que su estrategia es ampliada y sostenida a partir de una política del terror. En este contexto, de sometimiento y empobrecimiento, es decir de despotenciación de las personas, la libertad queda subordinada a la seguridad.

La pregunta que surge de esta reflexión es cómo encontrar una alternativa de pensamiento que priorice la composición, la potencia y la libertad de las personas, y solo a partir de aquí, el orden y la seguridad en un entorno democrático.

En cambio, la propuesta del poder dominante capitalista prioriza justamente lo contrario, es decir, la despotenciación o individualización y la obediencia y el sometimiento de las personas en un contexto autoritario, en pos de lograr satisfacer aquella regla que erige al orden y a la seguridad como valores trascendentes.

Es Hobbes quien, en el siglo XVII, plantea por primera vez la ecuación *a mayor miedo, mayor seguridad*, a través del sometimiento por medio de la obediencia a un poder soberano absoluto. Sin embargo, previo al planteo de la necesidad de obedecer, que deriva en la defensa de la monarquía absoluta, el filósofo inglés rompe con la tradición dominante del pensamiento occidental, denominada iusnaturalismo clásico.

Desde la antigüedad griega y a lo largo de todo el medioevo cristiano, la política fue pensada como restringida a un poder trascendente soberano que encuentra su base en la filosofía moral planteada desde Platón y Aristóteles, y continuada por los escolásticos, principalmente Tomás de Aquino. La perspectiva moral de la política, afirma Deleuze (2008), implica una posición de lo Uno o del Bien superior al ser, a lo existente. Este Bien determina las cosas por una esencia entendida como finalidad, es decir, una esencia que

se encuentra *en potencia* y debe ser realizada, como por ejemplo, la definición aristotélica del hombre como animal social. Es allí donde la moral se encarga de asegurar la realización de esta esencia a partir de la imposición de una jerarquía de valores apoyada en la disciplinaria distinción entre el bien y el mal. Es desde esta jerarquía de valores y, por ende, de los existentes que surge el principio de competencia del sabio, el cual determinará la mejor sociedad y los deberes que hay que seguir para alcanzar aquella esencia tomada como valor trascendental.

El proceso de secularización de la política, que determina el fin de la edad media y en el cual el poder eclesiástico es separado del poder civil, provoca que la referencia trascendente, que hasta el momento había funcionado como ordenadora de la vida privada y pública de los hombres, desaparezca, ocasionando un vacío respecto a la legitimidad política, la cual se encontraba apoyada en alguien capacitado para *guiar* a las personas a partir de la obediencia de prescripciones morales que las acercarán a su esencia.

Ya entrado el siglo XVII, Hobbes rechaza esta visión del mundo afirmando que hay un estado de naturaleza, ficcional y previo al Estado civil, en donde todos los hombres son iguales, es decir, en donde no hay fuertes ni débiles, ya que siempre es posible hacer alianzas que generan un dinamismo en la jerarquía de fuerzas naturales. El estado de naturaleza hobbesiano es, entonces, una instancia particular en el que las personas tienen un derecho natural determinado por sus fuerzas o, lo que es lo mismo, donde las personas tienen derecho a todo que pueden, a todo lo que desean. Es esta ausencia de impedimentos externos lo que Hobbes llama libertad. Por lo tanto, los hombres son libres naturalmente, ya que tienen un derecho natural que es igual a su poder y a su deseo.³

Sin embargo, esta situación natural genera un estado de amenaza y miedo permanente, ya que si todos tienen derecho a todo, nadie tiene derecho a nada. El estado de naturaleza es un estado de *guerra de todos contra todos*, en donde la sensación de indefensión prima y atenta contra la seguridad, la propiedad y la conservación de la propia vida de los

³ En este sentido, se plantea en el presente trabajo una cadena de equivalencias entre derecho, poder y deseo, que funciona secuencia argumentativa del mismo y a la que vuelve a lo largo de la investigación.

hombres. Es a causa de las pasiones humanas y, sobretodo, del miedo que dicha situación ocasiona, que los hombres voluntariamente, mediante un cálculo utilitario racional, establezcan o encuentren las leyes de la naturaleza humana, las cuales prescriben principalmente que ellos deben, primero, buscar la paz, para lo que es necesario pactar entre ellos para ceder o transferir su derecho natural, o sea, su libertad a un poder soberano absoluto, obligándose, entonces, a respetar este pacto.

En Hobbes, el pacto que obliga y somete a las personas al poder de un soberano absoluto es producido por medio del consentimiento entre iguales. En cambio, en el mundo iusnaturalista clásico la soberanía la detenta un *sabio* competente en la identificación de las finalidades de cada cosa, determinando los deberes a seguir para alcanzar la realización de una esencia humana predeterminada y trascendente. De esta forma, se sostiene que la moral propuesta por el iusnaturalismo clásico es cuestionada y rechazada por el iusnaturalismo moderno, que encuentra su principal exponente en el principio del consentimiento del contractualismo hobbesiano. Sin embargo, también este último pareciera reintroducir la trascendencia, ahora secularizada, bajo la figura de un poder absoluto dominante que detenta la potestad de decidir sobre la vida de las personas, al éstas transferir sus derechos y libertades, aunque ahora por medio del consentimiento de un pacto entre iguales, a aquella instancia soberana superior.

Es Spinoza, contemporáneo a Hobbes, quien retoma la nueva línea de pensamiento occidental propuesta por el iusnaturalismo moderno, que rompe con el mundo moral de las esencias trascendentes *a realizarse* del iusnaturalismo clásico. Es así como, para Spinoza al igual que para Hobbes, los hombres tienen derecho a todo lo que pueden en su estado natural, siendo esta potencia igual a su deseo. Entonces, la cadena de equivalencias conceptuales spinoziana es, en principio, igual a la hobbesiana, encontrando en el *derecho*, el *poder* y el *deseo* sus primeros tres eslabones.

El *derecho natural*, señala Chauí (2003), es definido por Hobbes y por Spinoza como un hecho de la naturaleza y como un poder de conservación. En este aspecto, ambos filósofos se distancian del iusnaturalismo clásico subjetivo, en particular de su perspectiva estoica,

en la que el derecho natural es la voluntad racional de justicia, así como de la perspectiva cristiana que funda el iusnaturalismo clásico objetivo, y que aumenta el derecho natural subjetivo a partir de la comprensión de la existencia de un orden jurídico natural decretado por la voluntad de Dios, en donde hay leyes divinas naturales anteriores a las leyes del orden jurídico positivo instituido por los hombres. En ambas perspectivas tradicionales, entonces, el derecho natural es interpretado como un *deber ser*, racionalmente justo en un caso y divinamente justo en el otro, encontrando en los pensamientos tanto de Hobbes como de Spinoza una férrea oposición a partir del rechazo de la noción de *obediencia natural*, fundamentando en la ausencia de error o pecado antes de la ley. En este sentido, la ley natural entendida como orden u mando también es rechazada, ya que no hay nadie, en realidad, que mande en la naturaleza.⁴

Por este motivo, el estado de naturaleza es considerado por ambos filósofos como un estado donde priman las pasiones, especialmente el miedo recíproco y el deseo de dominación de los hombres, como manifestación originaria natural que desencadena conflictos. Esto último provoca la necesidad del *pacto* que da lugar al surgimiento de la vida política para garantizar y superar el estado natural de insociabilidad. En este sentido, la política es el campo privilegiado para disminuir el miedo a la violencia natural y para evitar la superstición, entendida como el terror a lo desconocido.

Sin embargo, aunque partiendo de las mismas premisas, que Spinoza retoma de Hobbes, se llega a conclusiones diametralmente opuestas, como pretende demostrar la presente investigación.

Mientras Hobbes rompe esta cadena de equivalencias transfiriendo los derechos y libertades a un poder soberano trascendente al que se le debe una obediencia absoluta, Spinoza la extiende por medio de la defensa de los derechos y libertades, los cuales nunca

⁴ Es por ello que ambos filósofos analizan la religión a partir de la exégesis bíblica, concluyendo que la teología es la manipulación fraudulenta del miedo de los hombres con el objetivo de dominarlos. Esta lectura crítica de la Biblia, dice Chaui (2003) tiene el objetivo de impedir la legitimación del poder político por la autoridad religiosa, razón por la cual ambos terminan exigiendo que el poder soberano detente también el poder religioso.

se transfieren, sino que por medio de un desplazamiento natural encuentran en la democracia el espacio adecuado para su desarrollo y expansión.

Esta diferenciación adquiere una importancia insoslayable para los tiempos que corren, ya que el nuevo neoliberalismo, que se menciona al principio de esta introducción, atenta justamente contra las libertades y la democracia que Spinoza defiende en su TTP, postulando, a través del autoritarismo, la obediencia y el sometimiento como única salida a la crisis mundial actual.

Es importante, para los fines de este trabajo, tener como referencia el TTP de Spinoza por dos grandes motivos. El primero es que esta obra tiene como propósito fundamental defender la libertad y la democracia, como lo indica el autor durante todo su desarrollo, desde la nota introductoria hasta el capítulo final. Es por esta razón, que el TTP es publicado con falso pie de imprenta, por miedo a represalias contra su creador, y denostado por la generalidad de su público lector. Tanto es así que fue inmediatamente considerada como una *obra maldita* por sus explícitas críticas a la teocracia y a la monarquía, y rápidamente censurada. El segundo motivo de considerar al TTP como referencia es que, al ser éste el punto de partida de su teoría política, el autor utiliza un lenguaje iusnaturalista que permite acercarlo a Hobbes, aunque, al mismo tiempo, y teniendo en cuenta la recurrente noción de utilidad, también estas similitudes pueden funcionar analíticamente como la base desde donde Spinoza se catapultaba hacia la vereda opuesta del filósofo inglés. Entonces, el TTP es la obra de filosofía política de Spinoza que más tiene presente la idea de derecho natural y de pacto, lo que permite hacer comparaciones y trazar continuidades y contrapuntos con la teoría hobbesiana.

La ampliación de la cadena de equivalencias resultante, *derecho, potencia, deseo, libertad, democracia*, encuentra como elemento conector y aglutinador la noción de utilidad, la cual se encuentra presente desde el comienzo del desarrollo de la teoría filosófica política spinoziana.

En base a todo lo que se describe hasta el momento, es que surge el siguiente interrogante de investigación; ¿Cómo funciona la noción de utilidad en el marco de los conceptos de

derecho natural y de pacto presentes en el TTP? A partir de este interrogante surge el objetivo general de explicar la noción de utilidad en relación al derecho natural y al pacto spinoziano.

Dicho interrogante y objetivo se resuelven provisoriamente a través de una hipótesis que considera que **la presencia en el TTP de la noción de *utilidad* sugiere que el *derecho natural* y el *pacto* no conservan las características propiamente iusnaturalistas en la filosofía política de Spinoza.**

Considerando el interrogante de investigación y la hipótesis planteada, a continuación se establecen los objetivos específicos que organizan la estructura de la presente investigación a través de los capítulos.

El primer objetivo específico consiste en contextualizar los inicios de la filosofía política de Spinoza. Este objetivo se resuelve a través del capítulo del Estado del arte, el cual comienza con una breve descripción de la relación existente entre la ontología y la política del autor. Luego, se explica lo referente a la situación política y económica vigente al momento de la aparición del TTP, conjuntamente con los objetivos del mismo. Por último, se describen las características típicas que conforman al iusnaturalismo moderno, a la vez que se explican las posiciones que toman los comentaristas acerca del TTP y su lenguaje. El segundo objetivo es describir la trayectoria del pensamiento político de Hobbes respecto al derecho natural. Para ello se desarrolla el tercer capítulo de este trabajo, dentro del cual se evidencia la forma en la que el autor rechaza la perspectiva iusnaturalista clásica del mundo y formula su nueva visión que plantea la equivalencia entre los conceptos de derecho natural, poder y deseo, los cuales están íntimamente ligados a la noción de utilidad. También este capítulo explica cómo esta cadena conceptual de equivalencias es interrumpida, en la teoría hobbesiana, por las leyes naturales humanas establecidas por la razón.

El tercer objetivo específico es establecer los primeros postulados teórico políticos spinozianos y relacionarlos con la filosofía política de Hobbes. Para ello, en el capítulo cuatro se aborda la relación entre derecho natural, entendido como poder y deseo, con la

utilidad, la cual comienza siendo individual pero, a partir de un proceso virtuoso de perfección del deseo basado en el incremento del conocimiento apoyado en las nociones comunes y la composición de los cuerpos, se convierte en utilidad común.

El cuarto objetivo es diferenciar las posiciones de Hobbes y Spinoza sobre la necesidad del pacto y la conservación del derecho natural en el Estado civil. Esto se trabaja en el capítulo cinco en el cual se describe la idea de transferencia en oposición a la de desplazamiento, así como la idea de causalidad eficiente transitiva hobbesiana en contraposición a la de causalidad eficiente inmanente spinoziana, dando como resultado una concepción diferente del pacto y del Estado civil respecto de aquella propuesta por el contractualismo. La noción de utilidad presente en la idea de pacto spinoziano evidencia la particularidad del mismo.

El quinto y último objetivo específico consiste en demostrar las razones por las cuales la democracia constituye el más adecuado y natural régimen político para Spinoza, en el cual el derecho a la libertad de pensamiento y expresión puede desarrollarse en su máxima potencia. Dicho objetivo se resuelve en el sexto capítulo, en donde se explica la relación entre las libertades, la soberanía absoluta y el Estado democrático, en contraposición a la obediencia y a la servidumbre que plantean, a través de la superstición y la abstracción, los autoritarismos, ya sea el planteado por Hobbes en el siglo XVII, o por el nuevo neoliberalismo del presente.

A partir del desarrollo de esta estructura de objetivos específicos y capítulos se espera responder al interrogante de investigación formulado y al objetivo general del presente trabajo, discutiendo sobre la noción de utilidad en el derecho natural y en el pacto.

2. Del estado del arte.

En el presente capítulo se realiza, como punto de partida, una breve introducción a las características ontológica y políticas de la filosofía spinoziana. Luego, se describe el momento político, económico y social en el cual es escrito y publicado el TTP, así como también se puntualizan los objetivos del mismo. Posteriormente, se detallan los principales postulados del iusnaturalismo moderno, a la vez que se describen las perspectivas de algunos comentaristas de la obra de Spinoza, y las justificaciones acerca de que su proximidad con la corriente iusnaturalista está basada en una mera cuestión de lenguaje.

2. 1. Características generales de la filosofía de Spinoza.

La filosofía de Spinoza, como muchas otras filosofías, afirma Sánchez Estop (2018) no puede ser fácilmente escindida en una parte ontológica y una parte política. Sin embargo, la particularidad de la teoría spinoziana radica en un abierto reconocimiento de esta relación, en donde la posición filosófica ontológica sobre el ser se relaciona directamente con la posición filosófica política acerca del orden del mundo y de la sociedad. Para una más clara explicación de esta relación, a continuación se establece una separación en dos apartados, el primero concerniente a la ontología y el segundo a la política spinozianas.

2. 1. 1. La ontología spinoziana: *Deus sive Natura*.

Spinoza (2015) comienza la primera parte de la *Ética* atendiendo cuestiones metafísicas y desarmando completamente el imaginario antropocéntrico proveniente de la teología.

El apéndice del primer libro, el *De Deo*, afirma que la teología se apoya en un prejuicio fundamental proveniente de su modelo de obediencia, el cual sostiene que Dios es un ente eminente creador del mundo y los hombres son criaturas engendradas a su imagen y semejanza. En este sentido, la teología establece un orden trascendente de causas basado en que los hombres son *para* Dios y las cosas son *para* los hombres, lo que refleja un universo cargado de finalidad.

Es por esta razón, que el filósofo citado considera que la teología es un conjunto de *verdades* que funciona como fuerza organizadora de la existencia y más precisamente de las prácticas, de las instituciones. La finalidad teológica, amparada por una voluntad antropomórfica⁵ de Dios, no solo pretende explicar la creación divina, sino legitimar, a partir de ella, un modelo sistemático de obediencia. La filosofía de Spinoza propone liberar al pensamiento de esa estructura finalista a partir de la explicación de la existencia por sus causas, y no únicamente por sus efectos, ya que, para la mencionada teoría filosófica, las cosas no tienen destino sino potencia.

Es contra el modelo teológico que Spinoza (2015) presenta y destaca las potencias singulares, resultantes de las relaciones causales de las cosas en la naturaleza, o sea, en Dios: *Deus sive Natura*. Los existentes, entre ellos los hombres, son modos de ser de una única sustancia o naturaleza. Esto indica que ninguna cosa es contingente en el mundo spinoziano, sino que están determinadas por infinidad de relaciones de causas y efectos. Conocer estas relaciones, es decir, sus causas y sus efectos, es la propuesta que atraviesa toda la *Ética* y que se erige como la actitud anti obediente necesaria para alcanzar la felicidad humana.⁶

Como explica Spinoza (2015) en el axioma III de su libro primero, de una determinada causa se sigue necesariamente un efecto, es decir, si no hay causa, es imposible que se siga un efecto. Desde el punto de vista del conocimiento lo que importa es la causa, ya que de la causa se puede llegar al efecto. En cambio, del efecto no se llega a la causa, por lo tanto, el efecto no enseña. Es por esto último, que la filosofía práctica de Spinoza tiene como propósito conocer los efectos de las cosas a través de sus causas y así poder

⁵ El absurdo de pensar en un Dios creador del mundo según su voluntad se basa en un necesario sometimiento al tiempo y a una autoridad superior a Dios. Si Dios no había creado el mundo y luego lo hace por voluntad, se podría suponer, primero, que Dios está sometido a una lógica temporal, de un antes y un después. Pero, a raíz de ésta, también Dios estaría ligado a una mayor perfección luego de la creación del mundo, ya que si creó algo, antes de crearlo no había alcanzado tal nivel de perfección, por lo que habría algo más perfecto que Él. Esta facultad de voluntad divina es nombrada por Spinoza (2015) como “asilo de la ignorancia” (E I, Apéndice).

⁶ En este sentido, es muy importante el modelo de demostración matemático geométrico usado por Spinoza (2015), ya que la matemática como lenguaje no busca *finalismos*, sino que es una expresión de relaciones. La geometría es el lenguaje elegido por Spinoza para formalizar las relaciones que se dan en la naturaleza, ya que este método rompe la causa final del movimiento hacia un fin, poniendo en juego la causa eficiente de las relaciones causales.

comprender las composiciones singulares que cada uno necesita para ser más libre. En este sentido, solo se puede aspirar a la felicidad a través de un autoconocimiento, lo que indica que no preexiste ningún modelo para alcanzarla, sino restándole al mundo su finalidad, su moralidad. Es por ello que la libertad o felicidad es considerada en el spinozismo un movimiento, una investigación, un entendimiento, siempre inacabado, de las posibilidades de encuentros que constituyen las relaciones. Poder determinar cuándo esos encuentros favorecen y cuándo perjudican es lo que Spinoza llama ética. Comprender el mundo en relaciones de potencias y no en términos de obediencias es la propuesta que subyace toda la filosofía de Spinoza.

2. 1. 2. La política spinoziana: Jus sive Potentia.

La tarea de la política, para Spinoza, es la articulación de esas potencias individuales y colectivas que nunca se ceden. El derecho, o sea, la potencia: *Jus sive Potentia*, significa que los hombres tienen derecho a todo lo que pueden. Esta afirmación, si bien encuentra sus orígenes y fundamentos en la filosofía política hobbesiana, tiene consecuencias diametralmente opuestas a las de su precursor inglés. Como la naturaleza es, para Spinoza, el conjunto de estas potencias o derechos, dar libertades ofreciendo la posibilidad de nuevas articulaciones es la tendencia natural a seguir en un estado democrático. Así es como la política instauro un plano abierto de experimentación conflictiva en donde la composición de los cuerpos y la articulación de sus potencias se erigen como la evidencia revelada de que el poder político descansa en la multitud. (Negri, 2015).

La tradición política que instauro Maquiavelo y prosigue Spinoza plantea una ventaja ética y utilitaria por sobre la legitimidad moral y utilitaria hobbesiana. Mientras que para Spinoza la política debe articularse horizontalmente con la búsqueda ética de la libertad y felicidad, para Hobbes, *lo humano* no es político ni articulable. Esta concepción de la política es la base de la necesidad humana de la renuncia o cesión verticalista de las potencias y derechos individuales, a favor de una instancia central organizadora y garante de la seguridad y de la propiedad privada de cada hombre, es decir, el Estado civil o *Leviatán*.

La renuncia de derechos, para Hobbes, no es otra cosa que la idea de un pacto entre individuos que evita la *ilusión* de cooperación y entendimiento entre las personas en el estado de naturaleza, la cual proseguiría bajo la forma de desconfianza y amenaza de todos contra todos y, en última instancia, de muerte. Para evitar esto, es únicamente el Estado quien ocupa y detenta, de manera vertical, la totalidad del poder político, en detrimento de la articulación horizontal de potencias y derechos planteada por la democracia spinozista. (Tatián, 2001).

2. 2. El contexto y los objetivos del TTP.

El TTP es la primera obra específicamente política de Spinoza, en la que se defiende las libertades de pensamiento y expresión en el Estado democrático. De hecho, afirma Balibar (2011), es la primera obra *moderna* en la que se plantea una defensa abierta a la democracia. Las argumentaciones ontológico políticas antes resumidas funcionan como base de su escritura. Tal es así que, en su primera parte, la cual es gran parte de la obra, ya que concierne a los primeros quince capítulos, Spinoza (2017) se dedica a separar la teología de la filosofía y a señalar que la monarquía, siempre apoyada *en y por* la teología, es el medio por el cual la superstición aparece como forma de dominación a través de la impartición del miedo. Sin embargo, este trabajo no se ocupa de esta parte de la obra sino de la segunda, en la que Spinoza realiza específicamente su defensa de las libertades y la democracia, pero a través de dos conceptos que también son utilizados por las corrientes iusnaturalistas modernas para sostener la monarquía absoluta: el derecho natural y el pacto. Para seguir adelante, se considera necesario primero contextualizar brevemente la obra de la cual nos ocuparemos.

El TTP es escrito por Spinoza entre 1665 y 1670 en apoyo al régimen liberal de los hermanos De Witt, quienes ocupaban el poder holandés desde 1653. Dicho gobierno comienza a sufrir un rápido debilitamiento causado por la declinación económica y el resultante descontento social producto de una gran peste ocurrida en Europa en 1664 y la guerra con Inglaterra, ocurrida entre 1665 y 1667. También, la declinación del poder del

gobierno estaba siendo aprovechada por el oportunismo desestabilizador promovido por todo el arco político conservador que había ocupado el poder anteriormente y pretendía recuperarlo. (Tatián, 2012).

Previo a la administración de De Witt, los Países Bajos habían sido gobernados por la familia de los Orange al mando de Guillermo II⁷, apoyados fuertemente por la conservadora iglesia calvinista. Respecto a esto, Spinoza (2017) deja en claro su oposición a los gobiernos monárquicos desde el principio del TTP, cuando en las primeras páginas del prefacio escribe que el máximo interés y el secreto de este tipo de régimen “consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (p .7). En un similar sentido, el autor considera que, bajo el pretexto de la religión, se erige la superstición como “el medio más eficaz para gobernar a la masa” (p. 6) y, en este sentido, se manifiesta de forma indirecta contra el calvinismo, el cual no permite “la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio” (p .11).

Entonces, durante la primera década del gobierno de los De Witt, Holanda había tenido grandes avances en cuanto al desarrollo económico y social (García Ruzo, 2016), en donde la libertad de culto y de opinión fueron sus grandes estandartes y, al mismo tiempo, los promotores de este contexto favorable. Spinoza (2017) afirma al comienzo de su obra que en este período los ciudadanos holandeses han tenido “la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo máspreciado y lo más dulce” (p. 7). Es así como el riesgo coyuntural se basaba en que, si el régimen liberal era destruido, el poder monárquico, apoyado por los radicales sectores calvinistas gomaristas censuraría los derechos y libertades alcanzadas.

⁷ En forma de *Stadhouder*, órgano que detentaba el poder político y, sobretudo, militar del Estado desde los tiempos en que Holanda era un condado español.

Al respecto, Spinoza (2007) le escribe a Oldenburg en su carta XXX que el TTP tiene como objetivo combatir el prejuicio de los teólogos, poniéndolos al descubierto y extirpándolos de la mente de los más sensatos, ya que estos impiden que los hombres se consagren a la filosofía. Sumado a este objetivo, el autor también se propone reivindicar por todos los medios posibles la libertad de filosofar y de expresar los pensamientos, la cual se encontraba suprimida por la excesiva autoridad y la petulancia de los predicadores.

En suma, Spinoza (2017) plantea que el TTP tiene dos grandes objetivos: El primero, desarrollado en una primera parte preferentemente teológica, que va del capítulo I al XV, es demostrar, contra las corrientes calvinistas promotoras de la intolerancia religiosa, que la ley divina revelada deja a cada uno la libertad de interpretación de los fundamentos de la fe. Al respecto, afirma Negri (2011), Spinoza critica la imaginación profética y la revelación apostólica a partir de una profunda exégesis bíblica y de la reconstrucción histórica del pueblo hebreo, criticando de esta forma la pretensión teológica de fundar los principios y las condiciones de la sociedad política.⁸

Luego, y como segundo objetivo, Spinoza (2017) demuestra en una segunda parte de la obra⁹, entre el capítulo XVI y el XX, que esa libertad “puede y debe ser concedida sin menoscabo de la paz y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado” (p. 11). Aún más, el autor afirma que lo anteriormente dicho es “lo principal” (p. 7) que se ha propuesto demostrar.¹⁰

⁸ Para este propósito, Spinoza (2017), separando la teología de la filosofía, realiza esta exégesis bíblica en la que expone, a lo largo de los primeros quince capítulos del tratado “cómo la palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad” (p. 10), así como también enseña que la Escritura es adaptada a la capacidad y a las opiniones de aquellos que recibían las enseñanzas de los profetas y los apóstoles, para que las “aceptaran sin resistencia alguna y con toda su alma” (p. 10), concluyendo que “el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia” (p. 10), siendo este conocimiento “distinto del natural” (p. 10). Para una profundización de la *teoría de la adaptación* spinoziana remitirse a Madanes (2001).

⁹ Spinoza divide claramente el Tratado en dos partes: una teológica y otra política. Así lo observa Domínguez (2017) en Spinoza (2017).

¹⁰ También la nota introductoria a la obra funciona como prueba de que éste es su objetivo principal, donde Spinoza (2017) señala que el tratado “contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (p. 1).

Este trabajo hace foco en la segunda parte del TTP, en la cual Spinoza, a partir de los conceptos iusnaturalistas de derecho natural y contrato, realiza una abierta defensa de la libertad y la democracia. Es por el uso de estos conceptos propios de la teoría iusnaturalista moderna que la filosofía política spinoziana desplegada en el TTP genera abiertas controversias entre sus comentaristas acerca de la continuidad o ruptura que existe, sobretodo, entre el primer gran contractualista, el inglés Thomas Hobbes, y el filósofo holandés.

Antes de describir algunas distintas posiciones sobre este controversial tema, se enumeran las principales características del iusnaturalismo moderno.

2. 3. El iusnaturalismo y Spinoza.

Bobbio y Bovero (1985) citados en García Ruzo (2016) señalan que el modelo iusnaturalista encuentra su punto de partida en Hobbes y, si bien con algunas variaciones que le han ido proporcionando los mayores filósofos de la modernidad, tienen ciertas características estructurales inamovibles. La primera es la contraposición antitética entre el estado de naturaleza y el Estado civil o político, en la cual el segundo corrige los defectos del primero. La segunda es la igualdad y la libertad dada entre los individuos en el estado de naturaleza, y la tercera es la artificialidad del Estado civil, el cual resulta de una o más convenciones voluntarias y deliberadas de los individuos que se interesan por salir de su estado natural.

En sintonía con lo destacado por los autores que se citan en el párrafo anterior, Dotti (1994) citado en García Ruzo (2016) agrega que el iusnaturalismo moderno encuentra en la sociedad civil o política la ruptura de la continuidad propia del determinismo natural a partir de la limitación de la libertad originaria, la cual opera una suerte de violencia sobre los condicionantes naturales como las pasiones, más conflictivas que altruistas, y la racionalidad degradada a cálculo egoísta. Esta ruptura, limitación o violencia es el resultado de una decisión libre del hombre que se politiza o civiliza para alcanzar la dignidad de ciudadano.

Siguiendo con el mismo autor se distingue una doble dimensión del pacto por el cual surge el Estado civil. Una de ellas hace referencia al pacto de asociación basado en la aceptación por parte de los pactantes de un sistema de reglas básicas de convivencia. La otra refiere a un pacto de sumisión en el que se instaura la autoridad que detenta el monopolio de la coacción para que el ordenamiento normativo sea respetado. Este pacto tiene como característica principal la renuncia de los derechos naturales. Esta cesión o transferencia a un tercero o soberano, el cual se halla por encima de las partes y promulga y aplica normas de conducta mediante la coacción basada en el monopolio de la fuerza pública, se da previo consenso de los pactantes sometidos.

La articulación teórica de la separación entre la sociedad, en donde los súbditos viven sus vidas privadas, y el estado, en donde se toman las decisiones públicas que los súbditos obedecen, es producida a través de la *representación*, la cual establece un tercero o representante responsable de ejercer la soberanía en nombre de los representados.

Por su parte, Koselleck (2007) citado en García Ruzo (2016), establece que la principal característica de la teoría moderna del Estado, particularmente a partir de Hobbes, es la separación entre la moral y la política, que implica la subordinación de la primera a la segunda:

Hobbes introduce el Estado como aquella magnitud en la cual se ha despojado a las convicciones privadas de su repercusión política. Las convicciones privadas no hallan aplicación alguna sobre las leyes en el derecho político de Hobbes al tiempo que las leyes no pueden aplicarse al soberano. El interés público del Estado, acerca del cual solamente el soberano está capacitado para decidir, no cae ya por más tiempo dentro de la competencia de la conciencia. En el Estado, la conciencia, de la cual se separa y aliena el Estado, se convierte en moral privada. (p. 35).

Para el contractualismo, afirma el autor anteriormente citado, las leyes son legales no por su contenido, es decir, no por la utilidad de éstas para los súbditos, sino porque expresan la voluntad del soberano a través del mandamiento formal de la moral política, identificada con una razón que ordena obedecer a las leyes con total independencia de su contenido. Esto es así, ya que el miedo a la muerte impulsa a todos los hombres a entregar sus derechos al soberano para refugiarse en la representación contractualista del Estado, el cual asume la concesión y la garantía de la protección como su supremo deber moral. Por

esta razón, los súbditos pueden *in foro interno*, es decir, en su ámbito privado tener una cierta libertad de pensamiento, pero en las acciones y los hechos pertenecientes a la esfera pública, estos deben someterse a las leyes estatales dictadas por el soberano. Galimidi (2004), en referencia al autor citado, dice que “el Estado absoluto establece las precondiciones de un mundo moral, y ofrece la emancipación espiritual del individuo en su vida privada, a cambio de negarle responsabilidad política” (p. 90). En definitiva, el hombre solo es libre en su interior más recóndito, y solo es ciudadano en cuanto es súbdito, es decir, en cuanto se halla sometido al soberano.

La naturaleza de la teoría contractualista es, según Negri (2011), inmediatamente jurídica ya que es planteada para legitimar la constitución de la sociedad política por medio de la transferencia o traspaso de poder de la sociedad civil al Estado. En este sentido, el contractualismo no tiene una naturaleza sociológica, ya que sus argumentos principales no pretenden explicar el proceso de asociación de los hombres y de constitución de la sociedad civil: “La teoría del contrato social es una ficción sociológica explícita para legitimar la efectualidad del traspaso del poder y en consecuencia fundamentar el concepto jurídico del Estado” (p. 60). En este sentido, dice el filósofo italiano, la teoría del Estado absolutista tiene una ideología representativa basada en la práctica de la alienación estatal. Esto sucede como consecuencia de la relatividad de los valores sociales preexistentes a la sobredeterminación normativa a cargo del Estado. En cambio, las tradiciones republicanas que reflejan posiciones realistas que excluyen la idea de traspaso de poder, proponen lo social y no lo normativo, como absoluto.

Resumiendo, podemos establecer algunas características comunes del modelo iusnaturalista moderno. La primera es que el Estado civil surge y es antítesis del estado de Naturaleza. La segunda característica hace referencia a que el Estado civil es, entonces, una construcción artificial que se da a partir de un pacto en el cual se transfieren los derechos naturales de los hombres a un tercero, el cual será el representante o soberano. La tercera característica afirma que, desde ese momento, los pactantes se convierten en súbditos, los cuales deben obedecer en todo lo concerniente a las normas legales dictadas

por el poder soberano y no interferir en nada respecto a los asuntos políticos, los cuales son prerrogativa soberana. Esta obediencia hará que el Estado sea considerado para el iusnaturalismo, además de absoluto, trascendente.

Por último, se considera oportuno señalar la perspectiva de un autor que considera a Spinoza un iusnaturalista. Sin embargo, como se muestra en el siguiente apartado y, luego, a lo largo del presente trabajo, esta posición no se condice con las propuestas por toda la bibliografía consultada.

Hermosa Andújar (1989) citado en García Ruzo (2016) clasifica a Spinoza como un iusnaturalista moderno, al sostener que en su teoría del Estado están presentes los típicos tres elementos de esta corriente; el estado de Naturaleza, el pacto social y la sociedad civil.

La cesión o transferencia total de los derechos individuales a la autoridad soberana, que resulta en la alienación total de aquellos, seguida de la completa obligación de sometimiento por parte de los pactantes a cada una de las decisiones del poder soberano son, para el autor citado, características fundamentales de la teoría del Estado de Spinoza.

Al respecto, la posesión, por parte de la soberanía, de la fuerza de todos los súbditos, suscita un temor que sirve “de segura admonición a cualquiera de ellos que pretendiera retomar unilateralmente el uso de su abdicado derecho natural” (p.26) . En este sentido, continúa el autor, solo se debe a la masa libre la función de poder originario y, de cierto modo, constituyente. Pero es allí donde la contribución política de los individuos concluye, ya que luego el soberano instituido dicta e interpreta las leyes, mientras que la masa solo las acata. En este contexto la posibilidad de conflicto y desobediencia queda anulada, ya que a través de la transferencia del derecho natural que el pacto establece, los individuos se obligan a obedecer al soberano, siendo en esta obediencia que reside su libertad.

Según Hermosa Andújar (1989) citado en Ruzo (2016), aunque Spinoza le *deja* a los súbditos la prerrogativa de la libertad de pensamiento y creencia, la cual puede ser entendida como un movimiento autónomo y responsable de cada quien, solo lo hace “dentro de un contexto ordenado por una ley pública que sirve de referente a toda conducta individual” (p. 28). En definitiva, el autor español considera una división irreconciliable entre

el soberano, el cual posee todos los derechos y la voluntad sobre los súbditos, y estos últimos, los cuales tienen todos los deberes y la obligación de obediencia para con el soberano. En este sentido, prosigue el autor citado anteriormente, el pacto de Spinoza se asemeja al de Hobbes o Rousseau, pero pierde en claridad lo que gana en estilización, razón por la cual es necesario un esfuerzo de comprensión para llegar a las mismas conclusiones.

A continuación, y en contraposición a esta perspectiva, se muestra porqué los investigadores de la obra de Spinoza, tomados en cuenta en la presente investigación, consideran que el acercamiento de éste con el iusnaturalismo es solo una cuestión de lenguaje.

2. 4. El lenguaje iusnaturalista en el TTP.

Se ha teorizado mucho acerca de la discontinuidad teórica entre el TTP y el Tratado Político, TP, entendida como una especie de evolución o salto argumentativo. Las razones pueden ser resumidas en, por un lado, la falta de desarrollo, en el TTP, de la teoría de los afectos, fundamental para el proyecto teórico político spinoziano y que luego es desarrollada en la Ética y explicitada en el TP. Por otro lado, la inclusión, también en el TTP, de un lenguaje iusnaturalista que muchas veces confunde, y hasta limita, la lógica argumental de la filosofía política spinoziana.

Sin embargo, el propósito del presente trabajo de investigación no es tratar acerca de las continuidades y discontinuidades entre los tratados políticos spinozianos, tema sobre el que existe vasta e interesante bibliografía¹¹, sino profundizar sobre los argumentos

¹¹ La Anomalía Salvaje de Negri (2008), en donde se plantea la hipótesis acerca de las dos fundaciones de la Ética, y de la consideración del TTP como la obra que pertenece al período de *cesura sistémica* del proyecto spinoziano es, sin lugar a dudas, un libro muy influyente y original. Giacotti (2011) en Negri (2011) disiente con Negri (2008) acerca de la hipótesis de las dos fundaciones, pero acuerda en algunas características del TTP que hacen a Spinoza un filósofo que se opone a los postulados iusnaturalistas. También se considera que el artículo de Ergun y Akal (2008) en Tatián (2008) desarrolla un original aporte al plantear la discontinuidad entre los dos tratados, pero a la inversa de lo que acostumbra la bibliografía, es decir, considerando al TTP como la obra no contractualista, por más que su lenguaje sí lo sea, y al TP como la obra contractualista, aunque en ella casi no haya referencias al pacto. Por último, es interesante la investigación que realiza García Ruzo (2016), en la cual trabaja sobre las posiciones de estos autores concluyendo, en sintonía con Giacotti, que no existe una discontinuidad teórica entre los dos tratados.

esgrimidos acerca de los elementos iusnaturalistas que harían del TTP una obra excepcional en la filosofía de Spinoza. De todas formas, el TP es tomado como referencia, por lo comentadores de la obra de Spinoza, para describir las características del TTP, como se muestra a continuación.

Así como Negri (2008) declara que Spinoza no es iusnaturalista, sino accidentalmente, Negri (2011) afirma que “el TTP representa un punto medio y crítico en el desarrollo de la metafísica spinoziana” (p. 58), en donde las rigideces iusnaturalistas que hacen surgir las características individualistas del contractualismo, las cuales el filósofo italiano considera como fuente de las aporías ontológicas del TTP, serán saneadas luego, por Spinoza, a partir de la reformulación de la teoría de las pasiones y la socialización de los afectos, planteados en la segunda fundación de la *Ética* y en el TP. En este sentido, el autor citado nota una coherencia en el trabajo teórico de Spinoza, reflejada en la construcción política democrática;

(...) cuyas condiciones y herramientas metafísicas se ven continuamente elaboradas desde la inmediatez utópica de la filosofía juvenil al momento clave del TTP, y posteriormente a través de la última redacción de la *Ética*, hasta llegar al TP -por así decirlo, de la utopía a la ciencia-(p. 51).

Entonces, dice Negri (2014), es desde el TTP y de la *Ética* que Spinoza intenta librarse de los *elementos emanantistas* y del *deductivismo neoplatónico renacentista* presentes sobretudo en sus dos primeros tratados, a partir del traspaso desde una ética construida sobre premisas panteístas, basadas en un claro ascetismo y en la inmediatez de la relación entre naturaleza y divinidad, hacia la superficie del mundo, caracterizada por una ética positiva y política. Este momento es de suma importancia, dice Negri (2011), ya que la libertad del individuo comienza a definirse como la potencia constitutiva que sostiene la figura del ser y la concepción del *conatus*, “como pulsión de todo ser hacia la producción de sí mismo y del mundo” (p. 40), expresándose así en el deseo que “embiste de manera constitutiva el mundo de las pasiones y de las relaciones históricas” (p. 41). Luego, el autor citado afirma que este proceso culmina de forma magistral en el TP, en el cual la ontología

mediante el concepto de deseo y de multitud erigido como fundamento de la política, corona la metafísica spinoziana, en donde,

el consenso sustituye al contrato, el método de la colectividad al de la individualidad. La multitud deviene una potencia constitutiva. El derecho público es la justicia de la *multitudo* en la medida en que los individuos atraviesan el escenario del antagonismo y organizan la necesidad de la libertad en formas colectivas. (p. 44).

Tatián (2014), en la misma línea que lo afirmado por Negri, señala que Spinoza concluye la *Ética* entre la publicación del TTP y la producción del TP, proporcionándole los fundamentos filosóficos de la multitud como sujeto político, constituida por la unión de cuerpos y mentes que, a su vez, constituyen un individuo colectivo, cuyo derecho natural es el derecho civil.

Fernández (1989) sostiene, en consonancia con lo dicho anteriormente, que es en el TP donde Spinoza ajusta el lenguaje para dejar más clara la distancia que lo separa de Hobbes, en dos principales sentidos. El primero es acerca del *derecho natural*, del cual afirma que, en el estado de naturaleza, éste es más una opinión que una realidad, ya que solo alcanza su forma precisa cuando sea determinado en el Estado civil, en el cual será reconocido de manera firme y estable y donde cada uno por separado tendrá menos derecho cuanto más lo tengan todos unidos. El segundo sentido en el que ajusta el lenguaje es sobre el *pacto*, en donde Spinoza ya no habla prácticamente de transferencia sino de una unión de múltiples uniones de fuerzas y poderes, la cual dará más derechos y libertades a los hombres en comunidad.

2. 4. 1. Sobre el pacto.

Fernández (1989), entonces, afirma que la lectura del TTP es dificultosa por el lenguaje utilizado correspondiente a las teorías contractualistas. Sin embargo, este uso no es arbitrario, sino que responde a los efectos de una concepción del lenguaje. En Hobbes, y también en otros teóricos, se le atribuye al hombre la capacidad de instaurar una materialidad jurídica que le da al lenguaje cierta solidez y eficacia. Esta capacidad artificial hace que el hombre pueda escapar a las leyes que rigen la naturaleza, siendo esto para

Spinoza una ilusión basada en el libre albedrío, en el que el hombre es considerado un imperio dentro de otro imperio, donde este último, es la naturaleza.

Siguiendo la misma línea, Ergun y Akal (2008) en Tatián (2008) sostienen que, aunque la mayoría de los spinozistas contemporáneos estiman el esfuerzo del TTP de salvar al pensamiento libre del poder teológico político, prefieren remitirse al TP para tratar los temas concernientes a la política en Spinoza, ya que su lenguaje responde menos a las premisas del iusnaturalismo¹².

Sin embargo, los autores citados señalan que, aunque en el TTP se hable de un pacto por el cual se transfieren los derechos, esta transferencia es imposible si se parte de la idea fundamental spinoziana que identifica el derecho con la potencia de cada individuo, razón suficiente para que este traspaso no pueda darse. Además, Spinoza sostendrá que hay derechos como la libertad de conciencia y pensamiento a los que los hombres nunca podrían renunciar aunque quisiesen. Entonces, para ellos, la idea del pacto spinoziano en el TTP no puede considerarse contractualista, ya que los hombres, en realidad no conforman la sociedad mediante el mismo, ya que ésta es una necesidad natural, ni cualquier tipo de Estado, ya que Spinoza deja en claro a lo largo de su obra que solo se refiere al Estado democrático.

Por otra parte, pero también en la misma línea interpretativa, Chauvi (2006) citada por Tatián (2014) establece que tampoco en el TTP se encuentran rasgos de contractualismo en sentido estricto:

¹² Ergun y Akal (2008) en Tatián (2008) señalan que en esa línea de pensamiento se encuentran Jaquet, Matheron y Negri, los cuales afirman que entre los tratados se produce un cambio radical de un Spinoza panteísta a otro radicalmente materialista. Esta transformación, argumentan los autores, es producida por la modificación en el lenguaje utilizado, principalmente en torno a la idea iusnaturalista de la noción de pacto. Luego, autores como Bove o Misrahi sostendrán que tanto en el TTP como el TP sí está presente el contractualismo, pero en un sentido no tradicional muy diferente al hobbesiano, en donde la necesidad del contrato encuentra su origen en el hombre como puro deseo y *conatus*, y donde el hombre se concilia con otros para alcanzar su utilidad y mayor seguridad, argumentando la necesidad desde el derecho positivo, un contrato social real. Desde otro ángulo, pero también afirmando el contractualismo presente en ambos tratados, autores como Moreau o Saada sostendrán que la noción de contrato en el TTP es una máscara utilizada por Spinoza para ocultar su teoría de las pasiones, la cual está abiertamente explicada en el TP. En cambio, Ergun y Akal, en la línea de quienes presentan una discontinuidad entre los dos tratados, sostendrán que definitivamente existe una diferencia entre ellos, pero a la inversa: el TTP no es contractualista pese al lenguaje utilizado, mientras que en el TP se encuentra una fuerte presencia estatal consonante con los postulados contractualistas.

Podemos observar -escribe Chauvi- que en el TTP, Spinoza no acepta la idea de pacto como transferencia total del derecho natural o de la potencia individual a otro: el pacto es descrito como un acuerdo mutuo donde cada individuo concuerda en que el derecho natural de cada uno a todas las cosas sea ejercido colectivamente (p. 177).

Entonces, al no transferir el derecho natural a otro sino a concordar que ese derecho sea ejercido colectivamente, no habrá lugar para que el pacto de la sociedad se subordine al pacto hobessiano de sujeción.

Giancotti (2011) en Negri (2011), en el mismo sentido que los autores citados anteriormente, afirma que la alienación de derechos esta ausente en la idea spinoziana del pacto, lo que puede entenderse por dos razones teóricas principales. Una de ellas es que el pacto se configura como una afluencia de potencias individuales, lo que establece que la ecuación *derecho igual potencia*, presente tanto en el TTP como en la *Ética*, no desaparece al momento de la institución de la sociedad civil, sino que constituye el núcleo teórico central de la metafísica y política spinoziana. La segunda razón, sostiene la filósofa italiana, es que el criterio institutivo del pacto está apoyado en la utilidad de los contrayentes, lo que indica que cuando esta última deja de darse, el pacto queda invalidado. La autora, sostiene que Negri percibe cual es la naturaleza exacta de la concepción del pacto spinoziano cuando niega que éste pueda retrotraerse a la concepción iusnaturalista del mismo, y acuerda con la afirmación negriana que sostiene que la institución de la sociedad civil no implica un traspaso de derechos sino un desplazamiento de potencias, “una organización más compleja de antagonismos” p. 19).

Para Negri (2011), Spinoza introduce subrepticamente, en el TTP, la idea de contrato social extrayéndola de la cultura de su tiempo, frente a las dificultades en construir una comunidad a partir del deseo. Si bien el autor considera que el contrato es “una figura esencial de la concepción burguesa del mercado, de la sociedad civil y de su regulación a través de la transfiguración y la garantía del Estado” (p. 44), luego sostiene que “no significa que su presencia sea tan importante como para determinar desarrollos específicos de la teoría política de Spinoza o aplastar a esta última en el marco genérico de la filosofía política de la época” (p. 62).

Según el filósofo italiano, que haya en el TTP una presencia explícita de la teoría del contrato social, aunque de forma desapercibida e inconsciente de sus posibles efectos, es un límite a la innovación del radical planteamiento filosófico político, lo que genera la ilusión de un Spinoza iusnaturalista.

2. 4. 2. Sobre el derecho natural.

Negri (2014) considera que apenas Spinoza define al derecho natural, la accidentalidad de la concepción iusnaturalista, racionalista e idealista se pone de manifiesto de forma inmediata, siendo reemplazada por una “concepción racionalista pero naturalista, tendencialmente materialista” (p. 226). Aquello que es específicamente spinoziano, prosigue el autor, es lo que rechaza las características iusnaturalistas fundamentales, a saber, la concepción absoluta de la fundación individual y la concepción absoluta del pasaje contractual, a las que Spinoza opone una física de la sociedad basada en una “mecánica de las pulsiones individuales y una dinámica de las relaciones asociativas cuya característica es la de jamás cerrarse por completo, sino más bien la de avanzar por desplazamientos ontológicos” (pp. 227- 228).

Esta relación entre el derecho natural y la ontología spinoziana también será resaltada por Valero Martínez (2013), quien detecta en Spinoza la convergencia de dos vectores teóricos en el concepto de derecho natural. Uno interno, derivado de sus tesis ontológicas, y otro externo, proveniente del iusnaturalismo de su época. En la misma línea que los autores citados anteriormente, este autor sostendrá que solo nominalmente puede emparentarse a Spinoza con los postulados iusnaturalistas, que ven frenados sus alcances por la particular concepción del derecho natural, fundamentada en la ontología spinoziana. Mientras que Spinoza niega desde sus postulados ontológicos la esencia sustancial del individuo, las tesis iusnaturalistas del derecho, elaboradas en torno al concepto de propiedad, asumen un dualismo ontológico basado en la diferenciación del hombre, como administrador racional, y sus medios de conservación. Esta distinción del iusnaturalismo entre el cuerpo físico y las relaciones físicas que éste establece como propietario de los

medios, lleva a que se introduzca de forma oculta la idea de una voluntad libre: “la conciencia del apetito y el desconocimiento de las relaciones causales precedentes introduce subrepticamente la referencia a la idea de voluntad libre como elemento sustraído al orden de dichas relaciones” p. 70).

2. 4. 3. Sobre la utilidad.

Todos los autores que se mencionan en las páginas precedentes afirman que no hay rasgos fehacientes de iusnaturalismo en la filosofía política de Spinoza, más allá de los concernientes al lenguaje utilizado en su TTP.

En la presente investigación se comparten ampliamente estas posturas, a la vez que se identifica un elemento, lo suficientemente presente en la segunda parte del TTP, que puede demostrar la ausencia de las características iusnaturalistas en las acepciones de derecho natural y del pacto spinoziano. Este elemento, tal como indica la hipótesis planteada en la introducción, es la noción de utilidad.

En la misma línea que Giacotti (2011) y que Negrí (2011), quienes afirman que la utilidad es la garantía democrática y el vehículo de liberación del pacto spinoziano en el TTP, Genovés (2004) sostiene que puede descubrirse en Spinoza un utilitarismo singular, basado en la referencia no explícita de la idea de maximización de tendencias particulares en beneficio de un propósito común. Esta maximización de la utilidad no remite, como en Bentham o en Mill, al placer o a la felicidad, ni a las preferencias de Hare y Harsanyi, sino que hace referencia a la potencia. La afirmación anterior proviene de una ley de la naturaleza humana¹³ que se reduce a la potencia natural o al deseo que persigue la autoconservación y el incremento de la potencia. Entonces, a partir de una convención determinada por las leyes naturales los hombres deciden unir sus potencias para procurarse ayuda mutua y seguridad. Esta distribución racional de potencias contraría la noción de transferencia hobbesiana así como también a los iusnaturalistas clásicos, en

¹³ Esta ley natural de utilidad, que se tiene presente a lo largo de la investigación, hace referencia a que los hombres de dos bienes eligen el que parece mayor, de dos males el que parece menor.

donde se transfiere el derecho o poder a una instancia soberana superior, dejando abierta la posibilidad a que los hombres renuncien a ese pacto si éste no resulta útil o beneficioso para ellos.

Genovés (2004), citando a Matheron (1988), dice que el interés propio bien entendido “exige que tanto nosotros como nuestros semejantes actuemos como buenos utilitaristas” (p. 16). Es en este sentido que en Spinoza no hay lugar para el altruismo o el corporacionismo, así como tampoco hay lugar para la coacción. La virtud y el derecho, dice Spinoza (2015), nacen del esfuerzo de todo individuo por conservarse y perfeccionarse, y luego esa potencia se convierte en más virtuosa y libre cuando puede componerse con otros. De lo contrario, cuanto menos se esfuerce en su propia conservación y perfección, el hombre es menos útil para sí mismo y para los demás.

Es así como la utilidad y el bien común van perfectamente de la mano. La propia felicidad y la felicidad de los otros no solo no son incompatibles, sino que son necesarias mutuamente, ya que la utilidad deviene en común a partir de una ética de la composición. Spinoza (2015) afirma que los hombres que buscan su utilidad según la razón no quieren nada para sí mismos que no lo quieran para los demás. En esta posibilidad de composición de potencia colectiva, que no anula ni debilita la potencia individual sino más bien la hace posible y precisa, radica la importancia de la utilidad, como se intenta demostrar a lo largo del presente trabajo de investigación.

3. Del estado de naturaleza y del derecho natural en Hobbes.

El presente capítulo comienza trazando los contrapuntos característicos entre el iusnaturalismo clásico y el iusnaturalismo moderno, para luego dar lugar al desarrollo de la filosofía política hobbesiana. En ella, se establece una cadena de equivalencias conceptuales entre el derecho natural, el poder y el deseo de los hombres, los cuales buscan, en el estado de naturaleza, su propia utilidad. Sin embargo, esta situación ocasiona un estado de guerra de todos contra todos, al tener cada hombre tanto derecho como su poder le permite poseer. Es entonces cuando, por medio de la razón, se encuentran las leyes naturales humanas que establecen, por un lado, utilitariamente, y por otro, moralmente, ciertas prescripciones para alcanzar la paz y la seguridad con el fin de que cada hombre pueda conservar su vida. De estas leyes surge la necesidad de la transferencia de los derechos y las libertades de los hombres, así como la obligación de respetar el pacto entre ellos que le entrega el poder individual al soberano en cuestión. En este sentido, se establece nuevamente un poder trascendente que se apoya en una moral coercitiva y que da lugar al Estado absoluto hobbesiano.

3. 1. Contrapuntos entre el iusnaturalismo clásico y moderno.

Deleuze (2008) afirma que Spinoza hereda la concepción del derecho natural de la filosofía hobbesiana, la cual se opone de forma radical a la teoría de la ley natural clásica, que luego es retomada y adaptada a la noción teológica del mundo por los juristas cristianos, principalmente Tomás de Aquino.

El autor que se cita en el párrafo anterior distingue cuatro proposiciones fundamentales de la teoría clásica de la ley natural siguiendo la tradición cicerónica, la cual a su vez extrae las características fundamentales del derecho natural de las tradiciones platónicas, aristotélicas y estoicas. La primera proposición establece que la naturaleza del ser es definida por su perfección según un orden de fines. El hombre se define, entonces, por una *esencia* determinada por la ley de la naturaleza. En este sentido, el hombre es esencial y naturalmente razonable y sociable. Es por esta razón que la segunda proposición indica

que el estado natural es el estado de una *sociedad civil* en la que ese hombre puede realizar su esencia, y de ninguna forma ese estado civil es producto de un estado de naturaleza precedente. La ley de la naturaleza no es pre-social, sino que está presente en la mejor sociedad posible. De esto se sigue con la tercera proposición, acerca de que lo incondicionalmente primero en este buen estado social son los *deberes*, los cuales habilitan una vida conforme a la realización de la esencia. Finalmente, la cuarta proposición consiste en que los deberes que deben seguirse para que esta esencia natural sea realizada es una *competencia del sabio*. Éste es el mejor juez para determinar el orden social de deberes funcionales para alcanzar la esencia natural entendida como finalidad.¹⁴

Sobre las proposiciones de la teoría iusnaturalista moderna, Deleuze (2008) afirma que Hobbes revoluciona esta teoría clásica del derecho natural tomando el cuerpo como modelo mecánico y dinámico y modificando estas cuatro proposiciones, al mismo tiempo que las aleja de la esencia trascendente planteada previamente.

De acuerdo a lo que se comenta en el párrafo anterior, en primer lugar, la ley de la naturaleza ya no está referida a una perfección final o esencia, sino a la *potencia*. Esto indica que el derecho natural de cada cosa, incluida el hombre, es lo que puede. En este sentido, la esencia del hombre es el deseo, y ya no más la razón. En segundo lugar, como el derecho natural del hombre es equivalente a su potencia, necesariamente el ámbito de ésta no es el Estado social con sus reglas y deberes que la limitarían, sino el *estado de naturaleza* que lo precede, en donde nadie nace social, ni racional, ni religioso.¹⁵ Por consiguiente, la tercera proposición indica que los deberes ya no son primeros sino los *derechos* que, como se explica, son equivalentes a su potencia en acto. Las obligaciones o deberes, que luego aparecen para que el hombre devenga social, pasan a ser

¹⁴ Respecto a estas proposiciones, dice Deleuze (1999, p. 251): "Se adivina el partido que el cristianismo habría de sacar de esta concepción de la ley de la naturaleza. Con él, esta ley se hacía inseparable de la teología natural e incluso de la Revelación". Es por ello, revela Deleuze (2008), que el cristianismo se interesa en integrar esta concepción clásica del derecho natural a la teología natural, apropiándose esta competencia que determina las esencias y los deberes para realizarla.

¹⁵ Spinoza (2017) dice en el capítulo XVI del TTP que el estado de naturaleza es anterior a la religión. Es interesante comprender como el cristianismo, al adaptar la teoría de la ley natural clásica, traspola esta perfección primera a la tradición adánica, en donde Adán es perfecto antes de corromperse por el pecado. Esto es ampliamente explicado en Deleuze (2008).

secundarias y relativas al derecho. Finalmente, se sigue de esto que ya nadie tiene competencia para decidir sobre el derecho o la potencia de los hombres, sino que cada uno, en el estado de naturaleza, es juez de lo que es bueno y malo para sí. Si luego estos son llevados a renunciar o ceder este derecho a un soberano, no es por la competencia del sabio sino por el *consentimiento*, es decir, por miedo a un mal mayor o esperanza a un bien mayor. Es así, como esta ley natural de utilidad humana, en la cual se ahonda a lo largo del trabajo, ocasiona el consentimiento a un pacto o a un contrato, haciéndose éste el principio de la política y sustituyendo a la regla de la competencia del sabio.

Para resumir lo anteriormente dicho, se pueden establecer los siguientes pares de traslados entre el iusnaturalismo clásico y el iusnaturalismo moderno: de la esencia a la potencia; de la *buena* sociedad civil al estado de naturaleza; de los deberes a los derechos; y de la competencia del sabio al consentimiento entre iguales. A continuación se desarrolla qué es lo que Hobbes entiende precisamente por derecho natural, y su relación con la utilidad.

3. 2. El derecho natural según Hobbes.

Hobbes (1998) define el derecho natural en el *Leviatán* como,

la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin. (p. 106).

La definición de derecho natural permite distinguir la ligazón existente entre éste y la utilidad, ya que el autor llama *útil* a lo que es “bueno como medio” (p. 42) para lograr un fin deseado, siendo este fin el de la conservación de la propia vida. Entonces, el derecho natural de cada hombre es la posibilidad de utilizar su poder libremente para lograr aquello que es útil para un fin.

Sin embargo, para comprender más acabadamente esta definición es necesario detenerse en otras nociones hobbesianas, ya que están incluidas en la primera, como la de libertad, la de poder, la de querer, o sea, desear. Para seguir con el orden lógico conceptual

propuesto por el autor en la anterior definición, se comienza por definir la libertad, la cual entiende como la “ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes 1998, p. 106). La libertad es, por lo tanto, el poder sin restricción externa de hacer lo que uno quiere. Pero, al igual que su definición de derecho natural, la definición de libertad hobbesiana pide que se indague en las nociones de poder y deseo, que son, al igual que el derecho y la libertad, los elementos que componen la definición del hombre en estado de naturaleza.

El poder de un hombre, dice Hobbes (1998) “consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (p. 69). Si se piensa la idea de *bien manifiesto* desde la singularidad humana, puede entenderse como aquello considerado *bueno* por alguien porque es deseado: “Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*” (p. 42).

Entonces, como el poder de un hombre consiste en los medios presentes para obtener aquello deseado, o sea, bueno, se puede afirmar que el poder humano no es otra cosa que la capacidad de hacer aquello que cada hombre considera útil para conseguir un fin determinado, siendo éste, en última instancia, la conservación de su naturaleza.

Por último, queda considerar qué es lo que Hobbes (1998) considera como apetito o deseo¹⁶, siendo este un esfuerzo “cuando se dirige a algo que lo causa” (p. 40), entendiendo por esfuerzo los “tenues comienzos de la moción” (p. 40), la cual son los movimientos vitales, como la circulación de la sangre, el pulso, la respiración y también voluntarios, como hablar, andar, mover los miembros, entre otros. Las mociones voluntarias hobbesianas son comúnmente llamadas pasiones. El autor llama “deliberación” (p. 47) a aquello que ocurre en la mente surgido de los apetitos y aversiones, así como también de las esperanzas y los temores sobre una misma cosa, hasta el momento en que ésta es realizada o considerada imposible. El último apetito o aversión de esa deliberación es lo que se entiende por “voluntad” (p. 48) o acto de querer.

¹⁶ Hobbes (1998) considera equivalentes al deseo y al apetito, entendiendo al último como el deseo de alimento devenido en hambre y sed, y al primero como el deseo en general.

Entonces, para el filósofo inglés, el derecho natural del hombre es la satisfacción del deseo y la utilización libre de su poder, entendido como medio para alcanzar un fin.

En este sentido, derecho y utilidad son, para Hobbes (2008) citado en Valero Martínez (2013), lo mismo;

Todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas; es decir, a hacer lo que oiga a quien escuche, a poseer, emplear y disfrutar todas las cosas que desee y puede. Al ver todas las cosas que desea, tiene, pues, que considerarlas buenas para él según su propio juicio, puesto que las desea, puede entonces tender a conservarlas una y otra vez (...). Y por esa razón se puede decir justamente que *Natura dedit omnia omnibus*; o sea que la Naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, entendiéndose que *ius* y *utile*, derecho y beneficio, son lo mismo. (p. 64).

Por lo tanto, a partir de las definiciones que se exponen en el presente apartado, es posible concluir que el *derecho* del hombre es la *libertad* de *poder* realizar su *deseo*, siendo el medio para este fin lo que cada uno, porque lo desea, considera bueno, es decir, *útil*.

En la teoría hobbesiana, la utilidad se encuentra relacionada con las nociones de propiedad y seguridad, de las cuales surge el fundamento de la necesidad de la ley entendida como obligación, en oposición al derecho entendido como libertad.

A partir del principio físico-ontológico hobbesiano del deseo, entendido como poder o derecho natural, el hombre tiene como rasgo o inclinación esencial “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes 1998, p. 81) al no poder asegurarse el poder y los medios para su bienestar presente sin adquirir otros más.

Entonces, solo el poder de cada individuo que responde a la capacidad natural de reclamar aquello que considere útil para sí, es el principio de delimitación entre lo propio y lo ajeno, es decir, de la propiedad. Es por ello, dice Valero Martínez (2013, p. 66), “la propiedad es irrestricta de todo aquello que el individuo considera provechoso para sí”. Pero como ningún hombre es tan grande como para que otro no reclame con igual derecho su propiedad, dice Hobbes (1998), habrá que probar quien es más fuerte enfrentándose.

Esto último indica que el estado de naturaleza hobbesiano, continúa Valero Martínez (2013), tiene como base la categoría “irreductiblemente jurídica” (p. 66) de *dominium*. Pero esta concepción del derecho natural como extensión ilimitada de lo propio deriva en la

anulación del mismo, al también desfigurar la distinción entre lo que es propio de alguien y aquello que es de otro, “pues el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada” (p. 66). Es por ello, que la razón establece, mediante las leyes naturales hobbesianas, ciertas prescripciones para que los hombres puedan lograr seguridad. De esto tratan los siguientes apartados.

3. 3. La razón y la ley natural en Hobbes.

El concepto de derecho suele entenderse como sinónimo del concepto de ley. Es por ello que el llamado *estado de derecho* comprende la vigencia de una constitución y de un conjunto de procedimientos que regulan la vida social y por los cuales se autoriza a mandar. Es así como en los estados modernos de derecho la normatividad dota de legitimidad la soberanía (O’Donnell, 2007).

Sin embargo, para Hobbes (1998), derecho y ley no solamente no son sinónimos, sino que son opuestos. En este sentido, la ley es necesaria como límite al derecho natural, por lo tanto es pensada como una ley negativa, establecida por la razón, que disuade a las personas a no utilizar ni conservar el derecho natural. La ley hobbesiana podría considerarse, entonces, como una reintroducción del tradicional poder soberano trascendente. En los siguientes apartados se desarrolla qué es lo que Hobbes entiende por razón y por ley natural, respectivamente.

3. 3. 1. La razón hobbesiana.

La razón para Hobbes (1998) es sinónimo de cálculo, y está presente en la suma y resta de números de los aritméticos; en la sustracción y añadidura de líneas, superficies, ángulos. etc. de los geómetras; en las proposiciones y silogismos de palabras de los lógicos; así como también en las sumas de pactos que establecen los deberes de los políticos y las leyes de los abogados. Hobbes (1981) citado en Fernández (1989) dice: “la geometría es demostrable, porque somos nosotros mismos quienes trazamos y describimos las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos; y la filosofía política es

demostrable, porque nosotros mismos hacemos el cuerpo político (*we make the commonwealth ourselves*)”.

Entonces, si el cálculo que extrae la disposición de lo real de la experiencia es correcto, la reflexión política será verdadera. En este sentido, dice Fernández (1989), el acuerdo entre el saber y la práctica es una especie de sumisión ilustrada:

El modelo para el teórico de la política es el geómetra, que obra sobre un campo no regulado por una necesidad interna: en la extensión real, las nociones son puras posibilidades que solo el geómetra individualiza; la deducción que las encadena es orientada por composiciones libres fundadas en la posibilidad de seleccionar tales o cuales elementos. El filósofo político procede, con una libertad regulada análoga, a la construcción de la máquina del Estado por la composición de definiciones elegidas. Tampoco en ese campo hay una necesidad interna cuya inteligibilidad obligue; el trabajo solo está restringido por el cálculo de la imposibilidad de algunas composiciones. (p. 118).

Es así como de este cálculo racional *voluntario* surge, mediante las prescripciones de las leyes naturales encontradas por la razón, la necesidad del Estado civil entendido como soberano absoluto, el cual establecerá la ley como obligación en detrimento de la libertad entendida como derecho natural. A partir de esto puede entenderse que, en la teoría hobbesiana, la utilidad individual del derecho natural es absorbida por el derecho civil del Estado.

3. 3. 2. La ley natural hobbesiana.

El autor distingue entre *jus naturale*, es decir, la libertad para usar el propio poder de hacer o no hacer; y *lex naturalis*, la cual es una regla general que la razón halla, y que prohíbe al individuo que deje de hacer lo que es más favorable para su conservación o que haga aquello que destruya su vida, o que lo prive de los medios para conservarla;

Ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (...) Porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la *ley* determina y obliga a una de esas dos cosas. Entonces, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia. (Hobbes 1998, p. 106).

Es de esta forma como la ley natural establece una obligación que limita la libertad del derecho natural. Al respecto, dice Chaui (2003), *necesidad y libertad* son compatibles para Hobbes, ya que la primera se refiere a una cadena de causas que se inicia en la naturaleza, y la segunda lo hace a partir de la voluntad; mientras que *libertad y obligación* son incompatibles ya que ambas cadenas causales se inician en una misma causa primera, que es la voluntad: "(...) la voluntad de someterse y de obedecer políticamente anula (o debería anular) la voluntad de vivir siguiendo el propio deseo, pues, dadas dos voluntades contradictorias, o ambas se autodestruyen o una de ellas debe vencer a la otra" (p. 434). Por lo anteriormente dicho, afirma Valero Martínez (2013), el rompimiento hobbesiano de la articulación entre derecho natural y ley natural imposibilita una continuidad cualitativa entre el estado de naturaleza y el Estado civil, y hace que Hobbes conciba el tránsito hacia este último a partir de la emergencia de un único dominio absoluto que tenga la capacidad de someter los otros dominios, es decir, mediante la alienación del derecho natural, entendida como condición necesaria de posibilidad de la emergencia del derecho civil:

La realidad de la propiedad, o lo que es lo mismo, su garantía solo se materializa en la contradicción que su propio concepto implica: si todos tienen derecho a todo, entonces no hay derecho a nada, luego solo mediante la supresión del derecho irrestricto es posible la existencia de los derechos particulares. (p. 67).

Chaui (2003) afirma que para Hobbes la igualdad natural se da en la inseguridad, ya que el deseo o *conatus* hobbesiano "es un poder ilimitado de movimiento o de esfuerzo de conservación que sólo será frenado o limitado por un obstáculo externo" (p. 445). En cambio, por obra de la política se llega a la igualdad en la seguridad. La política hobbesiana se encarga de determinar aquellos medios adecuados por los cuales se puede regular la velocidad del deseo, ya sea de más poder, de seguridad y de satisfacción o abundancia, para la obtención de un equilibrio que redunde en la paz: "La buena ley, dirá el Leviatán, es como las matas que crecen al margen del camino: no están allí para impedir que el viajante prosiga, sino para que no se desvíe de su destino". (p. 447)

En definitiva, es desde el deseo irrefrenable del hombre de obtener más poder, es decir, de conseguir propiedades, entendidas como medios útiles para su conservación, que se

desprende la consideración del estado de naturaleza como un estado de guerra en el que los hombres se enfrentan entre sí, obteniendo sus derechos o libertades según el poder que tengan. El Estado civil y político surge de la necesidad de terminar con este estado natural de guerra, mediante un cálculo racional que encuentra ciertas leyes naturales que prescriben la necesidad de transferir, a través de un pacto, el derecho natural humano a un poder soberano absoluto.

3. 4. Las prescripciones de las leyes de la naturaleza.

La teoría hobbesiana, afirma Galimidi (2004), encuentra el núcleo de su clave evaluativa en las leyes de la naturaleza humana, las cuales tienen una clara intención prescriptiva técnico-utilitaria, pero también esconden una marcada, aunque disimulada en el discurso iusfilosófico, prescripción moral.¹⁷ En este sentido, el filósofo argentino reseña dos líneas de lectura acerca del criterio evaluativo hobbesiano para el surgimiento del Estado civil. Por un lado, se encuentra la *standard interpretation*, que solo admite como criterio de evaluación la utilidad hedonista de un sujeto racional egoísta, a través del cálculo basado en el ámbito pasional del temor y la ambición de dominio. Por otro lado, se puede distinguir una línea interpretativa que reconoce ciertas razones morales en la intención normativa iusnatural hobbesiana, y que fundamenta la obligación de respetar la relación política de protección y obediencia más allá de los criterios de evaluación utilitarios.

3. 4. 1. La prescripción utilitaria.

El autor anteriormente citado sostiene que la estructura motivacional de los hombres, que describe Hobbes en los capítulos de su libro I del Leviatán y que los impulsa a lograr lo que desean y evitar lo que temen, funciona a partir de una capacidad racional humana que permite adecuar los medios a los fines, la cual es considerada una facultad que mueve

¹⁷ El argumento de Galimidi (2004) es aún más complejo ya que, además de estas dos prescripciones, agrega una prescripción *piadosa*, la cual es análoga y simétrica respecto a la prescripción utilitaria, solo que suma las características del súbdito creyente. Sin embargo, en este trabajo se excluye esta última prescripción ya que se considera suficiente la inclusión, presentada en términos polares, de las otras dos.

voluntariamente a los hombres y que varía y se particulariza en cada quien en función de su educación, costumbres o situación de la vida. Junto a ella, Hobbes (1998) postula un contenido en el que coinciden los hombres, basado en sus negativas a padecer las circunstancias miserables del estado de naturaleza, entendido este último como “un estado de guerra de todos contra todos” (p. 102), y en donde “existe un continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (p. 103).

Dado la coincidencia acerca de que el fin *bueno* de los hombres es la paz, ya que “todos los hombres convienen en que la paz es buena (...)” (p. 131) y dada la capacidad racional de los hombres para diseñar estrategias para alcanzarla, las leyes de la naturaleza hobbesianas, dice Galimidi (2004) asumen el contenido empírico común a los fines de los hombres, es decir, a la preservación de la vida, y se presentan como la manera racional y técnica para su logro ya que, como se señaló anteriormente, la condición natural del hombre es que cada uno tenga derecho a hacer lo que quiera con todas las cosas, por lo cual no hay seguridad de subsistencia para nadie.

De esta situación, afirma Hobbes (1998), resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (p. 107). La primera parte de esta regla, es decir, buscar la paz y seguirla, no es otra cosa que la primera y fundamental ley de la naturaleza; mientras que la segunda parte es la suma del derecho natural de “defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles” (p. 107).¹⁸

De la primera ley de la naturaleza mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva una segunda ley que dice:

(...) que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las

¹⁸ Respecto a esta definición, Galimidi (2004, pp. 102- 103) afirma que “la actitud pacifista parece ser prioritaria respecto de la belicista, que debería ser localizada y temporaria. El modo condicional de la expresión (“En caso de no poder obtener la paz, entonces...”) está indicando que no es técnicamente racional persistir sobre actitudes de agresión y de conquista violenta o de extrema desconfianza cuando los hombres más cercanos están mostrando una actitud opuesta de negociación”.

cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo". (Hobbes 1998, p. 107).

El filósofo inglés prosigue diciendo que mientras los hombres tengan el derecho de hacer lo que quieran, se encuentran en situación de guerra, y que si los demás no quieren renunciar a ese derecho, no hay motivos para que nadie se despoje de dicha atribución: "Renunciar un derecho a cierta cosa es *despojarse* a sí mismo de la *libertad* de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión" (p, 107).

Entonces, según Hobbes (1998), dado el estado de inseguridad natural, la razón evalúa la necesidad de salirse del estado de naturaleza para conseguir la paz, resultando esto en la primera ley de la naturaleza humana. Para ello, es necesario observar condiciones mínimas de confianza mutua surgidas de las *maneras*, las cuales son actitudes de respeto, justicia, gratitud, entre otras, moderando así la ambición de dominio de un hombre sobre otro, y posibilitando eventualmente la realización del pacto fundante. Sin embargo, esta disposición de buena voluntad que contraría las inclinaciones pasionales más profundas, dice Galimidi (2004), es indispensable para comenzar el movimiento que rompa la inercia de desconfianza mutua, aunque no suficiente;

(...) ya que la única manera segura para mantener la paz entre iguales es erigir un poder superior a todos, que establezca normas de propiedad y de intercambios de bienes materiales y simbólicos, y que garantice la vigencia de tales normas con un sistema de premios y castigos, tales que el riesgo de la desobediencia sea sustantivamente mayor que el beneficio eventual de engañar, lastimar, estafar, matar, etc., a un conciudadano. (p. 102).

Esto último se puede corroborar cuando Hobbes (1998) dice que las leyes de naturaleza, las cuales pueden resumirse en la idea de hacer a los otros lo que quisiera que le hagan a uno mismo, son contrarias a las pasiones naturales que inducen justamente a lo opuesto cuando no hay un poder determinado que motive su observancia. Esto significa que los pactos no son más que palabras si no descansan en una fuerza proveniente de un poder instituido lo suficientemente grande para garantizar seguridad.

Es por esta razón, afirma Galimidi (2004), que el Estado puede ser definido en términos de utilidad, es decir, de ajuste de medios a fines, en donde se distingue en un extremo una finalidad negativa referente a evitar el estado de naturaleza de guerra de todos contra todos

y, en el otro, una relativa e indeterminada finalidad positiva, referida a alcanzar la paz interior y la defensa común. “Siendo la condición de naturaleza una situación máximamente indeseable, y siendo la república el único medio de terminar con ella, las leyes de naturaleza, como expresión de la racionalidad instrumental, prescriben a cada hombre normas de utilidad muy precisas”. (p. 102).

Entonces, puede observarse cómo los hombres a través de un cálculo racional encuentran en las leyes de la naturaleza prescripciones utilitarias que, en busca de la paz necesaria para su conservación, terminan por transferir y, por lo tanto, restringir su derecho o poder o deseo.

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza (...). (Hobbes 1998, p. 137).

El filósofo de Malesbury explica que un hombre puede abandonar su derecho por simple renunciación, cuando no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia, o por transferencia¹⁹, cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Pero lo importante del caso es señalar que una vez que alguien abandona o transfiere su derecho esta obligado o ligado a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se lo concede: “Debe aquél, y es su deber, no hacer nulo por su voluntad este acto. Si el impedimento sobreviene, prodúcese *injusticia* o *injuria*”. (p. 108).

3. 4. 2. La prescripción moral.

Pero además de la prescripción utilitaria de las leyes de naturaleza, que ayudan a evaluar acciones y diseñar instituciones políticas, Galimidi (2004) distingue una prescripción moral en las mismas, que propone y caracteriza pautas de conducta en las que el respeto a la

¹⁹ En el capítulo 5 del presente trabajo se profundiza sobre la noción de transferencia del derecho.

existencia y dignidad de los semejantes y la limitación de las tendencias egoístas de dominio, crueldad, y disfrute sensual cobran especial relevancia.

De la segunda ley de naturaleza, según la cual los hombres están obligados a transferir aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz, Hobbes (1998) deduce una tercera ley, la cual establece “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” (p. 118). Es desde esta ley, dice el filósofo citado, que surge la justicia, ya que donde no hubo pacto, no hubo transferencia de ningún derecho, por lo tanto, todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, haciendo que ninguna acción pueda considerarse injusta. Sin embargo, cuando sí se ha hecho un pacto, romperlo es injusto, por lo que la definición de injusticia es el incumplimiento del mismo.

Como la acepción más formal de justicia es el cumplimiento del pacto, sostiene Galimidi (2004), se deduce que la asociación política es la única condición de posibilidad para la existencia de justicia, y que su ejercicio se demuestra útil para los intereses de las personas al promover y consolidar la existencia del Estado y evitar los castigos que el soberano dispone para el súbdito que actúa de manera injusta.

Sin embargo, continúa el autor, Hobbes recurre por sorpresa a la noción de justicia para cualificar la intimidad del carácter del hombre, y ya no solo la mera acción conforme a la justicia, sosteniendo que es justo o recto aquel hombre cuyas maneras, conductas o géneros de vida son conformes con la razón, y no aquel cuya acción particular concuerda meramente con la justicia. De la misma forma, continúa argumentando el autor citado, un hombre íntimamente injusto es aquel en el que su voluntad no está moldeada por la justicia sino por el eventual beneficio, aunque la acción realizada sea justa para el exterior. Al respecto Hobbes (1998) argumenta;

En consecuencia, un hombre justo o recto es aquel que se preocupa cuanto puede de que todas sus acciones sean justas; un hombre injusto es el que no pone ese cuidado (...). Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. Esta justicia se llama virtud, y la injusticia vicio. (p. 122).

En este sentido, sostiene Galimidi (2004, p. 112), que “el cumplimiento de la tercera ley de la naturaleza parece requerir el componente de una motivación de orden moral que, aunque solidaria con la búsqueda del beneficio egoísta, no es idéntica a ella”.

La diferencia que Hobbes establece entre la acción meramente conforme a justicia y la acción que proviene de una voluntad moldeada por la justicia, dice Galimidi (2004), puede ser tomada como un caso especial del modo en el que mandan las leyes de la naturaleza, precisamente respecto a la cláusula según la cual éstas obligan sólo *in foro interno*, aunque no siempre *in foro externo*. En cuanto a la obligación ocasional *in foro externo* de las leyes de naturaleza, se puede entender que Hobbes reafirma su aspecto instrumental utilitario, ya que si alguien es correcto o justo y cumple lo que promete en un lugar y tiempo donde nadie lo hace, se estaría sacrificando a los demás y procurando su ruina, lo que contraría a todas las leyes de naturaleza, las cuales tienen como fundamento la preservación de la vida. Por lo tanto, para Hobbes (1998), las leyes naturales no siempre obligan *in foro externo* en cuanto a su aplicación.

Sin embargo, y siguiendo con lo sostenido por Galimidi (2004), este no es el único alcance jurisdiccional de las leyes de la naturaleza ya que *in foro interno* éstas se vinculan con el deseo de verlas realizadas. Entonces, dice Hobbes (1998), que si bien estas leyes no son válidas para cualificar toda acción *in foro externo*, sí lo son para que cada persona evalúe su intención *in foro interno*, incluso aunque el hecho realizado no sea contrario a la ley, ya que, como en el caso de la justicia, si el propósito de tal acción sí era contrario, la infracción es igualmente considerada.

Es así como la conformidad con las leyes de la naturaleza no son suficientes solo por las acciones sino también por el propósito íntimo de quien las realiza de comportarse de manera virtuosa, es decir, persiguiendo la paz de forma racional. Ahora bien, de un modo más abarcativo, no solo refiriéndose a la justicia como cumplimiento de pactos sino también a las demás virtudes eternas o leyes naturales, dice Galimidi (2004), aparecen ciertos indicios que apuntan a una relativa autonomía de la evaluación moral del propósito de las acciones de una persona respecto a la conformidad propia de estas últimas con la ley

positiva. En este sentido, dice el filósofo argentino, parece como si Hobbes quisiera sugerir que no basta con la obediencia del súbdito, por temor o conveniencia, para ser moralmente virtuoso, ni tampoco con que la virtud se restrinja a la obediencia al soberano, ya que ante el silencio de las leyes, las virtudes eternas, que reconocen al otro como igual por naturaleza, deben seguir siendo igualmente practicadas:

En tal sentido, dado que la vigencia permanente *in foro interno* de las leyes de la naturaleza es lógicamente independiente de la existencia contingente de una república, resulta que la virtud no se limita al acatamiento de la voluntad soberana como forma eminente de cumplir los pactos ya celebrados, sino que el mandato propiamente moral gana en extensión, llegando a su verdadero objetivo, que es el de obligar al agente a *querer* que haya república, porque ése es el mejor ambiente en el que cada uno se puede entregar seguro a la exteriorización de sus impulsos virtuosos en general. (p. 113).

Se puede concluir, por lo visto hasta el momento, que las leyes de la naturaleza hobbesianas prescriben ciertas normas, que pretenden ser útiles pero terminan siendo morales, para el logro de la seguridad que garantiza la conservación de la vida.

3. 4. 3. La trascendencia moral del Estado absoluto.

La versión moderna del derecho natural, dice Galimidi (2004), trata de “un conjunto de normas y valores ideales, que no reciben su dignidad de ningún poder arbitrario, sino que, antes bien, en virtud de cualidades racionales puramente inmanentes, la confieren a todo posible cuerpo legal positivo” (p. 85).

La idea básica iusnaturalista de la modernidad política, sostiene Galimidi (2004), consiste en la consideración de la artificialidad del Estado, que ordena los elementos heterogéneos presentes en la naturaleza humana a partir del esquema tricotómico de estado de naturaleza, contrato social y sociedad política, en la cual esta última es el resultado de una ruptura voluntaria de la condición natural. Es desde el carácter voluntario de la formación del Estado artificial que surge la base teórica que justifica la utilidad instrumental del mismo, así como su obligatoriedad moral de obediencia. Es por ello que, cuando no se obedece a las prerrogativas de la autoridad soberana, además de la inconveniencia *utilitaria* del regreso a un estado perjudicial para el hombre, se cae en una conducta *moralmente*

inapropiada basada en la violación del principio indicativo acerca de la necesidad de honrar y respetar los pactos interpersonales: “Asumida como moralmente disvaliosa la condición de naturaleza, el mandato iusnatural de salirse de ella mediante la asociación política es también, en consecuencia, una prescripción moral” (p. 117).

En este sentido, prosigue el autor citado, el paradigma iusnaturalista propone coordinar los principios modernos de subjetivación y racionalización. El primero indica que, a partir de la igualdad natural de la que parten los hombres en su estado de naturaleza, cada cada quien puede aspirar a los bienes y a las posiciones sociales indicados por sus cualidades innatas, inclinaciones y valores. Es por ello que, si cada hombre vale potencialmente lo mismo que los otros, la subjetivación permite que cada quien se ocupe voluntariamente de *autoconstituirse* y *autoelevarse* según pueda. El segundo principio, la racionalización, sostiene que, al igual que el cálculo infinitesimal, la construcción del Estado es el resultado de los diferenciales de la voluntad y de la decisión consciente. Este fundamento inmanente y racional y, por lo tanto universal, de la formación de Estado, reemplaza “la sustantividad afectiva de los lazos personales de lealtad y compromiso por las relaciones abstractas y externas del intercambio contractual” (p. 86). Es así como el principio de racionalización provoca que el iusnaturalismo moderno rechace de plano el establecimiento de alguna autoridad por el solo dogma de una voluntad divina revelada, siendo necesario, por el contrario, la demostración de la satisfacción de los intereses de los miembros pactantes.

Entonces, Hobbes establece una ruptura con los postulados iusnaturalistas clásicos de las esencias reveladas y los necesarios deberes para alcanzarlas, los cuales son ordenados por un *sabio*. De todas formas, luego de plantear la igualdad de derechos en el estado de naturaleza y su correlación con la libertad, Hobbes encuentra, por medio de la razón, leyes naturales que, además de prescribir normas utilitarias, prescriben normas morales, haciendo del poder político un poder trascendientemente moral. Es en este sentido, que se considera, en este trabajo, que la teoría hobbesiana realiza un repliegue moral en detrimento de la utilidad y del derecho natural de los hombres.

Sin embargo, al atribuir universalidad y vigencia moral absoluta a las leyes de naturaleza que fundamentan el estado civil, la teoría moderna del derecho natural deja un resquicio que permite que también se la entienda como un paradigma que, en parte, conserva y reelabora, con un nuevo lenguaje, la antigua apertura del poder político hacia la trascendencia. (Galimidi, 2004, p. 87).

Es por ello que, afirma Galimidi (2004), aunque los postulados utilitarios iusnaturalistas sean solidarios con el ejercicio de la razón teórica, también se distinguen en ellos ciertos aspectos que continúan alentando un impulso de veneración hacia las figuras políticas, en este caso al Estado absoluto, así como antes había sucedido primero con la *polis* y luego con el Imperio y la Iglesia. Es esto, lo que algunos teóricos de este periodo, como Marramao (1998) citado en Galimidi (2004), denominan como el proceso de *secularización*, el cual establece que, de forma oculta en los cambios producidos por la modernidad, continúa funcionando, como fundamento del poder político, una estructura dualista que puede verificarse tanto en el interior de la subjetividad como en las instituciones externas: “la Iglesia pierde su corresponsabilidad en el ejercicio pleno del poder, y al centralizarse y burocratizarse, se “estataliza”, al tiempo que el Estado se “eclesializa” mediante la ritualización de sus procedimientos y el incremento de su sacralidad” (p. 88).

Las leyes hobbesianas establecidas por la razón se oponen a los derechos, deseos o libertades naturales que buscan lo útil o bueno para cada quien, erigiendo como sus principales y primeras tres prescripciones *perseguir la paz*, para lo que es necesario *ceder o transferir el derecho natural* a un poder soberano absoluto, obligándose a *respetar el pacto*.

Entonces, en la propuesta hobbesiana, a través de las leyes naturales humanas que la razón establece, puede encontrarse un componente que pretende ser utilitario pero se convierte en moral. Esta operación sucede cuando se prescribe la búsqueda de la paz entendida como valor, que deviene en la desposesión del derecho o de la libertad natural de los hombres y en la obligación del respeto al pacto, el cual da comienzo a la política erigiendo a un soberano absoluto y trascendente desde el cual se concibe la justicia, la cual debe ejercer una fuerza especial en la conciencia interna de los súbditos.

En cambio, se muestra en las siguientes páginas que, para Spinoza, los afectos, ya sean pasiones o acciones, son parte de las mismas leyes de la naturaleza, y que el hábito de la virtud o la razón solo puede ser construido a partir del conocimiento que se tenga de ellos, lo que implica la necesidad natural de la composición de los cuerpos. Si bien la teoría de los afectos y la composición es desarrollada ampliamente en la *Ética*, se postula en el siguiente capítulo que también en el TTP se puede detectar, a partir de la noción de utilidad y de la secuencia lógico argumental en la que ésta se encuentra inmersa, el germen de este pensamiento.

A continuación, se prosigue con el desarrollo del derecho natural en Spinoza, el cual permite descubrir algunas diferencias existentes entre la teoría hobbesiana y spinoziana, por más que ambos filósofos relacionen e identifiquen, en principio, el derecho natural con la utilidad.



Universidad de
San Andrés

4. Del estado de naturaleza y del derecho natural en Spinoza.

Spinoza retoma de la teoría hobbesiana los postulados que afirman que el derecho natural es el poder que cada hombre tiene para conservarse en su ser, siendo este su deseo o *conatus*. Sin embargo, mientras Hobbes rompe la cadena de equivalencias conceptuales de *derecho, poder y deseo* con las leyes de la naturaleza humana encontradas por la razón, las cuales prescriben normas utilitarias pero también morales a los hombres, Spinoza plantea que el derecho natural y la ley natural nunca se oponen, y que es justamente a partir de los afectos que la razón o virtud surge, para perfeccionar el deseo, lograr mayor conocimiento del orden causal natural y, por lo tanto, mayores grados de libertad. La búsqueda de utilidad individual que empieza en la ley natural acerca de que cada cosa se esfuerza en perseverar en su existencia se convierte en una búsqueda de utilidad común. De todo esto trata el presente capítulo.

4. 1. El derecho, la potencia, el deseo y la utilidad.

Spinoza (2017) comienza la parte política en el capítulo XVI del TTP definiendo el derecho natural que cada individuo tiene: “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa” (p. 189).

La naturaleza, para el filósofo amstelodano, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, lo que indica que su derecho llega hasta donde alcanza su poder. Esta afirmación, deudora de la filosofía política hobbesiana, es fundamental para toda la arquitectura del pensamiento spinoziano y encuentra su base en la afirmación ontológica que indica que “el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo” (p. 189), la cual es profundizada en el primer capítulo de la *Ética* (2015), el *De Deo*.

Como el poder universal de toda la naturaleza, o Dios, es equivalente al poder de todos los individuos en conjunto, ya que estos son parte de la naturaleza, Spinoza (2017) sostiene

que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o, como se dijo anteriormente, su derecho “alcanza su poder determinado” (p. 189).²⁰

Siguiendo este razonamiento, Madanes (2001) afirma que la filosofía política de Spinoza puede entenderse como el intento sistemático de deducir todas las consecuencias posibles a partir de la fórmula equivalente entre derecho y poder. El *tantum juris quantum potentia valet*, o el *jus sive potentia*, referido con estas palabras en la *Ética* y en el TTP pero, como se explica en las líneas precedentes, declarado primero como soporte del andamiaje teórico político del TTP, marca la equivalencia entre el poder natural y el derecho natural y es definido, dice Chaui (2003), como la proporción geométrica directamente proporcional entre derecho y potencia o, en otras palabras, como el derecho de cada individuo a todo cuanto tenga poder para obtener y mantener.

Habiendo quedado clara la equivalencia natural entre el *derecho* y la *potencia* o el poder de los hombres, se introduce a continuación, siguiendo la secuencia argumental delineada en el TTP, el deseo como ley suprema de la naturaleza que determina al derecho natural. Spinoza (2017) incorpora un elemento más en la cadena de equivalencias, un esfuerzo o potencia, no voluntario sino natural²¹, considerado como la ley suprema de la naturaleza:

Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza. (p. 189).²²

De aquí se desprende que el hombre tiene derecho a aquello por lo que se esfuerza para permanecer en su existencia, siendo este esfuerzo, dice Spinoza (2015) en su *Ética*, su *conatus* o, lo que es lo mismo, su apetito o deseo.²³ Entonces, el derecho natural de cada individuo es su poder o potencia determinado por las reglas de la naturaleza, y esa potencia

²⁰ El ejemplo que da Spinoza sobre esta determinación se refiere al derecho que tienen los peces a nadar y gozar del agua, y a que los más grandes se coman a los más chicos.

²¹ Es por esta razón que Deleuze (2008) prefiere usar la palabra *potencia* antes que *esfuerzo*, ya que la fuerza que éste implica es, en realidad, una determinación natural y no una fuerza voluntaria, como suele interpretarse cuando se piensa la noción de esfuerzo.

²² Spinoza (2015) utiliza, en la proposición 6 de la parte tercera, prácticamente la misma frase para definir al *conatus*, por lo que se puede afirmar que, si bien no es nombrado de esa forma en el TTP, éste es la ley suprema de la naturaleza.

²³ Spinoza (2015) aclara que el apetito es nombrado como deseo cuando se refiere a los hombres, ya que “el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (E III, prop. 9. Escolio).

no es otra cosa que el esfuerzo por perseverar en su ser, es decir, su deseo, el cual es su esencia actual misma. En este sentido, y a diferencia de la esencia *a realizar* como fin, que define al hombre iusnaturalista clásico, la esencia del hombre spinoziano, y también como vimos anteriormente, hobbesiano, es aquello *que puede*, su potencia, su deseo. Que el hombre sea esencialmente deseante, Spinoza (2015) lo afirma claramente en esta conocida frase de la *Ética*: “Nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”. (E III, Prop. 9. Escolio). Esta relación entre el deseo y *lo bueno* se explica en la primera definición de la cuarta parte de la *Ética*, cuando el filósofo dice: “Entiendo por bueno aquello que sabemos con certeza que nos es útil.” (E IV, Def. 1).

Al respecto, y volviendo al TTP, Spinoza (2017) afirma que todos los hombres nacen ignorantes de todas las cosas y transcurren gran parte de su vida sin conocer la verdadera norma de la razón y sin adquirir el hábito de la virtud, incluso aunque hayan accedido a una buena educación. Pero mientras tanto, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan con lo único que les dio la naturaleza, a saber, el apetito o deseo:

Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es *útil*, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo. (p. 190).

De esto se sigue que como los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida bajo el derecho e institución de la naturaleza, ésta no prohíbe nada sino lo que nadie puede y nadie desea. Con lo anteriormente dicho, se amplía la cadena de equivalencias spinoziana con un nuevo eslabón conceptual: *Derecho, Poder, Deseo*. De esta forma, la noción de utilidad queda inseparablemente unida al deseo y al poder, es decir, al derecho natural.

4. 1. 1. La ley de la naturaleza y el derecho natural.

Como la potencia o el deseo, es decir, el actuar de los hombres está determinado por la naturaleza y, por consiguiente, lo hace con su máximo derecho, Spinoza (2017) no reconoce diferencia alguna entre los hombres y los demás individuos naturales ni, dentro del conjunto de los hombres, entre los razonables y los que ignoran la verdadera razón: “(...) ni entre los tontos, los locos y los sensatos.” (p.189).

Por lo tanto, teniendo en cuenta que todos los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, el autor establece una igualdad de derechos entre aquellos que viven bajo las leyes de la razón y aquellos que viven bajo las leyes del solo apetito. Quien no conoce la razón o no tiene todavía el hábito de la virtud, es decir, el ignorante o débil de espíritu vive con el máximo derecho a todo lo que le dicte las leyes del apetito, al igual que el sabio vive con el máximo derecho a todo lo dictado por las leyes de la razón: “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”. (p. 190). En resumen, Spinoza no hace ninguna distinción entre el sabio y el insensato, el racional y el demente o el fuerte y el débil, ya que todos ellos se esfuerzan igualmente en conservarse, teniendo tanto derecho como potencia.

En este sentido, dice Deleuze (2008), desde el punto de vista de la potencia y, por consiguiente, del derecho natural, para Hobbes y luego para Spinoza, “el hombre más racional del mundo y el más completo loco valen estrictamente lo mismo” (p. 84). Entonces, esta igualdad radica en que las cosas de la naturaleza, incluidas las personas, son grados de potencia, la cual está siempre efectuada o *en acto*, y nunca *en potencia*.

Hasta aquí, Hobbes y Spinoza no se diferencian sustancialmente, ya que ambos concuerdan que el deseo concierne a aquel esfuerzo de buscar lo útil para la conservación de cada quien. La cadena de equivalencias entre *derecho*, *poder* y *deseo* es equivalente en la filosofía política hobbesiana y spinoziana. Sin embargo, se recuerda que ese derecho o libertad hobbesiano es contrariado, cedido y anulado por las leyes de la naturaleza encontradas por la razón, cuando en el spinozismo, como se muestra a lo largo del

presente capítulo, ni las leyes de la naturaleza humana ni la razón pueden ir contra el deseo y sus afectos.

La naturaleza es para Spinoza, explica Chaui (2003), “una estructura compleja de relaciones internas entre partes (cuerpos y mentes), concordantes y en conflicto” (p. 437), una individualidad infinitamente compleja que “se define por la unión de constituyentes que actúan como causa única para la producción de un efecto determinado” (p. 438).²⁴

Es entonces como el *ser parte* significa, continúa la filósofa brasileña, que se es parte de una totalidad activa que define cada una sus partes como individualmente activas, es decir, una actividad que está determinada en el interior de un todo y que tiene propiedades comunes con esa totalidad y con las demás partes que lo componen. Estas propiedades, determinaciones o cualidades comunes indican que existe una comunidad natural, de potencia y de propiedades, antes que la vida civil entre en escena, lo que marca que esta última no necesita, en realidad, de un pacto para ser instaurada.

En consonancia con esto, Valero Martínez (2013) afirma que es a partir de la esencia modal del individuo y su existencia compuesta como Spinoza liquida ontológicamente, disolviendo los límites entre el individuo y sus cualidades, el espacio de contingencia en donde se puede interpretar la conducta individual en términos de una decisión arbitraria, lo que sucede en la teoría hobbesiana. El individuo y su poder determinado por las leyes naturales son para Spinoza una misma cosa, es decir una cantidad de potencia inherente a un conjunto de partes que se componen en una unidad y que al mismo tiempo expresa y modifica el poder total de la naturaleza.

Entonces, el derecho natural, entendido como poder de conservación, y la ley natural, entendida como determinaciones causales universales, no pueden ser opuestas como en

²⁴ Los constituyentes, explica Chaui (2003) son, por un lado, el movimiento y el reposo que determinan la existencia de cuerpos nuevos, es decir, de otros individuos. Por otro lado, estos constituyentes también son las conexiones y los encadenamientos de ideas de esos cuerpos individuales. Al respecto, Spinoza dice en su *Ética* (2015): “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad -de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.” (E II, Lema 3, Ax. 2, Definición).

el iusnaturalismo hobbesiano, en donde el derecho natural del individuo es la posibilidad de hacer uso de su poder, entendido como propiedad. Como el derecho natural es igual al poder determinado por las leyes de la naturaleza, entonces el derecho y la ley son una misma cosa. Esto supone la imposibilidad de dissociar al individuo de su poder de conservación.

En Spinoza, por lo tanto, el orden eterno de toda la naturaleza, de la cual el hombre es solo una partícula determinada a existir y actuar de una cierta manera, abarca e implica infinitas cosas sin quedar confinadas solo a las leyes de la razón, por lo que Deleuze (1999) sostiene que es mejor hablar de *verdades eternas* y no de ley, ya que ésta siempre tiene un resabio moral: “En verdad, las leyes morales o los deberes son puramente civiles, sociales: solo la sociedad ordena y prohíbe, amenaza y hace esperar, recompensa y castiga” (p. 261). El filósofo francés continúa afirmando que existe siempre una mistificación cuando la ley moral pretende prohibir y mandar, y mientras menos esas leyes de la naturaleza sean comprendidas, más el hombre las interpretará como prohibiciones y órdenes. En virtud de esto, la ley de la naturaleza nunca es una regla del deber sino la norma de un poder, es decir, la unidad del derecho y el poder, y su efectuación.

Es por ello que Spinoza (2017) deduce que nada es absurdo o malo naturalmente, sino que “solo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza”. (p. 191). Entonces, ya que toda la potencia de la naturaleza está efectuándose, no hay rasgo alguno de moralismo que distingue entre el bien y el mal en la naturaleza spinoziana, pero sí una diferenciación ética entre el género de afecciones que determinan el deseo o *conatus*.

Esta diferenciación está basada en la relación existente entre deseo y razón, la cual Spinoza esboza en el TTP y luego desarrolla con mayor profundidad en la Ética, y que afirma que a partir del conocimiento adecuado de las causas de las afecciones es que se puede seleccionar los encuentros que resulten en afectos alegres que incrementen la potencia y, por lo tanto, el derecho.

Entonces, si bien la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón, ya que implica otras infinitas cosas que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, la relación entre utilidad y razón es afirmada por Spinoza (2017) en el TTP al asegurar que solo las leyes de la razón humana “miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación” (p. 190). En este sentido, y a modo de adelanto, Spinoza concibe la razón de una forma muy diferente a Hobbes, en donde el conocimiento de las causas de las afecciones posibilita la práctica ética de la selección de encuentros spinoziana, que resulta en afectos alegres que incrementan la potencia. Esta práctica ética sustituye a las prerrogativas, utilitarias pero también morales, de las leyes naturales hobbesianas.

A falta de la explicación de la teoría de los afectos y de la ética de la composición en el TTP, se profundiza a continuación lo que Spinoza desarrolla sobre estos temas en su *Ética*, ya que a partir de ello puede entenderse qué es lo que considera Spinoza como razón o virtud y por qué afirma, en su TTP, que ésta persigue la verdadera utilidad del hombre. Sobre estas cuestiones tratan las siguientes páginas.

4. 1. 2. La teoría de los afectos y la ética de la composición.

Hasta ahora se dijo que todos los individuos tienen igual derecho a vivir según sus leyes naturales y que ese derecho es igual a su potencia o esfuerzo de perseverar en el ser, es decir, a su deseo. También se trató sobre la igualdad que existe en el deseo, en el sentido que todos se esfuerzan por igual en perseverar en su existencia. En este sentido, Deleuze (2008) afirma una igualdad en una escala cuantitativa de la potencia, pero nota una diferencia en cuanto a una polaridad cualitativa de la misma, viéndose ésta aumentada o disminuida según los afectos, de alegría o tristeza, resultantes de los distintos modos de existencia.

Es por ello que, si bien cada uno tiene el mismo derecho a todo lo que puede, ese *todo* no es igual para la totalidad de los hombres, ya que, como afirma Deleuze (1999), la potencia o esfuerzo a perseverar en la existencia se *llena* variando en función de los géneros de las afecciones que los afectan, lo que indica una visión no absoluta del individuo.

Entonces, aunque el orden eterno natural es necesariamente causado, lo que indica que los individuos están determinados a existir y a obrar de una cierta manera, la determinación a la que se refiere Spinoza nada tiene que ver con una predeterminación, sino con la coherencia del orden causal eterno de la naturaleza, donde todas las cosas están determinadas por las afecciones que afectan a los modos, lo que resulta en los afectos, y que también ellos mismos causan. Estos afectos son definidos por Spinoza (2015) como;

las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo (...). Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por "afecto" una acción; en los otros caso, una pasión. (E III, Def. 3).

En la primera parte de la definición de los afectos, el autor indica que estos no son un estado sino que son dinámicos, razón por la cual no pueden ser considerados buenos o malos, sino como una transición de la potencia, es decir, un aumento de la misma, cuando son afectos alegres, o una disminución, cuando son afectos tristes. Esto implica que esa potencia, deseo o *conatus* es diferente en todos los individuos, inclusive diferente *en* cada individuo, ya que la intensidad de ésta aumenta o disminuye según el tipo de afecto que se tenga.

En la segunda parte de la mencionada definición se realiza una distinción entre afecciones causadas adecuadamente y afecciones que no tienen causa adecuada. Ser causa adecuada de algo, afirma Spinoza (2015) en la primera definición del tercer libro de la ética, quiere decir que su efecto puede ser percibido clara y distintamente por si solo. Esta adecuación de la causa de las afecciones se da a partir del conocimiento de las mismas, lo que indica que los afectos, a partir del conocimiento de la causa de sus afecciones, es decir, de la razón, pueden ser conocidos y buscados a través de una selección o una ética de los encuentros de todas aquellas cosas que afectan a los hombres. Se considera *acción* cuando el hombre es causa adecuada de un afecto y, en el caso contrario, una *pasión*. Respecto a esto, Spinoza (2015) dice, en la primera proposición de la parte tercera de Ética, que cuando el alma tiene ideas adecuadas, obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas otras.

Que Spinoza considere las afecciones y los afectos para la teoría del derecho natural es una novedad resultante de la concepción spinoziana no absoluta de los individuos, los cuales varían según sus composiciones.

La intensidad cualitativa de los afectos, indica que quienes tienen afectos alegres, producto de las acciones o de las pasiones alegres, aumentarán su potencia produciendo mayor utilidad y virtud y, por consiguiente, libertad. En cambio, quienes están tomados por afectos tristes, producto de pasiones tristes, disminuirán su potencia provocando sometimiento, servidumbre e inseguridad. Esto es así, dice Deleuze (1999) ya que el hombre libre, fuerte y razonable decidirá en función de la posesión de su potencia de actuar, es decir, “por la presencia en él de ideas adecuadas y de afecciones activas” (p. 254). En cambio, continúa el filósofo francés, el hombre esclavo, débil o insensato solo puede poseer pasiones que “derivan de sus ideas inadecuadas y que los separan de su potencia de actuar” (p. 254). Entonces, según la teoría de los afectos spinoziana, la potencia de cada uno está determinada por las afecciones que colman a a cada instante el poder de ser afectado y, en función de estas afecciones cada uno tiene siempre toda la perfección de la que es capaz. Pero estas afecciones en el estado de naturaleza son solamente pasivas y separan al hombre de su potencia de actuar y, aún más, la disminuyen continuamente, como resultado de la predominancia de tristeza en esas pasiones.

Por lo tanto, dice Deleuze (1999), el hombre en el estado de naturaleza vive al azar de los encuentros y, cualquiera que sea el cuerpo encontrado, busca lo útil. Es por ello que la inviabilidad del estado de naturaleza encuentra su justificación en el hecho de que el derecho natural, mientras esté determinado por la potencia de cada uno, permanece teórico y abstracto al no poder salirse de la lógica del azar de los encuentros. Lo anteriormente dicho indica que los hombres, en el estado de naturaleza, están sujetos a padecer los afectos de forma aleatoria, sin tener una posibilidad certera de componerse con los cuerpos que unívocamente incrementan su potencia. De aquí se desprende el significado spinoziano de la *ética*, que no es otra cosa que la selección de esos encuentros

con las afecciones que resulten en afectos alegres que aumentan la potencia, el deseo, en definitiva, el derecho. Al respecto, el autor anteriormente citado dice:

Pero hay una gran diferencia entre buscar lo útil al azar (es decir, esforzarse en destruir los cuerpos que no convienen con el nuestro) y buscar una organización de lo útil (esforzarse en encontrar los cuerpos que convienen en naturaleza con nosotros, bajo las relaciones en que convienen). Solo este segundo esfuerzo define lo útil propio o verdadero. (p. 253).²⁵

Se puede distinguir en las líneas citadas anteriormente de Deleuze, referentes a la ética de la composición spinoziana, una clara similitud con aquello que declara Spinoza en su TTP acerca de la razón que busca la verdadera utilidad del hombre.

El esfuerzo ético radica en intentar encontrarse o unirse con los cuerpos que se componen, y así encontrar afecciones alegres que resulten en afectos alegres, ya sean pasivos o, mejor aún, activos. Éstos son los afectos que aumentan la potencia, la libertad. Es por ello, afirma Deleuze (1999), que cuando cada uno busca, mediante la organización de los encuentros con otros cuerpos convenientes, lo que le es verdaderamente útil, “busca pues también lo que le es útil al hombre. Así el esfuerzo de organizar los encuentros es primero el esfuerzo de formar la asociación de los hombres bajo relaciones que se componen”. (pp. 253-254)²⁶

Para organizar y buscar lo que es verdaderamente útil para la naturaleza humana, se necesita conocer la naturaleza de las afecciones. Esto significa conocer adecuadamente el orden de las causas y los efectos de aquellos cuerpos con los que se tienen cosas en común, y que, como consecuencia, afectan al cuerpo propio. En este sentido, el

²⁵ Sin duda, prosigue Deleuze (1999), este esfuerzo tiene límites, ya que es imposible evitar todo mal encuentro, entre los que se cuenta a la misma muerte, razón por la cual el hombre está determinado a destruir ciertos cuerpos para subsistir.

²⁶ Vale la pena por su claridad, citar el párrafo entero de Deleuze (1999, pp. 254-255): “La diferencia ética se expresa primero a ese nivel más simple, preparatorio o preliminar. Antes de llegar a la posesión formal de su potencia, el hombre libre y fuerte se reconoce por sus pasiones dichosas, por sus afecciones que aumentan esa potencia de actuar; el esclavo o el débil se reconocen por sus pasiones tristes, por las afecciones en base a tristeza que disminuyen su potencia de actuar. Todo hace pensar pues que deben distinguirse dos momentos de la razón o de la libertad: aumentar la potencia de actuar esforzándose de experimentar el máximo de afecciones pasivas dichosas; y así pasar al estado final donde la potencia de actuar ha aumentado tan bien que se hace capaz de producir afecciones ellas mismas activas. Es verdad que el encadenamiento de ambos tiempos nos sigue siendo misterioso. Al menos la presencia del primer tiempo no es dudosa. El hombre que se hace razonable, fuerte y libre, comienza por hacer todo lo que se halla en su poder para experimentar pasiones dichosas. Por lo tanto es él quien se esfuerza en sustraerse al azar de los encuentros al encadenamiento de pasiones tristes, de organizar los buenos encuentros, de componer su relación con las relaciones que se combinan directamente con la suya, de unirse con lo que conviene en naturaleza con él, de formar la asociación razonable entre los hombres; todo aquello, de manera de ser afectado de dicha”.

conocimiento que deviene en razón es una construcción que tiene como base la utilidad propia, es decir, los afectos alegres resultantes de aquello considerado bueno por el deseo. De esto trata el siguiente subcapítulo.

4. 2. La razón y la utilidad en Spinoza.

Spinoza (2017) en su TTP declara fehacientemente la relación entre la utilidad, es decir, la búsqueda de aquello considerado bueno por cada quien, y la razón;

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. (p. 191).

Sin embargo, si bien el autor ya ha explicado de forma amplia que el deseo de cada uno es el que determina aquello que es bueno, por lo tanto útil, para la conservación de la existencia, menciona también que solo las leyes de la razón humana, a las cuales la naturaleza en su totalidad no está confinada, son las que “miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación” (p. 190).

Pero Spinoza, como se ha dicho anteriormente, no explica en su TTP qué es lo que considera por razón o de dónde surge ella. Es por este motivo que en las siguientes páginas se desarrolla, a partir de algunos pasajes de la Ética (Spinoza, 2015), que la razón o virtud spinoziana surge del conocimiento del deseo y está apoyada en los fundamentos ontológicos que se desarrolla en la principal obra del filósofo amstelodano. En este sentido, la razón spinoziana se diferencia completamente de la concepción de razón hobbesiana, la cual establece las leyes naturales humanas prescribiendo normas que son, en principio utilitarias, pero que terminan adquiriendo un carácter definitivamente moral, como se explica en el capítulo anterior.

A continuación se desarrolla cómo la razón spinoziana surge de la ley fundamental de la naturaleza del *conatus* o deseo, a partir de la cual los hombres se esfuerzan, en cuanto pueden, en conservar su ser, lo que implica no solo una mera conservación sino la búsqueda de una mayor perfección o realidad, es decir, de afectar y ser afectado por más

cosas al mismo tiempo. Esto último se logra cuando se tiene un conocimiento adecuado de las causas por las que el hombre desea lo que desea, en fin, cuando el hombre puede ser virtuoso o racional.

4. 2. 1. La conservación en el ser y la perfección mayor.

Las páginas precedentes confirmaron la cadena conceptual de equivalencias, presente en el TTP, entre derecho, poder y deseo, siendo este último la ley fundamental de la naturaleza, que es nombrada por Spinoza (2015) en su *Ética* como *conatus*, y que afirma que cada cosa se esfuerza en cuanto pueda en perseverar en su estado. Esta ley acerca de la tendencia de conservación interna de todos los individuos naturales, dice el autor citado, proviene del entendimiento de estos como modificación finita de una única naturaleza o sustancia. Es así como la conservación es realizada necesariamente en relación a otros individuos en tanto partes naturales, a los cuales resiste si ellos implican su destrucción, o se asocia en cuanto contribuyen a la expansión de su propia potencia. Entonces, siguiendo lo dicho por el filósofo amstelodano en su segundo libro de la *Ética*, por individuos no pueden comprenderse contenidos absolutos, ya que los cuerpos son siempre resultado de una composición de partes, y cuando varios individuos cooperan en una sola acción causando un mismo efecto, todos ellos pueden considerarse el mismo individuo.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Valero Martínez (2013) señala que la base ontológica del derecho natural le otorga a los hombres una concepción de la individualidad no absoluta, basada en la comunicación entre las partes. En este sentido, lo que distingue a los individuos es el grado de potencia que, en virtud de sus partes que lo componen, están determinados a producir o efectuar. Es por ello que el individuo nunca puede considerarse una esencia sustancial abstracta, sino que es una modificación de una única sustancia, cuya cantidad de potencia es constituida y determinada por sus partes constituyentes.

Al respecto, Chauí (2000) define al *conatus* spinoziano como “una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia” (p. 120), permanencia

que no solo significa conservarse en el mismo estado, como hace, por ejemplo, una piedra, sino que implica una regeneración continua, que transforma y se realiza, como sucede en los vegetales y en los animales.

Entonces, el *conatus* es la participación que cada hombre hace de la potencia común de la naturaleza. Sin embargo, esto no indica que el *conatus* esté determinado solo por fuerzas provenientes de un afuera, sino que el deseo es el resultado diferencial entre un *conatus* propio, entendido como expresión singular y eterna de la potencia de la naturaleza, y el encuentro con otras fuerzas externas, que operan aumentando o disminuyendo la potencia resultante, la cual es modificada por el arte de las composiciones. Es por ello que puede decirse, dice la autora brasileña, que cada individuo participa de una potencia colectiva inalcanzable en soledad.

En la parte II de su *Ética*, Spinoza (2015) define la perfección como la realidad, diciendo que el cuerpo humano es más perfecto porque puede afectar y ser afectado de más maneras al mismo tiempo, al igual que el alma humana es más perfecta porque puede percibir más cosas al mismo tiempo. Por lo tanto, cuando se afecta y se es afectado por más componentes de la naturaleza se tiene una mayor perfección, es decir, una mayor realidad. En la medida que los individuos se reducen a la noción del ser, tienen más realidad o son más perfectos, mientras que cuando se le atribuye algo que implica negación, como un límite o impotencia, se dice que son más imperfectos.

Como el autor citado entiende por bueno aquello que se sabe con certeza que es útil, es decir, aquello que es un medio para acercarse al modelo ideal de naturaleza humano que cada individuo se propone, en tal sentido los hombres son más o menos perfectos en la medida que se aproximan o se alejan del modelo en cuestión. Esto indica que alguien pasa de una menor a una mayor perfección en la medida que aumenta su potencia de obrar, tal como se la entiende según su naturaleza:

(...) entenderé por “perfección” en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración. Pues ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por el hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia (...); una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en

la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales. (E IV, Prefacio).

Por un lado, cada hombre se ama a sí mismo y de allí surge el deseo de perseverar en la existencia. Además, intenta afectar y ser afectado por más cosas al mismo tiempo, y así aumenta su capacidad de percepción, o lo que es lo mismo, una perfección mayor, es decir, mayor versatilidad y multiplicidad. Es así como la perseverancia o conservación no es solo esforzarse por mantener físicamente el propio cuerpo, sino que ésta es la primera premisa, o sea, evitar estar tomado por fuerzas exteriores que imposibiliten el deseo de conservar la propia existencia. El camino de la virtud o razón comienza desde esta base y transita hacia la perfección mayor, de acuerdo a lo que le es útil a cada uno. Esto se logra aumentando el conocimiento del orden causal de la naturaleza, lo que es posible mediante las nociones comunes y las ideas adecuadas que de éstas se tengan. La razón spinoziana es, en este sentido, aquello que en cada quien se despliega cuando se tiene ideas de acuerdo a lo que es útil.

4. 2. 2. El deseo, el conocimiento y la libertad.

En Spinoza los géneros de conocimiento mantienen una correlación estrecha con la perfección del deseo, es decir, el modo de desear o tipo de deseo se corresponde con el modo de conocer o nivel de conocimiento, siendo estos dos caras de un mismo movimiento. La experiencia deseante que cada hombre hace y el grado de conocimiento que se tiene de ella se corresponden de tal forma que podría entenderse al deseo y al conocimiento como dos dimensiones de una misma potencia. En este sentido, el conocimiento y la apropiación de las relaciones causales naturales son lo mismo, y cuanto mayores sean estos, mayores grados de libertad los hombres alcanzan.

Spinoza (2015), al comienzo de su *Ética*, define la libertad de la siguiente forma,

Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera. (E I, Def. VII).

En la naturaleza, prosigue el filósofo citado, todas las cosas son finitas y tienen una existencia determinada, por lo que se sigue que nada puede existir ni ser determinado a obrar a no ser que sea causado por otra cosa, que también está determinada a existir y a obrar por otras causas. Por lo tanto, en la naturaleza no hay nada contingente sino que todo está necesariamente determinado a existir y a obrar de una cierta manera.

A partir de esto, se puede distinguir a la contingente libertad hobbesiana, entendida como la ausencia de impedimentos externos, con la necesaria libertad spinoziana, entendida como el conocimiento adecuado de las causalidades naturales, el cual posibilita la comprensión y la apropiación del deseo. Los distintos géneros de conocimiento y su relación con el deseo y con la razón, son tratados a continuación.

4. 2. 3. La imaginación y la falsa creencia de la libertad.

En el segundo libro de la *Ética*, Spinoza (2015) explica que la imaginación es un nivel de conocimiento en el cual los hombres conocen las impresiones o efectos que se reciben del mundo sin comprender sus causas. Este primer género de conocimiento consiste en la producción de imágenes al momento que se padece una afección, pudiendo, en consecuencia, únicamente indicar el estado actual del propio cuerpo, y no las relaciones existentes con los cuerpos afectantes. Esto provoca que el conocimiento que de allí surja sea poco claro y parcial, es decir, inadecuado, lo que redundará en la falsa creencia de libertad, ya que,

(...) los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que la determinan. Y, por tanto, su idea de "libertad" se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. (E II, Prop. 35. Escolio).

Siguiendo este razonamiento, se puede afirmar que si solo se conoce al mundo mediante la imaginación, el hombre se priva de conocer adecuadamente las determinaciones o causas de sus acciones o padecimientos, privándose así de su libertad. Cuando no puede pensarse al cuerpo afectante como causa, el hombre se condena a la superstición, en la

cual los afectos están determinados por ideas preestablecidas que indican qué hacer con determinados cuerpos, es decir, en donde los efectos se conectan con los efectos sin pasar nunca por las causas. Entonces, hasta que el hombre no pueda obtener una mínima noción que permita comprender qué es lo que entre un cuerpo y otro produce una determinada afectividad, no puede lograr la capacidad de organizar encuentros con otros cuerpos más o menos convenientes.

Si bien la imaginación es una potencia muy básica del cuerpo, dice Spinoza (2015), las imágenes producidas *envuelven*, ya que no es fácil ni obvio de leer o percibir, un saber implícito de la naturaleza del cuerpo afectante. Este saber básico es producto de una suerte de vestigio o huella que la materialidad de la afección provoca y que permite que, además de contar con la imagen, se pueda indagar acerca del cuerpo afectante para poder conocerlo. En este punto, se plantea una correlación entre un perfeccionamiento en el plano del deseo y una evolución en el plano del conocimiento, ligando la afectividad del cuerpo con las ideas producidas, en la medida que éste no se quede solo con las indicaciones sobre sí mismo, sino elaborando una noción especial común entre la naturaleza del propio cuerpo afectado y el cuerpo afectante. Se muestra a continuación que el conocimiento de la causa del afecto es la primera idea adecuada, la cual se da a partir de las nociones comunes o segundo género de conocimiento.

4. 2. 4. Las nociones comunes y la razón.

La noción común es siempre una idea bien construida o adecuada, ya que tiene como base el conocimiento de la causa del efecto. Esto indica que a partir del conocimiento de la naturaleza del cuerpo afectante es posible entender la causa de la producción de cierto efecto, y por consiguiente, afecto, en el cuerpo afectado. Es a través de las nociones comunes que los hombres pueden dejar de tener solo una idea indicativa del cuerpo propio para pasar a tener una idea expresiva de la relación actual entre los cuerpos existentes.

Spinoza (2015) declara que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres, “pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por

todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.” (E II, Prop. 38. Corolario). De las ideas adecuadas, prosigue el filósofo, se siguen ideas adecuadas, haciendo posible la construcción del conocimiento a partir de las nociones comunes. El hecho de que los hombres tengan nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas es lo que el autor llama razón o conocimiento de segundo género.

Por lo tanto, la virtud spinoziana pertenece al segundo género de conocimiento y es el conocimiento del propio deseo. Puede entenderse, a partir de esto, que la filosofía de Spinoza no propone un racionalismo puro, ya que para ser racional es necesario conocer, comprender y apropiarse de las determinaciones del propio deseo, es decir, actuar como causa adecuada de lo que ocurre. Cuando se logra un conocimiento adecuado del deseo, es decir, cuando se lo conoce a partir de sus causas, se actúa virtuosamente ya que el hombre puede entender porqué quiere lo que quiere. En este sentido, virtuoso o racional es quien entiende su propio deseo, y esto se logra cuando el deseo está acompañado de ciertas ideas adecuadas, que pueden ser básicas pero indican quién es cada uno, en qué situación está y cuales son las determinaciones para que eso ocurra. Entonces, se logra un cierto nivel de perfección, de desarrollo, de apropiación, de autonomía.

En definitiva, una forma de conocimiento más elaborada y adecuada encuentra su correlación en un perfeccionamiento deseante afectivo, así como éste tiene como correlato una forma de conocimiento de mayor adecuación. Fernández (1989) citando a Gueroult (1974) dice;

El rasgo llamativo de esta concepción, escribe Martial Gueroult, es que la Razón, principio de la concordia y de la felicidad de la especie humana, está profundamente arraigada en las afecciones del cuerpo, en las propiedades comunes de los cuerpos aferradas en el interior de las percepciones imaginativas. La Razón se realiza por la acción que los cuerpos humanos ejercen unos sobre otros por medio de sus propiedades comunes. (p.119).

Es por ello, que la razón está fuertemente relacionada con la capacidad de conocer adecuadamente las cosas que no solo afectan al cuerpo propio, sino que también determinan el modo de existir y actuar. Las ideas adecuadas del conocimiento son llamadas por Spinoza (2015) nociones comunes, las cuales son el fundamento de la razón,

siendo coincidencias útiles y ventajosas que se encuentran entre los hombres y son el efecto de la composición entre los cuerpos.²⁷ Como la razón spinoziana se apoya en la experiencia de conocer las relaciones entre las nociones comunes, el segundo género de conocimiento rechaza la abstracción.

El estado de la razón, dice Deleuze (1999), tiene una relación compleja con la naturaleza. Por un lado, el estado de la naturaleza no está sometido a las leyes de la razón, ya que mientras la razón concierne a la utilidad propia y verdadera del hombre que tiende a la conservación, dice Spinoza (2017) en su TTP, la naturaleza en su conjunto no se relaciona directamente con esta conservación humana, sino que comprende infinitas leyes del universo en general, de la que el hombre es solo una parte. Pero por otro lado, la razón no demanda nada contrario a la naturaleza ya que es parte de ella;

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil-, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. (E IV, prop. 18. Escolio).

Entonces, la razón spinoziana nunca pide nada que contraríe la naturaleza, ya que es una expresión sofisticada de la misma. Esto establece una clara diferencia con el pensamiento hobbesiano, en donde la ley natural encontrada por la razón prescribe a los hombres que transfieran sus derechos y libertades para el logro de la paz. Entonces, así como el spinozismo critica los moralismos, ya sean religiosos, como la tradición cristiana, o

²⁷ Las nociones comunes, dice Spinoza (2015) pueden ser universales, es decir, comunes a todos los seres singulares, o propias, las cuales son ideas que son comunes a un cuerpo particular y a los cuerpos exteriores que lo afectan.

Además, el filósofo amstelodano plantea un tercer género de conocimiento llamado Intuición, *Beatitudo*, o Amor Intelectual a Dios, en el cual se conocen las cosas por su esencia eterna. Este género de conocimiento es resultante del fortalecimiento de las nociones comunes o de la razón, o sea, del segundo género de conocimiento. Es por ello que la forma de conocimiento del tercer género implica al segundo, ya que se está en camino de lograr la intuición cuando en el plano del obrar se logra una gran capacidad de organizar los encuentros que son favorables y, cuando en el orden del pensamiento se tiene, cada vez más, la capacidad de pensar las cosas por sus causas. La intuición es el máximo bien que un hombre puede alcanzar, y significa conocer las cosas, ya no según sus relaciones, sino en su eternidad, esencia, singularidad o necesidad. El tercer género de conocimiento es el deseo y el conocimiento tomados en su máxima perfección. La perfección del deseo es la capacidad de apropiarse de la potencia, la cual es simultánea al género de conocimiento. La expresión *Amor intelectual a Dios* hace referencia, en su primer palabra, a la noción de deseo, en su segunda, al conocimiento, y en su tercera, a la naturaleza.

racionales, como la tradición cartesiana, también inviste contra Hobbes, afirmando que no puede haber ningún acuerdo o contrato que contradiga la naturaleza.

Deleuze (1999) explica que la idea spinoziana de formación de la razón proviene de la teoría hobbesiana, lo que se demuestra en la coincidencia de que el acto de la razón es una especie de suma. Pero en Hobbes la razón se trata de un cálculo, mientras que en Spinoza de una composición de relaciones: “La razón no procede por artificio, sino por composición natural de las relaciones; no procede por cálculos, sino que tiene una especie de reconocimiento directo del hombre por el hombre” (p. 256).

En este sentido, la articulación entre razón y deseo es una idea muy poderosa que choca contra toda la organización del pensamiento preexistente, que supone que hay que pensar u obedecer para limitar el deseo. Pero este último pide que cada uno se ame conservándose a sí mismo, y la razón pide que cada uno busque su propia utilidad. Entonces, la razón nunca puede prescribir algo que vaya en contra de la utilidad. Lo que es útil a alguien es, al mismo tiempo, relativo al deseo o *conatus* y a la razón.

La virtud o razón, dice Spinoza (2015) es la capacidad de buscar aquello que es útil para cada uno teniendo un conocimiento de la naturaleza, es el deseo de perseverar en el ser acompañado de la idea de la propia utilidad.

Por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de la naturaleza. (E IV, Def. 8).

La virtud comienza en el conocimiento adecuado del propio deseo, es decir, en buscar la propia utilidad. Por lo tanto, no hay virtud o razón anterior al esfuerzo a conservarse, ya que la virtud es la forma racional que surge del deseo. Esto último indica que la virtud es anterior a la voluntad y que cuanto más las personas conocen sus deseos, más capaces son de crear racionalidad y de ser cada vez más virtuosos.

En resumen, buscar la libertad, es decir, entender mejor el deseo propio, y ser racional o virtuoso, es lo mismo. Spinoza (2015) llama bueno a lo que es útil, y útil a lo que no obstaculiza la propia naturaleza. Quien actúa según lo que le es útil es virtuoso. Esta es la

secuencia mínima de lo que Spinoza llama razón o virtud, es decir, conocerse a uno mismo teniendo ideas adecuadas o nociones comunes que permita comprender la utilidad de un cuerpo en relación a otros. La noción común es una cierta capacidad que tienen las ideas adecuadas de que el pensamiento pueda captar causalidades, relaciones, aquello común que hay entre los cuerpos. Esto es, para Spinoza, la razón.

4. 3. De la utilidad individual a la utilidad común.

Como se dice al principio del anterior subcapítulo, cada quién es soberano de determinar lo que es útil para sí. Cuanto más se busque el hombre lo que es le útil, más virtud tiene. Esto quiere decir que quien se dedica a buscar la utilidad propia, consecuentemente, intenta actuar racionalmente. Por lo tanto, encuentra la utilidad común a través de las nociones comunes y las ideas adecuadas que surgen de ellas. Como dice Sánchez Estop (2018),

La situación más positiva para la efectuación de nuestra potencia sería aquella en la que conociéramos racionalmente el conjunto de causas que rigen nuestra acción y combináramos nuestra potencia propia con la de otros individuos cuya esencia y cuyos efectos convienen con los nuestros, evitando al mismo tiempo el encuentro o el enfrentamiento con otros individuos de la naturaleza que puedan destruirla. (p. 4).

El spinozismo, en este sentido, propone una reinscripción en una cadena ordenada y determinada de causalidades que ofrece una mayor capacidad de organización para poder gestionar los encuentros y, por ende, la potencia, que de esta forma pasa también a ser común. En este sentido, Spinoza (2015) se opone a la idea de libertad como no determinación o libre arbitrio, y contra esta ilusión propone entender las determinaciones en el orden causal natural, para poder organizar la potencia o utilidad propia y común, logrando mayores grados de libertad.

4. 3. 1. La razón y los afectos.

La razón spinoziana prescribe la utilidad de encontrar aquellos afectos que combinen con su naturaleza. Spinoza (2015) dice en su *Ética*, “el conocimiento del bien y el mal no es

otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él” (E IV, Prop. 8). En la demostración de esta proposición, el autor aclara que llama bueno o malo a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación del ser, es decir, a lo que aumenta o disminuye la potencia de obrar. Por lo tanto, cuando una cosa afecta de alegría al hombre es útil y, por lo tanto, buena. Por el contrario, cuando lo afecta de tristeza es considerada mala. Es por ello, dice el filósofo, que una idea de la razón no puede nada contra un afecto, sino que solo un afecto contrario y más fuerte pueden suprimirlo o reprimirlo. Por lo tanto, la pregunta ya no es, como en la teoría hobbesiana, qué puede una idea racional contra un afecto, sino qué es lo que puede un afecto contra otro afecto.²⁸ Sin embargo, una idea de la razón sí puede movilizar cierta cantidad de afectos alegres, disminuyendo la efectividad de los afectos tristes y evitando que éstos se encadenen entre sí llevando a los hombres a la impotencia, ya que Spinoza (2015) dice que “el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza” (E IV, Prop. 18).

Entonces, para incrementar la potencia es necesario descubrir cuáles son esos afectos que pueden aliarse con la razón y, de esta forma, combatir la presencia de ciertas fuerzas del exterior que actúan en los hombres ocasionando afectos tristes, es decir, disminuyendo su potencia. Los afectos afines a las ideas racionales permiten movilizar las fuerzas contra los afectos contrarios de tristeza, aunque sin garantía alguna de que prevalezcan, ya que no siempre puede conquistarse más fuerza que la proveniente del exterior. A partir de esto se puede afirmar que, metodológicamente, los hombres pueden no ser virtuosos persiguiendo la conservación de la existencia. Si bien la virtud o razón nunca puede ir en contra del deseo, el deseo sí puede ir en contra de la virtud, es decir, hay deseo no virtuoso. Esto significa que, aunque el deseo o *conatus* es la base de la virtud humana, éste no

²⁸ Spinoza (2015) dice, en relación a esto, que “el conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino solo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (E IV, Prop. 14), y en la siguiente proposición que “el deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y el mal puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que brotan de los afectos que nos asaltan” (E IV, Prop. 15).

alcanza para ser efectivamente virtuoso, ya que hace falta que persevere en su ser con un cierto entendimiento, con una mayor perfección.

Si no se tiene una idea adecuada del deseo, es decir, de sus causas naturales, no hay virtud en la conservación. El deseo puede ser buscado a partir de una vida totalmente apasionada por medio de la imaginación o superstición, lo que no lleva a la virtud o perfección mayor, ya que el hombre no puede entender porqué desea lo que desea.

En cambio, cuando es buscado a través de la composición de los cuerpos, es decir, en las nociones comunes, sí se está en camino a una perfección mayor. La virtud es, para Spinoza (2015), el hecho de atender al deseo e ir constituyendo racionalidad.

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad -esto es, de su ser-, en esa medida es impotente. (E IV, prop. 20).

Cuando las personas se desprenden del propio de deseo, la razón pierde materialidad orientativa, originando un conjunto de enlaces lógicos y abstractos, que no movilizan afectos ni constituyen cuerpos. Cuando se desatiende el deseo, cualquier fórmula racional es una forma de obediencia, una formalización que se puede entender intelectualmente como adecuada o lógica, pero que lleva al padecimiento ya que, al no movilizarse en el plano del deseo, no acciona.

Resumiendo, hay dos poderosas tendencias que hacen que los hombres no actúen de acuerdo a lo que les es útil. La primera es cuando desconocen su propia naturaleza, mientras que la segunda cuando actúan con ideas inadecuadas sobre la naturaleza de los cuerpos con los que se combinan. Es por ello que es necesario para ellos buscar la utilidad en las pasiones alegres que no deprimen o despotencian, sino que permiten acercarse a situaciones de las que no hay que defenderse. Por lo tanto, podría afirmarse que a menos razón más soledad e impotencia, mientras que a más razón más común. Lograr conocer cuál es el encadenamiento entre afecto y razón es, en última instancia, el proyecto de la Ética.

4. 3. 2. Nada es más útil al hombre que el hombre.

Por ser modos finitos de una misma sustancia o naturaleza, Spinoza (2015) dice que ningún hombre puede prescindir de todo lo que le es externo para conservar su ser, y que no se puede vivir sin tener un *comercio* o comunicación con las cosas que están fuera de los hombres, las cuales al ser útiles son deseadas y, entre ellas, las que concuerdan por completo con la naturaleza humana son las más excelentes;

En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas (...), esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres (...). (E IV, prop. 18. Escolio).

Con esto Spinoza quiere demostrar que el principio por el cual cada hombre está obligado a buscar su propia utilidad no es el fundamento de la inmoralidad, sino de la virtud o la razón. En este sentido, el aumento de la potencia se alcanza por la vía de la conservación, pero siempre en relación con el exterior, a partir de la cual se logra mayor realidad, mayor perfección, mayor versatilidad. Por eso se puede afirmar que los hombres deben concordar y cooperar para crear valor, lo que lleva desde la utilidad individual, es decir, de juzgar bueno algo para uno mismo, hacia la utilidad común.

De esto se desprende que mientras los hombres vivan según la guía de la razón, es decir, de acuerdo al conocimiento construido a partir de nociones comunes, obran necesariamente lo que es bueno para la naturaleza humana. Y como, también dice Spinoza (2015), lo más útil para el hombre es lo que concuerda con su naturaleza, “no hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón” (E IV, Prop.35. Corolario 1).

Por lo tanto, se pueden extraer dos conclusiones de este apartado. La primera es que los hombres razonables concuerdan necesariamente siempre con la naturaleza. La segunda es que no hay cosa singular en la naturaleza más útil para un hombre que un hombre razonable. Echaury (2007) en Tatián (2007) sostiene que ésta es una “tesis que permite

comprender porqué, sobre la base de su propia utilidad (no por un deber abstracto o por la prescripción de una ley exterior), los hombres pueden efectivamente vivir en sociedad” (pp. 135- 136). En palabras de Spinoza (2015, E IV, Prop. 35. Corolario 2), “cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente”, lo que permite oponer definitivamente al spinozismo con la teoría hobbesiana, la cual afirma justamente lo contrario. Mientras que Hobbes señala que cuando el hombre busca su propia utilidad se genera un estado de guerra de todos contra todos, por lo que propone y defiende la separación e individualización humana a través de la transferencia de derechos y libertades a un soberano absoluto, Spinoza indica que cuando el hombre busca su propia utilidad, más puede construir virtud o razón y, por lo tanto, más útiles son mutuamente. Si bien Spinoza (2017) no desarrolla de una forma detallada en su TTP qué entiende por razón ni cuales son las características de la utilidad que ésta logra, sí afirma que la razón es la que persigue la verdadera utilidad humana. En todo lo anteriormente dicho estaba pensando al momento de tal afirmación.

4. 4. De la utilidad común al Estado civil.

Que el hombre convenga con el hombre, dice Deleuze (1999), solo puede ser afirmado en tanto se lo considere razonable ahora, y no, como plantean los escolásticos, al aspirar a una razón ideal que todavía hay que descubrir. Mientras los hombres sean afectados azarosamente por encuentros fortuitos son afectados por pasiones que los arrastran de diversas formas, haciéndolos contrarios los unos a los otros y negándoles la posibilidad de organizar los encuentros bajo relaciones que le convienen.

Spinoza (2017) afirma que es útil para los hombres salirse del estado de naturaleza, aunque esto no implique abandonar el deseo y solo guiarse por la razón, sino que todos los hombres pasen a poseer colectivamente aquel derecho que tenía cada uno en el estado de naturaleza. Es por ello, dice Madanes (2001), que el acuerdo es de tipo horizontal, en donde la fuerza de cada uno ahora se convierte en fuerza colectiva, la que luego determina qué lugar ocupa la razón: “Es la fuerza de la mayoría la que decide si la razón tendrá algún

lugar en el sistema político y cuál eventualmente será ese lugar” (p. 171). Aunque es cierta la afirmación spinoziana acerca de que la legitimidad de una decisión no depende de su racionalidad sino de la fuerza común que la produce, continúa el filósofo argentino citado, también lo es la afirmación que dice que cuántos más hombres acuerdan y toman una decisión, mayor probabilidad hay que ésta sea racional, ya que mientras las pasiones dividen a los hombre, la razón los une.

En este capítulo se sostiene que Spinoza en su TTP esboza y adelanta, diciendo que la razón busca la verdadera utilidad del hombre, lo que luego desarrolla con mayor precisión en su *Ética* y en el TP, es decir, que no hay nada más útil para el hombre que el hombre. Entonces, por más que se identifique, como afirma Negri (2011), la falta de desarrollo de la teoría ética de los afectos y la composición, se puede decir que el TTP adelanta, satisfactoriamente, la idea de la utilidad de la ética de la composición, por más que no la profundice. La razón o virtud, que se asienta en el la utilidad propia del deseo o *conatus*, busca la verdadera utilidad, es decir, la utilidad común, la cual da lugar a la política o al Estado civil. Al respecto, Deleuze (1999) afirma que la razón no es nada por sí sola ya que no puede conquistar nunca su propia potencia sin encontrar ayuda en una potencia de otro género, que se une a la potencia de la razón y la acompaña preparándola en su formación. Esta potencia de otro género es el Estado civil.

En estado de Naturaleza existen partes que naturalmente forman lo que Spinoza llama *multitudo*, y cuando ésta se comporta como un individuo, es decir, como una potencia de actuar colectiva o unión de constituyentes que actúan como causa única para la producción de un efecto, instituye la vida política. En otras palabras, no hay pacto porque los hombres constituyen un individuo colectivo o un cuerpo complejo y una mente compleja dotados de todo el poder que sus constituyentes le confieren: el cuerpo político. El poder político (el *imperium*) es, por lo tanto, el derecho natural común o colectivo. (Chauí, 2003, pp. 438-439).

Es justamente en este punto donde el camino que Hobbes y Spinoza transitaban juntos se termina de bifurcar, incluso aunque, como se muestra en el siguiente capítulo, Spinoza recurra a la noción de contrato o pacto hobbesiana.

A modo de repaso de lo que trata el capítulo anterior sobre la filosofía política de Hobbes, se pueden destacar dos conclusiones acerca de la concepción iusnaturalista hobbesiana

del derecho natural, lo que permite, a partir de lo que se dice en el presente capítulo, establecer algunas diferencias insoslayables entre el filósofo inglés y el holandés. Siguiendo a Valero Martínez (2013), la primera conclusión indica que, al partir de una concepción sustancial del individuo como administrador racional de la propiedad como medio material de conservación, el derecho natural es interpretado como una propiedad subjetiva. Es por ello que la capacidad racional humana, que refleja la facultad de poder iniciar una acción a partir de uno mismo, le permite reconocer al hombre un mandato dado por la ley natural humana, la cual limita el derecho o el poder natural propio. La segunda conclusión radica en que esta misma libertad que tienen los sujetos jurídicos de hacer uso de su derecho, también les permitirá alienarlo, posibilitando el surgimiento del Estado en términos contractualistas. En este sentido, continúa el citado autor, la noción de transferencia al momento del establecimiento del poder soberano evidencia una representación imaginativa de las relaciones jurídicas basada en la adjudicación al individuo de una esencia sustancial, la cual le permite concebir una acción a partir de sí mismo y entonces tener la potestad de poseer y hacer uso de su derecho natural.

En cambio, en el sistema spinoziano, la ley natural del *conatus* establece que ningún individuo puede, por su esencia deseante, renunciar parcial o totalmente a su poder de conservarse. Aún más, dice Spinoza (2015), cuando se piensa contrariamente a esta ley, se cae en el antropocentrismo que establece que el hombre dentro de la naturaleza es un *imperio dentro de otro imperio*, lo cual es objetado muchas veces en la *Ética*, así como también en las primeras páginas del capítulo XVI del TTP.

Negri (2015) afirma que la investigación spinoziana, “lejos de repetir esquemas iusnaturalistas, intenta, por el contrario, en esta primera configuración explícita de la doctrina política, conducirse en una dinámica constitutiva” (p. 233). Esto quiere decir, continúa el filósofo italiano, que la sociedad política spinoziana no está constituida de forma absolutista sino a través de la organización de las potencias de las individualidades, como “resistencia activa que se transforma razonablemente en contrapoder, el contrapoder que se desenvuelve colectivamente en consenso activo, la praxis consensual que se articula

en constitución real” (p. 233). En este sentido, y como se profundiza en el capítulo siguiente, Spinoza (2017) sostiene que los hombres no pueden vivir sin ayudarse mutuamente y que, por ese motivo, tienen que unir necesariamente sus esfuerzos.

Concluyendo con el presente capítulo, el cual establece la relación entre el estado de naturaleza y el derecho natural, entendido como potencia y deseo, Chaui (2014) citada en Tatián (2014) dice;

La marca del estado de naturaleza es la imposibilidad de efectuar el esfuerzo de conservación en el ser y, por tanto, tal estado no es la realización del derecho natural y sí un obstáculo para ese derecho. En otras palabras, el estado de naturaleza es una fuerza contraria y más fuerte que el derecho natural de cada uno aisladamente. (p. 179).

Se ha querido demostrar en el presente capítulo que ya en su TTP, Spinoza, a partir de la secuencia equivalente *derecho, potencia, deseo*, adelanta las bases para el posterior desarrollo de su teoría de los afectos y su ética de la composición desarrollados en la Ética. La utilidad es el hilo que teje la secuencia, la cual comienza siendo meramente individual, ya que surge a partir de la propia potencia o deseo, para luego perfeccionarse mediante la razón, componiéndose en una utilidad común.

Tatián (2014) afirma, en consonancia con lo planteado por Chaui anteriormente, que;

la experiencia política puede invertir esa relación de fuerza y sancionar la victoria del derecho natural por sobre el estado de naturaleza, bajo el cual la autonomía y la potencia humanas se encuentran en su vulnerabilidad mayor. Por lo demás, Spinoza universaliza la experiencia política, que no tiene su raíz en la razón -lo que no significa que sea contrario a ella- sino en la “naturaleza común de los hombres”. (p. 179).

Que no haya nada más útil para el hombre que el hombre, es muy diferente a que, como Hobbes (1996) plantea en su libro *De Cive*, el hombre sea el lobo del hombre. Mientras Hobbes plantea la utilidad del derecho natural o deseo en el estado de naturaleza, la retira o la posterga en el Estado civil mediante su cálculo racional y moral. Este repliegue que hace Hobbes acerca de la utilidad, Spinoza lo despliega afirmando que la utilidad que persigue la razón, apoyada en el deseo o el derecho natural, no solo sigue presente en el Estado civil sino que también es su garantía, como se muestra a continuación.

5. Del Estado civil y del pacto.

El presente capítulo describe el surgimiento del Estado civil a partir del pacto que se establece entre hombres. Si bien en algunos pasajes del TTP el argumento de Spinoza tiene las características propias del contractualismo hobbesiano, el filósofo holandés se encarga de dejar en claro sus diferencias con el mismo, acción que es denominada, en este trabajo, como el *giro spinoziano*. La conservación del derecho natural en el Estado civil, y su caracterización de causa eficiente inmanente, es la clave a tener en cuenta para establecer la distancia irreversible que separa al pensamiento político de Spinoza del de Hobbes. Este derecho natural conservado permite que la ley natural humana de la utilidad, en la que cada uno elige de dos bienes el que le parece mayor y de dos males el que le parece menor, pueda funcionar como garantía y vehículo de liberación del pacto.

5. 1. El surgimiento del pacto para Hobbes y para Spinoza.

Como se muestra en el tercer capítulo sobre el derecho natural en Hobbes, el contractualismo moderno descansa en las ideas de transferencia y alienación de derechos promovidas por una concepción del poder basada en su trascendencia, la cual, dice Negri (2011), establece una separación entre el Estado, entendido como institución política, y la sociedad, entendida como poder constituyente, en detrimento de una concepción del poder constitutiva, dinámica y participativa. En este sentido, continúa el autor italiano, el contractualismo constituye la soberanía a partir de la alienación de los derechos naturales y su traspaso de características abstractas, restituyendo a los sujetos una serie de derechos y una cierta libertad que dejan de ser naturales y se transfiguran en jurídicos.

Hobbes (1998) explica, en el capítulo 14 de su *Leviatán*, que la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman *contrato*, y que cuando se entrega la cosa convenida y se espera un tiempo determinado para que el otro realice su prestación, el contrato se nombra como *pacto* o *convenio*. En condición de mera naturaleza, cuando se hace un pacto, cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad. En cambio, cuando

existe un poder soberano común sobre ambos contratantes, el pacto no es nulo, sino que quien en virtud del pacto se obligó a cumplir primero, debe hacerlo así.

El punto clave para entender el pacto hobbesiano, según Valero Martínez (2013), reside en la distinción entre el individuo y sus cualidades, es decir, en la propiedad del sujeto en tanto medio que no se confunde con su esencia y por eso puede ser alienada o cedida en función de la finalidad que éste se proponga. Es a partir de esta distinción, continúa el autor citado, que Hobbes plantea un pacto entre hombres iguales que, con el fin de conservarse de forma segura, renuncian a su derecho natural en favor de un representante que se identificará con la ley y que detendrá la propiedad absoluta de decidir sobre la extensión de los poderes y derechos particulares.

Al respecto, Chaui (2003) explica que la libertad o el *conatus* de cada individuo en el estado de naturaleza, entendido como movimiento centrífugo continuo, solo puede ser limitado y obstaculizado, según la teoría hobbesiana, por un poder soberano absoluto exterior al agente, entendido como movimiento centrípeto. Entonces, como el movimiento de los individuos en el estado de Naturaleza es centrífugo, necesita un límite u obstáculo en un movimiento centrípeto que es impuesto por las leyes civiles. Por lo tanto, prosigue la autora brasileña, la transferencia hobbesiana del derecho natural es dada por medio de una secuencia de imposiciones de límites externos al movimiento natural o *conatus*, la cual encuentra en la soberanía del Estado civil, entendido como una *Persona Artificial* externa a la naturaleza, su carácter obligatorio: “El pasaje del derecho natural al derecho civil es descrito como el pasaje del derecho (libertad) a la ley de la naturaleza (dictámenes de la razón), y de ésta a la ley civil (obligación política)”. (p. 446). Es así como esta exterioridad del Estado hobbesiano respecto a la naturaleza le da a la soberanía su carácter obligatorio. Por su parte, para Spinoza, si bien el deseo no es condenable de ninguna forma, ya sea movido por la razón o por la pasión, el estado de naturaleza, dice Spinoza (2017) en su TTP, es un estado de inseguridad donde los hombres, en su deseo de perseverar en la existencia, son mayormente guiados por sus propias pasiones y apetitos, que inexorablemente los “arrastran a cada cual por su lado”. (TTP XVI, 191). Esta situación

natural da como resultado una menor potencia de actuar y pensar y una desconfianza permanente hacia el otro que redundaba en un estado de soledad insostenible. Por esta razón, los hombres, dice el autor, necesitan colaborar entre ellos para vivir, ya que aislados les faltarían fuerzas y tiempo para hacer todas las actividades necesarias para su propia conservación. Aún más, incluso aquellos hombres que llevan una vida “bárbara y mísera” (p. 73), no hubiesen podido lograr las pocas cosas que consiguieron sin colaborar entre ellos: “(...) Sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón”. (p, 191).

Entonces, en el estado de naturaleza los hombres terminan perjudicando su potencia o deseo, es decir, su derecho natural. La necesidad del otro, a la que Spinoza (2017) hace referencia en su TTP cuando menciona la necesidad de colaboración o ayuda mutua, también es propuesta en su *Ética*. Spinoza (2015) afirma que quienes dicen que *el hombre es un dios para el hombre* y que los hombres viven según la guía de la razón, no ven que esto raramente sucede en la experiencia, ya que la mayoría se ocasionan daño unos a otros. Sin embargo, los hombres no pueden soportar la vida en soledad, pero no porque la definición del hombre reza que es un *animal social*, sino porque las cosas están hechas de manera tal que de la sociedad común surgen muchos más beneficios que daños. Aunque los satíricos se rían de las cosas humanas, los teólogos las detesten y los melancólicos las eviten, dice el filósofo, nadie puede dejar de experimentar que “los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua y que solo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes.” (E IV, Prop. 35. Escolio). Es en este sentido que Spinoza (2017) sostiene en su TTP que,

para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. (p. 191).

Entonces, la situación insostenible de inseguridad y miedo propiciada por el estado de naturaleza provoca que los hombres necesiten y decidan *unir sus esfuerzos* mediante un pacto, ya que si estos solo desearan lo que la razón les indica, es decir, si fueran

verdaderamente racionales “la sociedad no necesitaría ley alguna” (p. 73) porque los hombres harían “con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil” (p.73). Sin embargo, la naturaleza está constituida de forma tal que los hombres, dejándose arrastrar por las pasiones, primero desean las cosas y luego las juzgan útiles,

Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón [...] y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, [...] y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio. (p. 191).

En la teoría spinoziana, dice Deleuze (1999) los hombres, al no ser racionales en su esencia, encuentran la necesidad de renunciar a su derecho natural para hacer posible, mediante esta alienación, la formación de un todo que beneficie la suma de esos derechos. Es este el surgimiento del pacto o contrato civil. Sin embargo, este renunciamiento al derecho natural individual no se da mediante una transferencia sin más como en Hobbes, sino que lo que ocurre es un desplazamiento de potencias y derechos, como se explica en las páginas siguientes. Sin embargo, en algunos pasajes del TTP Spinoza se acerca al modelo hobbesiano de pacto, describiéndolo con las características propias del típico acuerdo contractualista.

5. 2. El pacto como transferencia y el giro spinoziano.

A lo largo del capítulo XVI, Spinoza (2017) hace mención en reiteradas ocasiones acerca de la necesidad de que cada uno transfiera sus derechos o poderes naturales a la potestad suprema. A continuación, se transcriben las frases que se consideran más explícitas al respecto, y por lo tanto, de mayor importancia:

Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno solo está determinado por su poder, se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. (p. 193).

(Se puede formar un pacto) a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. (p. 193).

(...) De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como hemos dicho, porque la necesidad les obligó o porque la razón se lo aconsejó), se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de que elijamos de dos males el menor". (pp. 193- 194).

Al leer estas frases, no quedarían dudas de ubicar a Spinoza como un exponente del iusnaturalismo moderno, más específicamente, del contractualismo. Las ideas de transferencia, potestad suprema, autoridad, arbitrio, obediencia y sometimiento acercan a Spinoza a Hobbes como nunca antes, en el sentido de que hay una fuerte caracterización del pacto en torno al concepto de transferencia de derechos y poderes a la potestad suprema.

Sin embargo, Spinoza (2017) da un giro notable en el capítulo XVII del TTP, en el cual desde el título muestra sus intenciones: "Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien transfiera todo a la suprema potestad (...)" (p. 201). Luego, explica que las consideraciones acerca del derecho natural que cada individuo transfiere a la potestad suprema, la cual tiene derecho a todo, no dejan de ser, en muchos aspectos, puramente teóricas: "Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera". (p. 201). Es entonces cuando el filósofo holandés advierte que nunca la potestad suprema podrá ordenar a alguien a amar a quien le hizo daño ni odiar a quien le hizo un favor, ni nadie puede no ofenderse luego de ser injuriado, o no desear librarse del miedo. Todas éstas son leyes de la naturaleza humana que son enseñadas por la experiencia,

pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder (...). Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su

derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena. (p. 201).

Negri (2015) dice, al respecto, que es la individualidad la que se representa como derecho absoluto cuando se afirma que nadie podrá jamás transferir a otro su poder y, por tanto, su derecho hasta dejar de ser hombre, y que tampoco podrá existir una potestad tan suprema o un poder tan absoluto para hacer las cosas tal como quiera.

Entonces, el pasaje del estado de naturaleza a un estado artificial es determinado por un pacto, el cual, a su vez, es determinado por una utilidad común que es organizada por la razón. El autor citado anteriormente, se pregunta si el Estado, producto del pacto, es realmente artificial y ficticio como en Hobbes, a lo que responde negativamente: “De hecho, el pasaje desde la individualidad a la comunidad no sucede por transferencia de potencia ni por cesión de derecho, sino dentro de un proceso constitutivo de la imaginación que no conoce cesura lógica”. (p. 229).

La pregunta, dice Deleuze (1999), acerca de la necesidad de que los hombres se comprometan mutuamente a partir de una especie de contrato no es de fácil respuesta. Pero si existe realmente algún contrato en Spinoza, éste no implica renuncia alguna del derecho natural, o no al menos convencionalmente. La razón no suprime ni limita el derecho natural, sino que “lo eleva a una potencia sin la que ese derecho permanecería irreal o abstracto”. (p. 257). También, afirma que la delegación contractual spinoziana, sea el régimen que sea, se realiza siempre en beneficio de la totalidad de los los contratantes y nunca en beneficio de un tercero como es explicado en el Leviatán;

En Spinoza como en Hobbes, el soberano se define por su derecho natural, igual su potencia, es decir, igual a todos los derechos que los contractuales han cedido. Pero ese soberano no es, como en Hobbes, un tercero en beneficio del que se hará el contrato de los particulares. El soberano es el todo; el contrato se hace entre individuos, pero que transfieren sus derechos al todo que forman al contratar. (pp. 258-259).

Como bien dice Fernández (1989), la transferencia suele estar ligada a la disociación entre el agente y la cosa transferida²⁹, acentuando en que ésta deja de ser del agente para pasar

²⁹ Se muestra con mayor profundidad, en los apartados siguientes, la diferencia entre Hobbes y Spinoza acerca de sus respectivas concepciones en cuanto a las causalidades eficientes.

a ser de otro. Sin embargo, la expresión latina que usa Spinoza: *transfert omnem potentiam, quam habet, in societatem*, puede ser considerada como un traslado de la potencia de cada uno hacia la sociedad. Esto último significa que cada uno se *desplaza* con su potencia hacia un nuevo sistema de relaciones. Además, esta transferencia no es un acto libre que recomienda la razón, sino un efecto necesario de las pasiones, especialmente del miedo producido en el estado de naturaleza por la amenaza constante de ser violentados de alguna forma. Es a partir de esto que surge la necesidad de pactar, es decir, de asociar los esfuerzos para que el derecho natural, que cada uno tenía aisladamente, sea poseído en forma colectiva.

Por su parte, Valero Martínez (2013) afirma que no hay transferencia del derecho natural en el Estado civil ya que no hay redefinición a partir de ésta de las determinaciones del hombre;

El fin subjetivo de la conservación con el cual los hombres se desenvuelven como partes de la naturaleza es exactamente el mismo que establecen y para el cual se instituyen las relaciones civiles. De ningún modo entraña el estado político una superación de la naturaleza deseante que determina el *conatus* humano como su esencia y sí una modificación de la misma según lo que puede, esto es, según el aumento de poder que está determinado a configurar según las relaciones de coherencia que guarda con partes semejantes. (pp. 73-74).

Entonces, la fundamentación de la asociación, para el autor citado, se basa más en una potencia de composición natural que en la renuncia o transferencia del derecho natural, ya que;

La ruptura de Spinoza con el iusnaturalismo consiste pues en el agotamiento de la categoría de propiedad como postulado para la interpretación del derecho y de la representación contractual del origen del Estado que de ella se deriva. A través del desarrollo del concepto de derecho natural como proceso de despliegue de la ontología asistimos a la preparación de la teoría del Estado que se realizará en términos de concepción productiva de la existencia y de capacidad compositiva entre partes semejantes. (p. 75)

Lo social, dice Negri (2015) se representa en los desplazamientos potenciales del proyecto constitutivo spinoziano, por encima de los antagonismos individuales. Desde este punto de vista, el filósofo italiano no duda en sostener la presencia del primer anti- Hobbes de la historia. Si bien Spinoza se aproxima al realismo hobbesiano del estado de naturaleza, también “apunta decididamente a demoler las funciones lógicas de ese sistema, en

particular, el motor dialéctico que permite el paso del derecho individual al derecho absoluto". (p. 233).

En resumen, que el ciudadano *renuncie* a su derecho natural no significa efectivamente que renuncie a perseverar en su ser pero sí a determinarse según cualquier afección personal. En este sentido, se compromete a recibir afecciones comunes y colectivas y a abandonar su propio derecho a juzgar qué es lo bueno y lo malo solo para él. La búsqueda de la utilidad, entonces, es conservada, pero es desplazada desde una individual a una común. De esta forma, el individuo continúa velando por sus intereses, lo que quiere decir que su derecho natural, es decir, su potencia, su *conatus*, es conservado en el Estado civil. Sobre esta última afirmación se desarrolla el apartado siguiente.

5. 3. La conservación del derecho natural en Hobbes y en Spinoza.

Al respecto de lo que se reflexiona a lo largo del subcapítulo anterior, que no haya transferencia sino desplazamiento del derecho natural, implica la conservación de este último en el Estado civil. En relación a esto, Spinoza (2007) comienza su carta *L*, escrita a Jelles, de la siguiente forma;

En cuanto atañe a la política, la diferencia entre yo y Hobbes, acerca de la cual usted me consulta, consiste en esto: que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos; lo que tiene lugar siempre en el estado natural. (p. 203).

Esta diferencia señalada por Spinoza concerniente a la articulación entre el derecho natural y el derecho civil, dirá Chauvi (2003), determina la génesis de la vida política, razón por la cual tendrá consecuencias enormes, inclusive antagónicas, como la que hace concluir a Hobbes que la monarquía es el instrumento más adecuado para la realización de su Leviatán, mientras que para Spinoza la democracia es el régimen político más natural.

Sin embargo, como se ve a continuación, en algunas líneas del Leviatán, Hobbes pareciera contradecir la diferenciación que Spinoza le propone a Jelles acerca de sus respectivas nociones del derecho natural.

En el capítulo 21 del Leviatán, dedicado a la libertad de los súbditos, Hobbes (1998) declara conservar el derecho natural en el Estado civil. Los derechos naturales inviolables conservados son la defensa de la propia vida, la educación de los hijos, el derecho de todas las cosas y acciones que no pueden ser transferidos en un pacto, la finalización de la obligación política cuando el soberano no cumple con los fines por los que fue instituido, es decir, la paz y la seguridad, y todo aquello que está permitido en función del silencio de las leyes. Además, prosigue el filósofo inglés, la amenaza permanente de guerra civil en el Estado, producida tanto por acciones de fuerzas externas como por disensos internos nacidos de las pasiones y de la ignorancia, dan cuenta de la permanencia del derecho natural, así como también el temor a los ataques a la propiedad privada.

A raíz de esto, reflexiona Chauí (2003), la conservación del derecho natural se da en Hobbes de dos maneras distintas. La primera, como *residuo no pactado*, es decir, como aquello que es conservado en calidad de derecho individual por no haber sido transferido, ya sea por el pacto, ya sea por el silencio de las leyes. La segunda, como *virtualidad*, lo que significa que el derecho natural es mantenido como una inclinación latente que podría llegar a actualizarse en alguna situación como, por ejemplo, la guerra civil. En este sentido, si bien el derecho natural estaría operando en el interior de la vida social, no tendría ninguna realidad para la vida política.

La filósofa citada se pregunta, luego de referirse a este capítulo del Leviatán, si Spinoza no entiende correctamente a Hobbes o si quiere decir otra cosa cuando afirma, en su carta a Jelles, que el derecho natural es mantenido en el Estado civil. Para descifrar este interrogante, dice la autora, es necesario indagar sobre el sentido que Spinoza le da a la conservación del derecho natural.

Las dos formas hobbesianas de conservación del derecho natural son, para Spinoza, formas de *no conservación*. El derecho natural en el estado de naturaleza, para la teoría hobbesiana, es una abstracción, lo que significa que se encuentra separado de las condiciones que permiten su realización, su ejecución concreta. En este sentido, dice Chauí (2003), lo abstracto tiene un sentido ontológico “pues si todos pueden todo (ya que no hay

leyes determinando lo permitido y lo prohibido), en realidad nadie puede nada”. (p. 434). A raíz de esto, puede entenderse que la vida política surge para la concreción del derecho natural, razón por la cual no podría ser conservado al estilo hobbesiano como residuo o virtualidad. Por lo tanto, en el spinozismo, el derecho natural se erige como medida del derecho civil, ya que “la potencia de la soberanía será el derecho natural colectivo afirmado en el derecho civil y será evaluada por la potencia natural de los ciudadanos, esto es, por su derecho natural individual”. (p. 435).

Es por esto que la autora citada considera al derecho natural spinoziano como un poder de actuar actual que define la esencia actual de un ser singular y concreto, es decir, que el poder o la potencia de actuar no es una *virtualidad* en el sentido aristotélico. La desviación del derecho natural en el estado de Naturaleza se llama soledad ³⁰ y es considerado una abstracción o una “causa inadecuada” (E III, Def. 3). Es decir, una causa en donde sus efectos dependen de causas externas y no de una acción causada por una causa eficiente interna.

5. 3. 1. Las causalidades eficientes.

Como se explica en el segundo capítulo, para Hobbes para Spinoza, la naturaleza no puede ser explicada por causas finales.³¹ En este sentido, ambos filósofos critican y rechazan el finalismo aristotélico así como su versión escolástica medieval, considerando las causas finales naturales como una ficción y una proyección antropomórfica sobre la naturaleza, razón por la cual las acciones humanas, que también son naturales, tampoco pueden ser explicadas por ellas. Cuando así ocurre, explica Chaui (2003), estas causas esconden la intención de transformar la acción humana en un decreto divino exterior a la

³⁰ La soledad, para Chaui (2003) que define al estado de Naturaleza spinoziano no hace referencia al aislamiento sino a una forma de existir en donde las relaciones entre los hombres se realizan bajo una doble alienación. La primera radica en que el hombre en su debilidad, determinada por la comparación entre su propio poder y la fuerza del poder de todos los otros, imagina que su potencia depende de la posesión exclusiva de bienes, la cual es imaginada como sustituto de la impotencia real. La segunda, en que cada hombre imagina que el bien supremo consiste en la posesión de otro hombre, de donde surge la imaginación de que la existencia real de poder es la dominación.

³¹ Esta argumentación se encuentra, en Hobbes (1998), en los capítulos 11, 12 y 14 del Leviatán, y, en Spinoza (2015), en el apéndice del libro primero y en el prefacio del libro cuarto de la Ética.

naturaleza, presentando de esta forma un instrumento oculto de dominación que convierte la necesidad natural en autoridad. En cambio, tanto para Hobbes como para Spinoza, el hombre es movido por una causa eficiente en vez de una causa final, a la cual denominan deseo. Sin embargo, existe una gran diferencia entre Hobbes y Spinoza respecto a esta causa eficiente.

Para Hobbes, dice la autora brasileña citada en el párrafo anterior, la causa eficiente es *transitiva*, lo que indica que una vez producido el efecto de esa causa, ésta se aleja manteniéndose separada del resultado. Entonces, aunque el derecho natural es causa eficiente de la vida civil, luego este derecho, considerado como causa eficiente, cederá su lugar al derecho civil, entendido como efecto o resultado. La consecuencia de la concepción de la causa inmanente transitiva radica en que, en cuanto el derecho natural es transformado y absorbido por el derecho civil, la libertad política ya no será una determinación de los individuos sino del propio Estado. De hecho que Hobbes (1998) dice, en el capítulo XXI del Leviatán, que en esta instancia la libertad no es la de los individuos, sino la del Estado.

En cambio, continúa Chauí (2003), para Spinoza la causa eficiente es *inmanente*, lo que significa que el efecto es la expresión o realización de esa causa, por lo tanto esta última no se desprende de su resultado o efecto. Es por ello que Spinoza (2007) afirma en su carta a Jelles, pero también en el capítulo XVII del TTP, que el derecho natural, a diferencia de Hobbes, se mantiene bien resguardado en el derecho civil. En el Estado civil spinoziano el derecho natural ya no es más individual ni abstracto sino colectivo y concreto.

Tatián (2014), siguiendo a Chauí (2003), sostiene que el libro primero de la *Ética* (Spinoza, 2015), al establecer las condiciones para la institución del campo político con prescindencia del imaginario teológico, no solo demuele al *Dios Persona*³², sino también todo el imaginario jurídico contractualista. Entonces, la tradición del *Buen Gobierno* ordenado por Dios y establecida por el gobernante virtuoso toma una connotación negativa, al igual que

³² Nombrado como *Rector Naturae ac Societatis*, concepto que además pervive en Suárez como *persona ficta*, en Altusio como *persona symbiotica*, y en Hobbes como *Artificial Person*.

el contractualismo *duro* basado en una transferencia del derecho natural a la institución del derecho civil;

A diferencia de Hobbes para quien la multitud pre-política regida por el solo derecho natural es causa eficiente transitiva del artefacto político, en Spinoza, esa misma multitud es la causa eficiente inmanente del poder político, por lo que el derecho natural permanece en el interior del derecho civil, a la vez como amenaza y salvaguarda suya. (Tatián, 2014, p. 177).

La causa eficiente inmanente es una idea spinoziana, dice Chauvi (2003), que niega cualquier realidad a lo virtual, erigiéndola como una crítica radical al pensamiento medieval.

La potencia en Spinoza nunca es un posible virtual o potencialidad, ya que “un derecho que no se ejerce es un poder que no existe” (p. 443). Entonces, la inmanencia de la causa eficiente indica que el derecho natural se realiza en sus efectos, y es ésta la novedad que propone Spinoza, como dice Negri (2011) citado en García Ruzo (2016);

La acumulación de los productos o de los efectos de las potencias sociales presenta así una perspectiva monista, y es la imagen más fuerte del rechazo inmanentista a toda forma de contrato socioestatal: suprime toda posibilidad de transferir una parte de la potencia inmanente a un poder trascendental. (p. 22).

Lo anteriormente dicho significa que los derechos no surgen de forma repentina en el cuerpo político sino que, afirma Chauvi (2003), se encuentran desde el momento de la fundación del poder, y luego son redistribuidos a fin de que el derecho natural sea medido por el derecho civil;

En suma, el derecho natural no es una virtualidad que puede actualizarse en ciertas circunstancias, sino una potencia actual que opera, simultáneamente, como guardián del derecho civil y como su amenaza permanente. Como guardián, porque define la potencia del poder soberano: la inconmensurabilidad del poder colectivo frente a las potencias individuales. Como amenaza, porque puede fortalecerse a expensas de la soberanía y llevar a un puñado de particulares a apoderarse del derecho soberano. (p. 444).

A partir de la causalidad eficiente inmanente spinoziana, muy diferente a la causalidad eficiente transitiva hobbesiana, el derecho natural, que siempre persigue lo útil, tiene la posibilidad de funcionar como garantía del pacto, es decir, como la expresión de la ley natural humana basada en la utilidad, acerca de lo cual se profundiza a continuación.

5. 4. La utilidad como garantía del pacto en el TTP.

Una vez fundado el pacto, Spinoza (2017) se pregunta porqué habría de respetarse un acuerdo que limita el deseo propio, encontrando la respuesta otra vez dentro de las leyes naturales, ya que en su filosofía nada escapa a la naturaleza. Pero ahora no como la ley de la naturaleza en general acerca del esfuerzo de conservación, sino como una ley grabada firmemente en la naturaleza humana, “que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar” (p. 192), y que afirma que,

En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. (p. 192).

Es así como el filósofo apuntala esta ley natural inscrita en el *conatus* o deseo de los hombres que dice que si no es por la esperanza a un bien mayor o por el miedo a un mal mayor, nadie está obligado a mantener una promesa o un pacto. Es en función de la utilidad que el pacto puede tener fuerza, ya que si la utilidad se suprime queda *ipso facto* sin valor y, por consiguiente, suprimido el pacto;

Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma. (p. 192).

Con la ley natural humana de la utilidad, Spinoza se distancia completamente de Hobbes, ya que romper el pacto es un derecho natural, una potencia o un deseo que nunca se cede, sino que se mantiene incólume, como le dice a Jelles en su carta, inclusive en el Estado civil.

Giancotti (2011) en Negri (2011) afirma que la especificidad del pacto spinoziano es el resultado de la idea de utilidad del mismo. Es así como ésta puede ser entendida como un “criterio regulador del pacto” (p. 20), que lo invalida cuando la utilidad se pierde. Aún más, dice la filósofa italiana, la utilidad se convierte en “un instrumento insustituible de garantía

contra los riesgos de degeneración del poder, de caída de la racionalidad de la *civitas*" (p. 20). En este sentido, continúa la autora, el consenso del pacto "va unido a la persistencia de la utilidad del acuerdo, que se define justamente en esa racionalidad" (p. 21). Entonces, solamente el acuerdo es válido en la medida que es útil, es decir, que otorga beneficios a quienes han pactado. Cuando el fin por el que había sido contraído el pacto, desaparece, éste pierde valor y legitimidad. El pacto spinoziano, nunca puede ser entendido como un compromiso contractual que se vuelve contra los pactantes, sujetándolos a un acuerdo contra su propia voluntad, como suponen los postulados iusnaturalistas hobbesianos. El criterio de utilidad del pacto, prosigue la autora citada, se convierte así en un "vehículo de liberación" (p. 21) que revela el lado subversivo y, más precisamente, revolucionario de la razón spinoziana.

En la misma línea de interpretación, la expresión de consenso reflejada en la idea de utilidad, además de situarse en las antípodas del mecanicismo y organicismo del pensamiento hobbesiano, es denominada por Negri (2015) como un "volver atrás" (p. 231), en el sentido de volver a ubicarse en la naturaleza de la acción individual. De esta forma, se precisa una inversión del significado del deslizamiento que va desde la individualidad hacia el contrato, propuesto por Spinoza en las primeras páginas del capítulo XVI: "Ese antagonismo de las individualidades, a partir del cual tomaba inicio el proceso, mantiene, por lo tanto, su naturaleza también al nivel de la sociabilidad desplegada" (p. 232).

En este sentido, prosigue el filósofo italiano citado anteriormente, el Estado, aunque definido en función de un contrato, en lugar de ser ficticio es una determinación natural constituida por la dinámica de las pasiones individuales que se diferencian con la razón, la cual es otra potencia natural. En resumen, y como se explica unas páginas atrás, el Estado es una segunda naturaleza compuesta por un desplazamiento de la potencia: "Esta trama se compone en el hilo fenomenológico y en el entrecruzamiento entre imaginación y razón, evitando así tanto el individualismo pesimista como el dialectismo contractual, y el organicismo absolutista de Hobbes, con el cual la polémica se vuelve directa". (p. 229).

Entonces, también reafirma Fernández (1989), es esta ley natural humana la que funciona como garantía del pacto, ya que éste no puede tener fuerza si no es en razón de su utilidad, lo que indica que si las partes pactantes sienten las ventajas del pacto, la sociedad política puede perdurar, de lo contrario, cuando la eficacia del pacto disminuye, nuevas tendencias disociadoras aparecen. La posible disolución, por lo tanto, se da por derecho natural, es decir, por la ley de la naturaleza humana por la cual los hombres de dos bienes eligen el que *les parece* mayor y de dos males eligen el que *les parece* menor, no pudiendo ésta ser derogada por nadie, ni necesitando de causas racionales para ello. En este sentido, afirma el autor citado, esta ley actúa como un catalizador que combina los esfuerzos y los hace converger para que el derecho natural se determine, dándole eficacia al *conatus* o deseo individual.

Para resumir el desarrollo del presente capítulo, puede afirmarse que el contrato por el cual los hombres *desplazan* su derecho natural no tiene otro resorte que la utilidad, determinada por el miedo a un mal mayor o a la esperanza de un bien mayor. El hecho que haya un desplazamiento inmanente del derecho natural en el Estado civil, es radicalmente diferente a la transferencia trascendente hobbesiana, en donde el derecho natural no es realmente conservado, ya que es cedido a un poder soberano absoluto. Al respecto, Spinoza (2017) dice en su TTP que “se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural” (p. 193).

Este derecho natural en el Estado civil spinoziano encuentra como su expresión más básica y fundamental a la libertad de pensamiento y expresión, la cual es máxima en el Estado democrático. La democracia es considerada por Spinoza (2017) como el más absoluto y el más natural de todos los Estados, por lo que se erige como la forma política más adecuada para conservar aquella libertad, es decir, el derecho natural. De esto trata el siguiente y último capítulo del trabajo.

6. El derecho a la libertad en el Estado democrático spinoziano.

Que Spinoza afirme que en el Estado civil se conserva y, aún más, se realiza y concretiza el derecho natural de los hombres, le permite hacer una defensa de las libertades humanas más básicas, como las de pensamiento, opinión y expresión. Es imposible que un hombre no pueda pensar lo que quiera, por lo tanto, tiene derecho a ello. Las libertades no pueden oponerse a la soberanía absoluta del Estado, ya que para Spinoza, el único Estado absoluto es el democrático, en el cual cada uno es una parte del mismo. En este sentido, otorgar libertades a los ciudadanos no solo es útil para quien las posee, el individuo, sino para quien las otorga, el Estado. Como el Estado spinoziano no es trascendente sino inmanente, la obediencia no puede ser entendida como un sometimiento a un poder dominante y abstracto, el cual encuentra en la superstición una forma de dominación, apoyada en el desconocimiento y en la impartición del miedo. Esta lógica de la abstracción del poder es apropiada actualmente por un nuevo neoliberalismo, que, además de la servidumbre económica, propone el orden y la seguridad como metas a lograr a partir del adoctrinamiento social impuesto por emergentes gobiernos autoritarios. De todo lo dicho anteriormente trata el presente y último capítulo del trabajo.

6.1. La libertad de pensamiento y expresión y la soberanía.

En el último capítulo del TTP, Spinoza (2017) comienza afirmando que nadie puede transferir a otro el derecho natural de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni puede ser forzado a hacerlo; y que un Estado será considerado violento si impera sobre las almas prescribiendo “a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso” (p. 239). Para el filósofo, la libertad de pensamiento y opinión son derechos de cada uno a los que nadie, aunque quisiese, podría renunciar;

Cada individuo solo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar, e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que solo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en Estado. (p. 214).

Desde la ya conocida fórmula *Jus sive Potentia*, entonces, el autor del TTP centra su argumentación en el individuo, ensayando una defensa sobre sus derechos y poderes inalienables. Claramente, la libertad de pensamiento es el más básico de ellos, y es justificado a partir de la ecuación equivalente entre derecho y poder. Es decir, si el individuo A puede X, o nadie tiene el poder de impedirsele, entonces tiene derecho sobre X. Por lo tanto, cuando se afirma la posibilidad de pensar libremente, se tiene por lo tanto derecho a ello. En este sentido, Madanes (2001) dice que;

Aún cuando no lo exprese con estas mismas palabras, podríamos afirmar que el individuo, según Spinoza, también es soberano. La soberanía del individuo fija un límite natural infranqueable al poder y al soberano, es decir, a la soberanía del Estado. Spinoza intentará superar esta fisura que surge en la teoría absolutista del Estado abogando a favor de la democracia, pues considera que se trata de una forma de gobierno que permite conciliar al individuo con la totalidad. (pp. 179-180).

La pregunta que surge de lo dicho hasta el momento es cómo hacer para para que las libertades individuales y la soberanía estatal sean conciliadas. En el capítulo XVI, y siguiendo en líneas generales a Hobbes, Spinoza (2017) argumenta a favor de la soberanía absoluta, sosteniendo que el hombre renuncia a su derecho o poder natural por miedo, transfiriéndolo mediante un pacto e instituyendo así un poder soberano que tiene suficiente poder, resultado de la transferencia de derechos de todos los hombres con el fin de garantizar la paz pública. Sin embargo, ni bien empieza el siguiente capítulo, el XVII, el autor se retracta advirtiendo que las conclusiones a las que había llegado acerca de la soberanía absoluta son en muchos casos puramente teóricas, ya que no hay hombre que pueda transferir, en la práctica, completamente su derecho o poder, ni hay Estado que realmente detente una soberanía absoluta.

Entonces, por un lado, Spinoza (2017) dice que existen ciertos derechos naturales que son inalienables, pero, por otro lado, remarca que la soberanía de todo Estado debe ser absoluta. Balibar (2011) se detiene en esta dicotomía, afirmando que la soberanía del Estado es y debe ser absoluta, ya que si no lo fuera, no sería soberanía. Pero si la soberanía es absoluta, todo Estado debe conceder a los individuos una libertad máxima de pensar y expresar sus opiniones, ya que si así no lo hiciera, los hombres, al no poder

renunciar a estos derechos, se encontrarían en la posición de “enemigos públicos” (p. 43), lo que redundaría en la inestabilidad estatal y en la negación de lo soberano absoluto. Este es un problema entre dos tesis que parecerían opuestas, inspiradas en las concepciones absolutista y democrática, respectivamente.

El filósofo citado previamente descarta de plano la explicación liberal de esta disyuntiva, que separa las esferas de lo privado, como el espacio de las opiniones, y de lo público, como el espacio de las acciones. La tradición liberal aboga por la no interferencia entre estas dos esferas que, aunque se garantizan recíprocamente, despliegan la soberanía política por un lado, y la libertad individual por el otro. Para el filósofo francés, entender a Spinoza a partir de esta concepción no conviene ni es correcto ya que,

(...) atribuye muy poco derecho tanto al individuo como al Estado. Al individuo, porque el dominio esencial de su libertad de opinión debe ser la política misma. Al Estado, porque su control, directa o indirectamente, debe extenderse a todas las relaciones que los hombres mantienen entre ellos, por lo tanto prácticamente a todas sus acciones. (p. 45).

Es por ello, prosigue Balibar (2011), que Spinoza intenta demostrar algo más que una simple separación, “una tesis bastante más fuerte (sin dudas bastante más riesgosa): soberanía del Estado y libertad individual no tienen que ser separadas, ni propiamente hablando conciliadas, porque ellas no se contradicen. La contradicción sería oponerlas” (p. 45). Sin embargo, esto no indica que los términos *soberanía absoluta* y *libertad* no sean conflictivos, sino que desde la tensión que emanan surge la solución. Spinoza lo demuestra al examinar lo que ocurre cuando el Estado intenta suprimir la libertad de opinión.

Aunque las potestades supremas tengan derecho a todo, no podrán nunca lograr que los hombres no opinen ni piensen a su manera y, si la expresión de estos pensamientos se muestra contradictoria, el Estado puede reprimirlas, pero esto último no le es para nada útil. Dice al respecto Spinoza (2017, p. 240): “Pero no discutimos aquí sobre su derecho, sino sobre lo que es útil”. Es así como, atendiendo a la utilidad, si el Estado intentara prescribir estas libertades se condenaría a un fracaso rotundo. Sobre esta cuestión, el filósofo amstelodano ensaya una respuesta que apela a la tendencia natural que tienen los hombres de expresar sus opiniones, diciendo “pues ni los más versados, por no aludir

siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto” (p. 240).

Esto quiere decir que, como esa tendencia de expresión existe naturalmente en los hombres, el soberano, al intentar reprimirla, provocaría conflictos con sus súbditos, los cuales resultarían en la inestabilidad de la soberanía. En cambio, si el soberano otorga a sus súbditos la libertad de expresarse, la consecuencia será conveniente. García Ruzo (2016) aclara al respecto;

La necesidad de garantizar la libertad de pensamiento a los hombres responde no solo a que ésta es un derecho inalienable que es imposible transferir, sino también a una necesidad del propio Estado. La libertad es útil y ventajosa no solo para los individuos aislados, sino también para el Estado en su conjunto. En este sentido lo que se genera es un círculo virtuoso que multiplica los beneficios. (p. 59).

Siguiendo el razonamiento que se explica anteriormente, dice Spinoza (2017) que, si bien el Estado tiene derecho, ya que puede, a reinar violentamente, incluso matando a sus ciudadanos por las causas más triviales o baladíes, esto pondría en peligro al mismo Estado. Es de aquí que surge la importancia del Estado democrático entendido como el único absoluto.

6. 2. El Estado democrático en el TTP.

De acuerdo con la teoría spinoziana el derecho natural es transferido a una sociedad de la que cada uno es parte, como se explica en el capítulo anterior, y nunca a un Estado trascendente. Es por ello que en esta transferencia no hay ninguna pérdida, ya que no se renuncia ni se cede derecho alguno, sino que estos se vuelven colectivos, haciendo que la idea de desplazamiento de derecho o de potencia adquiera sentido.

Spinoza (2017) dice en su TTP que “el derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (p. 193), sosteniendo que solo ha querido tratar sobre este tipo de Estado porque le parece “el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo” (p. 193 o 195) y porque responde al

máximo al objetivo que se había propuesto de “tratar de las ventajas de la libertad en el Estado” (p. 195).

Fernández (1989) subraya la importancia acerca de que Spinoza haya querido tratar la transferencia del derecho solamente refiriéndose a un Estado civil democrático, porque le parece el más natural y el que más se acerca a la libertad que la naturaleza le da a cada uno, ya que nadie transfiere su derecho natural sino a la mayor parte de la sociedad de la que uno es parte.

Giancotti (2011) en Negri (2011) señala que, en el TTP, Spinoza adhiere completamente a la democracia ya que ésta es la única forma política “que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que cada cual ejerce por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva”. (pp. 22-23). La importancia de la democracia spinoziana radica, para la filósofa italiana citada, en dos cuestiones. La primera, es que solo en ella el derecho natural no es alienado, lo que habilita el pleno ejercicio de la potencia individual. La segunda, implica que tal ejercicio de *no alienación* es realizado como *parte* cuando la potencia individual actúa como expresión de la potencia colectiva. Es por ello que, continúa la autora, no hay lugar para la arbitrariedad en la acepción spinoziana de derecho natural: “la acción individual que no tenga la fuerza de traducirse en acción común inspirándose en una “razón común”, no puede aspirar a ningún tipo de legitimación en el horizonte político spinoziano” (p. 23). La democracia es, en este sentido, aquella forma de gobierno que mejor preserva ese derecho o poder para la autoconservación, incrementándolo y precisándolo.

Aún más, dirá Spinoza (2017), “en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural”. (p. 195). Como el poder, el deseo y el derecho natural de buscar la utilidad se mantiene en el Estado democrático spinoziano, esto traza una gran diferencia en cuanto a la noción de obediencia entre Hobbes y Spinoza, la cual se profundiza a continuación.

6. 2. 1. El derecho de consulta y la obediencia.

Solo la democracia es la forma política que puede realizar el deseo natural de cada hombre de gobernar y no ser gobernado;

La "naturaleza común" de los hombres (que no tiene su raíz en la razón, aunque no es contraria a ella) alberga el deseo natural de gobernar y no ser gobernados que define a todo ser humano, y que según Spinoza obtiene su forma política y pública en la democracia -concebida entonces no como régimen "ideal" ni como realidad colectiva de lo que los hombres deberían ser, sino en la senda del realismo, como el acontecimiento más favorable para el deseo humano. (Tatián, 2014, p. 179).

De acuerdo con Chaui (2003) esto plantea una gran diferencia con Hobbes, para quien el deseo natural de los hombres es el de obtener más poder, exigiendo un límite que es trazado por un poder soberano que obliga a los súbditos a aceptar la delegación del poder natural, y así inducirlos a que no aspiren al gobierno, para que sea posible el mantenimiento de la paz en el Estado.

Siguiendo con la autora brasileña, Hobbes plantea la creación del Estado como una Persona Artificial, enfatizando que se trata de una *criatura* que tiene autonomía y poder por sí misma. Esto significa que los individuos pactantes transfieren la libertad natural que tienen, adquiriendo una obligación política de reconocer que esa libertad ahora pertenece al soberano.

Es por esto que Hobbes (1998) reflexiona que dicha libertad es la misma ya sea en un Estado monárquico o en uno popular. De esta forma, desarrolla una crítica sobre la identificación hecha por los antiguos entre régimen popular y libertad, justificándola al decir que estos últimos odiaban a la monarquía y enseñaban a deponer al soberano, en tanto respondían a sus Estados particulares y no a la política universal. En este sentido, indica que quienes leyeron a estos autores griegos y latinos, adquirieron el hábito de favorecer tumultos y controlar a sus soberanos irresponsablemente bajo una falsa apariencia de libertad.

Chaui (2003) explica que, según Hobbes, la superioridad política de la monarquía se basa en que es el único régimen donde la figura del rey aglutina el interés público y el interés

privado. Spinoza, en cambio, piensa justamente lo contrario, es decir, que en un régimen monárquico el interés del soberano nunca puede identificarse con el interés colectivo.

Hobbes conserva el principio medieval por el cual el soberano no puede ser juzgado sino solo en los casos en que no puede proveer paz y seguridad, las cuales son el fin por el que había sido instituido. Es por ello, que la idea de un gobierno asambleario y numeroso es ineficaz e inoperante, ya que por su cantidad de hombres es imposible lograr el consenso y porque una minoría hábil podría manipular a una mayoría inepta. Al contrario, su propuesta es la de un monarca que gobierne con el auxilio de un reducido consejo secreto especializado en diferentes materias y seleccionado de forma arbitraria por él. (Chauí, 2003).

Continuando con la autora, contrariamente a lo que se explica en el párrafo anterior, Spinoza considera que la estabilidad política depende de que los consejos y las asambleas sean numerosas para que tiendan a ser incorruptibles. En este sentido, la monarquía y la aristocracia nunca pueden ser Estados absolutos ya que están basados en la desigualdad social y en la exclusión del poder de una parte de la sociedad. Además, para no temer a la plebe, los soberanos deben otorgar y reconocer derechos y publicar los asuntos públicos, con el propósito de que el pueblo sea capaz de moderación y de juicio correcto.

El ciudadano, si bien renuncia mediante el pacto a su derecho de actuar según su propio apetito, afirma Spinoza (2017), se reserva para sí un derecho de consulta concerniente a las decisiones públicas, por lo que el derecho de actuar no se transfiere totalmente, sino que es transformado en un “actuar de común acuerdo” (p. 245), lo cual significa participar en la dinámica política, cambiando entonces el obedecer por el actuar. Dicho en palabras del autor;

Finalmente, como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento. Lo contrario sucede cuando uno solo tiene el poder sin límites, ya que entonces se ejecutan las órdenes del Estado por la simple autoridad de un individuo. (p. 74).

Es así como en la democracia spinoziana, la transferencia de derechos es en realidad un desplazamiento, en el cual la potencia se conserva y se expande al formar parte de una acción colectiva. Para Spinoza (2017) el “(...) súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él” (p. 195). De esta forma, la obediencia en el marco de la política se ajusta a la razón, buscando una utilidad común y convirtiéndose así en un conductor de la libertad;

Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero esto está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. (p. 194).

Reflexionando sobre lo que se explica en este apartado, se puede entender que, bajo la noción de utilidad, lo mejor para el hombre es aquel régimen político donde la obediencia pueda practicarse como el ejercicio del derecho o la potencia colectiva que conduce a la libertad. El único régimen adecuado para garantizar esto último es el Estado democrático, y es por esto que es el único absoluto, tal como se explica en el siguiente apartado.

6. 2. 2. El Estado democrático es el único absoluto.

Cuando Spinoza define la democracia como la asociación general de los hombres que posee de forma colegial el supremo derecho a todo lo que puede, también aclara seguidamente “que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo” (p. 193). De esta afirmación es que surge el carácter absoluto del Estado democrático, el cual se desarrolla a continuación.

Negri (2011) advierte que la paradoja que se manifiesta entre la definición de democracia y el poder absoluto no muestra otra cosa que la inexistencia de una transferencia de derechos, a favor de un desplazamiento de potencias en donde nada se destruye como resultado de esos derechos *transferidos*, sino que se produce una reorganización más

compleja de los antagonismos: “La relación entre ejercicio del poder y expresión del consenso no se ve limitada a una cierta síntesis del poder”. (Negri, 2015, p. 231).

La democracia, señala Sánchez Estop (2018), es considerada, por la teoría política moderna, como contrapuesta al absolutismo entendido desde la monarquía, ya que el poder de todos, en la primera, se contrapone al poder de uno, en la segunda. Sin embargo, para Spinoza, el poder monárquico está lejos de ser absoluto ya que despliega la potencia de la multitud de forma muy escasa, por lo que el propio poder del gobernante se encuentra limitado. Es por ello, dice el autor español, que el poder absoluto no puede tener lugar en una forma política donde solo uno decida sobre lo público. Por el contrario, se trata de que el mayor número de personas posibles tengan participación: “El único absolutismo posible es, pues, el de la democracia. Esta es el único régimen al que puede atribuirse esa característica de “no estar sujeto a ninguna ley” (ser “legibus solutum”) que definía al absolutismo”. (p. 6).

De lo que se explica anteriormente puede entenderse que los Estados que ejercen ilimitadamente la coacción y la violencia son inestables, lo que permite comprender que la asociación de estos con el poder absoluto es falaz. Mientras, tanto, aquellos Estados moderados que dan lugar a que sus hombres vivan sin miedo y con libertad, son aquellos que logran una soberanía más estable y, por lo tanto, más sólida. En palabras de Spinoza (2017);

No obstante, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables. Porque, en la medida en que los hombres solo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que solo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de no ser castigados. (p. 74).

La relación inmanente entre poder y libertad, afirma Tatián (2014), es lo que Spinoza llama democracia, la cual “(...) es ante todo una tendencia en acto en cualquier régimen político, y sólo secundariamente un régimen en sentido estricto” (p. 182). Mientras que la estabilidad del estado depende de la realización de esta tendencia, “el miedo recíproco de las masas

y los gobernantes revela la contraimagen de la institución democrática, y conforma la condición social de la tiranía tanto como de la guerra civil” (p. 183). De esta forma, el autor citado, indica que según Spinoza;

“(…) la Ciudad humana no es un imperio dentro de otro imperio, ni el advenimiento de la buena razón y de la buena sociedad que cancelarían utópicamente los conflictos naturales de los hombres, sino al contrario una politización de las pasiones, una subordinación de los conflictos a la ley y un incremento de la concordancia entre potencias naturales multiplicadas en virtud de su composición misma. (Tatián 2014, p. 178).

En este sentido, el filósofo argentino dice que la fundación de la política nunca presupone una supresión ni una transformación de la naturaleza humana, ni una exigencia a los ciudadanos de ir contra su derecho natural, ya que si así fuese la ciudad se volvería enemiga de sí misma engendrando una violencia antinatural que devendría en indignación, atentando contra la existencia de la Ciudad. Por el contrario, esta última es instituida por una dinámica de conflictos y concordancias naturales que “sigue una lógica de inmanencia estricta” (p. 178).

Sánchez Estop (2018), en la misma línea de pensamiento, entiende a la democracia como una forma de vida basada en una ley común, que sustituye de un cierto modo al entorno natural de la vida humana. En este sentido, la democracia es una segunda naturaleza que se integra a la naturaleza considerada como un todo, y que funciona como la condición necesaria para la existencia humana. Es por esto que “la democracia spinozista no es una utopía, sino una forma de gobierno efectiva que cuenta con individuos movidos por las pasiones y no solo ni fundamentalmente por la razón” (p. 7). Sin embargo, continúa el filósofo, la democracia es la forma política más acorde con la razón, ya que, fundada en las nociones comunes³³, los individuos pasionales pueden generar afectos compatibles con esta última, produciendo de esta forma mayor racionalidad que redundará en el reconocimiento y el incremento de la utilidad común.

³³ El desarrollo explicativo de las nociones comunes y las ideas adecuadas, pertenecientes al segundo género de conocimiento spinoziano, se encuentra en el capítulo 4 del presente trabajo.

Por lo que se expone a lo largo de este apartado, es comprensible entender que para que un Estado sea absoluto, debe tener como fin la libertad, idea que se aborda en el siguiente apartado.

6. 3. El verdadero fin del Estado es la libertad.

El TTP es una obra definida por Balibar (2011) como un “manifiesto democrático” (p. 43) que, como se explica al comienzo del presente capítulo, reúne dos tesis en principio irreconciliables: libertad de pensamiento y expresión y soberanía absoluta del estado. Esta afirmación conjunta conserva una tensión no contradictoria de gran fecundidad política, que rechaza la separación liberal de lo público y privado, evitando así las tareas de separación o conciliación en las que la ciencia política muchas veces recae: “Spinoza lee el orden en la libertad y la libertad en el orden” (Tatián, 2014, p. 182). En el mismo sentido, Domínguez (2017) en Spinoza (2017) aclara, al respecto, que “la libertad spinoziana no se define por la simple espontaneidad sino por el poder de la razón y el orden que ella instaure, en el individuo y en el Estado” (p. 194).

Lo anteriormente dicho queda demostrado en el último capítulo del TTP, cuando Spinoza (2017) afirma que “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (p. 241), ya que su verdadero objetivo,

(...) no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otros, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. (p. 241).

Al respecto, y según Negri (2011), la democracia spinoziana en el TTP asume la crítica de la superstición y de la función de mistificación de la religión, al mismo tiempo que se erige en el lugar donde el derecho natural de todos los individuos se desarrolla como expresión de la propia potencia y que, por esa razón, nunca puede ser alienado. Para Spinoza, la democracia es la construcción de una comunidad de hombres libres que no solo se forma para eliminar el miedo, sino también para construir una libertad superior. Desde la misma perspectiva, Tatián (2014) sostiene que en el spinozismo la vida política se autoinstituye

constantemente, teniendo en el centro de su reflexión el deseo de libertad y haciendo de la “libertad pública la condición de todo ordenamiento social perdurable” (p. 179). Por el contrario, dice el autor anteriormente citado parafraseando a Bobbio, para Hobbes la política tiene como objetivo defender, no la libertad de los hombres, sino a estos de los estragos causados por su propia libertad.

Todo lo anteriormente dicho indica que el Estado debe, en vez de dominar a los hombres a través del miedo, garantizar su libertad de pensamiento, opinión y expresión. En este punto Spinoza toma máxima distancia de Hobbes, ya que de lo anteriormente dicho se puede deducir que cuanto más libertad haya en el estado y, por ende, menos miedo, habrá más seguridad. En cambio, para Hobbes la ecuación es justamente la contraria; cuanto más miedo, o sea, menos libertad, se logra mayor seguridad. En este sentido, Giacotti (2011) en Negri (2011) afirma;

Spinoza contrapone a una política de dominio, que somete la libertad al poder y encuentra en Hobbes sus instrumentos teóricos más idóneos, una “filosofía del porvenir”, que somete el poder a la libertad o quizá, para ser más precisos, identifica libertad y potencia. (p. 11).

Sztulwark (2017), agrega que Spinoza plantea la libertad de pensamiento como eje fundamental para garantizar la paz y la seguridad en el Estado, comprendida como la asociación libre de los hombres. En este sentido, la libertad de pensamiento está incondicionalmente ligada a la composición de los cuerpos, en contraposición a la superstición, entendida como la presencia de imágenes separadas de su potencia, o como la transmisión de ideas escindidas de sus causas, lo que resulta en una completa degradación del pensamiento basada en “verdades trascendentes que actúan como signos arbitrarios que exigen credulidad y obediencia” (p. 3). Es así como, continúa el autor citado, la abstracción mantiene una estrecha relación con la superstición, que encuentra su causa y su esencia en el miedo y en otros afectos tristes que separan a los hombres de su potencia, tanto individual como colectiva.

La libertad de pensamiento de la que habla Spinoza no es simplemente el derecho a tener ideas propias, creencias religiosas privadas y a expresar opiniones disidentes. Más radical, lo que Spinoza defiende es una potencia de pensamiento que se descubre al poner en prácticas premisas diferentes: un poder colectivo que

surge de la composición entre los cuerpos. Esta puesta en continuo de afecto y concepto, entre derecho y potencia, supone un enfrentamiento con el fundamento de las teorías políticas del orden, a las que Spinoza llama teológicas- políticas, en la medida en que sustituye el orden de la concatenación de los cuerpos por el de la superstición (lo que Marx llamaba “fetichismo”). Lo teológico político es el sistema de las trascendencias capturando lo político, inoculando el temor y la superstición en la vida de las masas populares como técnica de gobierno por medio del sometimiento. (Sztulwark, 2017, p. 3).

El miedo, continúa el autor anteriormente citado, entendido como el fundamento del poder político trascendente, apoyado en una abstracción que vuelve difusa la potencia y el derecho natural, separa y secuestra al entendimiento de su propio fundamento material.

Para resumir este apartado, y siguiendo a Sztulwark (2017), se puede decir que lo teológico político, al secularizarse, se realiza por completo. Su pedagogía sigue, en este sentido, más vigente que nunca, y encuentra como rasgo dominante al terror, propagado a través de los medios habituales, como el patriarcalismo, el colonialismo, el racismo y el fetichismo de las mercancías, omnipresente en todas las sociedades capitalistas. Al respecto, dice Sánchez Estop (2018),

En un momento en que el neoliberalismo está cada vez más cerca de conseguir que la política sea enteramente determinada por la economía, la politización de nuestra existencia material que, anticipando a Marx, ya nos plantea Spinoza, es una exigencia urgente en tiempos de zozobra de las libertades y la democracia. (pp. 2-3).

La fórmula *a mayor miedo, mayor seguridad* es el alma del discurso hobbesiano que ahora es apropiado por el neoliberalismo, el cual propone la despolitización y la individualización en busca de orden y seguridad, lo que redundará, en realidad, en obediencia, sometimiento y servidumbre. De esto trata el subcapítulo siguiente.

6. 4. El nuevo neoliberalismo autoritario.

Según Sánchez Estop (2018), la teoría política moderna ha buscado la legitimación del poder entendido como mando por sobre cualquier otra forma de relación. En este sentido, el mando unilateral propuesto por las teorías políticas de la modernidad, de la cual Hobbes es su principal exponente, supone la separación respecto a la multitud, creando la legitimidad de la obligación y las condiciones de esta separación a partir del mercado;

La teoría del contrato social permite, en efecto, pasar de la immanencia de las relaciones interindividuales a la trascendencia del mando, al fundar el propio mando en un acuerdo de múltiples voluntades (...). La teoría política de las clases capitalistas siempre estuvo basada en la reducción del derecho público a derecho privado, concretamente, de la soberanía al contrato. La trascendencia que el absolutismo situaba en el derecho divino es producida artificialmente a partir del mercado y de sus instituciones: los individuos libres e iguales, la voluntad libre, el contrato". (p. 9).

En este sentido, continúa el autor citado, la trascendencia del mando es indispensable para el poder capitalista, ya que este último funciona, a través del mercado, ocultando la relación entre la dominación política y social y la explotación de los cuerpos y proponiendo una autonomización de lo político, es decir, su despolitización. El mercado, es presentado como una esfera económica natural también autonomizada, es decir, autorregulada y, por lo tanto, ajena a la política, transformándose así en la base sobre la cual se construye el mando político legítimo neoliberal. Siguiendo esta línea de pensamiento, Sztulwark (2017) sostiene que el mundo financiero gobierna, a través del mercado mundial, los flujos de las riquezas, y por lo tanto, las posibilidades de vida de las personas. En este esquema,

el Estado como mera polea de transmisión entre ese orden de las finanzas y la temible normalización de las vidas reúnen todos los requisitos de lo teológico: la denigración de lo corporal como fundamento, la postulación de una instancia mediadora abstracta (el valor), la reivindicación de un mando trascendente. Particularmente el mundo de las finanzas, con sus cálculos de riesgos, sus sistemas estocásticos, sus redes digitales y su pretensión de subsumir el futuro a variables de mando del presente. (p. 4).

Dardot y Laval (2018) afirman que el neoliberalismo fue, con frecuencia asociado a la apertura, al progreso, a las libertades individuales y al Estado de derecho. Sin embargo, hoy se conjuga con el cierre de fronteras, el culto nacionalista de la soberanía del Estado y la ofensiva contra los derechos humanos, los cuales parecen poner en peligro la seguridad. Los autores citados argumentan que "no conforme con nutrirse con las crisis sociales y económicas que genera, el neoliberalismo se nutre actualmente de las reacciones de hostilidad que suscita" (p. 20). Éstas encuentran su base en los nuevos gobiernos autoritarios de tendencias nacionalistas y xenófobas que, lejos de cuestionar al neoliberalismo como forma de poder, impulsan medidas que pertenecen a su lógica, como la disminución de las ayudas sociales, la aceleración de las desregulaciones en materia

financiera y ecológica y la reducción de impuestos a los ricos. Pero esto no implica la vieja prerrogativa liberal smithiana relacionada con el fin del Estado a través de su minimización, o con la libertad del mercado a partir de su desregulación. Por el contrario, continúan argumentando los autores franceses, el neoliberalismo actual cuestiona de forma cada vez más radical y abierta los principios de la democracia liberal, promoviéndose “dentro de una forma política original que combina autoritarismo antidemocrático, nacionalismo económico y racionalidad capitalista ampliada” (p. 21).

Lo que Dardot y Laval (2018) denominan *nuevo neoliberalismo* es un paradigma gubernamental que establece la guerra contra todas aquellas estructuras consideradas como arcaicas y retrógradas, resistentes a la extensión de la racionalidad capitalista. Para ello utilizan como medios la vía de la *legalidad*, estableciendo un marco normativo irreversible que determina el desempeño de los actores: “El fenómeno, no importa cuáles sean sus variantes nacionales, es general: dentro del marco formal del sistema político representativo se instalan dispositivos antidemocráticos de una eficacia corrosiva temible” (p. 21).

En este sentido, continúan los autores citados anteriormente, y llevando al extremo la identificación del Estado con la empresa privada, los actuales gobiernos neoliberales se aferran al campo político a través de la legalización de las medidas de la guerra económica y policial, que combaten las permanentes crisis económicas, sociales y políticas, provenientes del viejo neoliberalismo;

En otros términos, se trata de producir no un sistema de excepción, sino más bien un sistema de normas que prohíbe la excepción. Y como la guerra económica y policial no tiene fin y reclama siempre cada vez más medidas coercitivas, la legalización de las medidas de guerra económica y policial no puede sino extenderse más allá de todo límite. El Estado de Derecho no es abolido desde el exterior, es destruido desde el interior con el objetivo de convertirse en un arma de guerra contra las poblaciones. (Laval y Dardot, 2018, p. 21).

Por esto, los autores franceses concluyen que la redundancia de la fórmula *nuevo neoliberalismo* no debe confundirse con una ruptura con el anterior, sino como un “vuelco agresivo contra la democracia liberal. En el fondo, el nuevo neoliberalismo es la continuidad del antiguo, empeorado” (p. 21).

Por su parte, Schmitt (1994) citado en Galimidi (2004) sostiene que la política moderna se funda estructuralmente a partir de la analogía en la ciencia jurídica y la teología. Esto quiere decir que la soberanía es definida como el monopolio absoluto de la decisión en los casos de excepción, y que no necesita tener fundamento alguno para crear las condiciones de normalidad en las que se asienta el orden legal. En este sentido, la soberanía es equivalente a la omnipotencia divina capaz de ejercer milagros, ya que es exterior a las leyes de la naturaleza: “Además de explicar cómo lo teológico contribuye para reconstruir artificialmente la omnipotencia del orden político, Schmitt propone entender lo político mismo como orden teológico omnipotente” (p. 90).

Es por ello, dice el autor citado, que las reminiscencias teológicas están presentes en el legislador omnipotente y en la providencia de la policía. Esta lectura decisionista del proceso de secularización, apoyada en la perspectiva de la teología política, se contrapone explícitamente con la tradición liberal del racionalismo jurídico, ya que privilegia la fundación de la decisión por sobre la validez objetiva de la norma abstracta, estableciendo un orden lógico de prioridades entre los conceptos de soberanía, Estado y derecho, que el positivismo jurídico considera como idénticos;

Esta prioridad discriminada está presente, dice Schmitt, en las teorías del Estado de los siglos 17 y 18, ya que en ellas el concepto metafísico de Dios como absoluta trascendencia se proyecta hacia la estructura de la concepción política, poniendo a la soberanía como instancia creadora, legisladora y decisora concreta; si bien ya se concebía al Estado como una máquina producida técnicamente, todavía se mantenía la figura de una voluntad personal, que la había montado. (p. 90).

Para finalizar, el presente apartado plantea que, en Hobbes, lo teológico político, es retomado y, aunque secularizado, reconvertido en moral. Esto puede ser comprendido a partir de la transferencia del derecho natural y de la libertad de los hombres a un poder soberano trascendente y a la obligación de obediencia que este implica. La paz y la seguridad hobbesianas son funciones directamente proporcionales al miedo, el cual despolitiza y, por lo tanto, despotencia a los hombres.

Esta lógica es tomada por el nuevo neoliberalismo y representada a través de la abstracción del sistema financiero, creando desconocimiento y, por lo tanto, miedo. Luego,

la búsqueda de seguridad y orden se convierten en la norma a seguir, encontrando como medios el adoctrinamiento a partir de la legalización de medidas coercitivas, tanto económicas como policiales, que se vuelven contra las poblaciones del mundo.

Por el contrario, en Spinoza el pensamiento libre está siempre exento de temor, y trata de un proceso, siempre inacabado, de búsqueda acerca de qué es lo que puede un cuerpo y de hasta dónde puede llegar la potencia colectiva. Sánchez Estop (2018) sostiene, al respecto, que,

La base de la comunidad política a la existencia humana será esta cooperación y no el mando único como ocurre en Hobbes (...). El estado de naturaleza está siempre presente a través del estado civil: constituye su base material. Esta inmanencia del estado de naturaleza y del derecho natural al estado civil impide concebir el poder como abstracción y trascendencia. (Sánchez Estop, 2018, p. 10).

Contra la trascendencia, la abstracción y la obediencia hobbesiana, Spinoza propone la inmanencia, la materialidad y la libertad, siendo el Estado democrático la forma más natural, y única, para lograrlas, ya que posibilita el incremento de la potencia a partir del reconocimiento de la utilidad común, sostenida por una ética de los encuentros y de composición entre los cuerpos.

Conclusiones.

Se considera que a lo largo del presente trabajo de investigación se responde al objetivo general y a los objetivos específicos de cada capítulo, los cuales fueron planteados en la introducción.

En el capítulo dos sobre el Estado del arte se resuelve el primer objetivo específico del trabajo de contextualizar los inicios de la filosofía política de Spinoza. Para ello se explica primero, la relación inseparable entre los postulados ontológicos y políticos spinozianos. Partiendo de la fórmula básica *Deus sive Natura*, puede comprenderse que Dios es lo mismo que la naturaleza y es el único ser libre, la única sustancia que tiene por esencia su existencia. Las cosas existentes son modos de ser de esa sustancia, los cuales están inscriptos en un orden causal eterno natural que indica que todo tiene una causa y un efecto. Para Spinoza, la libertad se puede ir logrando a través del conocimiento de las determinaciones que producen estas causas y efectos ya que, a partir de esto, puede llevarse a cabo una ética de la composición con aquellas cosas que aumenten la potencia. Es justamente la articulación de esas potencias individuales y colectivas la tarea de la política, la cual encuentra su basamento en la fórmula *Jus sive Potentia*, que indica que los hombres tienen derecho a todo lo que pueden. Esta fórmula es retomada desde el iusnaturalismo hobbesiano, pero encuentra consecuencias diametralmente opuestas a las de su precursor, ya que mientras Hobbes termina postulando la necesidad de la obediencia a un poder soberano trascendente, Spinoza termina defendiendo la libertad y la inmanencia de la democracia. Este es precisamente el principal objetivo del TTP que plantea Spinoza para una Holanda en la que se vivía un contexto político, económico y social complejo. Si bien entre 1665 y 1670, que fueron los años en que Spinoza escribió su TTP, el país todavía se encontraba bajo la administración democrática y liberal de los hermanos De Witt, la guerra con Inglaterra y la peste generalizada en Europa estaban causando un fuerte impacto negativo en cuanto a la economía y al ánimo social. Esta situación fue propicia para que las fuerzas desestabilizadoras encabezadas por la monarquía orangista y el clero

calvinista, desestabilicen el orden social amenazando con retomar el poder, lo que finalmente ocurrió unos años después.

Durante el siglo XVII, la monarquía absoluta es la forma de gobierno más habitual en el continente europeo. Al mismo tiempo, nace en Europa la teoría iusnaturalista moderna, la cual rompe con las ideas del iusnaturalismo clásico de la Grecia antigua y la Europa medieval. El iusnaturalismo moderno plantea la presencia de un estado de naturaleza ficcional y previo al Estado civil. Este último es una construcción artificial producida mediante un pacto en donde los hombres transfieren su derecho natural a un tercero soberano, convirtiéndose los primeros en súbditos, los cuales no tienen ningún derecho a intervenir en los asuntos políticos y que deben obedecer en todo al soberano.

Es a partir de la utilización en el TTP de un lenguaje iusnaturalista, sobre todo en cuanto al uso del concepto de derecho natural y de pacto, que Spinoza es identificado con esta corriente. Sin embargo, para el autor, el *derecho natural* en el estado de naturaleza es una abstracción, y solo se concretiza en el Estado civil, lo que plantea una gran diferencia con el iusnaturalismo. Respecto al *pacto*, también se identifica una distinción fundamental entre la concepción spinoziana y la iusnaturalista. Mientras que el iusnaturalismo solo identifica al pacto con la transferencia de derechos, Spinoza, si bien en ocasiones menciona a la misma, por lo general se refiere al pacto como una unión de derechos y poderes, que se mantienen en el Estado civil.

Entonces, si bien en su TTP Spinoza utiliza los conceptos de derecho natural y de pacto, estos mantienen importantes diferencias con la corriente de la que provienen, y es a partir de la noción de utilidad que éstas pueden evidenciarse. Por lo tanto, el acercamiento de Spinoza al iusnaturalismo es una mera cuestión de lenguaje.

El segundo objetivo específico del trabajo es la descripción de la trayectoria del pensamiento hobbesiano respecto al concepto de derecho natural. Para ello se desarrolla en el tercer capítulo lo que se denomina, en la presente tesis, como la *cadena conceptual de equivalencias* propuesta por la teoría contractualista de Hobbes. El filósofo inglés afirma que el derecho natural humano es un deseo irrefrenable de más poder, el cual tiene como

objetivo último la preservación de la propia vida y que se logra adquiriendo todos aquellos medios que la garanticen. Así, el derecho natural de todos los hombres es un deseo libre que consiste en la ausencia de todo obstáculo exterior. Para terminar con este estado de naturaleza, Hobbes establece, a través de las leyes naturales humanas encontradas por el hombre por medio de un cálculo racional, la necesidad de pactar el surgimiento de un Estado civil encabezado por un soberano absoluto a quien cada uno le transfiere su derecho natural y libertad, asumiendo la obligación de respetar aquel pacto.

Es de esta forma que Hobbes, priorizando la seguridad, anula toda posibilidad de composición política entre los hombres, los cuales se ven obligados a obedecer las decisiones de un poder soberano verticalista dominante y amenazante. Por esta razón, puede afirmarse que para Hobbes el hombre no es político, y la sociedad que plantea tiende hacia la despolitización. En este sentido, el problema político hobbesiano no es el de defender la libertad de los hombres, sino el de defender a los hombres de su libertad. Es así como la cadena de equivalencias entre derecho, poder y deseo es quebrada por ciertas leyes naturales encontradas por la razón, que pretenden seguir la utilidad pero que se convierten en prescripciones morales que determinan ciertos valores como esencias, principalmente la paz, la seguridad y la justicia, y que obligan a las personas a ceder su derecho, su potencia, su libertad, su deseo y, por consiguiente, la utilidad en la que todos ellos se apoyan.

El cuarto capítulo del trabajo responde al tercer objetivo planteado en la introducción acerca de las continuidades y las diferencias de los postulados teóricos conceptuales de la filosofía política spinoziana respecto a la hobbesiana. Spinoza retoma de Hobbes la cadena de equivalencias conceptuales que establece que el derecho natural del hombre es igual al poder que cada individuo tiene para conservarse en el ser. El esfuerzo que cada cosa hace por perseverar en su existencia es, para Spinoza, la ley fundamental de la naturaleza, denominada ésta, en los hombres, como deseo o *conatus*. Entonces, el derecho natural no es otra cosa que las reglas de la naturaleza por las que cada cosa está determinada a existir y a actuar de una determinada manera. Es por ello que, como la naturaleza tiene el

máximo derecho a todo lo que puede, también los individuos en su conjunto, los cuales son una parte de la misma y en la cual están incluidos los hombres, tienen tanto derecho como alcanza su poder determinado. La fórmula *Jus sive Potentia* se erige, de esta forma, como el soporte fundamental del andamiaje filosófico político de Spinoza.

El deseo del hombre, considerado como esa potencia o esfuerzo destinado a la conservación de su propia existencia, es su poder más básico, por lo que puede comprenderse que el hombre tiene derecho a desear lo que considera útil, es decir bueno, para su perseverancia en el ser. A raíz de esto, se entiende a la esencia humana como aquello que puede, su potencia, su deseo y, por lo tanto, su derecho. Entonces, Spinoza, al igual que Hobbes, no hace ninguna diferencia entre el hombre racional y el pasional, el sabio y el ignorante, el sensato y el loco, o el fuerte y el débil, ya que las leyes de la naturaleza no prohíben nada sino lo que nadie puede o desea.

Considerando lo dicho hasta aquí, la cadena de equivalencias conceptuales que plantea Hobbes es retomada sin sufrir modificación alguna por parte de Spinoza. El derecho, el poder y el deseo persiguen la utilidad del hombre en el estado de naturaleza.

Sin embargo, a partir de la consideración modal del hombre como individualidad no absoluta sino perteneciente a una totalidad natural, comienzan a establecerse una serie de diferencias entre Spinoza y Hobbes que terminan en sus respectivas propuestas de dos tipos de Estados civiles antagónicos, la democracia en el primero, y la monarquía absoluta en el segundo.

Para Spinoza, la naturaleza es una estructura compleja de relaciones entre partes concordantes y en conflicto, es decir, una individualidad infinitamente compleja definida por la unión de sus constituyentes que actúan como una única causa para la producción de un determinado efecto. Como el hombre es parte de esta totalidad natural activa, no puede escapar de las determinaciones que ésta establece a partir de las propiedades o nociones comunes con las otras partes que la componen. Es así como, a partir de la esencia modal y la existencia compuesta de la naturaleza humana, Spinoza disuelve los límites entre el individuo y sus cualidades, es decir, el lugar que da lugar a la contingencia de interpretar

los pensamientos y las acciones del hombre en términos de decisiones voluntarias arbitrarias, como sucede en la teoría ontológica política hobbesiana. En este sentido, el derecho natural, entendido como el poder de conservación o deseo, y la ley natural, entendida como determinaciones causales universales, nunca pueden ser opuestas como en Hobbes, en donde el derecho natural del individuo es la posibilidad de hacer uso de su poder, entendido como una propiedad que puede disociarse del propio individuo. Mientras que Hobbes plantea, que por medio de un cálculo racional los hombres encuentran o establecen leyes naturales humanas que obligan, por medio de un pacto, a renunciar al derecho natural, Spinoza afirma que el individuo y su poder determinado por las leyes naturales son una misma cosa. Es en este sentido que es más preciso hablar de verdades eternas y no de leyes en el spinozismo, ya que estas últimas siempre acarrearán un resabio moral de deberes que ordenan o prohíben, recompensan o castigan. En este sentido, las leyes de la naturaleza, para Spinoza, nunca son reglas del deber sino normas del poder. Por lo tanto, para el filósofo holandés, nada, incluido el deseo y las pasiones, es absurdo o malo en la naturaleza sino que los hombres solo conocen de forma parcial las cosas y su orden y coherencia naturales. Como la potencia de la naturaleza y, por ende, de los hombres, está siempre efectuándose, puede afirmarse que la moral no tiene lugar en el spinozismo, aunque sí una ética que plantea una diferenciación entre los géneros de afecciones que determinan al deseo humano. Esta diferencia ética es mencionada en el TTP, aunque no profundizada, cuando Spinoza afirma que, si bien el orden eterno natural implica infinitas cosas sin confinarse solo a las leyes de la razón, éstas son las que persiguen la verdadera utilidad del hombre y su conservación.

Para poder comprender qué es lo que Spinoza considera como razón y como verdadera utilidad es necesario introducirse en la teoría de los afectos y la composición desarrollada en su Ética. En ella se establece que, como el orden causal de la naturaleza es eterno y necesariamente causado, todos los modos o individuos existentes están determinados por las cosas o afecciones que los afectan. Sin embargo, esto no quiere decir que el hombre este predeterminado a una finalidad, sino que a través del conocimiento de las causas de

esas afecciones y de sus efectos puede lograr comprender las determinaciones a las que está sujeto, para promover una práctica ética de selección de esos encuentros con el exterior. En este sentido, puede decirse que la potencia en acto del hombre, si bien siempre es efectuada en su totalidad, varía según los géneros de las afecciones que lo afectan. El afecto, para Spinoza, es precisamente esta variación de la potencia, la cual aumenta a partir de los afectos alegres o disminuye como consecuencia de los afectos tristes. La variación de la potencia, entonces, implica también una variación en el deseo y, en definitiva, en el derecho natural.

Es a partir del entendimiento adecuado de las causas de los afectos, que el hombre puede producir mayor utilidad, es decir, conseguir aquello que considera bueno o útil para su conservación en el ser. Para ello necesita dejar de conocer las afecciones solo por los efectos que producen en su cuerpo, lo cual es el primer género de conocimiento que Spinoza denomina imaginación y que produce una falsa idea de libertad en los hombres, basada en la idea de contingencia resultante del desconocimiento de las causas de las afecciones. En cambio, conocer las afecciones desde sus causas se logra por medio de lo común que hay entre los cuerpos que se afectan, denominado por Spinoza conocimiento de segundo género o nociones comunes, la cual es una capacidad de captar causalidades adecuadamente que existen entre los individuos. Es de esta forma que comienza un proceso virtuoso del entendimiento de las causalidades que Spinoza denomina razón, la cual siempre surge y está apoyada en los afectos y en el conocimiento del deseo. Lo anteriormente planteado establece una nítida diferencia con el pensamiento hobbesiano, en donde la razón, a partir de una concepción absoluta o voluntarista del individuo, se contrapone y anula los afectos y las pasiones a través de las leyes naturales humanas que prescriben renunciar al derecho natural.

En definitiva, el hombre que, a través del conocimiento adecuado de las causas y los efectos de las determinaciones naturales, actúa de una cierta forma y logra componerse con aquellas afecciones que resultan en afectos alegres, también logra más potencia y por lo tanto mayor libertad. Este hombre es el que Spinoza llama razonable, fuerte o libre. Por

el contrario, quien desconoce las causas de los efectos y, por lo tanto, afectos que padece, es un hombre débil o impotente y sometido a la obediencia y al azar de los encuentros.

La idea spinoziana de libertad, entendida como el conocimiento adecuado de las determinaciones del hombre, marca una clara diferencia con la hobbesiana, la cual remite a la ausencia de obstáculos exteriores que limitan el poder individual. Es por ello que, para Hobbes, el derecho natural y la libertad son máximos en el estado de naturaleza, mientras que para Spinoza son mínimos, ya que, al no poder comprender las causas de los padecimientos, el hombre vive componiéndose y descomponiéndose con el exterior de forma aleatoria, sin alguna posibilidad de producir una práctica ética de selección de encuentros con aquellos afectos que aumenten la potencia. Cuando el hombre tiene ideas inadecuadas está sujeto a padecer azarosamente ciertas cosas, mientras que cuando logra tener ideas adecuadas, es decir, conocer las causas de los efectos, puede actuar éticamente componiéndose con aquellas cosas que le producen afectos alegres, es decir, que le aumentan su potencia. De lo anteriormente dicho se desprende que la perfección del deseo, los niveles de conocimiento y los grados de libertad están íntimamente ligados. Cuanto más el hombre conoce sus deseos, es decir, lo que le es útil o bueno, puede, además de lograr la conservación en su ser, alcanzar una mayor perfección o realidad, siendo ésta el afectar o ser afectado por más cosas al mismo tiempo. Este proceso virtuoso o de la razón logra, a través de una organización de lo útil, seleccionar encuentros con cuerpos que se componen o convienen con la propia naturaleza, así como rechazar o evitar aquellos que la descomponen. Es por ello que Spinoza afirma en su *Ética* que *lo más útil para el hombre es el hombre*, y aún más el hombre razonable, lo cual establece una diferencia insalvable con *el hombre es el lobo del hombre* hobbesiano.

Hobbes señala que cuando los hombres buscan su utilidad se genera un estado de guerra de todos contra todos que resulta en la necesidad de la transferencia del derecho natural y de la libertad a un poder soberano absoluto, ocasionando obediencia y sometimiento. Por el contrario, Spinoza afirma que cuanto más los hombres buscan su utilidad, se vuelven más virtuosos o racionales, y por lo tanto, buscan encontrarse cada vez más con cuerpos

que convengan completamente con su naturaleza, es decir, con otros hombres. Es por esta razón, que los hombres son útiles mutuamente, por lo que se puede afirmar que en la filosofía política spinoziana se transforma la búsqueda de la propia utilidad en una búsqueda de utilidad común. Es esta utilidad común planteada en la *Ética*, equivalente a la verdadera búsqueda de utilidad perseguida por la razón que se plantea en el TTP y que resulta en la necesidad natural del Estado civil.

Como se muestra en el quinto capítulo, y para responder al sexto objetivo específico del trabajo, es necesario establecer las diferencias, entre Hobbes y Spinoza, acerca del surgimiento del pacto que da lugar al Estado civil y de la conservación del derecho natural en el mismo. Del surgimiento del pacto en Hobbes se habla al comienzo de esta conclusión, por lo que no se repetirán los argumentos, sino resumidamente. En la teoría hobbesiana, el pacto por el que los hombres renuncian a su derecho natural estableciendo el Estado civil surge de la necesidad de una externalidad soberana trascendente que limite las pasiones y los deseos, en virtud de los conflictos y la inseguridad que estos provocan en el estado de naturaleza.

Por el contrario, Spinoza en su TTP dice que el pacto surge de una necesidad natural de ayuda mutua que tienen los hombres al ser partes constituyentes de la naturaleza. A partir de esto, continúa, los hombres tienen la necesidad de unir sus esfuerzos para vivir seguros, por lo que deben hacer un pacto que transfiera el derecho natural a un poder soberano, estableciendo así el Estado civil. Es solo en algunos párrafos del TTP donde el autor más se acerca a los postulados iusnaturalistas modernos, y, especialmente, al contractualismo hobbesiano. Sin embargo, no tarda en afirmar que esta transferencia o renuncia solo puede ser teórica, al ser imposible que se puedan transferir ciertos derechos o poderes en la práctica, y que las potestades supremas puedan hacerlo todo como quieran. En este sentido, se da lo que se denomina en esta tesis el *giro spinoziano*, en donde la necesidad de ayuda mutua y la unión de esfuerzos o de potencias resultan en un pacto asociativo de potencias que se componen naturalmente, por el cual ocurre un desplazamiento inmanente de derechos, de la individualidad a la colectividad, y no una transferencia de los mismos a

una instancia soberana trascendente. A partir de esto se establece que la conservación del derecho natural, que los hombres tienen individualmente en el estado de naturaleza y que pasan a ejercer de forma colectiva en el Estado civil, es producto de entender al derecho natural o deseo como una causa eficiente inmanente, en donde estos se mantienen y, en realidad, se concretizan, en el Estado civil. En cambio, en Hobbes, la causa eficiente es transitiva, lo que significa que una vez que se produce el efecto, en este caso el Estado civil, éste se separa de la causa, siendo esta última el derecho natural entendido como deseo.

Que el derecho natural spinoziano sea considerado una causa eficiente inmanente del Estado civil, es decir, que se exprese, se realice y se concrete en dicho Estado, permite que la búsqueda de utilidad y de libertad de los hombres permanezca en el Estado civil sin ser suprimida. Es a partir de este razonamiento que Spinoza en su TTP, inclusive antes de desarrollar la idea de pacto, declara que éste solo tiene fuerza en función de la utilidad. La búsqueda humana de lo útil es, para el autor, una ley natural humana situada entre las verdades eternas que nadie puede ignorar, y que afirma que cada hombre elige de dos bienes el que le parece mayor, y de dos males, el que le parece menor. Es importante destacar que la elección entre dos bienes es en función de lo que *le parece* a cada uno, ya que esto evidencia la presencia del derecho natural, entendido como potencia o deseo, en el Estado civil. La utilidad pensada en función de lo que le parece a cada uno indica que el deseo es primero y esencial respecto a la razón, la cual, como se explica anteriormente, surge como el entendimiento del propio deseo.

Entonces, es en función de la ley natural humana de utilidad que el pacto tiene valor, lo que indica que cuando a los hombres no les conviene vivir en un determinado Estado civil, el pacto queda *ipso facto*, anulado. Nuevamente, Spinoza se diferencia de Hobbes. Mientras que la segunda y la tercera ley de la naturaleza humanas hobbesianas prescriben transferir el derecho natural y respetar el pacto por medio del cual esta transferencia tiene lugar, la ley de la naturaleza humana spinoziana declara que el derecho natural de buscar la utilidad nunca se cede. Es así como la especificidad del pacto

propuesto por Spinoza es el resultado de la idea de utilidad del mismo, en donde ésta funciona como garantía contra los riesgos de degeneración del poder y como vehículo de liberación.

A partir de la conservación del derecho natural en el Estado civil, Spinoza puede plantear su defensa al derecho más básico de todos, a saber, el de la libertad de pensamiento y expresión, la cual encuentra su lugar más adecuado y natural en el Estado democrático.

Es justamente este el quinto y último objetivo específico del trabajo, es decir, demostrar las razones por las cuales la democracia es el régimen político de mayor adecuación y naturalidad en la filosofía política spinoziana, las cuales se desarrollan en el último capítulo del trabajo.

Siguiendo la fórmula fundamental de *Jus sive Potentia*, Spinoza afirma que la libertad de pensamiento es un derecho inalienable, ya que a nadie se le puede quitar la facultad de pensar como quiera, por lo tanto, tiene derecho a ello. Pero, al mismo tiempo, el filósofo también sostiene que la soberanía del Estado debe ser absoluta, ya que si así no lo fuera, no sería soberanía. En cuanto a las expresiones de esos pensamientos, sostiene Spinoza, aunque el Estado pudiera prohibirlas, igualmente no le sería para nada útil. Esto último se explica a partir de la existencia de una tendencia natural de expresión de los hombres que, si se la intentase reprimir, provocaría conflictos e inestabilidad en la misma soberanía. Entonces, se puede decir que en el pensamiento de Spinoza la soberanía absoluta y la libertad, aunque mantengan una tensión relacional propia, no son contradictorias. Spinoza disuelve esta tensión cuando afirma en su TTP que solo quiso hablar de un tipo de régimen, o sea, del Estado democrático, en el cual el derecho natural y la libertad son transferidos a una sociedad soberana de la que cada uno es parte. Es exactamente por ello que en la democracia no se produce, en realidad, una transferencia sino un desplazamiento de derechos o de potencias. En este sentido, el autor afirma que este tipo de Estado es el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza le concede a cada individuo, es decir, el más natural.

Solo en el Estado democrático se realiza el deseo natural de cada hombre de gobernar y no ser gobernado, ya que en dicho Estado, la obediencia al poder soberano no es otra cosa que el obedecer a la sociedad que ellos mismos componen. Es así como la obediencia se transforma en acción cuando cada hombre actúa, en definitiva, siguiendo su propio consentimiento. Por esta razón, el súbdito para Spinoza es aquel que por mandato de una autoridad suprema hace lo que es útil a la comunidad y, por lo tanto, también a él mismo. Una vez más, lo dicho plantea una evidente diferencia con Hobbes, para quien obedecer las órdenes del Estado por la sola autoridad de un solo hombre se encuentra prescripto, utilitaria pero también moralmente, en las leyes naturales humanas.

El régimen que obliga violentamente a obedecer a un poder soberano concentrado en una sola persona, es decir, el absolutismo, suele ser contrapuesto, por la teoría política moderna, a la democracia, considerada como la forma de gobierno en donde el poder soberano es de todos. Sin embargo, para Spinoza, el régimen monárquico se encuentra lejos de poder ser considerado absoluto, ya que despliega de forma muy escasa la potencia proveniente de la multitud, limitando de esta forma al propio poder soberano y produciendo inestabilidad. Por el contrario, el estado más absoluto es aquel en donde el mayor número de ciudadanos puedan participar en él o, como dice la definición de democracia del TTP, donde la sociedad posea colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede, de donde se sigue que la potestad soberana democrática no está sometida a ninguna ley y que todos deben obedecerla en su totalidad. Por lo tanto, puede entenderse que el único Estado absoluto es, para Spinoza, la democracia.

El Estado, para Spinoza, tiene como fin verdadero la libertad, mientras que para Hobbes su fin último es la seguridad. En este sentido, puede sugerirse que en la teoría filosófica política hobbesiana se plantea la ecuación *cuanto más miedo, o sea, menos libertad; mayor seguridad*, mientras que la ecuación spinoziana es *cuanto más libertad, por lo tanto, menos miedo; mayor seguridad*. En Spinoza, la libertad nunca se somete al poder, sino que se identifica con el mismo. En definitiva, es la relación inmanente entre el poder y la libertad lo que Spinoza llama democracia. Por el contrario, cuando el poder se identifica con la

seguridad en detrimento de la libertad, como sucede en el Estado hobbesiano, se suele legitimar a un poder soberano trascendente que somete a las personas a través del miedo y sus políticas del orden.

Es justamente ésta la propuesta del nuevo neoliberalismo emergente, el cual utiliza la misma fórmula a *mayor miedo, mayor seguridad* que el discurso hobbesiano, obligando también a la despolitización y a la individualización de los hombres. Este nuevo neoliberalismo favorece, como el neoliberalismo clásico, a los grandes poderes económicos en detrimento de los ciudadanos, provocando grandes crisis económicas y sociales. Pero además, se nutre de las reacciones de hostilidad que genera, dando como resultado la emergencia de gobiernos abiertamente antidemocráticos y autoritarios que legalizan medidas coercitivas propias de una guerra económica y policial. Es así como a la racionalidad neoliberal clásica se le suma una nueva característica de violencia, desconfianza y discriminación que se apoya en las políticas económicas y sociales de gobiernos autoritarios pero con alta aceptación popular. Entonces, el nuevo neoliberalismo da como resultado, además del ya conocido empobrecimiento de la calidad de vida de las personas, la propagación del miedo social que funciona como fundamento de un poder político y económico trascendente. Esta trascendencia se basa en la abstracción del valor como resultado de la financiarización de la vida y en las políticas del orden que siguen una lógica de guerra económica y policial, anulando así la potencia y la libertad de las personas. La trascendencia del poder monárquico, la abstracción de la razón y la obediencia del súbdito en Hobbes, puede ser trasladada y transfigurada al mundo actual, siendo reemplazadas por la trascendencia de los gobiernos autoritarios, la abstracción del valor financiero, y la obediencia a las medidas legalizadas de guerra económica y social policial. Contra esta trascendencia, abstracción y obediencia, Spinoza propone la inmanencia, la materialidad y la libertad. La inmanencia es la de la democracia, entendida como el único régimen absoluto del que cada uno es parte; la materialidad es la del deseo y los afectos, los cuales funcionan como base del proceso virtuoso de construcción de la razón; la libertad

es la del pensamiento libre de temor, que enfrenta a la superstición y a cualquier otra forma de desconocimiento que resulta en sometimiento.

A partir de la respuesta a todos los objetivos específicos planteados en los capítulos, y concretamente aquellos planteados en el cuarto y el quinto, puede afirmarse que se responde al interrogante y al objetivo principal de esta investigación.

La cadena de equivalencias hobbesiana entre el derecho natural, el poder y el deseo que buscan la utilidad del hombre en el estado de naturaleza, es quebrada por las leyes naturales humanas establecidas por la razón, las cuales se contraponen al derecho y a la libertad natural humanas, y obligan a la obediencia a un poder soberano trascendente mediante un pacto por el cual se le transfieren aquellos derechos. En resumen, la teoría hobbesiana obliga a los hombres a dejar de ejercer el derecho natural de perseguir su propia utilidad, para someterse a normas morales que a obedecer a un tercero soberano. Por el contrario, la cadena de equivalencias conceptuales spinoziana entre derecho, poder y deseo, la cual es extraída del iusnaturalismo hobbesiano, es ampliada con los eslabones de libertad y democracia. Esta ampliación tiene como base una concepción de la razón muy diferente a la propuesta por Hobbes, ya que surge del deseo y se apoya en los afectos alegres, posibilitando así una selección ética de los encuentros y la composición con otros cuerpos. De este proceso virtuoso nace el reconocimiento de la utilidad del hombre para el hombre, transformando la búsqueda propia de lo útil perseguida en el estado de naturaleza, en una búsqueda común de lo útil, que da comienzo al Estado civil democrático. En este sentido, el pacto planteado en el TTP por el cual el Estado civil surge es producto de una unión natural de esfuerzos proveniente de la necesidad de los hombres de ayudarse mutuamente. Es a partir de estos argumentos que Spinoza conserva el derecho natural en el Estado civil, motivo por el cual el pacto queda sujeto a la ley natural humana de buscar siempre la utilidad. Esta indica que los hombres siempre eligen de dos bienes el que les parece mejor y de dos males el que le parece menor. Por esa razón, si el pacto no es considerado útil por ellos, queda ipso facto sin valor. En definitiva, los conceptos de

derecho natural y pacto que propone Spinoza solo pueden ser considerados en función de su utilidad.

Lo anteriormente dicho verifica la hipótesis planteada en la introducción, la cual afirma que la presencia en el TTP de la noción de utilidad sugiere que el derecho natural y el pacto no conservan, en la filosofía spinoziana, las características propias del iusnaturalismo moderno.

En definitiva, el repliegue del proyecto hobbesiano es hacia el sometimiento, donde el poder reacciona sobre la trascendencia propia del Leviatán; el despliegue del proyecto spinoziano es hacia la libertad, donde la potencia se expande en la inmanencia misma de la democracia. La noción de utilidad, al evidenciar otros sentidos para los conceptos iusnaturalistas de derecho natural y de pacto, hace posible este despliegue.

Bibliografía.

Balibar, E. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Chauí, M. (2000). *Capítulo IV. Spinoza: poder y libertad*. Buenos Aires: CLACSO.

Chauí, M. (2003). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.

Dardot, P; Laval. C. (2018). *La complementariedad de los opuestos. Edición Especial: Anatomía del Neoliberalismo*. Buenos Aires: Le monde diplomatique y Universidad Nacional de San Martín.

Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Fernández, L. (1989). *Derecho Natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes*. Ideas y Valores. v. 38. n. 80. Disponible en:

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21775/22756>. Acceso: 14/09/2018.

Galimidi, J. L. (2004). *Leviatán conquistador: reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario: Homo Sapiens.

García Ruzo, A. (2016). *El problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza*. Buenos Aires: Teseopress.

Genovés, F. (2004). *Comunidad, utilidad y felicidad en Spinoza*. Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas. Disponible en:

https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/5417/pg_011-022_telos13-1-2.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acceso: 23/08/2018.

Hobbes, T. (1996). *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnos.

Hobbes, T. (1998). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario*. Buenos Aires: Eudeba.

Negri, A. (2011). *Spinoza Subversivo*. Madrid. Akal.

Negri, A. (2014). *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Buenos Aires: Quadrata.

- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje: poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- O'Donnell, G. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sánchez Estop, J. (2018). *Spinoza. La democracia como absoluto. Congreso Ideología y Presente III: La democracia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.
- Spinoza, B. (2015). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2017). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sztulwark, D. (2017). *Spinoza es lo que falta*. Buenos Aires: Lobo Suelto! Anarquía Coronada. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/02/spinoza-es-lo-que-falta-diego-sztulwark.html>. Acceso 06/08/2018.
- Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Tatián, D. (2007). *Spinoza: tercer coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Tatián, D. (2008). *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Tatián, D. (2012). *Spinoza. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Tatián, D. (2014). *Spinoza. Filosofía Terrena*. Buenos Aires: Colihue.
- Valero Martínez, J. (2013). *Construcción del concepto de derecho natural y ruptura con el iusnaturalismo en Spinoza*. Fragmentos de filosofía. n. 11. Disponible en: <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/28814/Construcci%C3%B3n%20del%20concepto%20de%20derecho%20natural.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acceso 03/08/2018.