

N° 212  
Volumen II  
Año LXX  
Julio-Diciembre 2002  
Fundada en 1933  
ISSN 0303-9986



# REVISTA DE DERECHO

UNIVERSIDAD DE  
CONCEPCION<sup>MR</sup>

Facultad de  
Ciencias Jurídicas  
y Sociales

## EL ESTADO DE NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

FRANCISCO VEGA MENDEZ  
Universidad La República

### 1. EL ESTADO DE NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

Gilles Deleuze, siguiendo a Leo Strauss, caracteriza el pensamiento tradicional en la antigüedad con los rasgos que recoge Cicerón de la tradición platónica, aristotélica y estoica<sup>1</sup>.

En primer lugar, se define el ser por su perfección, la cual se determina conforme a un orden de fines. En segundo lugar, se estima que la vida buena es aquella conforme a la naturaleza, pues "la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y conducida a su mayor desarrollo"<sup>2</sup>. En tercer lugar, en el estado de naturaleza la virtud se alcanza a través del conocimiento de los deberes que impone aquella. "De cada una [virtud] nace una determinada especie de deberes"<sup>3</sup>. Las virtudes se identifican con el cumplimiento de los deberes respectivos. Finalmente, el hombre sabio se distingue de los demás hombres, precisamente porque, a través de la razón, conoce los deberes que cabe ejercer para vivir conforme a la naturaleza<sup>4</sup>, "porque, en efecto, el hombre que con más claridad y

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza y el problema de la expresión*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1996, trad. Horst Vogel, p. 250.

<sup>2</sup> Cicerón, Marco Tulio: "Sobre las leyes", en *Sobre la República. Sobre las Leyes*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992, trad. José Guillén, Libro I, p. 154.

<sup>3</sup> Cicerón, Marco Tulio: "Los deberes", en *Los deberes. Las paradojas de los estoicos*. Ed. Iberia, Barcelona, 1946, trad. A. Blánquez, Libro I, Cap. V, p. 44.

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles: *Ob. cit.*, p. 250.

más hondo cala en las relaciones de cada objeto (...) a éste se le reputa con justo título, por el más sabio y prudente”<sup>5</sup>.

Por otra parte, la tradición teológica “estableció un conjunto de distinciones con las que pretendía separar la libertad y la necesidad. Se decía que era por naturaleza lo que sucedía por necesidad y, al contrario, que era por voluntad lo que sucedía por libertad”<sup>6</sup>. Esta concepción conducía a dos tipos diferentes de causalidad. “La causalidad por necesidad era la causalidad eficiente (...) La causalidad por libertad era la causalidad final”<sup>7</sup>. Según ha destacado Marilena Chaui, este conjunto de distinciones sirvió de fundamento de las teorías del derecho divino de la monarquía y de las teorías iusnaturalistas<sup>8</sup>. Pues bien, la filosofía de Spinoza “es la demolición del edificio filosófico político erigido sobre el fundamento de la trascendencia de Dios, de la naturaleza y de la razón”<sup>9</sup>. En torno a la concepción tradicional del estado de naturaleza se han planteado diversos problemas que serán reseñados en los párrafos siguientes.

### 1.1. El Estado de naturaleza como hecho histórico o como hipótesis

El punto de partida es la distinción, ya implícita en Hobbes, y expresada por Pufendorf, entre un estado de naturaleza universal, solamente hipotético; y un estado de naturaleza parcial, históricamente posible, correspondiendo al primero un carácter absoluto o ilimitado, y al segundo un carácter relativo o limitado. Para Hobbes, “el estado de naturaleza universal (...) es una pura hipótesis

<sup>5</sup> Cicerón, Marco Tulio: “Los deberes”. Ob. cit., Cap. V, p. 44. Cf., asimismo, Cicerón: Las paradojas de los estoicos. Ob. cit., Paradoja V, p. 260, donde caracteriza al sabio como aquel “que se complace en el cumplimiento de sus deberes...”

<sup>6</sup> Chaui, Marilena: “Spinoza: Poder y libertad”, en Atilio Borón (Compilador): La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 111.

<sup>7</sup> Chaui, Marilena: Ob. cit., p. 112. En Spinoza, por el contrario, se produce, por una parte, la identificación entre libertad y necesidad y, por otra parte, el rechazo categórico de la causalidad final y la aceptación de la causalidad eficiente.

<sup>8</sup> “En la tradición iusnaturalista el vínculo entre el derecho natural y la voluntad libre se desenvolvía en dos direcciones. La primera es la del derecho natural objetivo, según el cual la voluntad de Dios crea la naturaleza como orden jurídico originario, decretando una justicia originaria que autoriza ciertas acciones y prohíbe otras (...) por lo que nacemos con el sentimiento natural de lo justo y de lo injusto (...) La teoría del derecho natural objetivo tiene su fundamento en la razón divina. La segunda dirección es la del derecho natural subjetivo, según el cual la razón y la voluntad distinguen al hombre de las meras cosas y lo hacen ser una persona cuyo derecho natural es el dictado de la razón, que le enseña cuáles son los actos conforme y cuáles son contrarios a su naturaleza racional”. “La teoría del derecho natural subjetivo se funda en la naturaleza racional del hombre”. Chaui, Marilena. Ob. cit., p. 112.

<sup>9</sup> Chaui, Marilena: Ob. cit., p. 113.

de la razón (...) jamás ha existido ni existirá<sup>10</sup>, pues, como anota Norberto Bobbio, “su existencia prolongada significaría la extinción de la humanidad (...) Lo que ha existido y continúa existiendo de hecho es un estado de naturaleza no universal, sino parcial, circunscrito a ciertas relaciones entre hombres o entre grupos en ciertas circunstancias de tiempo y espacio. Hobbes no cree, como en cambio creará Rousseau, que el estado de naturaleza universal haya existido por lo menos una vez en el tiempo, al inicio de la historia de la humanidad<sup>11</sup>. Norberto Bobbio señala tres casos en que se ha considerado que el estado de naturaleza parcial ha existido históricamente: 1° El estado de las relaciones entre grupos sociales independientes. Actualmente el ámbito internacional de las relaciones entre estados. 2° El estado en el cual se encuentran los individuos en una guerra civil. 3° El estado en el que se encuentran ciertas sociedades primitivas<sup>12</sup>. La posición opuesta corresponde a Rousseau, para quien el estado de naturaleza es un estado histórico. En todo caso, Bobbio considera irrelevante esta polémica para el efecto de una adecuada comprensión del modelo iusnaturalista<sup>13</sup>.

## 1.2. El carácter positivo o negativo del estado de naturaleza

Del mismo modo, Bobbio considera irrelevante el debate en torno al carácter bélico o pacífico del estado natural, pues, en definitiva, la tendencia de los autores se traduce en la necesidad de abandonar el estado natural para alcanzar la sociedad política, porque es útil –Hobbes y Locke–, porque es necesario –Spinoza–, o porque es obligatorio –Kant–<sup>14</sup>.

“El fundamento de la construcción hobbesiana es que el estado de naturaleza es un estado de guerra (...) Hobbes fue seguido por Spinoza, quien con una expresión hobbesiana afirmó que los hombres estando sujetos a las pasiones “son

<sup>10</sup> Hobbes declara que “podrá tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en que los hombres viven así ahora”, y cita a los pueblos salvajes en muchos lugares de América. Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Ed. Altaya, Barcelona, 1997, trad. Carlos Mellizo, Tomo I, Cap. XII, p. 108, cit. por Bobbio, Norberto: “El modelo iusnaturalista”, en Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo: *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, trad. José F. Fernández, pp. 69-70.

<sup>11</sup> Bobbio, Norberto: *Ob. cit.*, p. 70.

<sup>12</sup> Bobbio, Norberto: *Ob. cit.*, pp. 70-71.

<sup>13</sup> Bobbio, Norberto: *Ob. cit.*, p. 75.

<sup>14</sup> Bobbio, Norberto: *Ob. cit.*, p. 75. La excepción la constituye Rousseau, para quien el estado de naturaleza posee un valor positivo.

naturalmente enemigos entre ellos"<sup>15</sup>. Para Pufendorf, y también para Locke, y posteriormente Rousseau, se trata de un estado de paz; pero, según señala N. Bobbio, "el problema importante para explicar el origen de la vida social no es tanto si el estado natural es pacífico o belicoso, sino un estado positivo o negativo y, en este sentido, aunque con matices y por diversas razones, lo relevante es que para Pufendorf, Hobbes, Locke, Kant, y Spinoza, el estado natural es un estado negativo que debe ser superado"<sup>16</sup>.

## 2. EL ESTADO DE NATURALEZA EN LA CONCEPCION DE THOMAS HOBBS

El enfoque de Thomas Hobbes sobre el estado de naturaleza expresa una cesura con el pensamiento tradicional, de la cual el autor inglés es consciente. Hasta entonces, el derecho natural era definido según la sana razón; en cambio, Hobbes define el derecho natural desde el poder de cada individuo<sup>17</sup>. Por otra parte, el tránsito al leviatán suprime el estado de naturaleza, excepto con respecto a la persona del soberano, "que es el único que conserva su *ius contra omnes natural*"<sup>18</sup>. Según destaca Giorgio Agambem, una vez efectuado el tránsito a la sociedad política "aquello que se suponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nomos*"<sup>19</sup>. En el pensamiento de Hobbes, el estado de naturaleza opera como un contramodelo que permite reforzar la justificación de la sociedad política. De ahí se sigue la necesidad de suprimir el estado de naturaleza –excepto para el soberano–, pues Hobbes "sólo puede justificar el principio absolutista, haciendo tabla rasa de la ley natural y, así de cualquier tipo de sujeción a norma

<sup>15</sup> Bobbio, Norberto: Ob. cit., p. 75.

<sup>16</sup> Bobbio, Norberto: Ob. cit., p. 75.

<sup>17</sup> "El derecho natural (...) es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, su vida". Hobbes, Thomas. Ob. cit., Tomo I, Cap. XIV, p. 110.

<sup>18</sup> Agambem, Giorgio: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Ed. Pretextos, Valencia, 1998, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, p. 51.

<sup>19</sup> "El estado de excepción no es, pues, tanto una suspensión espacio-temporal, cuanto una figura topológica compleja, en que no sólo la excepción es la regla, sino en que también el estado de naturaleza, y el derecho, el fuera y el dentro, transitan entre ellos". Agambem, Giorgio: Ob. cit., p. 54.

trascendente alguna”<sup>20</sup>. Julien Freund ha destacado el carácter polémico de la teoría del estado de naturaleza “en la medida en que entregaba armas y argumentos para combatir la idea del gobierno por derecho divino”<sup>21</sup>.

### 2.1. La igualdad del hombre en el estado de naturaleza

Hobbes parte del principio de una igualdad esencial entre los hombres en el estado de naturaleza. En su argumentación no descarta la desigualdad física o mental, pero la considera menor y, por tanto irrelevante frente a las condiciones que hacen a los hombres iguales en poder. “La diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho”<sup>22</sup>.

A partir de esta igualdad surge en el estado de naturaleza la desconfianza entre los hombres; y de la desconfianza, la guerra. “De modo que, en la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de discusión. La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria”<sup>23</sup>.

### 2.2. La concepción antropológica pesimista

La concepción antropológica pesimista de Hobbes constituye un rasgo fundamental en su visión del estado de naturaleza<sup>24</sup>. “El concepto de estado de naturaleza como opuesto al del Estado (...) lo recibe Hobbes de la doctrina

<sup>20</sup> García del Campo, Juan Pedro: “Spinoza y el libertinismo político”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. U. Complutense, Madrid, 1995 pp. 36-56. De este modo, Hobbes seculariza el ámbito de lo político y, aunque justifica el Estado absolutista, lo hace desde premisas ajenas a toda trascendencia religiosa, al trasladar el fundamento desde el cielo a la tierra.

<sup>21</sup> Freund, Julien: *La esencia de lo político*. Ed. Nacional, Madrid, 1968, trad. Sofía Noel, p. 30.

<sup>22</sup> Hobbes, Thomas: *Ob. cit.* Tomo I, Cap. XIII, p. 105.

<sup>23</sup> Hobbes, Thomas: *Ob. cit.* Tomo I, Cap. XIII, p. 107. Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Ed. Gredos, Madrid, 2000, trad. Juan José Torres Esbarranch, Libro I, Sec. 76, pp. 139-140, donde los atenienses declaran seguir la naturaleza humana al someterse “a los tres motivos más poderosos: el honor, el temor y el interés”. El traductor destaca que “estas tres categorías, fear, profit and honour, aparecen de nuevo en el *Leviatán* (cf. I, 13), de Hobbes, traductor de Tucídides”. *Idem*, nota 433.

<sup>24</sup> El pesimismo de Hobbes se ha convertido en un tópico que se ha intentado mitigar indicando que “su supuesto pesimismo, motivado por los horrores de una guerra civil y una sociedad fanática, pudo no ser más que un realismo sin disimulo. De hecho, para Hobbes, el hombre es la obra más sorprendente de la naturaleza”, y además, si “es salvaje y cruel por naturaleza”, también es “capaz de autocontrol”. Rodríguez Feo, Joaquín: “Hobbes”, en *Historia de la ética: La ética moderna*. V.V.A.A., Victoria Camps (ed.), Ed. Crítica, Barcelona, 1999, Tomo II, p. 95. No obstante, se justifica tal calificación sostenida por la doctrina debido al lugar central que otorga al miedo en la base de la sociedad.

dominante. El pensamiento teológico de un estado originario del género humano se enlaza con el mito paradisiaco y es puesto, además, en relación con la fábula similar de la Edad de Oro. Pero Hobbes, siguiendo la tradición epicúrea, lo convierte en todo lo contrario: un estado de barbarie y de guerra de todos contra todos”<sup>25</sup>.

### 2.3. El miedo como fundamento de la sociedad civil

Otro aspecto central en la concepción de Hobbes lo constituye el miedo entre las pasiones humanas<sup>26</sup>.

En primer lugar, el miedo es una pasión común a todos los hombres. En este punto Hobbes sigue a Tucídides, quien indicó tres pasiones naturales: el honor, el temor y el interés<sup>27</sup>. “A diferencia del sentimiento aristocrático del honor, el miedo es común a todos”<sup>28</sup>. En segundo lugar, el miedo es definido por Hobbes en relación con el futuro<sup>29</sup>; pero, además, en Hobbes miedo, libertad y necesidad son compatibles. En tercer lugar, el miedo en cuanto pasión universal desplegada como una guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, y en particular el miedo a una muerte violenta en manos de otros hombres, aparece como fundamento de la sociedad política. “Teniendo en cuenta que las exigencias de la naturaleza hacen a los hombres querer y desear (...) lo que es bueno para ellos, y evitar lo que resulta penoso, especialmente la muerte, ese terrible enemigo de la naturaleza, con la cual esperamos perder todo el poder (...) no resulta, pues, contrario a la razón que un hombre trate de preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y extremidades”<sup>30</sup>. De este modo, Hobbes “atribuye al miedo (...) una misión civilizadora esencial, colocándolo no sólo en el origen (...) de la razón y del Estado, sino atribuyéndole también la tarea de su actual conservación contra

<sup>25</sup> Tönnies, Ferdinand: Thomas Hobbes. Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1932, trad. E. Imaz, pp. 231-232.

<sup>26</sup> El mismo filósofo se considera, por circunstancias biográficas, hijo del miedo, “pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que con la flota [española] se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo”, Hobbes, Thomas: “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor”, en Hobbes, Thomas: Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos. Ed. Tecnos, Madrid, 1992, trad. Miguel Angel Rodilla, p. 151. Cf. Bodei, Remo: Geometría de las pasiones. Miedo. Esperanza. Felicidad: Filosofía y uso político. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, trad. Isidro Rosas, pp. 83-92; Freund, Julien: Ob. cit., pp. 667-676.

<sup>27</sup> Tucídides: Historia de la Guerra del Peloponeso. Ob. cit., Libro I, 76, pp. 139-140.

<sup>28</sup> Bodei, Remo: Ob. cit., p. 89.<sup>29</sup> Cf., v. gr., Hobbes, Thomas: Elementos de derecho natural y político. Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, trad. Dalmacio Negro Pavón, Parte I, Cap. VII, p. 142.

<sup>30</sup> Hobbes, Thomas: Elementos de derecho natural y político. Ob. cit., Parte I, Cap. XIV, Sec. 6, p. 203.

toda posible recaída en el infierno social de la violencia extrema y del estado de naturaleza<sup>31</sup>". Por ello, Remo Bodei destaca que para Hobbes "toda seguridad demasiado acentuada, disminuyendo el miedo de la muerte, da fuerza y voz a la vanidad, al orgullo, a la presunción, a la hipocresía, a la propensión a realizar el propio interés en perjuicio del ajeno: factores todos, que debilitan el pacto colectivo de unión y subordinación"<sup>32</sup>.

Consecuentemente, para Hobbes "el derecho natural (...) es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida"<sup>33</sup>. Asimismo, señala que "no puede haber más ley natural que la razón [no el consentimiento de los hombres], ni otros preceptos de derecho natural que los que nos conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse"<sup>34</sup>. Se trata de una razón que, como indica Bodei, podría definirse como una pasión de orden<sup>35</sup>.

### 3. EL ESTADO DE NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE SPINOZA

Spinoza toma su concepción del derecho natural del pensamiento de Hobbes, el iniciador del derecho natural racionalista<sup>36</sup>; pero rechaza el racionalismo jurídico "que partía de la idea de una naturaleza humana racional, capaz de dominar apetencias y deseos"<sup>37</sup>, y profundiza la cesura con el pensamiento tradicional y, en tal sentido supera la concepción del filósofo inglés.

<sup>31</sup> Bodei, Remo: Ob. cit., p. 83. El autor destaca, p. 85, que "en cuanto representa el único margen de (...) [composición] de los conflictos, alternativa que debía preferirse al desencadenamiento de una violencia incontrolable, [en Hobbes] la razón podría ella misma definirse como una pasión de orden".

210, donde antes había declarado que "la razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón". Idem.

<sup>32</sup> Bodei, Remo: Ob. cit., p. 87. En consecuencia, Hobbes al plantear la obligatoriedad de los pactos obtenidos por miedo, indica que "aunque a veces semejante pacto deba tenerse por inválido, lo será, pero no por el hecho de proceder del miedo, ya que de ahí se seguiría que serían inválidos los pactos por los que los hombres se agrupan en la vida civil (puesto que el hecho de someterse al dominio de otro procede del miedo al mutuo exterminio)". Hobbes, Thomas: *El ciudadano*. Ed. Debate, edición bilingüe, Madrid, 1993, trad. Joaquín Rodríguez Feo, Cap. II, p. 27.

<sup>33</sup> Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Ob. cit., Tomo I, Cap. XIV, p. 110.

<sup>34</sup> Hobbes, Thomas: *Elementos de derecho natural y Político*. Ob. cit., Parte Primera, Cap. XV, Sec. 1, p.

<sup>35</sup> Bodei, Remo: Ob. cit., p. 83.

<sup>36</sup> Sigo en este punto a Norberto Bobbio: *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Ed. Debate, Madrid, 1991, trad. Juan C. Bayón, p. 151; en contra, Pufendorf, para quien el mérito habría correspondido a Grocio.

<sup>37</sup> Chauí, Marilena: Ob. cit., p. 125.

El contraste entre los rasgos característicos de la concepción del derecho natural en la tradición de la Stoa griega y romana, de Platón, Aristóteles y Cicerón con las notas principales de la concepción de Hobbes seguida por Spinoza, aparece definido por Leo Strauss, y expresado por Gilles Deleuze, en los siguientes términos:

En primer lugar, en la visión tradicional se define la naturaleza de un ser por su perfección conforme a un orden de fines; en cambio en el enfoque de Hobbes y de Spinoza todo individuo se define por el apetito o el deseo; y no por una perfección ordenada en torno a fines. El filósofo holandés rechaza explícitamente toda atribución teleológica a la naturaleza, de la cual el hombre es sólo una partícula<sup>38</sup>.

En segundo lugar, en la concepción tradicional el estado de naturaleza del hombre es un estado social. El hombre es naturalmente un ser social y razonable; en cambio, en el pensamiento de Hobbes y de Spinoza la razón no tiene privilegios. Todos los hombres perseveran en su ser, sean sabios o ignorantes; aún más, expresa Spinoza que nadie nace razonable, por tanto, el estado natural es, en este sentido, presocial. "Los hombres (...) no nacen civilizados, sino que se hacen"<sup>39</sup>.

En tercer lugar, para la tradición "lo que es primero e incondicional en este estado [de naturaleza, que a su vez es un estado social] son los deberes, puesto que los poderes naturales son solamente en potencia, y no son separables de un acto de razón que los determina y los realiza en función de fines a los que deben servir"<sup>40</sup>; en cambio en la perspectiva de Hobbes y de Spinoza lo principal en el estado de naturaleza no es el conocimiento de los deberes del hombre; sino la potencia o el derecho; por tanto, los deberes son secundarios, la potencia es lo primario.

Finalmente, en la perspectiva tradicional, "la competencia del sabio [su predominio] (...) es fundada; puesto que el sabio es el mejor juez del orden de los fines, de los deberes que de él derivan, de los oficios y de las acciones que corresponde a cada uno hacer y realizar; en cambio, desde el punto de vista de Hobbes y de Spinoza, nadie tiene competencia para determinar el derecho, sino

<sup>38</sup> Deleuze, Gilles: Ob. cit., p. 251. Spinoza hace esta declaración en *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Nacional, Madrid, 1980, trad. Vidal Peña, Apéndice, Parte I, pp. 89-96, donde dice: "Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin".

<sup>39</sup> Spinoza, B.: *Tratado político*. Ed. Alianza, Madrid, 1986, trad. Atilano Domínguez, Cap. V, Sec. 2, p. 119.

<sup>40</sup> Deleuze, Gilles Ob. cit., p. 251.

cada uno, pues “cada uno en el estado de naturaleza, sea sabio o insensato, es juez de lo que es bueno y malo, de lo que es necesario a su conservación”<sup>41</sup>.

Este último rasgo contrastado conduce a una importante consecuencia política. Mientras en la tradición del derecho natural rige el principio de desigualdad que autoriza la primacía de los sabios para gobernar, en la concepción de Hobbes y de Spinoza se postula el principio de la igualdad política que exige el consentimiento ciudadano a través del pacto social<sup>42</sup>.

La consideración negativa del estado de naturaleza deriva en Hobbes del miedo perpetuo de los hombres a una muerte violenta en manos de otros hombres. El hombre, en tales circunstancias, es el peor enemigo del hombre. En Spinoza, en cambio, la insuficiencia del estado de naturaleza se deriva del hecho de que en él se vive al azar de los encuentros<sup>43</sup>.

Spinoza, al igual que Hobbes, Locke, Pufendorf y Kant, considera al estado de naturaleza como una etapa negativa para el hombre; pero en el caso del filósofo holandés ello se debe a la incertidumbre del acaso que impide el despliegue de las potencias humanas. En efecto, el estado de naturaleza es tal que predominan en él las afecciones pasivas que separan a los hombres de su potencia de actuar. Aun el más fuerte está inseguro del próximo encuentro. “Mientras el derecho natural está determinado por la potencia de cada uno (...) ese derecho es en verdad inexistente, más teórico que real, puesto que no se tiene ninguna certeza de aprovechar de él”<sup>44</sup>. En suma, “el derecho natural se define por la potencia y no por la razón”<sup>45</sup>.

En la separación del hombre de su potencia consiste, pues, la insuficiencia del estado de naturaleza y la necesidad de la sociedad política en el pensamiento de Spinoza.

Por otra parte, al igual que Hobbes<sup>46</sup>, Spinoza concluye que no hay bien ni mal en la naturaleza. Sin embargo, Spinoza apunta un rasgo original, destacado

<sup>41</sup> Deleuze, Gilles: Ob. cit., p. 252. Contrástese, v. gr., la definición de derecho natural de Hugo Grocio: “El derecho natural es un dictado de la recta razón”, en Grocio, Hugo: *Del derecho de la guerra y de la paz*. Ed. Reus, Madrid, 1925, trad. Jaime Torrubiano Ripoll, Libro I, Cap. I, Sec. X, p. 52.

<sup>42</sup> Cf. Deleuze, Gilles: Ob. cit., p. 252. Recientemente este rasgo ha sido destacado por Leiser Madanes, quien opone la concepción de Hobbes y de Spinoza a la del rey sabio de Platón y la tradición que con él se inicia. Madanes, Leiser: *El arbitro arbitrario. Hobbes y Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba, Buenos Aires, 2001, pp. 16-26.

<sup>43</sup> Deleuze, Gilles: Ob. cit., p. 252.

<sup>44</sup> Spinoza, B.: Ob. cit., Cap. II, p. 15.

<sup>45</sup> Allendesalazar Olaso, Mercedes: *Spinoza: Filosofía, Pasiones y política*. Ed. Alianza, Madrid, 1987, p. 93.

<sup>46</sup> Hobbes dice: “De esta guerra de cada hombre contra cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida”. Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Ob. cit., Tomo I, Cap. XIII, p. 109.

por Gilles Deleuze: "No hay oposición moral [en el estado de naturaleza], pero hay una diferencia ética. Esta diferencia ética se produce entre el razonable y el insensato, entre el sabio y el ignorante, entre el hombre libre y el esclavo, entre el fuerte y el débil (...) Esta diferencia ética no se refiere al conatus, porque tanto el insensato como el razonable, tanto el débil como el fuerte, etc., se esfuerzan por perseverar en su ser. Se refiere al género de afecciones que determinan el conatus"<sup>47</sup>. Por otra parte, Spinoza categóricamente excluye cualquier finalidad en su concepción de la naturaleza<sup>48</sup>.

En suma, la insuficiencia del estado de naturaleza la refiere Spinoza a su limitación de las potencias humanas, situación que conduce al hombre a un estado de servidumbre, que lo aparta de la sociedad política en que podría desarrollar sus potencias y alcanzar el estado opuesto a la servidumbre: la libertad. El gran defecto del estado de naturaleza es, pues, la separación del hombre de la posibilidad de desplegar su potencia. De ahí que Spinoza defina la servidumbre como "la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor, a hacer lo peor"<sup>49</sup>.

Es preciso tener presente que en el Tratado teológico político, Spinoza aún "no ha roto definitivamente con la teoría de Hobbes, según la cual los hombres guiados por la razón deciden abandonar sus fuerzas en manos de un protector que los defienda, instituyendo así, mediante un pacto, lo que se ha dado en llamar la sociedad civil"<sup>50</sup>.

### 3.1. El estado de naturaleza en el tratado teológico político

Los rasgos expuestos sobre el estado de naturaleza en el Tratado teológico político se mantendrán y aun se radicalizarán, posteriormente, en el Tratado político. La concepción de Spinoza se inscribe en la mejor tradición del realismo político señalado por Maquiavelo. El principio fundamental que define el derecho natural de acuerdo con el deseo y poder de cada hombre –y no por la recta

<sup>47</sup> Así, "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". Deleuze, Gilles: Ob. cit., p. 254.

<sup>48</sup> Cf., Spinoza B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ob. cit., Parte I, Apéndice, pp. 89-96.

<sup>49</sup> Spinoza B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ob. cit., Parte IV, Prefacio, p. 245.

<sup>50</sup> Allendesalazar Olaso, Mercedes: Ob. cit., p. 94.

razón— impera en ambos tratados<sup>51</sup>. El mismo conatus que impulsa la ética, rige, *mutatis mutandi*, la política. Uno de los mayores problemas para la interpretación de los dos tratados surge de la utilización —en el primero— del modelo contractual, y su significación en Spinoza, particularmente en relación con el modelo propuesto por Hobbes.

### 3.1.1. La noción de pacto social en el Tratado teológico político

En el célebre Capítulo XVI de su Tratado teológico político, Spinoza utiliza la palabra pacto recogiendo una noción que en el siglo XVII se encuentra difundida de tal modo que su aceptación resulta obvia<sup>52</sup>. Por ello, según destaca Antonio Negri, “el hecho de que el tema contractualista aparezca en el Tratado teológico político no supone un problema”<sup>53</sup>.

La utilización que Spinoza hace del pacto social en el Tratado teológico político, es, sin embargo, heterodoxa<sup>54</sup>, pues subvierte radicalmente su significado<sup>55</sup>. En efecto, Norberto Bobbio define el pacto en Hobbes como “un pacto en el que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante”<sup>56</sup>. De este modo, por una parte, la noción del pacto social enlaza con una concepción absolutista de la sociedad política según ha advertido Antonio Negri<sup>57</sup> y, por otra parte, se trata

<sup>51</sup> “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”. Spinoza, B.: Tratado teológico político. Ed. Altaya, Barcelona, 1997, trad. Atilano Domínguez, Cap. XVI, p. 333; Cf., asimismo, Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. II, Sec. IV, p. 85, donde dice: “Así, pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder”.

<sup>52</sup> Cf. Negri, Antonio: Spinoza subversivo. Ed. Akal, Madrid, 2000, trad. Raúl Sánchez Cedillo, p. 59.

<sup>53</sup> “Por el contrario, sí lo supone el hecho de que en el Tratado político no aparezca el tema contractual”. Negri, Antonio: Spinoza subversivo. Ob. cit., p. 59.

<sup>54</sup> Esta concepción heterodoxa del pacto social se observa también en la interpretación de Emilia Giancotti, para quien la principal diferencia de la noción de pacto social en el Tratado teológico político, radica en que “toda idea de alienación de derechos está ausente de la teoría política spinoziana”. La autora extiende esta idea, no sólo al Tratado político, como ya habían hecho Antonio Negri y también otros autores que destacan la ausencia de la idea de pacto social en dicha obra, sino también al Tratado teológico político, donde Spinoza, no obstante usar la noción de pacto social, “elabora una teoría propia del pacto”. Giancotti, Emilia: “Introducción”, en Negri, Antonio: Spinoza subversivo. Ob. cit., p. 19.

<sup>55</sup> Es conocida la estrategia de Spinoza consistente en utilizar los términos consagrados por la tradición, otorgándoles nuevos significados acordes con su concepción filosófica. Esta es otra razón para considerar a Spinoza un filósofo subversivo.

<sup>56</sup> Bobbio, Norberto: Thomas Hobbes. Ed. Paradigma, Barcelona, 1991, trad. Manuel Escrivá de Romani, p. 77.

<sup>57</sup> Cf. Negri, Antonio: Ob. cit., p. 64.

de un pacto social fundado en la razón. Pues bien, Spinoza rechaza expresamente ambas características del pacto social. En primer lugar, rechaza la idea de que el pacto social conduzca al funcionamiento de una sociedad política absolutista, pues la sociedad política creada por el pacto es la democracia<sup>58</sup> y, en segundo término, concibe el pacto desde las pasiones, pues la generalidad de los hombres son impulsados a él a través del miedo y la esperanza de un mal menor<sup>59</sup>. Además, si se recuerda que “el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder”<sup>60</sup>, se sigue que en el pacto concebido por Spinoza “el pasaje a la sociedad no se representa como acto alguno de cesión de derechos, tal y como sucede en el pensamiento absolutista contemporáneo”<sup>61</sup>. En fin, Spinoza concluye que “el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor”<sup>62</sup>.

La utilización de la idea de pacto social en el Tratado teológico político por Spinoza, y su ausencia en el Tratado político, ha generado diversas interpretaciones<sup>63</sup>. La perspectiva predominante en las últimas décadas la representa la línea de pensamiento seguida por Alexandre Matheron, quien “considera la aceptación de la temática contractual en el Tratado teológico político como adhesión a la terminología jurídica de la época”<sup>64</sup>. En el mismo sentido, Antonio Negri destaca el hecho de que la teoría del contrato social “es, en términos generales, una teoría absolutista, mientras que el rechazo de la teoría o su uso en

<sup>58</sup> “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”. Spinoza, B.: *Tratado Teológico Político*. Ob. cit., Cap. XVI, p. 338.

<sup>59</sup> Spinoza, B.: Ob. cit., Cap. XVI, pp. 335-336.

<sup>60</sup> Spinoza, B.: Ob. cit., Cap. XVI, p. 333.

<sup>61</sup> Negri, Antonio: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Ed. Anthropos, México, 1993, trad. Gerardo de Pablo, p. 338.

<sup>62</sup> Spinoza, B.: Ob. cit., Cap. XVI, p. 336.

<sup>63</sup> En efecto, según se ha destacado, “el término pacto no aparece ciertamente en el Tratado político; pero en el Tratado teológico político se emplea casi indistintamente con acuerdo y consenso”. Matía Cubillo, Gerardo: *B. Spinoza: Teoría de los afectos y pensamiento político*. matia333@yahoo.com, Tesis doctoral, abril 1999, b2, p. 40. Entre quienes sostienen la continuidad de la teoría contractual de Spinoza en los dos tratados, cf. Domínguez, Atilano: “Spinoza”, en V. V. A. A., Vallespín, Fernando (Ed.): *Historia de la teoría política*. Ed. Alianza, Madrid, 2002, Tomo II, pp. 342-343. Por su parte, E. Giaccotti, desde una interesante perspectiva, que “la teoría del pacto (...) no debe considerarse abandonada, sino que, antes bien, en su citada especificidad, recibe su formulación más adecuada precisamente en el Tratado político”. Agrega que “a definir la especificidad de la idea spinoziana de pacto contribuye (...) de manera significativa el criterio regulador de éste, ese criterio que lo invalida en el momento en que se pierde su utilidad y que constituye un vehículo de liberación, un instrumento insustituible de garantía contra los riesgos de degeneración del poder”. Giaccotti, Emilia: “Introducción”, en Negri, Antonio: *Spinoza subversivo*. Ob. cit., p. 19.

<sup>64</sup> Matheron, Alexandre: “Spinoza et la problématique juridique de Grotius”. *Philosophie* N° 4, París, 1984, pp. 68-69, cit. por Negri, Antonio: *Spinoza subversivo*. Ob. cit., p. 63.

términos que excluyen la idea del traspaso de poder, representa tradiciones republicanas polémicas respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal<sup>65</sup>. En consecuencia, concluye, “el tema contractual va unido a una determinada concepción del Estado que Spinoza rechaza”<sup>66</sup>. El filósofo holandés, según Antonio Negri, “utiliza el contrato social –[por lo demás] en una primera fase solamente– (...), como esquema de un proceso constitutivo (y no como motor de una transferencia de poder)”<sup>67</sup>. Por estas razones, en el pensamiento de Spinoza “el contrato se sustituye por el consenso”<sup>68</sup>. Se refuerza esta interpretación si se consideran los intereses diversos de los dos tratados. En efecto, “el pacto fundacional del Estado es un hecho histórico al que hay que remontarse en el tiempo; en este sentido, la fórmula del consenso es más eficaz, cuando se analiza la estabilidad y la libertad de los Estados, porque implica directamente a los ciudadanos en el respeto a la ley; en cambio, la legitimidad de un cierto Estado y la garantía de su conservación deben buscarse en el consenso actual de los ciudadanos más que en la transferencia histórica de un poder desde la democracia original”<sup>69</sup>.

En el Tratado teológico político, Spinoza “establece una separación entre estado de naturaleza, donde el derecho se define por el deseo o el apetito de cada hombre, y el estado de sociedad donde el derecho resulta de un pacto razonable por el que cada uno transfiere su potencia a un soberano”<sup>70</sup>, de tal modo que “mientras en el estado de naturaleza el deseo separaba a los hombres, la razón les conduce a unirse”<sup>71</sup>. Pero aquí, los móviles de la razón son el temor y la esperanza<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> Negri, Antonio: *Spinoza subversivo*. Ob. cit., p. 62.

<sup>66</sup> Negri, Antonio: *Spinoza subversivo*. Ob. cit., p. 64.

<sup>67</sup> Negri, Antonio: *La anomalía salvaje*. Ob. cit., p. 241.

<sup>68</sup> Negri, Antonio: *La anomalía salvaje*. Ob. cit., p. 324. Más adelante, p. 338, el autor precisa que “el pasaje a la sociedad no se representa como acto alguno de cesión de derechos, tal y como sucede en el pensamiento absolutista contemporáneo”.

<sup>69</sup> Matía Cubillo, Gerardo: Ob. cit., b2, p. 10. Al respecto, agrega el autor “El Capítulo XVI del Tratado teológico político es, por lo demás, una justificación de la sociedad y del Estado en cuanto a la razón, o lo que es lo mismo, en cuanto a la utilidad que de ellos se sigue para el hombre; en este sentido puede defenderse que la tesis del pacto es sólo un constructo teórico hipotético que opera como modelo de lo que deben ser las cosas. En la práctica, en cambio, el origen de la sociedad no está en la razón individual (todos nacemos ignorantes), sino en las pasiones comunes de los hombres, muy en particular en el deseo de los hombres de vivir sin miedo a la soledad”. Matía Cubillo, Gerardo: Ob. cit., b2, p. 11; cf., asimismo, Spinoza, B.: *Tratado político*. Ob. cit., Cap. VI, Sec. I.

<sup>70</sup> Allendesalazar Olaso, Mercedes: Ob. cit., p. 94.

<sup>71</sup> Allendesalazar O., M.: Ob. cit., pp. 94-95. Cf. Spinoza, B.: *Tratado teológico político*. Ob. cit., Cap. XVI, p. 335, donde dice: “Puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo por el solo dictamen de la razón”.

<sup>72</sup> Allendesalazar O., Mercedes: Ob. cit., p. 95.

Sin embargo, las diferencias que comienzan a separar el pensamiento de Spinoza del de Hobbes ya se advierten en el Tratado teológico político, pues “en la insistencia de Spinoza para asegurar las condiciones del pacto (...) demuestra que, en la práctica, el dictamen de la razón no posee validez política alguna. El principio que mantiene a los hombres unidos es el mismo que el que garantiza la utilidad o la solidez del pacto, y se funda en un mecanismo pasional: “cada uno elegirá de dos bienes el que le parece mayor y de dos males el que le parece menor”<sup>73</sup>.

El principio pasional del mal menor “prefigura y anuncia los análisis del Tratado político, donde los fundamentos del Estado son deducidos de las pasiones. En esta obra ya no habrá pactos ni razones que se opongan al deseo, sino fuerzas múltiples”<sup>74</sup>.

Mercedes Allendesalazar señala que Spinoza “en el Tratado teológico político ya había (...) hecho depender el pacto de su utilidad, pero en el Tratado político la noción de contrato (...) aparece claramente como una ilusión jurídica y un obstáculo que impide comprender la naturaleza móvil, y perpetuamente en conflicto de las fuerzas políticas”<sup>75</sup>. De este modo, Spinoza pone en evidencia la continuidad teológica y política de la dominación, pues “la idea de pacto, al permanecer de alguna manera inscrita en el marco de la moralidad, tiene un origen religioso”<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Allendesalazar O., Mercedes: Ob. cit., p. 95. Cf., asimismo, Spinoza, B.: Tratado teológico político. Ob. cit., Cap. XVI, p. 335. Por otra parte, “el pacto permite [en Thomas Hobbes] (...) legitimar el carácter absoluto e irrevocable de la soberanía. La solución de Spinoza (...) [en cambio], pasa por transferir el derecho natural individual a la sociedad que integran los propios firmantes del pacto, y no a un tercero”. Matía Cubillo, Gerardo: Ob. cit., b1, p. 12.

<sup>74</sup> Allendesalazar O., M.: Ob. cit., p. 95. Uno de los aspectos que muestran que el verdadero discípulo de Maquiavelo es Spinoza, y no Hobbes, se aprecia en la concepción misma del pacto social en Spinoza, similar a la del florentino, y diferente a la de Hobbes. Este punto ha sido lúcidamente destacado por Mercedes Allendesalazar, quien muestra que “a la inversa de Hobbes, Spinoza y Maquiavelo analizan el pacto como expresión de un hecho, y no como expresión de una relación jurídica o abstracta. En lugar de analizar la irreversibilidad de un modelo teórico, buscan circunscribir los límites reales de una relación de fuerzas, e intentan explicar por qué un pacto cesa necesariamente de ser válido si no corresponde al interés o a la utilidad del que se ha comprometido”. Allendesalazar O., M.: Ob. cit., p. 96. La autora remite a Hobbes, Thomas: Elementos de derecho natural y político. Ob. cit., Parte I, Cap. XV, pp. 209-218. Hobbes, Thomas: El ciudadano. Ob. cit., Cap. II, Sec. 14-16, pp. 27-28. Hobbes, Thomas: Leviatán. Ob. cit., Tomo I, Cap. XIV, pp. 110-120. Maquiavelo, Nicolás: “Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio”. en Obras Políticas. Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1952, trad. Luis Navarro, Libro III, Cap. XLII, pp. 436-437. Maquiavelo, Nicolás: El príncipe. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1996, trad. Eli Leonetti Jungl, Cap. XVIII, pp. 119-122.

<sup>75</sup> Allendesalazar O., Mercedes: Ob. cit., p. 96.

<sup>76</sup> Allendesalazar O., Mercedes: Ob. cit., p. 96.

### 3.2. El estado de naturaleza en el Tratado político

En el Tratado político, Spinoza no sólo mantiene la tesis planteada en el Tratado teológico político, sobre la identificación entre derecho natural y poder, sino que la radicaliza, según la tesis de Antonio Negri, al sustituir la noción de pacto social por la de multitud en la configuración, constantemente actualizada, de la sociedad política.

En efecto, en el Tratado político, Spinoza ha abandonado la idea de un pacto social, “porque la pregunta ya no es, ¿cómo aparece el Estado?, sino, ¿cómo funciona?, es decir ya no tiene por objeto su origen, sino sus efectos. La hipótesis de un pacto que separaba dos formas de existencia resulta falaz”<sup>77</sup>, porque, según declara Spinoza, “el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad”<sup>78</sup>. La diferencia implícita en la noción de pacto social entre estado de naturaleza y estado social es falsa, pues el hombre siempre permanece en estado de naturaleza. El conatus que rige a los individuos también rige el derecho del Estado<sup>79</sup>, pues para Spinoza “las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres”<sup>80</sup>. “La explicación que Spinoza propone aquí difiere considerablemente de la de Hobbes, pues los súbditos no abandonan en ningún momento voluntaria o razonablemente sus fuerzas en manos de un soberano. Si el soberano o el cuerpo político imponen su derecho al ciudadano, es solamente porque tienen más fuerza que él (...) Nadie abandona jamás voluntariamente nada”<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Allendesalazar O., Mercedes: Ob. cit., p. 97. En el mismo sentido, Antonio Negri estima que “la teoría del contrato social, propuesta en el Tratado teológico político (...) no tiene ya espacio alguno dentro de la definición de este antagonismo progresivo. La física sustituye cualquier hipótesis voluntarista. Si la sociedad es inherente al ser ésta se constituye por el ser en el ser”. Negri, Antonio: La anomalía salvaje. Ob. cit., p. 323.

<sup>78</sup> Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. III, Sec. 3, p. 101.

<sup>79</sup> El cual de acuerdo con Spinoza consiste en que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. Spinoza, B.: Ética demostrada según el orden geométrico. Ob. cit., Parte III, Propos. VI, p. 177.

<sup>80</sup> Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. I, Sec. 7, p. 83.

<sup>81</sup> “Hobbes sabe de sobra que es el miedo lo que la mayoría de las veces lleva a los hombres a unirse. Pero el razonamiento sutil, y en definitiva vicioso, que Spinoza combate es el que consiste en afirmar la necesidad racional de un pacto. Si Spinoza quiere destruir esta ilusión se debe a que, según Hobbes, es precisamente el poder abstracto de la razón quien, a fin de mitigar su impotencia real, reclama la sumisión a un árbitro”. Allendesalazar O., M.: Ob. cit., pp. 97-98.

“Al definir el derecho natural por la razón los filósofos han mantenido el postulado más nocivo de la teología: el poder omnipotente que el hombre tendría sobre sus pasiones y la posibilidad de explicar su naturaleza y su conducta por la razón (...) Las tesis del Tratado político son evidentemente otras. En este texto, la razón en lugar de oponerse al deseo se identifica por el contrario al deseo activo”<sup>82</sup>. Según destaca Mercedes Allendesalazar, desde una perspectiva política el origen racional o pasional de los deseos es irrelevante<sup>83</sup>.

La distinción entre estado natural y sociedad política es rechazada por Spinoza, pues no sólo el estado de naturaleza persiste durante la sociedad política, sino que, además, “contrariamente a lo que los melancólicos y misántropos sostienen, el hombre siempre ha vivido en sociedad política”. Así concluye Spinoza el Capítulo I del Tratado político, “puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político”<sup>84</sup>.

En consecuencia, “la hipótesis del pacto resulta inútil para explicar el hecho político, porque es imposible pensar la existencia de sociedades no organizadas o de sociedades desprovistas de estructuras reguladas. Esto significa que desde la perspectiva de Spinoza no cabe imaginar las relaciones sociales de los hombres fuera, o al margen de sus relaciones políticas. No cabe plantear la sociedad ‘sin’ o ‘contra el Estado’<sup>85</sup>.

A diferencia del Estado descrito por Hobbes, “el Estado, tal y como lo entiende Spinoza, ni es una construcción unitaria, ni es una construcción artificial, ni es una construcción distinta y superior a los hombres. Para Spinoza el Estado se funda en pasiones humanas, es decir, en la manera según se relacionan o se afectan unos cuerpos con otros”<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> En esta obra Spinoza elimina cualquier eufemismo para referirse a la presencia del pensamiento teológico en la filosofía política. La explicación es contundente: “La mayoría piensa (...) que el espíritu humano no ha sido producido por causas naturales sino que ha sido creado libremente por Dios y que es hasta tal punto independiente que tiene poder absoluto para determinarse y razonar rectamente”. El hombre sería un ser libre y razonable por tener un alma “independiente”, un alma que no está sujeta a las leyes del cuerpo. La razón y la libertad que filósofos y teólogos atribuyen al hombre provienen de un dualismo que, una vez más, Spinoza en este pasaje rechaza. Asimismo, precisa la autora, “el postulado de una razón y de una libertad abstractas es, además de falso, nefasto porque convierte al hombre en un ser impotente cuya libertad consiste, como dicen los teólogos, en poder ‘pecar’ (Cf. Spinoza, B.: Tratado político, Cap. II, Sec. 20), es decir, en poder infringir los mandamientos de una razón teórica, opuesta a los deseos del cuerpo. Allendesalazar O., M.: Ob. cit., pp. 98-99. Cf. Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. II, Sec. 6.

<sup>83</sup> Cf. Allendesalazar O., M.: Ob. cit., pp. 99-100. Spinoza lo declara explícitamente: “No podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas”. Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. II, Sec. 5, p. 86.

<sup>84</sup> Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. I, Sec. 7, p. 83.

<sup>85</sup> Allendesalazar Olaso, M.: Ob. cit., pp. 100-101.

<sup>86</sup> Allendesalazar O., M.: Ob. cit., p. 101. Cf. Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. II, Sec. 15.

### 3.2.1. El estado es la potencia de la multitud

En el Tratado político la noción de multitud desplaza a la de pacto social. Para Spinoza el Estado es “el derecho que se define por el poder de la multitud”<sup>87</sup>, concepto siempre abierto y dinámico que conduce a la constante reformulación de la sociedad política, y que impide reducirla a la voluntad general de Rousseau<sup>88</sup>. La noción de multitud plantea una continua tensión entre el conatus individual y el de la sociedad, teniendo presente que “un principio esencial rige en el Tratado político todos los análisis de Spinoza, y es que cuantos más hombres se unen entre sí, más poder tienen, y mejor pueden defenderse”<sup>89</sup>. En este sentido, “todos sus cálculos en la segunda parte del Tratado político persiguen el mismo objetivo: “Evitar que el Estado se concentre en un grupo de hombres cada vez más reducido”<sup>90</sup>, pues “cuando un pequeño número decide de todo en función de sus pasiones, perecen la libertad y el bien común”<sup>91</sup>.

## 4. DIFERENCIAS EN LA CONCEPCION DEL ESTADO DE NATURALEZA ENTRE HOBBSY SPINOZA

Aunque Spinoza parte de la visión de Hobbes sobre el estado natural, en el desarrollo de su pensamiento va apartándose notoriamente de algunas de las premisas fundamentales del filósofo inglés.

En primer lugar, Hobbes toma del pensamiento de su época la oposición entre estado de naturaleza y sociedad civil. En Spinoza no hay una relación de

<sup>87</sup> Spinoza, B.: Tratado político. Ob. cit., Cap. II, Sec. 17, p. 93. Según destaca A. Negri, “en el Tratado teológico político, el término multitud sólo aparece seis veces y aún no se presenta cargado de significado político: es un concepto sociológico, no político (...) En cualquier caso, pues, no representa un sujeto político”. Negri, Antonio: Spinoza subversivo. Ob. cit., p. 71.

<sup>88</sup> Cf., Negri, Antonio: Spinoza subversivo. Ob. cit., p. 71.

<sup>89</sup> “En este sentido, la innovación y la audacia del Tratado político consisten en ofrecer una teoría del Estado, cuyo objetivo no es el soñar su desaparición –esto sería absurdo– sino el encontrar mecanismos concretos para conseguir que, en cada forma de sociedad, ese poder exista de manera tan absoluta, que ningún individuo, familia, clase, grupo o partido pueda ejercerlo a título particular”. Allendesalazar O., M.: Ob. cit., p. 102.

<sup>90</sup> “Pero no es solamente cuestión de garantizar la presencia del mayor número de ciudadanos en las instituciones, sino también su igualdad real (...) La condición de la libertad es una composición móvil y compleja de las fuerzas que la integran produciéndola, pues la ausencia de disensiones y de conflictos significa, dice Spinoza, esclavitud y no paz”. Allendesalazar O., M.: Ob. cit., pp. 103-104. Cf., Spinoza, B.: Tratado político, Ob. cit., Cap. VI, Sec. 4; asimismo, Cap. VIII, Sec. 11; y Cap. XI, Sec. 4.

<sup>91</sup> Allendesalazar Olaso, M.: Ob. cit., p. 103.

oposición entre ambos estados, sino de complemento. En efecto, Spinoza niega esta dualidad entendida como el enfrentamiento de dos órdenes o estadios opuestos. Al contrario, en su pensamiento la sociedad civil constituye el complemento necesario para que el hombre pueda desarrollar su potencia, y con ella su libertad. Pero ni la sociedad civil ni el estado político suprimen el estado de naturaleza. Así lo expresa Spinoza en carta a Jarig Jelles: "En cuanto atañe a la política, la diferencia entre Hobbes y yo 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 derecho natural"<sup>92</sup>.

El hombre no abandona nunca el estado de naturaleza. En la sociedad civil, el estado natural del hombre se mantiene latente. Para Hobbes, en cambio, el estado de naturaleza cesa con la instauración de la sociedad política, excepto con respecto a la persona del soberano, "que es el único que conserva su *ius contra omnes natural*"<sup>93</sup>. Este rasgo está vinculado con otra distinción entre ambos filósofos que surge de "la diferenciación radical que Hobbes establece entre lo natural y lo humano o político (...) El mundo de lo humano es un estado dentro del Estado"<sup>94</sup>. Spinoza, por el contrario, rechaza expresamente la idea de establecer tal dualismo<sup>95</sup>.

En segundo lugar, Spinoza no comparte con Hobbes su visión antropológica pesimista. En efecto, la concepción de la condición humana es más profunda en el filósofo holandés al reconocer su ambivalencia, pues, si bien Spinoza declara que los hombres son enemigos por naturaleza, en cuanto "están necesariamente sometidos a los afectos"<sup>96</sup>, dicha expresión está circunscrita al hombre que vive en las condiciones limitantes del estado de naturaleza, pues, como ha destacado Gregorio Kaminsky "son las pasiones tristes y no todas las pasiones las que nos conducen a la rivalidad egoísta, a la abyección"<sup>97</sup>.

En tercer lugar, para Spinoza, "el derecho natural de cada hombre no se

<sup>92</sup> Spinoza, B.: *Epistolario*. Ed. Soc. Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950, trad. Oscar Cohan, Carta L, pp. 155-156.

<sup>93</sup> Agambem, Giorgio: *Ob. cit.*, p. 51.

<sup>94</sup> Strauss, Leo: *¿Qué es filosofía política?* Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, trad. Armando A. de la Cruz, p. 237.

<sup>95</sup> "La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio". Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. *Ob. cit.* Parte III, Prefacio, p. 167.

<sup>96</sup> Spinoza, B.: *Tratado político*. *Ob. cit.*, Cap. I, Sec. 5, p. 81

<sup>97</sup> Kaminsky, Gregorio: *Spinoza: La política de las pasiones*. Ed. Gedisa, Buenos Aires, 1990, pp. 137-138.

determina (...) por la sana razón<sup>98</sup>, sino por el deseo y el poder<sup>99</sup>. En este punto cabe señalar que si bien Spinoza sigue a Hobbes, oponiéndose a una gran tradición de connotados autores, tales como Aristóteles, Cicerón, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco Suárez, y Grocio, se separa, a su vez, de Hobbes, radicalizando aún más la ruptura con el pensamiento tradicional al romper con la oposición tajante entre razón y pasión. En efecto, para Spinoza esta oposición ya no puede mantenerse en términos categóricos, porque hay pasiones que conducen a afecciones activas, a acciones que significan un aumento de potencia y, por tanto, de virtud, en el hombre. Tales son las denominadas pasiones alegres<sup>100</sup>. Sólo tienen un significado negativo, entonces, cierto tipo de pasiones que separan al hombre de su potencia, las pasiones tristes. Con la teoría de los afectos Spinoza establece que las pasiones no son malas en sí. Sólo las pasiones tristes lo son. En este sentido, Spinoza genera una subversión de los valores que prefigura a Nietzsche<sup>101</sup>, y que por la oposición radical a las formas monacales y ascéticas de vida, evoca a Rabelais<sup>102</sup>.

En cuarto lugar, en Hobbes “sus reflexiones sobre la virtud culminan en el principio de que son virtuosas todas las acciones favorables al Estado, y solamente al Estado: el Estado (...) es la condición necesaria y suficiente de la virtud”<sup>103</sup>. En tal sentido, Leo Strauss indica que Hobbes prefigura a Hegel. En Spinoza, en cambio, se configura precisamente la concepción opuesta. En efecto, en primer término, define la virtud por la potencia de cada individuo, es decir, con la llamada ley del conatus. “No puede concebirse virtud alguna anterior al esfuerzo por conservarse (...) el cual es el primero y único fundamento de la virtud”<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> Grocio, Hugo: Ob. cit., Libro I, Título I, Sec. X, p. 52. Hobbes, sin embargo, en el *Leviatán*, declara que “el derecho natural (...) es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida”. Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Ob. cit. Tomo I, Cap. XIV, p. 110.

<sup>99</sup> Spinoza, B.: *Tratado teológico político*. Ob. cit., Cap. XVI, p. 333.

<sup>100</sup> “En Hobbes [en cambio] la risa nace a menudo de la presunción de la propia superioridad sobre los demás”. Bodei, Remo: Ob. cit., p. 119.

<sup>101</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Ed. Alianza, Madrid, 1995, trad. Andrés Sánchez Pascual. Donde en nota 55 del traductor, p. 195, se indica que después de la lectura de la obra de K. Fischer, Nietzsche escribía a Overbek: “¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un precursor, y qué precursor! Yo casi no conocía a Spinoza: el que ahora sintiese necesidad de conocerlo ha sido una acción instintiva”.

<sup>102</sup> Cf. Rabelais, F.: *Gargantúa y Pantagruel*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1979; cf. también, Bajtin, Mijaíl: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Ed. Alianza Madrid, 1988.

<sup>103</sup> Strauss, Leo: Ob. cit., p. 236.

<sup>104</sup> Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ob. cit., Parte IV, Prop. XXII, p. 268.

Esta situación no cambia con el advenimiento de la sociedad civil, pues, precisamente la principal diferencia de Spinoza con Hobbes en este punto consiste en que en Spinoza la sociedad civil coexiste con el estado de naturaleza<sup>105</sup>.

En este momento cabe una reflexión sobre la concepción del conatus en ambos autores. Hobbes concibe como norma máxima de la naturaleza el esfuerzo del hombre en conservarse (la vida es el mayor bien), y en evitar la muerte (el mayor mal). Sin embargo, su concepción del conatus es muy diversa de la que desarrolla Spinoza. En efecto, para Hobbes se trata de un concepto en cierto modo reactivo, cuya fuente es el miedo. Para Spinoza, en cambio, el conatus es un concepto expansivo y dinámico, mucho más rico en su contenido, pues no se agota ni limita en la conservación de la vida, sino que orienta naturalmente al desarrollo de todas las potencias humanas, y su fuente no es, en ningún caso, una pasión triste como el miedo, sino la alegría.

De esta diferencia deriva el hecho de que para Spinoza el Estado es una condición necesaria, pero no suficiente para que el hombre pueda desplegar su potencia, desarrollar la virtud y vivir en libertad. Es necesaria la sociedad política porque es el espacio en que el hombre tiene la posibilidad de organizar sus encuentros de acuerdo con la razón. Pero no es suficiente porque no es cualquier Estado el que puede permitir al hombre el desarrollo de su virtud, sino sólo un Estado que brinde seguridad y paz a los súbditos y que tenga por fin la libertad, esto es, un Estado que permita al hombre libremente de acuerdo con su naturaleza desarrollar su potencia.

En suma, para Hobbes el fin del Estado es la seguridad; mientras que para Spinoza "el verdadero fin del Estado es la libertad"<sup>106</sup>. De ahí que la filosofía política de Hobbes conduzca a un modelo autoritario. En cambio, Spinoza aparece, en palabras de Leo Strauss como "el primer filósofo que había lanzado la idea de la democracia liberal"<sup>107</sup>.

Lo anterior no es sino una consecuencia lógica y coherente en ambos pensadores con el sistema desarrollado por cada uno de ellos. La filosofía política de Hobbes se sustenta en su concepción antropológica pesimista del hombre, es un sistema erigido sobre el miedo a la muerte; en Spinoza, en cambio, su pensamiento se fundamenta en la alegría, en el deseo, en las pasiones alegres, en la potencia, es decir, en la virtud. En síntesis, todo su sistema se levanta sobre una visión antropológica que en nada piensa menos que en la muerte.

<sup>105</sup> Spinoza, B.: *Epistolario*. Ob. cit., Carta L, a Jarig Jelles, pp. 155-156.

<sup>106</sup> Spinoza, B.: *Tratado teológico político*. Ob. cit., Cap. XX, p. 411.

## BIBLIOGRAFIA

Agambem, Giorgio: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Ed. Pretextos, Valencia, 1998, trad. Antonio Gimeno Cuspinera.

Allendesalazar OIaso, Mercedes: *Spinoza: Filosofía. Pasiones y política*. Ed. Alianza, Madrid, 1987.

Bajtín, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Ed. Alianza Madrid, 1988.

Bobbio, Norberto: "El modelo iusnaturalista", en Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, trad. José F. Fernández.

———. *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Ed. Debate, Madrid, 1991, trad. Juan C. Bayón.

———. *Thomas Hobbes*. Ed. Paradigma, Barcelona, 1991, trad. Manuel Escrivá de Romani.

Bodei, Remo: *Geometría de las pasiones. Miedo. Esperanza. Felicidad: Filosofía y uso político*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, trad. Isidro Rosas.

Cicerón, Marco Tulio: "Sobre las leyes", en *Sobre la República. Sobre las Leyes*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992, trad. José Guillen.

———. "Los deberes". *Las paradojas de los estoicos*. Ed. Iberia, Barcelona, 1946, trad. A. Blánquez.

Chauí, Marilena: "Spinoza: Poder y libertad", en Atilio Borón (Compilador): *La Filosofía política moderna: De Hobbes a Marx*. Eudeba, Buenos Aires, 2000.

Deleuze, Gilles: *Spinoza y el problema de la expresión*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1996, trad. Horst Vogel.

Domínguez, Atilano: "Spinoza", en Vallespín, Fernando (ed.) y otros: *Historia de la teoría política*. Ed. Alianza, Madrid, 2002, Tomo II, pp. 322-367.

Freund, Julien: *La esencia de lo político*. Ed. Nacional, Madrid, 1968, trad. Sofía Noel.

García del Campo, Juan Pedro: "Spinoza y el libertinismo político", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. U. Complutense, Madrid, 1995, pp. 33-56.

<sup>107</sup> Strauss, Leo: *¿Qué es la Filosofía?* Ob. cit., p. 231.

Giancotti, Emilia: "Introducción", en Negri, Antonio: *Spinoza Subversivo*. Ed. Akal, Madrid, 2000, trad. Raúl Sánchez Cedillo.

Grocio, Hugo: *Del derecho de la guerra y de la paz*. Ed. Reus, Madrid, 1925, trad. Jaime Torrubiano Ripoll.

Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Ed. Altaya, Barcelona, 1997, trad. Carlos Mellizo, II Tomos.

———. *Elementos de derecho natural y político*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, trad. Dalmacio Negro Pavón.

———. *El ciudadano*. Ed. Debate, edición bilingüe, Madrid, 1993, trad. Joaquín Rodríguez Feo.

———. "Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor", en Hobbes, Thomas: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992, trad. Miguel Angel Rodilla.

Kaminsky, Gregorio: *Spinoza: La política de las pasiones*. Ed. Gedisa, Buenos Aires, 1990.

Madanes, Leiser: *El arbitro arbitrario. Hobbes y Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba, Buenos Aires, 2001.

Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. en *Obras Políticas*. Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1952, trad. Luis Navarro.

———. *El príncipe*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1996, trad. Eli Leonetti Jungl.

Matheron, Alexandre: "Spinoza et la problématique juridique de Grotius". *Philosophie* N° 4, París, 1984.

Matía Cubillo, Gerardo: *B. Spinoza: Teoría de los afectos y pensamiento Político*. matia333@yahoo.com, Tesis doctoral, abril 1999.

Negri, Antonio: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Ed. Anthropos, México, 1993, trad. Gerardo de Pablo.

———. *Spinoza subversivo*. Ed. Akal, Madrid, 2000, trad. Raúl Sánchez Cedillo.

Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Ed. Alianza, Madrid, 1995, trad. Andrés Sánchez Pascual.

Rabelais, F.: *Gargantúa y Pantagruel*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1979.

Rodríguez Feo, Joaquín: "Hobbes", en *Historia de la ética: La ética moderna*. VV. AA., Victoria Camps (ed.), Ed. Crítica, Barcelona, 1999, Tomo II, pp. 75-107.

Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Nacional, Madrid, 1980, trad. Vidal Peña.

---

———. Tratado político. Ed. Alianza, Madrid, 1986, trad. Atilano Domínguez.

———. Tratado teológico político. Ed. Alianza, Madrid, 1986, trad. Atilano Domínguez.

———. Epistolario. Ed. Soc. Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950, trad. Oscar Cohan.

Strauss, Leo: ¿Qué es filosofía política? Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, trad. Armando A. de la Cruz.

Tönnies, Ferdinand: Thomas Hobbes. Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1932, trad. E. Imaz.

Tucídides: Historia de la Guerra del Peloponeso. Ed. Gredos, Madrid, 2000, trad. Juan José Torres Esbarranch. IV Tomos.

---