



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL ESTADO-MULTITUD. CONTRAPUNTO ENTRE LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBS
Y SPINOZA.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

SANTIAGO, 2025

AUTOR: TOMÁS TOLEDO CRESPO
PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL ESTADO-MULTITUD. CONTRAPUNTO ENTRE LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBS
Y SPINOZA.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA




SANTIAGO, 2025

AUTOR: TOMÁS TOLEDO CRESPO
PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA

Autorizado para:

Sibumce Digital

Documento de autorización:

	UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION		
IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION			
Título de la tesis, memoria o seminario: EL ESTADO-MULTITUD. CONTRAPUNTO ENTRE LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBS Y SPINOZA.			
Fecha: 1 0 / 0 3 / 2 0 2 5 _____			
Facultad: Filosofía y educación			
Departamento: <u>Filosofía</u> _____			
Carrera: <u>Pedagogía en filosofía</u> _____			
Título y/o grado: Profesor de filosofía			
Profesor guía/patrocinante: <u>Carlos Casanova Pinochet</u> _____			
AUTORIZACIÓN			
Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.			
Tomás Toledo Crespo.	Nombre/Firma	Nombre/Firma	
_____	Nombre/Firma	_____	Nombre/Firma

Santiago de Chile, 10_____ de marzo_____ 2025

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN.....	10
1.- CONCEPTOS DE DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL EN THOMAS HOBBS	
1.1 LA IMPORTANCIA DEL DERECHO NATURAL EN THOMAS HOBBS.....	12
1.2 DISTINCIÓN ENTRE DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL.....	17
1.3 CONCEPTO DE CONTRATO EN THOMAS HOBBS.....	25
2.- LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN THOMAS HOBBS	
2.1 LA LIBERTAD SEGÚN LA TRADICIÓN.....	33
2.2 LIBERTAD NATURAL Y SUS IMPLICANCIAS.....	36
2.3 LIBERTAD CIVIL.....	41
3.- EL CONCEPTO DE MULTITUD EN LA TEORÍA POLÍTICA DE BARRUCH SPINOZA	
3.1 LOS AFECTOS EN EL LUGAR DE LA POLÍTICA.....	49
3.2 MULTITUD, DE LA UNIDAD A LA PLURALIDAD Y LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO.....	54
3.3 CONTRASTES EN LAS TEORÍAS POLÍTICAS DE THOMAS HOBBS Y BARUCH SPINOZA.....	65
CONCLUSIONES.....	75
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	77

AGRADECIMIENTOS

Al estar tan cerca de llegar a puerto, resulta imperioso agradecer a las personas que de alguna u otra manera fueron parte del proceso que me permitió estar acá.

En primer lugar, a mi abuelo, que, gracias a sus valores, a su fortaleza, a su entrega y amor me han impulsado a continuar día a día perseverando por mi persona y nuestra familia.

A mi abuela que gracias a su crianza, contención, amor y sabiduría he podido alcanzar cosas que jamás pensé que lograría.

A mi madre, que, gracias a su esfuerzo, su entrega, sus consejos y amor me han hecho un hombre agradecido y fuerte, además de cumplir uno de sus sueños: ser el primer profesional de nuestra familia.

A mis hermanas Sofía, Maite y a mi hermano Vicente, que, sin duda, son uno de los grandes motores de mi existencia, agradezco su compañerismo y amor inquebrantable.

A mi pareja Martina, agradecer profundamente su apoyo, paciencia y amor incondicional en momentos que se me caía el mundo encima.

A mis amigos Nicolás y Jeremy, que en momentos de pavor y angustia fueron el humor y cariño que necesitaba.

A mis tíos Fabian y David, que a pesar de la distancia siempre han estado apoyándome.

A mis primos Javiera y Matías, agradecer su compañía y amor incondicional por nuestro club, que, en momentos de máxima tensión, compartimos las más hermosas alegrías.

Al profesor Carlos Casanova, por sus consejos siempre tan iluminadores y su admirable guía.

RESUMEN

En el desarrollo de la historia hemos podido observar cómo los humanos se han organizado políticamente, esta memoria busca abordar desde la perspectiva de Thomas Hobbes y Barruch Spinoza, cuáles son las condiciones y causas para que se constituyan en las sociedades una organización política.

Para analizar estos planteamientos será necesario examinar los conceptos de derecho natural, ley natural, libertad y la figura del contrato social. Por otro lado, para abordar los el planteamiento spinoziano será fundamental examinar los conceptos de multitud, derecho natural, afectos y conatus.

Ambos planteamientos sostienen que una transferencia de derechos de forma consciente será fundamental para lograr una organización política que garantice el despliegue de la vida humana, este fin, se desarrollará mediante distintos argumentos que busca estudiar esta memoria.

Palabras clave: derecho natural, ley natural, contrato, multitud, libertad.

ABSTRACT

Throughout history we have been able to observe how humans have organized themselves politically. This memoir seeks to address, from the perspective of Thomas Hobbes and Barruch Spinoza, what are the conditions and causes for the constitution of a political organization in societies.

To analyze these approaches, it will be necessary to examine the concepts of natural right, natural law, freedom and the figure of the social contract. On the other hand, to address the Spinozian approach, it will be essential to examine the concepts of multitude, natural right, affections and conatus.

Both approaches maintain that a conscious transfer of rights will be essential to achieve a political organization that guarantees the development of human life. This goal will be developed through different arguments that this memoir seeks to study.

Keywords: natural law, contract, multitude, freedom.

INTRODUCCIÓN

Esta memoria tiene como objetivo analizar y contrastar los planteamientos políticos de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza, centrándose en la configuración y funcionamiento de sus formas de Estado. Se habla de “formas” porque, aunque ambos teóricos abordan la cuestión del orden político, sus planteamientos presentan diferencias fundamentales. Sin embargo, estas diferencias no impiden que en ciertos puntos se generen acercamientos conceptuales que ameritan un análisis comparativo. Este contraste permite reflexionar sobre cómo, a pesar de partir de principios distintos, ambos autores buscan explicar el origen y las condiciones del poder, así como las formas en que los individuos pueden alcanzar la estabilidad y la seguridad dentro de una sociedad.

La hipótesis central que guía esta investigación sostiene que la transición de estados de conflicto o de naturaleza, hacia un orden social estable se basa en la cesión voluntaria de derechos, lo cual resulta indispensable para alcanzar la paz y la seguridad colectiva. En este sentido, tanto Hobbes como Spinoza, pese a sus diferencias teóricas, coinciden en la necesidad de un poder común que permita superar el conflicto natural y garantizar la convivencia social. A lo largo del desarrollo de esta memoria, se explorará y fundamentará esta idea a partir del análisis de sus respectivas teorías políticas. La investigación se estructura en tres capítulos, cada uno dividido en tres subcapítulos.

El primer capítulo se dedica al estudio de los conceptos de derecho natural y ley natural en la obra de Hobbes. Se examina el derecho natural como la facultad inherente de cada individuo para actuar según su instinto de autoconservación, lo que inevitablemente conduce a conflictos en el estado de naturaleza. En esta línea, se analiza el papel de la ley natural, concebida como un principio racional que orienta a los individuos hacia la preservación de la vida y la búsqueda de la paz. Además, se explora el concepto de contrato social, que, según Hobbes, es el mecanismo fundamental para transitar del caos natural a un estado de orden y seguridad, mediante la cesión de ciertos derechos a una autoridad centralizada.

El segundo capítulo se centra en la evolución del concepto de libertad en el pensamiento hobbesiano. Se examina la diferencia entre la libertad natural, que en el estado de naturaleza

permite a los individuos actuar sin restricciones, pero los expone al conflicto, y la libertad civil, que surge tras la instauración del contrato social. Se analiza cómo la cesión de derechos individuales a un soberano reorganiza la libertad: aunque esta queda limitada, se garantiza la paz y la estabilidad social. Asimismo, se realiza un análisis crítico sobre cómo esta transformación de la libertad natural en civil constituye, en la teoría de Hobbes, la base de la consolidación del orden político.

Finalmente, en el tercer capítulo nos enfocaremos en el concepto de multitud en el pensamiento de Baruch Spinoza, un eje central que redefine la relación entre poder y libertad en el ámbito político. A diferencia del modelo hobbesiano, que otorga el poder absoluto a un soberano para garantizar el orden, Spinoza propone una concepción en la que la pluralidad de individuos constituye la base de una verdadera comunidad política. En su perspectiva, la multitud no es simplemente una agregación de individuos, sino una integración de voluntades y capacidades que, guiadas por la razón y la cooperación, configuran una estructura política legítima. Se analiza cómo, para Spinoza, la multitud es una entidad capaz de expresar y canalizar el poder colectivo sin necesidad de sacrificar la individualidad de sus integrantes. Además, este capítulo compara ambas teorías, destacando que mientras Hobbes fundamenta el orden en la renuncia a la libertad natural en favor de un poder soberano, Spinoza concibe la multitud como una fuerza activa que genera orden sin requerir una autoridad absolutista. Mientras que en Hobbes el miedo al caos justifica la instauración de un gobierno fuerte, en Spinoza la estabilidad política no depende de la represión, sino de la participación activa de los ciudadanos en un sistema que fortalezca el bien común. La clave de esta visión radica en entender la multitud no como una masa desorganizada que debe ser sometida, sino como una colectividad racional y con poder propio.

1.-CONCEPTOS DE DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL EN THOMAS HOBBS.

1.1 LA IMPORTANCIA DEL DERECHO NATURAL EN THOMAS HOBBS.

En el siguiente capítulo se examinará en profundidad el concepto de derecho natural y ley natural en la filosofía política de Thomas Hobbes. Su fundamento, las relaciones y consecuencias que tienen una estrecha relación en la configuración de su pensamiento político. El concepto de derecho natural será entendido en el sentido de una libertad que predispone una cierta autonomía en el humano, teniendo como contexto que todo humano buscará su preservación y la conservación de su vida. El concepto de ley natural, funcionará en Hobbes como el precepto racional, que dispone a los humanos por medio de su razón a la conservación de su propia vida entendiéndose como una especie de mandato o teorema, que además tendrá un vínculo con la ley divina, lo que supone también otro ámbito a examinar. Además, se analizará como estos conceptos son cruciales para entender la constitución del estado y su fundamento contractualista explicando así también la irrupción de la figura soberana en el estado contractualista como un garante del cumplimiento de las leyes de naturaleza.

Antes de comenzar a desglosar lo mencionado, se comenzará analizando y desplegando el concepto de derecho natural, concepto fundamental en la teoría política de Hobbes.

El derecho natural para Hobbes funcionará como una acción que busca la conservación de manera consciente, con determinación y autonomía mediada por la libertad que otorgará dicho derecho. El derecho natural, busca mediante la razón una conservación de la vida humana de manera consciente y libre.

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente jus naturale, es 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. (Hobbes,1992, p 106)

Este derecho proporciona al humano autonomía y decisión al buscar la forma de preservar su vida, esta autonomía mediada por la libertad del derecho natural. La facultad del derecho natural

está ligado al poder de acción que tiene el humano sobre su cuerpo y sobre sus acciones, está facultad que otorga dicho derecho deja en claro que es perteneciente a la naturaleza del humano, teniendo como base las leyes naturales que “obligan o determinan” y el derecho permite “hacer u omitir”. Esta libertad que constituye el derecho natural configura una de las potestades fundamentales en la teoría política de Hobbes, que es esta autonomía y capacidad de actuar con libertad sobre el cuerpo y accionar según el razonamiento humano que tiene como objetivo la autoconservación del humano, constituye una fundamentación del derecho antes de la constitución del estado. La libertad expuesta es propia del estado de naturaleza, que llamaremos libertad natural, esta libertad como se expuso anteriormente se vincula con el derecho natural y es la capacidad de desplegar nuestras facultades naturales en relación a la razón para conseguir un determinado fin. Este fin es la autoconservación y las formas de desplegar esta libertad natural se relaciona con este derecho que tenemos de conseguir este fin.

Hobbes en el *De Cive* plantea las formas en las que se pueden renunciar o ceder a los derechos naturales, vinculados a la libertad natural. De estas formas es que aparecerá la figura del contrato como central en esta transición de la libertad natural contenida en el derecho natural al estudio de una libertad civil que buscará resguardar las bases propuestas para el resguardo de la vida humana. Esta concepción de buscar y estudiar las formas en las que se pueden ceder los derechos naturales, atienden al contexto del pensamiento político de Hobbes, como se mencionaba anteriormente, el derecho natural en el estado de naturaleza para Hobbes presupone riesgos, riesgos que se buscarán solucionar y otorgar una real seguridad ante esta irrupción del potencial estado de guerra que significa el estado de naturaleza, ante esto Hobbes buscará la forma de resguardar la vida de los humanos mediante la estructura del contrato y la figura del soberano.

Pero una de las leyes naturales que se derivan de esta ley fundamental es la siguiente: que el derecho de todos los hombres a todas las cosas no debe ser retenido sino, que algunos derechos deben ser transferidos o debe renunciarse a ellos. Pues si cada persona retiene su derecho a todas las cosas, de ello se sigue necesariamente que unos pueden con derecho invadir, y otros, en virtud del mismo derecho, pueden defenderse contra aquellos. Pues todo hombre, por necesidad natural trata de defender su cuerpo y aquellas cosas que le parecen necesarias para la protección de su cuerpo. Por lo tanto, se seguirá de esto una situación de guerra. Por consiguiente, actúa contra la razón de paz, esto es, contra la ley de

naturaleza, quienquiera que no abandone su derecho a todas las cosas. (Hobbes,2000, p. 68)

Este derecho a todas las cosas que no debe ser retenido si no que transferido es un punto crucial en la teoría, ya que, al ser conservado este derecho natural, existe la posibilidad de sacar provecho o provocar desventajas ante la necesidad de cada humano en este estado natural. Es por eso que el estado de naturaleza deviene estado de guerra, el derecho natural o libertad natural entendido como este derecho a todo es lo que constituye un riesgo para la primera y más importante ley natural, la de buscar la paz. Ante esta situación aparece esta idea de una renuncia o transferencia de derechos, esta transferencia resultará vital para la teoría política de Hobbes, ya que de esta forma se podrá resguardar y preservar la vida humana sin necesidad de que exista la posibilidad de un estado de guerra. De esta forma el contrato establece una respuesta a este riesgo inminente que es el estado de naturaleza y el derecho natural.

Para Hobbes el derecho natural es anterior a la constitución del estado, constituyéndose, así como derecho de carácter ontológico, esto no quiere decir que los derechos que posteriormente reconozca el estado (derecho civil) sobre los ciudadanos no sean importantes, sino que, Hobbes establece esta capacidad de actuar teniendo como base el derecho a la autoconservación de la vida, derivada el poder de decisión, razonamiento y la acción.

De esta concepción del derecho natural, se puede concluir que hay una naturaleza humana que, por medio de su razón y derecho de naturaleza, buscará su preservación, el humano entonces, por naturaleza busca su autoconservación y las formas para lograr esto serán decisivas en la explicación del estado de naturaleza.

Las características de los humanos que buscarán su preservación como fin último y deseo más importante configura una naturaleza humana que siguiendo los planteamientos de Hobbes en el estado de naturaleza podría terminar en un estado de guerra. Es importante entender el estado de naturaleza como un estudio de la naturaleza humana que según las condiciones materiales y racionales de los humanos terminaría en un estado de guerra. En el estado de naturaleza no hay un poder efectivo que se ejerce jerárquicamente, sino que hay igualdad de condiciones entre los humanos. Esta igualdad, en principio, representa un reto en el estado de naturaleza, ya que se busca la conservación de la vida y, como expone Hobbes, se incorporan elementos esenciales para

alcanzar una existencia cómoda. Esta condición genera una igualdad de aspiraciones entre los individuos en la búsqueda de esos fines. Inicialmente, no habría problema, dado que se sigue lo establecido por las leyes naturales y la libertad inherente del derecho natural para garantizar la supervivencia. Sin embargo, el principal inconveniente surge ante la escasez de medios necesarios, lo que empuja a los humanos a adoptar un comportamiento competitivo, viéndose a sí mismos como potenciales adversarios.

Cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo. Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. (Hobbes, 1992, p.102)

Así se constituye una causa crucial del conflicto en el estado de naturaleza y la necesidad que plantea Hobbes de un poder común que someta los intereses individuales en favor de la paz colectiva. La competencia refleja el impulso de obtener poder por medio de los demás. La desconfianza se configura como una respuesta ante la posibilidad de la amenaza, formando así en los humanos una postura defensiva. Es por eso que la ausencia de un poder común que de alguna manera estabilice estas causas de conflicto e inseguridad, volviendo así necesario un ente o estructura que garantice la seguridad y la paz entre los humanos.

La competencia mutua convierte a las personas en enemigos potenciales, ya que en la búsqueda por satisfacer sus propios intereses surge una inevitable rivalidad. Esta competencia genera un clima de incertidumbre constante, pues nadie puede estar seguro de las intenciones del otro. En este contexto, la desconfianza se incrementa, ya que las personas no solo buscan asegurar sus necesidades, sino que también pueden estar motivadas por el deseo de obtener superioridad sobre los demás. Este impulso de dominio, que puede estar alimentado por el orgullo o la ambición de tener más poder, agrava aún más la situación, ya que introduce un nuevo nivel de tensión en las

relaciones humanas. La incertidumbre no solo proviene del temor de perder lo que uno tiene, sino también del miedo a que otros busquen activamente imponerse, controlando o subordinando a los demás para reafirmar su propia condición. En un escenario donde no existe una autoridad o un sistema de regulación que contenga estas tendencias, el ambiente de desconfianza se profundiza, y la competencia se transforma en un conflicto latente, donde cada individuo se ve como una posible amenaza para los intereses del otro. Esto crea una dinámica de antagonismo permanente, donde la sospecha y el temor de ser superado o dominado definen las interacciones humanas.

La causa del miedo mutuo se debe en parte a la igualdad natural entre los hombres y en parte a la voluntad que tienen de hacerse daño mutuamente, de lo cual viene a suceder que no podemos esperar de otros ni prometernos a nosotros mismos la menor seguridad. (Hobbes, 2000, p 58)

Siguiendo la línea de la cita recogida, los seres humanos, por naturaleza, son iguales en cuanto a su capacidad tanto física como mental; nadie tiene una ventaja insuperable sobre los demás, lo que crea un equilibrio natural entre los individuos. Sin embargo, esta igualdad genera también inseguridad, ya que al no existir un poder superior que regule las relaciones entre las personas, todos tienen los medios para perjudicarse mutuamente. En este estado de naturaleza, cada individuo actúa guiado por su propio instinto de autoconservación, lo que lleva a una situación de desconfianza y competencia, donde cada persona teme que los demás lo ataquen para proteger sus propios intereses o adquirir lo que desean. El miedo mutuo surge tanto de la igualdad en habilidades que hace a todos potencialmente peligrosos como de la tendencia humana a proteger su vida y recursos mediante la violencia si es necesario. Teniendo en cuenta este escenario es que el estado de naturaleza derivaría en un estado de guerra. El estado de guerra se constituye como el mayor riesgo a las leyes naturales y la búsqueda de la conservación y autoconservación de la vida humana, teniendo como punto fundamental de la cita el hecho de no poder “prometernos a nosotros mismos la menor seguridad”, con esta idea se deduce un imaginario de inseguridad y temor, lo que articula así la idea de un ente que pueda garantizar esta seguridad. Además de administrar los recursos naturales de una manera justa para evitar el conflicto por estos medios para obtener la conservación de los humanos. La solución ante este potencial estado de guerra como resultado del

estado de naturaleza, la igualdad entre los humanos y la naturaleza humana que tiene como fin su conservación, entendiendo este fin como problemático referido a los medios para lograrlo, es que se vuelve necesario y conciliador el surgimiento del Soberano.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (Hobbes, 1992, p. 102)

Ante el inevitable estado de guerra, resulta fundamental un poder que subordine de igual manera a los humanos para evitar esta situación de competencia, amenaza y desconfianza constante, ya que en este estado es imposible la paz. Es por eso que es necesaria la figura del contrato y posterior institución del soberano como ente de regulación y justicia ante este escenario de inestabilidad.

1.2 DISTINCIÓN ENTRE DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL.

Siguiendo la teoría política de Hobbes es importante señalar la diferencia que existe entre una ley natural y el derecho natural. El derecho natural, Hobbes lo relaciona con la libertad, pero no cualquier tipo de libertad, Hobbes es claro y nos dice que dicho derecho es el móvil que cada humano posee de usar su poder como le parezca, pero siempre y cuando sea para su propia conservación según el criterio que tenga para lograr ese fin. Por otro lado, aparece la ley natural concepto fundamental en Hobbes, dichas leyes se articulan desde la razón, como un dictado o teorema que establece como principal objetivo la conservación de la vida humana. Es muy importante señalar que Hobbes introduce el concepto de leyes naturales ante el riesgo que presupone este derecho natural, que como se mencionaba en el subcapítulo anterior, constituye una posibilidad de amenaza entre los humanos y las leyes naturales aparecerán como una base para que el derecho natural no pase a llevar la integridad y posterior conservación de los humanos, ya que, este “derecho a todo” como se mencionó en el subcapítulo anterior, presupone un riesgo para las leyes naturales que tienen como objetivo en su primera ley, la obtención de paz para los

miembros humanos. Al existir este riesgo, Hobbes recurre a las leyes naturales, para establecer un marco racional que evite este riesgo y amenaza constante para los humanos. El gran problema de esta situación es que en el estado de naturaleza no hay como garantizar este cumplimiento de las leyes naturales, ante este escenario es que Hobbes propondrá el contrato como un garante de dichas leyes, lo que se examinará en el siguiente subcapítulo. A continuación, se analizará la importancia de las leyes naturales y las diferencias que existen con el derecho natural.

Ley de 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. (Hobbes, 1992, p 106)

Para comenzar a desglosar lo que fundamenta las leyes naturales en la teoría política de Hobbes, es necesario señalar el desplazamiento que conlleva su teoría en relación a la tradición. Esto principalmente por el contexto en el que Hobbes escribe sus grandes textos, contexto de agitación política en Inglaterra en donde participa activamente de la discusión. Además de la fuerte crítica que recibió desde la ortodoxia por sus planteamientos que se consideraron contra los fundamentos políticos de la Teología, como por ejemplo la visión más individualista de la sociedad, que iba a contrapelo de lo que sustentaba políticamente a la sociedad según la ortodoxia, desde una base en que los humanos eran benevolentes y preocupados del bien ajeno, sosteniendo la idea de una moralidad eterna e inmutable. En lo que respecta a las leyes naturales, Hobbes va a escribir y definir la importancia de estas leyes para la vida de los humanos dentro de la sociedad. Estas leyes tienen como principal objetivo garantizar la conservación de los humanos, esta conservación que buscan las leyes naturales se fundamenta en la capacidad racional que tienen los humanos, cuya facultad basada en la razón va a posibilitar esta conservación desde estos preceptos o normas generales que se entenderán como leyes naturales.

Pero como todos admiten que se hace con derecho todo aquello que no es hecho en contra de la razón, sólo debemos juzgar como malas aquellas acciones que repugnan a la recta razón, es decir, que contradicen alguna verdad a la que se ha llegado mediante un razonamiento correcto partiendo de principios verdaderos. Pero aquello que está mal hecho

decimos que se ha hecho en contra de alguna ley. Por lo tanto, la razón verdadera es una cierta ley, la cual, al no ser parte de la naturaleza humana en menor grado que cualquier otra facultad o afección de la mente, también es llamada natural. Por consiguiente, la ley de naturaleza puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omitir en la medida de nuestras fuerzas, para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros (Hobbes, 2000, p. 67)

Al estar establecidas por la razón, se entenderán estas leyes como un dictado o acto de la misma, ligado al concepto de recta razón¹. La recta razón se considera como una facultad propiamente humana, eso conlleva que toda acción debe ser juzgada en función de la razón, estableciendo un criterio racional aproximado a una idea de moralidad. La ley natural definida como este dictado de la razón, marca también las acciones que se deben realizar o evitar para asegurar la preservación de la vida humana. Es por eso que el propósito de dicha ley se fundamenta en la protección de la vida humana, lo que implica que los preceptos y acciones deben fundamentarse en principios racionales que vayan en concordancia con el bien común. De esta concepción es que Hobbes establece como la primera ley natural la búsqueda de paz, como un fin que garantice este dictado de la recta razón que busca la preservación de la vida humana.

Pero la primera y fundamental ley de naturaleza es que debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medio y ayudas para hacer la guerra. Pues ya hemos mostrado en el último artículo del capítulo anterior que este precepto es el dictado de la recta razón; y que los dictados de la recta razón son leyes naturales es algo que ha sido nuevamente probado más arriba. Mas esta [ley] es la primera porque las demás se derivan de ella y dirigen los modos de llegar a la paz o la defensa propia (Hobbes, 2000, p.68)

Esta primera ley y por ende la más fundamental dentro de la estructura de las leyes naturales que Hobbes plantea, se establece como un principio moral, además de una necesidad

¹ La recta razón que nos indica siguiendo la concepción aristotélica, es una capacidad de actuar inhibiendo nuestra esfera pasional y actuar conforme al entendimiento, un entendimiento racional resultado del equilibrio entre las pasiones y la razón.

práctica para la supervivencia y la preservación de la vida humana. Teniendo en cuenta el dictado de la recta razón que proporciona que la paz es el mejor estado posible para la conservación de la vida humana, constituyendo así la paz como objetivo fundamental y primario de las leyes naturales. Cuando se menciona la guerra, se entenderá como una especie de medida defensiva, ante la ausencia de paz. Este principio se vuelve indispensable y se verá como las demás leyes naturales derivan de la búsqueda de la paz o ante la ausencia de la misma, configurando así los mecanismos para asegurar la estabilidad y preservación de los humanos. Así la ley natural se articula en un sentido racional, además se posiciona como una estructura de principios en dónde la paz ocupa el lugar fundamental.

Siguiendo el planteamiento sobre las leyes naturales, Hobbes señalará otras que derivan de la primera ley natural. La segunda ley natural que propone es estar dispuestos a renunciar a nuestro derecho a todas las cosas en función de la paz.

Otra de las leyes de naturaleza es cumplir los contratos o preservar la confianza. Pues se ha mostrado en el capítulo anterior que la ley de naturaleza manda que todo hombre, como cosa necesaria, y a fin de tener paz, transfiera ciertos derechos a otro; y que esto, cuantas veces se haga, recibirá el nombre de contrato. Pero sólo será conducente a la paz si cumplimos con lo que hemos contratado hacer o no hacer con otros; en vano se harían contratos si no los cumpliéramos. Por todo lo cual es necesario, a fin de obtener paz, cumplir con nuestros acuerdos o preservar la confianza. Por el segundo artículo del capítulo segundo queda probado que esto es un precepto de ley natural. (Hobbes,2000, p.81)

Esta ley de naturaleza establece el cumplimiento de los contratos como base para mantener la paz en la comunidad humana. La transferencia de derechos entre las personas sería necesaria para lograr una coexistencia en paz. Al traspasar derechos cada persona estaría aceptando limitar ciertas facultades como objetivo de una estabilidad entre los humanos. Es por eso que se vuelve crucial el cumplimiento del contrato establecido. La primera ley natural nos dice que es fundamental la búsqueda de la paz, esta segunda ley nos dirá que, si cada miembro de la comunidad humana cumple con el compromiso pactado en el contrato, se obtendrá dicha paz. De esta manera la figura del contrato se posiciona como un fundamento moral y consecuencia racional de las leyes

naturales que impulsa al humano a actuar en función del respeto a los acuerdos pactados para no perder la paz que dicho contrato otorgaría.

Las siguientes leyes naturales² que plantea Hobbes se derivan de la tercera ley, que tiene que ver con la segunda estrechamente, ya que conlleva obedecer y cumplir los pactos que se han llevado a cabo, además tienen un vínculo con la figura de Dios³ y el rol que le es atribuido según la tradición.

La misma ley que es natural y moral suele también ser llamada divina, y no sin otro motivo. Ello es así porque la razón que es la ley de la naturaleza, le es dada por Dios a cada hombre para que éste gobierne sus propias acciones, y porque los preceptos de vida que de esto se derivan son los mismos que aquellos que han provenido de la Majestad Divina como leyes de su reino celestial, y que nos han sido dados por Nuestro Señor Jesucristo y sus santos profetas y apóstoles. Por lo tanto, que sirviéndonos del razonamiento hemos establecido más arriba acerca de la ley de naturaleza intentaremos ahora confirmarlo en este capítulo recurriendo al testimonio de la Sagrada Escritura. (Hobbes, 2000, p.101)

En este pasaje Hobbes demuestra la conexión entre la ley natural y la ley divina, no tan sólo estableciendo la ley natural desde la razón, sino que también desde un origen divino. De esta forma se configura un peso adicional a la ley natural, ya que no es solo racional, sino que tiene una dimensión divina, configurando así a las leyes naturales desde una misma arista con lo sagrado, las enseñanzas de Dios y la tradición cristiana. Ambas vertientes nos dirigirán a los mismos

² Estas leyes llegan hasta la decimonovena. La tercera ley se relaciona con la segunda y es seguir los pactos que se han acordado. Desde la cuarta a la décima se relaciona con una moralidad que busca establecer un respeto y consideración ante diversas situaciones que puedan pasar a llevar una idea de bien común y de paz entre los humanos. Desde la undécima a la decimocuarta se refieren a la justicia distributiva. Desde la decimoquinta a la decimonovena explica puntos fundamentales de la justicia natural. Un resumen desde la cuarta a la decimonovena que propone John Rawls en Lecciones sobre la filosofía política, es "No hacer a otros lo que no querríamos que nos hicieran a nosotros, las leyes de naturaleza nos vinculan in foro interno" (Rawls,2009, p.108) Esta manera de entender las siguientes leyes naturales definen un comportamiento regido desde el interior y mediado por la razón de cuál será la más óptima manera de desplegar las facultades, teniendo como base y fin la preservación de los humanos y la búsqueda de la paz.

³ Siguiendo la visión ortodoxa de las leyes naturales y su relación con la recta razón, se entenderán en función de Dios. La importancia que tiene Dios en la concepción de leyes naturales que mencionará Hobbes se explica por el sentido jerárquico y legislativo de la figura de Dios.

principios éticos. La facultad del humano de razonar está potenciada por una guía de origen divino. Constituyendo así una doble obediencia a la ley natural y a la ley divina.

Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes. (Hobbes,1992, p. 131)

Hobbes establece distinciones que seguirán reforzando esta idea de vínculo entre la ley natural y la ley divina expuesta esta vez en el Leviatán. Por un lado, tenemos estos dictámenes de la razón entendidos como conclusiones o teoremas, lo que le dan un sentido lógico-matemático a la tarea de dichas leyes que como ya se ha mencionado, es conservar y garantizar la vida de los seres humanos. Al mencionar a Dios en un sentido jerárquico, consolida la importancia de dichas leyes en la sociedad en la que escribió Hobbes, amplía también su utilidad y beneficio para los humanos, ya que, si bien son consecuencia de nuestra razón, se constituye un marco en el que acatar dichas leyes se vuelve doblemente crucial, al ser leyes de dictadas por Dios. En ese sentido dichas leyes se entenderán como disposiciones normativas o preceptos establecidos por una autoridad superior, en este caso, Dios, quien actúa como la fuente legítima de estas normas.

Es decir, que es posible, a partir de la razón natural entender que Dios existe y que Dios debe haber querido que las personas sean felices y vivan en sociedad, etc. Por consiguiente, de ser necesarios ciertos preceptos para materializar ese propósito fundamental, éstos serían leyes de naturaleza-leyes naturales- y tendría fuerza de ley. (Rawls,2009, p. 99)

Desde esta perspectiva, estas leyes no solo reflejan el orden natural, sino que también adquieren carácter normativo y vinculante para los seres humanos. Al ser promulgadas por una autoridad que posee legitimidad absoluta, se consideran obligatorias, funcionando como leyes que regirán el comportamiento moral de los humanos dotadas de una fuerza legislativa que proviene de Dios. El contenido y objetivo de las leyes naturales no variará, además es un gesto que se podría

ver como estratégico considerando los constantes rechazos de sectores ortodoxos a la teoría hobbesiana. El fin será acatar las leyes mediadas por nuestra razón y Dios que buscarán la conservación de la vida humana, configurando así internamente un deseo de cumplirlas y verlas realizadas.

Este fin se vuelve crucial en la teoría política de Hobbes, ya que se constituye como punto de partida para la gran tarea que tendrá en su conformación de Estado.

Las leyes naturales tienen como fin la conservación de la vida humana y los medios para realizar dicho fin será lo que se abordará a continuación desde la perspectiva del Leviatán, que reformula la primera ley natural y el riesgo en lo que él denomina “ventajas de guerra” y que en el planteamiento del *De Cive* lo expresaba entre “la paz y la defensa propia” la posibilidad ante la ausencia de paz de tener que buscar la paz mediante “la guerra”.

La denominada por Hobbes como primera ley natural, que será crucial en la posterior configuración del Estado hobbesiano es la ley que busca la paz entre los humanos.

De aquí 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. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. (Hobbes, 2000, p 107)

La importancia que propone Hobbes en la búsqueda de la paz continúa en la línea de estos dictados o teoremas de la razón que buscan la conservación de la vida humana, además la potencia y le da una mayor profundidad. La búsqueda de la paz será fundamental para conseguir la conservación de la vida humana, ya que se buscarán los caminos que garanticen la obtención de la paz en pos de conseguir esta primera y más importante ley natural, que es buscar la paz y conseguirla. Hay un punto en común que tienen las leyes de naturaleza que configuran una disposición hacia la cooperación y a pensar la vida de forma colectiva, al establecer principios de cooperación basados en la razón, permiten la formación de un entendimiento compartido en el que se espera que sean respetadas por todos los individuos. Este respeto mutuo garantizará una especie de estabilidad social, ya que las personas, al seguir estos preceptos, pueden asegurar tanto su propia supervivencia como la de los demás. Al operar dentro de un marco racional, los seres humanos

identifican que el cumplimiento de estas normas es crucial para preservar su bienestar y para encontrar los medios que les permitan mantener una vida en el que se pueda perseguir la autoconservación con los otros. Por lo tanto, las leyes naturales no sólo ordenan el comportamiento individual, sino que también proporcionan las bases para la búsqueda de una autoconservación y seguimiento de estas leyes como sociedad.

Esto en principio no sería un problema si lo llevamos a un plano puramente natural, esta búsqueda de paz y seguimiento de las leyes naturales, ya que como se mencionará más adelante las leyes se configuran como normas u obligaciones y el humano en su libertad de derecho natural verá como las cumple, o como dice Hobbes "cuáles serán los medios más aptos para lograr ese fin", el fin es la autoconservación y los medios los que se examinarán a continuación y lo que será uno de los grandes desafíos en relación a la teoría política de Hobbes, ya que la libertad que otorga el derecho natural, puede incluso como se mencionará pasar a llevar el cuerpo de otro humano. "De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás". (Hobbes,2000, p 107)

Esta cita nos posiciona en un lugar expectante para que podamos empezar a examinar las características del derecho natural que marcarán un punto de inflexión en la teoría política de Hobbes.

Además, es importante señalar que las leyes naturales por más establecidas que estén no aseguran su cumplimiento con tan solo su formulación. Esta suspensión de las leyes de naturaleza se debe a una serie de factores que configuran un escenario de inseguridad ante la confrontación entre ley natural y derecho natural que constituyen distintas facultades en los humanos.

Por lo tanto, la esperanza que tiene todo hombre de alcanzar su seguridad y autopreservación consiste en esto: en que, ya sea por la fuerza o haciendo uso de artimañas, puede ganarle la partida a su prójimo, abiertamente o recurriendo a estratagemas. De lo cual deducimos que las leyes naturales, aunque sean bien entendidas, no garantizan instantáneamente el que todo hombre las practique; y, en consecuencia, que mientras no se tomen precauciones contra la invasión de otros, quedará en cada hombre el mismo derecho primario a autodefenderse por todos los medios de que pueda hacer uso, es decir, el derecho a todas las cosas, o derecho de guerra. Y para cumplir la ley natural, será suficiente con

que un hombre esté mentalmente predispuesto a abrazar la paz cuando ésta pueda obtenerse. (Hobbes, 1992, p.114)

Esta cita será crucial para comprender el riesgo que existirá el estado de naturaleza para las leyes en cuanto a su cumplimiento, ya que se constituye una posible confrontación entre las leyes naturales y las motivaciones humanas que buscan la autoconservación incluso cuando esto implique pasar a llevar las leyes naturales. Así se presenta una tensión que será importantísima en el estado de naturaleza, en donde el impulso de autoconservación puede romper las leyes naturales cuando no existe un ente o una estructura que se asegure de su cumplimiento. En el estado de naturaleza el derecho a todas las cosas que establece el derecho natural por medio de la libertad que otorga para buscar la preservación de la vida de cada humano, presupone un riesgo que se relaciona con la naturaleza del humano. Esta naturaleza del humano demuestra que es posible un estado de guerra (que se analizará en las siguientes páginas de este escrito) Lo que nos demuestra esta cita es una inevitable suspensión de las leyes naturales ante una posible sensación de amenaza que configura un estado de inseguridad para los humanos, lo que se produce por este derecho natural que se verá en profundidad en el siguiente subcapítulo.

1.3 EL CONCEPTO DE CONTRATO EN THOMAS HOBBS.

El concepto de contrato en la teoría política de Hobbes, adquiere un papel fundamental, esto se debe a como se articulará teniendo como base este escenario de inseguridad y amenaza constante, que presupone el estado de naturaleza con las características que lo posicionan como un riesgo para la preservación de la vida humana. El contrato y la figura del soberano serán la solución ante esta inminente e inevitable situación en la que el estado de naturaleza se transforma en un estado de guerra de “todos contra todos”. La figura del contrato viene a resolver esta problemática asegurando además el cumplimiento de las leyes naturales desde un sentido racional y lógico.

En efecto, antes de instituirse el poder soberano todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder

para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad (o meum y tuum) y de lo bueno y lo malo, de lo legítimo e ilegítimo en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular. (Hobbes, 1992, p.146)

Ante el escenario de inseguridad, amenaza constante y competencia, que Hobbes denomina estado de guerra. Se vuelve fundamental la constitución de un poder que llegue a poner orden y paz ante el inevitable escenario. Se puede observar cómo desde el establecimiento de las leyes naturales como preceptos dictados por la razón, orientados a la búsqueda de la paz, se ven amenazados por el derecho natural, entendido como esta libertad sin restricción alguna para obtener la preservación humana, surgiendo así una situación inestable y riesgosa para el respeto y cumplimiento de las leyes naturales.

Es en este contexto es que la estructura contractual y la posterior figura del soberano irrumpe como garantía de estabilidad y paz ante el escenario ya mencionado.

El soberano estabiliza la sociedad imponiendo de forma efectiva sanciones que intimiden a todo el mundo. Es constatación o el conocimiento público de que el soberano es eficaz lo que convierte entonces en racional para cada persona la obediencia a las leyes naturales. Es él el que proporciona a todos garantía de que se harán cumplir dichas leyes. La mayoría de las personas se decide así a acatarlas, sabedoras de que las demás también van a obedecerlas. (Rawls, 2009, p.110)

La idea de que este poder se establece en su eficacia se vuelve fundamental, ya que convierte la obediencia en una decisión racional de los humanos, cada persona sabe que el cumplimiento de las leyes es obligatorio, y a la vez tiene certeza de que los demás están de igual forma adheridos a ellas, configurando así una mayor confianza.

El soberano se posiciona como garantía del orden, al asegurar el cumplimiento de las leyes naturales, dejando atrás la posibilidad de desacatarlas, ya que como se menciona en la cita hay sanciones que refuerzan esta garantía y posterior eficacia en sus facultades. Dentro de las facultades del soberano, Hobbes en el *De Cive* hablará de “la espada del castigo” para explicar lo importante que se vuelve esta capacidad para la paz de los humanos.

Por lo tanto, para seguridad de los individuos particulares y, consecuentemente, para lograr la paz común, es necesario que el derecho a usar la espada del castigo sea transferido a algún otro hombre o concejo; ese hombre o concejo ha de entenderse necesariamente que tiene con derecho el poder supremo en la ciudad; y él es el que con derecho castiga según su propio arbitrio, y el que con derecho obliga a todos los hombres a hacer lo que él quiera. Un poder mayor que el suyo no puede imaginarse (Hobbes, 2000, p.125)

La transferencia del derecho de los humanos a un ente o consejo que representa así la autoridad máxima, para asegurar la paz y seguridad se vuelve esencial, evidenciando así la importancia que tiene el contrato como un garante de respeto y mantenimiento de un orden que será vital para los humanos. En el estado de naturaleza los humanos tienen la capacidad de castigar, este castigo se puede transformar en una venganza desmedida y continua. Es por eso que la figura del soberano a quien se le transfiere los derechos del conjunto de humanos, posee un poder supremo que no será posible contrarrestar. Por eso recae en él, el poder de castigar y de exigir obediencia a lo que establezca pertinente, pensando en la paz y preservación de los humanos.

De esta forma se origina un estado de paz, teniendo como consecuencia una convivencia pacífica entre los humanos. Es importante señalar que la transferencia de derechos, es en el sentido de la segunda ley natural, en el que de ser necesario se transfiere el derecho en pos de la obtención de la paz. Articulando así un sentido racional de la obediencia ante dichas leyes que establece el soberano y que garantizan el cumplimiento de las leyes naturales.

El derecho que se transfiere a la figura del soberano se explica como un acuerdo para la obtención de la paz, que se sostiene en la articulación de una sola voluntad que reúne la totalidad de las voluntades de los humanos, lo que Hobbes denominará como la unión.

Pero, aunque la voluntad no sea en sí misma voluntaria, sino solamente el principio de acciones voluntarias (pues no queremos querer, sino hacer), y sólo en mínima medida caiga en el ámbito de la deliberación y el acuerdo, sin embargo aquel que somete su voluntad a la voluntad de otro transfiere a ese otro el derecho de hacer uso de sus propias fuerzas y facultades. Hasta el punto, que cuando todos los demás han hecho lo mismo, aquel a quien se han sometido tiene tanto poder que puede hacer que las voluntades de los individuos

particulares lleguen, por temor a dicho poder, a la unidad y la concordia. (Hobbes, 2000, p. 118)

De esta forma podemos ver como la voluntad individual de los humanos ceden su voluntad y derecho ante una voluntad superior que contiene la totalidad de las voluntades. Cada persona transfiere el derecho de usar su propia fuerza y facultades a esta voluntad superior que se posiciona como una autoridad. Este poder al contener todas las voluntades se posiciona como un causante de temor en las personas, ya que posee un poder que es entregado por las mismas personas que cedieron su derecho y facultades. De este modo es que nos dice Hobbes que se logra una unidad entre los humanos. Esta unión y concordia obtenida se otorga debido al temor y capacidad de coerción que impone la figura de autoridad sobre las voluntades.

Pues bien, una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil; y también de persona civil. Porque cuando hay una voluntad de todos los hombres, debe ser tomada como si fuera una persona; y por la palabra una debemos entender que es distinta y separada de todos los hombres particulares, una entidad que tiene sus propios derechos y propiedades. Hasta tal punto, que ningún ciudadano en particular, ni todos juntos (si exceptuamos a aquel cuya voluntad representa la voluntad de todos), han de ser tomados como ciudad. Podemos, pues, definir una ciudad diciendo que es una persona cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona particular para mantenimiento de la paz y para la defensa común. (Hobbes, 2000, p.119)

La unión creada a partir de la transferencia de las voluntades individuales, genera una "persona civil", que se distingue de los ciudadanos. Esta figura representará la voluntad colectiva y actúa como si fuera un individuo con derechos y propiedades propias. La voluntad de esta entidad no proviene de cada ciudadano individualmente, sino que de la totalidad de voluntades que decide delegar y transferir sus facultades y derechos, lo que permite consolidar un poder unificado. Esta figura de autoridad creada por el acuerdo de muchos y la transferencia de las voluntades humanas en pos del mantenimiento de la paz y la defensa de todos es el punto de partida para el surgimiento

del soberano como consecuencia de la transferencia de derechos y facultades de los individuos a una entidad que, si bien representa a la totalidad de voluntades, se articula como un ente separado de ellos, pero que en su germen se construye por medio de los humanos y sus voluntades transferidas.

La consolidación de esta figura es una respuesta ante el riesgo que conlleva el estado de naturaleza tal como se examinó. Además, el deseo de preservar la vida y el miedo e inseguridad que expone dicho estado, es que se someten a esta figura. La figura de autoridad que se constituye por lo anteriormente expuesto es la figura del soberano. El soberano estabiliza, es garante de lo que en el estado de naturaleza no se puede consolidar, ya que deviene estado de guerra, un estado de inseguridad, amenaza y miedo constante para los humanos.

Lo que estabiliza el soberano, está orientando en el orden del cumplimiento de las leyes de naturaleza, estas leyes buscan la paz y la concordia entre los humanos. Al estar en un estado natural, dichas leyes se ven fuertemente amenazadas y en riesgo de no cumplirse. El soberano con su poder otorgado por los mismos humanos, asegura el cumplimiento de estos preceptos de la razón que conocemos como leyes naturales, lo que garantiza la paz y estabilidad para las personas. Teniendo esto en cuenta el soberano se vuelve necesario para el grupo humano que busca la preservación, la paz y la concordia, de esta forma opera una fundamento racional en los humanos, que ve en esta figura esta garantía de paz, ya que gracias a la consolidación de esta figura soberana es que los humanos actúan conscientes de que es lo mejor dentro de las demás posibilidades existentes, hay una conveniencia para los humanos pactar la constitución de esta figura, porque como sabemos, ante la ausencia del soberano el estado de naturaleza deviene estado de guerra y es perjudicial para los humanos que buscan la preservación.

En el fondo, gracias a la existencia del soberano, se vuelve racional hacer algo que en el estado de naturaleza no lo es: adherirse a las leyes de naturaleza. En definitiva, repito, lo que logra el soberano no es reformar los seres humanos, ni alterar su carácter, sino cambiar las condiciones de fondo en las que éstos ejercer su raciocinio. (Rawls, 2009, p.115)

Así el rol del soberano se vuelve fundamental e influiría en la racionalidad de los humanos. En el estado de naturaleza no existe una autoridad establezca normas, en ese sentido en el estado de naturaleza las leyes de naturaleza no se respetan y cada persona actúa en función a su propia

supervivencia y beneficio, constituyendo así un imaginario colectivo sostenido en el miedo y la inseguridad. No hay un ente que garantice el cumplimiento de las leyes naturales. Con la figura del soberano cambia las circunstancias, al establecer una autoridad que tiene la capacidad de imponer orden, además de proteger a quienes le entregaron dicha facultad además de sancionar el incumplimiento. De esta forma el soberano configura en el imaginario una apelación a ejercer el raciocinio de manera colectiva, sosteniendo dicha figura del soberano como la mejor posible dentro de las circunstancias ya conocidas.

Esto no significa que el humano mejora en esencia, sino que se crea un ambiente en donde se respetan las leyes de naturaleza de manera consciente y sabiendo que es beneficioso para los humanos que componen la sociedad. Así el soberano constituye un marco en el que respetar las normas no solo se ve desde un plano meramente ético, sino que también conlleva una lógica, entendiendo que es lo mejor posible, sabiendo que en el estado de naturaleza puede estar en riesgo la vida humana. Esta situación es lo que refuerza la idea mencionada por Rawls y se posiciona al soberano como un estabilizador de condiciones de fondo en donde la capacidad racional de los humanos está vinculada con la estabilidad de dicho estado propiciado por el soberano, sin una necesidad de cambiar la naturaleza humana que busca su preservación.

Las condiciones de fondo que proporciona el soberano, son las leyes de naturaleza, que, además, son muy importantes para la efectividad del poder del soberano, al propiciar la transición desde la ley natural a la ley civil.

Así pues, las leyes de naturaleza proporcionarían los preceptos de fondo y, a continuación, vendría el soberano con esos otros poderes efectivos y necesarios, y finalmente, culminando ese sistema estaría las promulgaciones normativas concretas del soberano, es decir, la ley civil. (Rawls, 2009, p. 115)

Teniendo en cuenta esta cita para complementar como estos preceptos que se denominan como leyes de naturaleza son el suelo, la base que todos los humanos reconocen como necesario para la convivencia y la obtención de la paz. Sin embargo, como mencionamos anteriormente carecen de un poder coercitivo que asegure el cumplimiento de dichas leyes. En este contexto es que la figura del soberano emerge como autoridad con facultades que permiten darles efectividad a las leyes naturales. El soberano no tan solo se encarga de que se respeten estas leyes, sino que,

transforma estos preceptos de la razón, en leyes civiles, adaptadas y aplicables dentro de la sociedad. Estas leyes civiles representarán una especie de culminación de las leyes naturales, en que se transforman en reglas claras que regulan las acciones de los humanos dentro del mandato del soberano. En este sentido es que el soberano viene a consolidar las leyes naturales, en leyes civiles que se constituyen en un plano jurídico dentro de la sociedad. Esta ley civil, es la manifestación concreta de la voluntad del soberano que garantiza la seguridad y la paz para los individuos, teniendo como base las leyes naturales que como se examinó en las páginas anteriores estaban amenazadas por el estado de naturaleza. De esta forma el soberano viene a garantizar el cumplimiento de dichas leyes, obteniendo así la paz y la preservación de la vida humana.

El robo, el asesinato, el adulterio y todas las injurias son prohibidos por las leyes de naturaleza; pero a qué debemos llamar robo, a qué asesinato, a qué adulterio, a qué injuria contra un ciudadano no es algo que viene determinado por ley natural, sino por la ley civil. (Hobbes, 2000, p.134)

Con esta cita podemos evidenciar la transición entre la ley natural y la ley civil. Por un lado, estos actos mencionados van en contra las leyes de naturaleza, constituyéndose así, como algo éticamente repudiable, ya que irían contra estos principios que son esenciales para la preservación de la vida humana. Las leyes de naturaleza no definen que se entiende por robo, adulterio, asesinato o injuria como señala Hobbes en la cita escogida, en este contexto es que aparecen las leyes civiles a especificar e interpretar cuando estas acciones según las condiciones o circunstancias en las que se presenten serían delitos. En este sentido las leyes civiles aparecen luego del pacto acordado, de transferencia de derechos hacia la figura de autoridad, el soberano y entonces, las leyes civiles serán las encargadas de concretar las leyes naturales en un plano civil, para que no vuelvan a verse amenazadas. Las leyes naturales establecen los preceptos racionales que buscan garantizar la paz y la preservación de la vida, las leyes civiles le dan una forma legislativa a través de la sanción, ajustándose a los principios derivados de las leyes naturales, obteniendo así una regulación práctica que además la sustenta la figura del soberano.

Teniendo en cuenta lo examinado en los subcapítulos, las leyes naturales se vuelven fundamentales en la teoría política de Hobbes. Las leyes naturales surgen como preceptos

racionales orientados a la búsqueda de la paz y la preservación de la vida humana, en el estado de naturaleza dichas leyes carecen de protección y de su cumplimiento efectivo, ya que cada humano actúa según su propio interés y derecho natural, que conlleva una ilimitación en la búsqueda de preservar según cada humano. Esto constituye un riesgo para los humanos y su conservación, por ende, para las leyes naturales. Con la transferencia de derechos y facultades, estableciendo así un pacto, los humanos lo reconocen de forma racional como el gran método para asegurar la paz y para establecer un orden. Esta figura (el soberano) no solo simboliza la estabilidad y la paz, sino que también concreta en un marco de leyes civiles, las leyes naturales que como se examinó están en un inminente riesgo de no cumplirse. El soberano como la autoridad máxima les da una forma a estos preceptos racionales definiendo como delitos lo que vaya contra estas leyes, regulando así las acciones humanas. Por medio de la ley civil, el soberano traduce las leyes naturales en normas concretas que todos los humanos deben obedecer, garantizando así la paz, seguridad y concordia.

El marco que constituye la figura del soberano, irá más lejos del ambiente de paz y seguridad entre los humanos, ya que potencia la racionalidad humana en términos de vida social. Al seguir las leyes civiles los humanos están conscientes que esta forma social y de gobierno protege su vida, haciendo posible así una concordia dentro de la sociedad. Por eso es que Hobbes, afirma que es fundamental la figura del soberano, ya que, sin esta figura de autoridad, las leyes de naturaleza no tendrían la fuerza ni la aplicación evidente entre los humanos.

Otro punto fundamental, en el pensamiento de Hobbes que tiene estrecha relación con lo examinado, tiene que ver con la libertad en su vínculo con la soberanía que plantea Hobbes desplazando además argumentos presentados en la tradición clásica de la filosofía política. La libertad se analizará como un orden necesario que delimita el ejercicio de los derechos individuales. En el estado de naturaleza no existe una verdadera libertad, sino una especie de libertinaje que pone en riesgo la coexistencia entre los humanos. Teniendo en consideración lo mencionado, es que la figura del contrato adquiere una relevancia central, ya que impone límites y establece un marco normativo con un común denominador, que no solo frena los riesgos y amenaza del estado de naturaleza, además crea las condiciones para que se lleve cabo una auténtica Libertad. En el próximo capítulo, se profundizará en cómo este nexo entre contrato y libertad estructura la legitimidad del poder soberano y redefine las relaciones humanas en sociedad.

2 LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN THOMAS HOBBS

2.1 LA LIBERTAD SEGÚN LA TRADICIÓN

En el siguiente capítulo se examinará la importancia y la evolución del concepto de libertad propuesto por Thomas Hobbes. Trabajaremos principalmente en las consecuencias, determinaciones y relaciones que constituye la libertad natural y la libertad civil respecto a las características de la naturaleza humana, que determinada por una necesidad natural busca la preservación de la vida y una posterior obtención de paz. Además, examinaremos la concepción hobbesiana de la libertad en su vínculo con el concepto de contrato que se configura como un eje central en el trabajo de Hobbes, que esta memoria busca estudiar e indagar.

El concepto de libertad conlleva una complejidad que se evidencia a lo largo de la historia, que cómo se expondrá en la teoría política de Hobbes no es la excepción. Además, hay un componente de confrontaciones políticas en la época que hace que dicho concepto se nutra mucho más.

El contexto político en el que escribe Hobbes lo lleva a involucrarse activamente en torno al concepto de libertad y al concepto de contrato, teniendo como antecedente las distintas discusiones acerca de cómo debería ser la forma de gobierno en Inglaterra. En el marco del trabajo teórico y dentro de los objetivos que se propone a trabajar en este subcapítulo, será fundamental abordar su perspectiva a ciertas maneras en que se entendía la libertad y cómo se entendía un ser humano libre.

En el ambiente en el que escribe Hobbes, el razonamiento y las pasiones ocupaban un lugar de gran importancia en el plano político. Esto debido a que desde la óptica de la tradición eran cosas totalmente contrarias, las cuales no podían converger, esto a Hobbes no le causaba un mayor sentido. Él consideraba que ambas esferas eran propiamente humanas y que no tenían por qué ser vistas como contrarias. La tradición consideraba a las pasiones más ligadas al plano irracional, salvaje, bestial.

Uno de los presupuestos filosóficos menos cuestionados en su tiempo era el de que los agentes genuinamente libres siempre hallan movidos a actuar por la razón, y no por la pasión o el apetito. Había un amplio consenso en cuanto a que actuar por pasión no es actuar como hombre libre - ni siquiera distintivamente como hombre-; tales acciones no son expresión de verdadera libertad, sino de mera licencia o brutalidad animal. (Skinner, 2010, p.39)

La cita evidencia la distinción entre razón y pasiones: la verdadera libertad radicaría en actuar conforme a la razón, mientras que dejarse dominar por las pasiones supondría una renuncia a la racionalidad, situando al individuo en un plano irracional. La razón se erige, así, como el principio que permite a los humanos actuar de manera consciente, mientras que las pasiones son consideradas un obstáculo para dicha autonomía. No obstante, Hobbes se aparta de esta visión tradicional. Para él, razón y pasiones son elementos propios de la naturaleza humana, y es precisamente a través de las pasiones que se inicia el proceso deliberativo que antecede a toda acción.

La otra proposición clave de Hobbes es que lo que antecede a la acción siempre está dado por las pasiones, todas las cuales toman la forma, o bien de apetitos, que nos conducen a actuar, o bien de aversiones, que hacen que nos abstengamos de actuar. Concluye que "los primeros móviles inobservados de nuestras acciones" deben de yacer, entonces, enteramente dentro de la esfera de dichas pasiones. (Skinner, 2010, p.39)

De este modo, Hobbes sostiene que el origen de las acciones humanas se encuentra en la esfera pasional, mediada por apetitos que impulsan al individuo a actuar. Con ello, tensiona la primacía que la tradición filosófica había otorgado a la razón como fuente de la acción libre, al plantear que el razonamiento no constituye el punto de partida de las decisiones, sino un medio para ordenar los impulsos. Lo central en este desplazamiento es que, contrariamente a la visión tradicional, la razón no domina a las pasiones, sino que su uso está subordinado a ellas. A partir de esta concepción, Hobbes avanzará hacia una definición de libertad y de acción propia de un hombre

libre, integrando el vínculo entre pasiones y razón como elementos inseparables en el actuar humano.

Un agente libre, insiste Hobbes, simplemente es alguien que “puede escribir o abstenerse de hacerlo, hablar o permanecer en silencio, conforme a su voluntad” Por otra parte, decir de un agente tal que actúa de acuerdo con su voluntad equivale a decir que ha sido impulsado a actuar movido por sus apetitos, pues “en el hombre y en la bestia el apetito y la voluntad son una y la misma cosa”. (Skinner ,2010, p.44)

La cita permite concluir la postura de Hobbes, destacando la importancia de los conceptos de voluntad y apetito, los cuales se sitúan en un mismo plano: lo voluntario, ligado a la acción, y lo apetitivo, relacionado con los impulsos más básicos. Tanto los humanos como los animales, según Hobbes, actúan impulsados por los apetitos, adoptando deseos y necesidades que guían su comportamiento. Esto revela que la acción humana no se basa exclusivamente en una deliberación racional, sino que está profundamente influenciada por estos impulsos.

Esta postura refuerza el rechazo de Hobbes a la tradición que vinculaba la razón con la deliberación del hombre libre. No se trata de negar la importancia de la voluntad, sino de reconfigurarla de manera clave para su sistema filosófico. Al introducir los apetitos como mediadores de la voluntad, amplía el concepto de libertad: al actuar conforme a estos apetitos, no se debilita la libertad, sino que se optimiza su concreción. Así, la libertad no será un acto puramente racional, como sostenía la tradición, sino que, al incluir los apetitos, se orienta hacia la satisfacción de estos. La gran pregunta que surge es: ¿cómo satisfacer estos apetitos? Considerando que somos seres racionales, impulsados por necesidades primarias y con el objetivo de preservar nuestra existencia.

Es en ese sentido que aparece el concepto de libertad natural, que, basada en esta naturaleza humana, plantea una problemática para la humanidad. En su búsqueda por preservar la vida y evitar lo perjudicial, existe el riesgo de pasar a llevar a otros, que comparten el mismo objetivo y una condición similar. Esta similitud en las condiciones constituye el riesgo de un inminente estado de guerra de todos contra todos, que se vincula estrechamente con el concepto de libertad natural propuesto por Hobbes.

2.2 LIBERTAD NATURAL Y SUS IMPLICANCIAS.

El desplazamiento que Hobbes propone sobre lo que significa ser un hombre libre, así como la relación entre apetito y razón en la acción, también introduce una aproximación a la naturaleza humana. Según Hobbes, los humanos, al buscar satisfacer sus apetitos, tienden a inclinarse hacia todo lo que favorezca su preservación y a evitar lo perjudicial para su especie. El apetito guía al ser humano hacia la preservación, y la razón actúa como mediadora para encontrar las formas de lograrla. Hasta este punto no hay conflicto, pero en la búsqueda de preservación surge el riesgo de dañar a otro, que comparte el mismo objetivo y condiciones similares. Es decir, según Hobbes, la naturaleza humana funciona de manera que los individuos comparten objetivos comunes, lo que genera una tensión en sus acciones. En este contexto, surge el concepto de "libertad natural". Esta libertad se manifiesta en el estado de naturaleza, el cual, como se mencionó en el subcapítulo anterior, conduce a un estado de guerra. A continuación, se analizarán los elementos que fundamentan la libertad natural, basada en el concepto de libertad que Hobbes desarrolla en su obra.

Estrictamente hablando, Hobbes jamás define la libertad natural; solo la describe como aquella forma de libertad que es característica de los hombres considerados en su aspecto puramente natural. Además, por lo general no se refiere a ella en términos negativos sino positivos, caracterizándola, al inicio de su análisis en el capítulo 14, como la libertad de usar nuestras propias capacidades y habilidades naturales, y en el capítulo siguiente, como la libertad de gobernarse a uno mismo con la ayuda de la propia voluntad y poder que puede decirse que posee todo hombre por naturaleza. (Skinner, 2010, p.45)

Al introducir el concepto de libertad natural, Hobbes comienza a desglosar lo que implica la naturaleza humana. Aunque no la define de manera estricta, se puede inferir que esta libertad natural se presenta como una capacidad propia del ser humano en el estado de naturaleza, vinculada a su autonomía para desplegar sus facultades. Así, la libertad natural se entiende como

el uso pleno de las capacidades humanas, gobernadas por la voluntad, mediadas por el apetito y sustentadas por el poder individual, inherente a todos los humanos por naturaleza.

El uso pleno de las capacidades humanas, gobernado por la voluntad individual, otorga a cada ser humano el control sobre sus acciones. Como se mencionó anteriormente, esta voluntad es inherente a los humanos y, mediada por sus apetitos, permite que la razón guíe las acciones que cada uno desea llevar a cabo en el estado natural, bajo la disposición de la libertad natural. Esto no representaría un riesgo para Hobbes en sí mismo, pero sí establece un precedente para entender lo que implica la libertad natural. Hobbes no se limita a afirmar que los humanos poseen esta libertad natural, sino que también introduce el concepto de derecho natural. Aparte de la libertad natural, los humanos en el estado de naturaleza tienen un derecho natural que les permite actuar sin restricciones, incluso si esto lleva a perjudicar a otros.

Y esto lo hace llevado por un impulso natural, igual al que la piedra se mueva hacia abajo. Por lo tanto, no es absurdo ni reprensible, y no va contra los dictados de la verdadera razón, el que un hombre haga todos los esfuerzos posibles para defender su cuerpo y sus miembros de la muerte y del sufrimiento. Pero lo que no es contrario a la recta razón es lo que puede considerarse que ha sido hecho con justicia y derecho. La palabra derecho no significa otra cosa que la libertad que todo hombre tiene para hacer uso de sus propias facultades de acuerdo a la recta razón. Por lo tanto, el primer fundamento del derecho natural es éste: que todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros.

(Hobbes, 2000, p.60)

Hobbes en el *De Cive* expone la concepción del derecho natural como una extensión de los impulsos naturales, que llevan a los seres humanos a la búsqueda de la preservación. El humano en el estado natural busca "proteger sus miembros", proteger su vida de lo que pueda amenazarla. Además, Hobbes argumenta que esta acción que lleva a la mencionada búsqueda de la preservación, es un acto guiado por la recta razón, relacionando así este impulso natural desde una óptica racional.

Teniendo en consideración este impulso natural y el derecho natural que se ejerce en el estado natural, se dará un particular escenario. Este punto se refiere a un común denominador entre todos los humanos: el objetivo de preservar su vida y evitar lo que sea perjudicial para su existencia.

Hobbes suma una tesis todavía más provocadora al agregar que la libertad natural y derecho natural son equivalentes. Como primer paso en este argumento, señala que la necesidad natural nos compele a querer y desear lo que es bueno para nosotros y, por sobre todas las cosas, a procurar preservarnos a nosotros mismos. (...) Por una necesidad natural, sostiene Hobbes allí, los hombres se ven conducidos a querer y desear aquello que es bueno para ellos, así como a evitar lo que les resulte dañino. (Skinner, 2010, p.46)

Al introducir el derecho natural en equivalencia con la libertad natural, Hobbes establece un vínculo entre ambos conceptos, ya que ambos derivan del impulso innato de la autoconservación. Así, la libertad natural se configura como la capacidad de actuar según la voluntad, subordinada a los apetitos, que por naturaleza buscan asegurar la conservación de la vida humana. El derecho natural da forma a la libertad natural desde una perspectiva racional, configurando a la razón como una guía orientada a proteger la integridad del ser humano y evitar el sufrimiento. Esto establece un principio inobjetable para Hobbes: la preservación de la vida es el objetivo fundamental de todos los seres humanos. Sin embargo, el intento de garantizar este objetivo puede, paradójicamente, representar un riesgo para esa misma preservación. ¿Cómo al buscar la preservación de la especie, constituiría un riesgo para la misma especie, la cual busca su propia preservación? El objetivo de la preservación de la vida y de evitar todo lo potencialmente dañino para los humanos, conlleva un peligro, esto radica en las diversas formas mediante las cuales cada humano buscará su preservación, que será inminente que derive en un estado de guerra. Esta situación que propone Hobbes, se explica por la configuración entre el derecho natural y la libertad natural. Este vínculo que se ha forjado, es parte inherente de la naturaleza humana en el estado natural. Esto lleva a los humanos a ser potencialmente enemigos y competidores, ya que todos buscarán la preservación y tienen derecho a todo lo que sea necesario para obtener dicho

objetivo mediados por el impulso natural. El estado de naturaleza no puede evitar convertirse en un estado de guerra.

No podrá negarse que el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad fue un estado de guerra, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos. Pues ¿qué es la guerra sino ese período de tiempo en el que se declara abiertamente la voluntad de enfrentarse a otro por la fuerza, ya sea con palabras o con hechos? (...) Pero es fácil de apreciar cuán contrario es para la preservación de la humanidad o de un individuo particular el estar perpetuamente en guerra. Más se trata de una guerra perpetua por naturaleza; pues en lo que se refiere a la igualdad de quienes luchan. (Hobbes, 2000, p.63)

La libertad natural y el derecho natural condiciona a los humanos a un estado de guerra. Esto se propicia por la condición de igualdad entre los humanos, por una posible escasez de recursos, el riesgo de la integridad física, el terror psicológico que es generado por una desconfianza mutua, genera un escenario de caos y violencia, que pone en riesgo el objetivo en común de preservar sus vidas, como menciona Hobbes “Pero es fácil de apreciar cuán contrario es para la preservación de la humanidad o de un individuo particular el estar perpetuamente en guerra”

Por ende, la libertad natural en su equivalencia con el derecho natural, predispone a los humanos a vivir en un inminente caos en el estado natural.

Mas no pueden los hombres esperar una preservación duradera continuando de este modo en el estado de naturaleza, es decir, de guerra, por razón de esa igualdad de poder y de otras facultades de que los hombres están dotados. De donde se deduce que buscar la paz allí donde hay alguna esperanza de tenerla. (Hobbes, 2000, p.64)

En el estado de naturaleza, el objetivo primordial de la preservación se ve constantemente amenazado e interrumpido. Por ello, el ser humano debe buscar un mecanismo que garantice su

seguridad y asegure su supervivencia. Frente a la violencia desmedida y el caos inminente, la solución que propone Hobbes es abandonar la libertad natural para alcanzar la anhelada paz. Esta paz se logra mediante la construcción de una voluntad única, resultado de un contrato por el cual los individuos ceden sus voluntades particulares y las unifican bajo una autoridad común.

Para explicar por qué es indispensable que una multitud de hombres tenga una voluntad única que los represente. (..)A continuación Hobbes se dispone a explicar en términos más positivos por qué resulta vital que abandonemos nuestra libertad natural. Como antes, asegura que esta es la única forma de conseguir lo que más deseamos en la vida. (Skinner, 2010, p.87)

En conclusión, a partir de lo expuesto, resulta fundamental el abandono de la libertad natural, ya que su ejercicio en el estado de naturaleza pone en riesgo el objetivo primordial de preservar la vida. Frente a este escenario, se vuelve necesario replantear cómo garantizar dicha preservación. Es en este contexto es que Hobbes introduce la idea de una voluntad unificada, surgida a partir de un contrato por el cual los individuos ceden sus voluntades particulares para garantizar la seguridad y alcanzar la tan anhelada paz. Es relevante destacar, como antecedente para el siguiente capítulo, que esta transferencia de la libertad natural no implica la pérdida absoluta de libertad, sino su transformación en lo que Hobbes denomina libertad civil. Esto no supone la desaparición total de la libertad, sino su reorganización en función de una estructura que asegure la preservación y la paz. En este marco, los límites que emergen se basan en obligaciones y deberes, no como una mera imposición, sino como el resultado de una decisión racional. Los humanos, conscientes del peligro constante en el estado de naturaleza, optan por ceder sus voluntades a un garante de seguridad: la figura del contrato.

2.3 LIBERTAD CIVIL.

Como se argumentó en los párrafos anteriores, el abandono de la libertad natural propuesto por Hobbes no implica la pérdida absoluta de toda forma de libertad, sino una transición orientada a garantizar aspectos que no pueden asegurarse en el estado natural. En este sentido, resulta pertinente retomar el contexto político en el que Hobbes desarrolló su pensamiento, ya que dicho contexto tuvo una influencia decisiva en la elaboración de su concepción sobre la libertad. Considerar este marco histórico permite enriquecer la comprensión del legado hobbesiano y la firmeza con la que sostuvo su propuesta frente a las tensiones de su tiempo.

En el convulso contexto político de la Inglaterra del siglo XVII, marcado por las tensiones entre el parlamento y la corona tras el gobierno personal de Carlos I, surgió un intenso debate sobre cuál era la forma de gobierno más adecuada. En este escenario, los actores políticos debieron tomar posición, lo que llevó a un fuerte enfrentamiento entre quienes defendían las ideas republicanas- que postulaban la libertad como principio fundamental garantizado por esa forma de gobierno- y sus opositores. Entre estos últimos destacó Hobbes, quien no simpatizaba con la concepción republicana de la libertad. Lejos de adherir a ella, propuso un desplazamiento respecto de la noción clásica heredada, proveniente de Atenas y de ciertos pensadores romanos. Esta tradición entendía la libertad como un ejercicio de deliberación propio de la democracia, y sostenía que solo en un régimen republicano podía garantizarse. Por el contrario, se afirmaba que, en otras formas de organización política, como la monarquía, la libertad se veía amenazada. Hobbes cuestionará este vínculo entre libertad y república, ofreciendo una concepción que se distanciará de esa tradición.

Quienes creen que en las democracias hay más libertad se dejan confundir por el hecho de que en tales regímenes el pueblo participa del gobierno y no se somete a nadie más que a sí mismo. Pero sostener que esto le confiere mayor libertad implica incurrir en el craso error de “dar el nombre de libertad a lo que, en rigor, debe llamarse soberanía”. (Skinner,2010, p. 97)

A partir de la lectura que Skinner realiza sobre el *De Cive* de Hobbes, se puede advertir con claridad la distinción que este último establece entre la libertad y el ejercicio de la soberanía. Esta diferenciación es fundamental, ya que contraviene una concepción extendida tanto en la tradición política como en el imaginario ciudadano, donde libertad y soberanía suelen confundirse de manera errónea.

Mientras que Hobbes en el *Leviatán* sostiene:

Pero con frecuencia ocurre que los hombres queden defraudados por la especiosa denominación de libertad; por falta de juicio para distinguir, consideran como herencia privada y derecho innato suyo lo que es derecho público solamente. Y cuando el mismo error resulta confirmado por la autoridad de quienes gozan fama por sus escritos sobre este tema, no es extraño que produzcan sedición y cambios de gobierno. (1992, Hobbes, p.175)

A partir de estas citas, se advierte que Hobbes critica la idea de que los regímenes democráticos garanticen necesariamente una mayor libertad. Esta crítica no solo se dirige a la democracia en sí, sino también a la falta de discernimiento de los ciudadanos y a la influencia de ciertos pensadores que, al exaltar nociones idealizadas de libertad, generan expectativas infundadas en la población. En este contexto, Hobbes distingue con claridad entre libertad y soberanía. Se suele asumir que, en una democracia, la participación activa del pueblo conlleva automáticamente una mayor libertad; sin embargo, para Hobbes, esto constituye un error. La participación ciudadana no garantiza por sí sola la libertad individual, sino que manifiesta el ejercicio de la soberanía popular, entendido como el poder colectivo para elaborar leyes y tomar decisiones políticas. No obstante, dicha soberanía no elimina las restricciones propias de cualquier sistema de gobierno, ya que, para Hobbes, la libertad siempre estará condicionada por normas que limitan las acciones humanas.

Este cuestionamiento a la relación entre democracia y libertad prepara el terreno para comprender el desplazamiento conceptual que Hobbes propone respecto a la libertad. En oposición a la concepción tradicional, Hobbes redefine este concepto a partir de un giro clave en su obra. Esta reformulación está influenciada tanto por el contexto político en el que escribe como por su

propio desarrollo filosófico. Así, establece una distinción entre la libertad defendida por la tradición y aquella que él propone, avanzando hacia una definición que se detalla a continuación.

Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse' sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. Tal puede afirmarse de todas las criaturas vivas mientras están aprisionadas o constreñidas con muros o cadenas y del agua, mientras está contenida por medio de diques o canales, pues de otro modo se extendería por un espacio mayor, solemos decir que no está en libertad para moverse del modo como lo haría si no tuviera tales impedimentos. (Hobbes,1992, p.171)

La definición de libertad que propone Hobbes marca una ruptura definitiva con la concepción clásica, provocando una transición que transforma sustancialmente la comprensión de este concepto. Esta nueva concepción se vuelve fundamental para la instauración del contrato social y la construcción de la libertad civil. Lejos de implicar una renuncia absoluta, esta libertad civil supone la transformación y delegación del derecho individual en favor de una autoridad común, cuyo propósito central es garantizar la preservación humana. Así, el desplazamiento y redefinición de la libertad, junto con la crítica a la libertad republicana, constituyen el fundamento para abordar en profundidad la noción de libertad civil.

En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres. Y como tales argumentos pueden derivar o bien de palabras expresas como: Yo autorizo todas sus acciones, o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del

súbdito ha de derivarse ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí mismos, y su defensa contra un enemigo común. (Hobbes, 1992, p.177)

Hobbes aborda la relación fundamental entre la obligación y la libertad dentro del contrato que se instituirá. El acto de sumisión no significa una negación absoluta de la libertad, sino su reconfiguración en un nuevo plano: el de la libertad civil. Esta sumisión al contrato, se fundamenta en la voluntad consciente y libre del humano. De este modo la libertad natural se convierte a la libertad civil con el objetivo de asegurar la paz y la defensa común.

Siguiendo esta relación Skinner argumenta desde Hobbes:

Los miembros de una multitud instituyen un gobernante *“por voluntad propia”*, poniéndose límites los unos a los otros por medio de pactos recíprocos y cambiando así la condición de libertad natural por una de obligación. Más específicamente, de una *“sujeción a un poder civil”* (Skinner, 2010, p.94)

De este modo, se constituirá un contrato consensuado que reunirá las voluntades individuales en una voluntad única, capaz de alcanzar lo que en el estado de naturaleza resulta inalcanzable. Es importante resaltar que, para Hobbes, este contrato es una decisión racional y consciente. La delegación de poder hacia esta voluntad única representa el mejor escenario posible, dado el caos y los riesgos del estado de naturaleza, que amenazan la preservación humana. Esta decisión consciente implica que la libertad natural no se abandona por completo, sino que se transforma dentro del marco del contrato, lo que refleja una autonomía modificada pero aún presente, resultado de una elección racional, no de una imposición externa.

Lo que configura también un espectro interesante en esta transición hacia una libertad civil, esto también se da por la explicación de Hobbes en su redefinición del concepto de libertad en contraposición a la tradición dejando en claro que, a lo que la tradición se refería al mencionar la libertad no era más que la soberanía. La libertad sería entonces “Hobbes

responde: la libertad, si se la quiere definir, no es otra cosa que la ausencia de obstáculos al movimiento” (Skinner, 2010, p.98)

A partir de esta definición de libertad propuesta por Hobbes, surge la pregunta clave: ¿Cómo se puede entender la libertad cuando se es súbdito de un estado? Sabemos que la libertad natural no se abandona por completo; aunque los seres humanos entreguen su voluntad a una voluntad única, delegando así su derecho sobre todas las cosas, no implica una suspensión total de la libertad durante el contrato social. Más bien, la libertad se reconfigura dentro de este nuevo orden. Esta libertad, entendida como la ausencia de obstáculos para el movimiento, se convierte en una forma de libertad que los humanos pueden disfrutar bajo el gobierno del estado.

Ambos ejemplos hacen referencia a algo que es externo al agente: las leyes del soberano, en primer caso, y el poder de Dios, en el segundo. Pero en ninguno de los dos casos el objeto externo en cuestión constituye la clase de impedimento que suprime la libertad. Como señala Hobbes, cuando por medio de impedimentos arbitrarios, se suprime la libertad de hacer o de abstenernos de hacer, esta queda eliminada “*por la propia decisión*” de no querer y de no actuar de cierta manera. (Skinner, 2010, p.102)

Esta cita refuerza el argumento previamente señalado sobre la reconfiguración de la libertad, adoptando una nueva forma definida por la ausencia de interferencias externas en el movimiento. Skinner, al examinar el argumento de Hobbes, resalta que, si bien existen limitaciones externas que pueden condicionar la libertad, lo esencial es que la voluntad individual permanezca resguardada. La libertad no se verá coartada por restricciones arbitrarias mientras el individuo conserve su capacidad de decidir conforme a su propia voluntad. Las interferencias externas solo tendrán un impacto determinante cuando impongan limitaciones arbitrarias que anulen dicha capacidad. Este planteamiento sienta las bases para comprender la conexión entre la voluntad individual y la libertad que el Estado otorga a sus súbditos: la libertad civil.

Su nueva definición de libertad, en cambio, le permite insistir en que, aún después de someternos, seguimos gozando de un grado considerable de lo que ahora Hobbes se siente en condiciones de caracterizar como *libertas civilis o libertad civil*. (Skinner, 2010, p.103)

Es relevante destacar el poder de decisión de los súbditos dentro del marco de la libertad civil, pues, como se ha expuesto, los humanos pactan, transfieren su derecho y libertad natural a una voluntad única mediante un acto racional. Aunque forman parte de esta voluntad única o contrato social, no están obligados a participar en la creación de futuras leyes. Sin embargo, el objetivo central de este contrato es resguardar aquello que estaba amenazado en el estado de naturaleza, por lo que las leyes establecidas operan en función de garantizar la paz. En este contexto, los individuos pueden optar por acatar las normas, conscientes de que es lo mejor para su bienestar, o desobedecerlas, asumiendo el riesgo de quedar fuera de la institución y enfrentar sus consecuencias.

Que en todo momento conservamos plenamente la libertad de desobedecer las leyes. De acuerdo con su nueva definición de libertad, no existe una cosa tal como un impedimento arbitrario para actuar libremente, la libertad, en el sentido propio de la palabra, sólo puede ser suprimida por obstáculos externos que nos impiden llevar a cabo acciones que se hallan dentro de nuestro poder. Con todo, como hemos visto, el temor no puede ser considerado un impedimento de tal clase. Es así como es posible vivir como hombres libres estando, al mismo tiempo, sometidos a un soberano absoluto: la razón radica, simplemente, en que, como Hobbes proclama ahora *“la libertad y el temor son compatibles”*. Nunca nos vemos físicamente impedidos de desobedecer lo que mandan las leyes, de lo que se infiere que siempre somos completamente libres de elegir si obedecemos o desobedecemos (Skinner, 2010, p.134)

Con esta cita se reafirma lo expuesto anteriormente respecto a la importancia del poder de decisión de los humanos que, de manera voluntaria y racional, pactan la transferencia de su voluntad y derecho en pos de preservar su vida. En este sentido, la libertad no se ve interrumpida de manera arbitraria por agentes externos, ya que, mediante la voluntad individual, cada persona puede decidir no formar parte de dicho contrato. Incluso se mantiene la libertad de desobedecer las leyes promulgadas por la autoridad del Estado; sin embargo, tal acción resultaría irracional,

dado que la celebración del pacto constituye la mejor opción posible para garantizar la supervivencia y alcanzar la paz.

Al preguntarse en el *De cive* en qué consiste la *libertas civilis*, su primera respuesta es que cuando nos referimos a “*los diferentes modos en que un hombre puede moverse*”, ya estamos hablando de “*toda la libertad civil que posee*”. Es este, además, un componente esencial de la libertad, pues “*en este sentido todos los siervos y súbditos que no se hallan encadenados o encarcelados son libres*” (Skinner, 2010, p.103)

Ante lo que plantea la cita, se reafirma la definición de libertad civil como la capacidad de movimiento y acción de los humanos dentro de un marco de límites establecidos por la voluntad única, que asume el papel de autoridad soberana en el pacto social. Cuando Hobbes menciona los “modos en los que un hombre puede moverse”, alude a esa libertad civil, vinculada a su conocida definición de libertad como ausencia de impedimentos externos. Es relevante destacar la importancia de los impedimentos físicos o arbitrarios, pues Hobbes busca distanciarse de posturas que equiparan la condición de súbdito con la de esclavo. Por ello, enfatiza que la esclavitud y el encarcelamiento son ejemplos claros de esos impedimentos externos que anulan la libertad civil. Así, los humanos gozarán de esta libertad civil mientras no se vean sometidos a restricciones arbitrarias o físicas, dentro de una sociedad regida por leyes que promulgará la autoridad soberana.

Este constituye, consecuentemente, un aspecto más de la *libertas civilis*, y al describirla como la libertad de hacer “*lo que sea necesario*” para preservar nuestro bienestar, Hobbes pone un fuerte énfasis en la amplitud considerable de esta libertad. Finalmente, si nos concentramos en la manera como Hobbes trata los deberes del soberano en el capítulo 13, lo vemos referirse a otro elemento adicional de la *libertas civilis*. La ley civil, observa allí, no hace el menor intento por regular la totalidad de nuestros movimientos, de lo que se sigue que aún como súbditos de un Estado conservamos una cuota de libertad. (Skinner, 2010, p.104)

Teniendo en cuenta lo señalado en esta cita, y a modo de conclusión de lo examinado en este capítulo, se vuelve necesario afirmar que la libertad civil y su ejercicio por parte de los súbditos de un Estado solo es posible dentro del límite que supone la constitución del contrato social. Este contrato se consolida con la instauración del Estado y la promulgación de leyes que resguardan la integridad de los individuos. El argumento de Hobbes expone, en primer lugar, que la libertad natural se encuentra en equivalencia con el derecho natural, pero ese escenario coloca a los humanos en un riesgo constante, pues, al gozar de libertad irrestricta, se ven expuestos a amenazas que atentan contra su vida e integridad. En este sentido, Hobbes advierte que, dado que no existe garantía alguna de que se respete la necesidad natural de preservar la vida, el estado de naturaleza desemboca inevitablemente en un estado de guerra permanente, que pone en peligro el objetivo primordial de todo ser humano: sobrevivir. Frente a este panorama, los individuos, de manera racional, transfieren su voluntad y sus derechos a una voluntad única, conformando así el contrato social que será gobernado por una autoridad soberana. Esta subordinación voluntaria surge como la mejor opción posible ante el caos y la inseguridad que dominan el estado de naturaleza. Es en esta esfera del contrato social donde Hobbes introduce el concepto de libertad civil, que se erige como condición de posibilidad para que los individuos puedan desplegar su libertad, siempre y cuando se mantengan dentro de un marco normativo que delimite sus acciones. Sin el surgimiento del contrato social y la consolidación de un poder soberano, dicha libertad no sería posible. Fuera de esta estructura, la libertad se hallaría permanentemente amenazada y, en última instancia, el derecho natural a hacer todo lo necesario para la preservación de la vida derivaría en una paradoja: un derecho absoluto que, en la práctica, se traduce en la ausencia de cualquier derecho efectivo. Esta situación podría describirse como un "derecho sin derecho", ya que, sin la existencia de un Estado garante, no habría protección real para la vida ni para el ejercicio de la libertad. Por tanto, la constitución del Estado no solo asegura la paz y la preservación de la vida, sino que también establece las condiciones necesarias para que los súbditos puedan ejercer una libertad que no será vulnerada por impedimentos arbitrarios externos. Así, la libertad civil se despliega como una posibilidad que únicamente se origina con el establecimiento del Estado y la posterior promulgación de leyes orientadas a garantizar la seguridad y el bienestar de los ciudadanos. Como consecuencia de lo expuesto, se observa cómo esta concepción de libertad propuesta por Hobbes constituye una reformulación que marca una ruptura con las nociones

tradicionales. Como se ha analizado a lo largo del capítulo, esta evolución conceptual surge en estrecha relación con el contexto político dinámico y conflictivo que rodeó al filósofo, lo que lo llevó a redefinir la libertad de un modo trascendental para la teoría política de su tiempo. Además, su legado proyecta una influencia que, desde una perspectiva contemporánea, mantiene plena vigencia en las discusiones actuales sobre la relación entre libertad, poder y seguridad.

3.- EL CONCEPTO DE MULTITUD EN LA TEORÍA POLÍTICA DE BARRUCH SPINOZA

3.1 LOS AFECTOS EN EL LUGAR DE LA POLÍTICA

En el capítulo siguiente, se analizará el concepto de Multitud en la teoría política de Spinoza, considerándolo como base fundamental para la constitución del Estado y como su sujeto político. Este concepto configura un entramado de relaciones esenciales para la articulación política en su pensamiento. Asimismo, se examinarán las relaciones y diferencias fundamentales entre Spinoza y Hobbes, destacando los desplazamientos y determinaciones que marcan el contrapunto entre la noción hobbesiana de Estado y la articulación del Estado a partir de la Multitud en Spinoza.

Para iniciar el estudio de la teoría política spinoziana, resulta clave establecer la relación entre su obra *La Ética*, en particular los pasajes dedicados a la teoría de los afectos, y su influencia en la configuración política. En este marco, la Multitud emerge como el motor central de su propuesta política. Este concepto se entiende como la confluencia de cuerpos individuales que, al interactuar, conforman una multiplicidad unificada a través de relaciones complejas. Su desarrollo inicial se enmarca en una realidad dinámica, en la que los individuos actúan impulsados por su *conatus*, idea que será abordada en el siguiente subcapítulo.

Spinoza, en su teoría de los afectos, establece un vínculo directo con lo político, apoyándose en pasajes clave de las partes III y IV de *La Ética*. Antes de profundizar en esta relación, es importante señalar el cambio radical que introduce respecto a la tradición ontológica.

En su propuesta, rompe con la concepción "voluntarista", que atribuye la existencia y el orden de los seres humanos a un acto deliberado de la voluntad divina.

Y he aquí lo decisivo: dicho modelo implica, también, una concepción de la creación continua por la cual las cosas perseveran en su propio ser, esto es, los objetos actúan por sí mismos, y no movidos por la participación de un Dios voluntarista y trascendente. (Ricci, 2022, p.42)

De este modo, Spinoza deja de lado la perspectiva teológica voluntarista y sostiene que los seres no dependen de una intervención divina, sino que cada uno persevera en su propio ser por una necesidad natural: el conatus. Esta propuesta spinoziana está estrechamente ligada a una clave ontológica central de su filosofía: la inmanencia. Para Spinoza, Dios no es una entidad separada del mundo, sino una sustancia única que se expresa modalmente.

El vocablo inmanens designa aquella causalidad divina por la que todas las cosas se dan en Dios y son concebidas por él. Dios -o la Naturaleza-, en tanto que causa sui, produce todos sus efectos en sí mismo, encierra la esencia de todas las cosas, él produce todas las cosas. Es en ese sentido que Dios es, pues, causa inmanente y no transitiva, de todas las cosas. (Ricci, 2022, p.43)

Con esta concepción de inmanencia, se consolida la idea de que Dios es la única sustancia existente y la causa inmanente de todas las cosas. Dios no crea ni interviene en el mundo desde una posición trascendente, sino que todas las cosas existen en él y se expresan como manifestaciones de su esencia. Esta noción, además, establece una base clave para vincular los afectos con la política, ya que cada ser está determinado por su conatus, es decir, su impulso de perseverar en el ser. En ningún momento los seres estarán determinados por un agente externo; cada uno persevera y actúa conforme a su propia potencia de existir, dando lugar a una realidad dinámica en la que cada ser persiste dentro de esta nueva configuración ontológica.

A partir de la inmanencia spinoziana y los desplazamientos mencionados, resulta pertinente abordar los afectos en su estrecho vínculo con la política.

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Así pues, si pudiéramos ser causa, adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión. (Spinoza, 2000, p. 126.)

Los afectos ocupan un lugar central en la teoría spinoziana, especialmente en relación con los grados de potencia y el desarrollo de la capacidad de acción de los individuos. En este sentido, los afectos afectan al cuerpo, pudiendo aumentar o disminuir su potencia de actuar. A través de una afección, un cuerpo puede expandirse y fortalecerse, o bien debilitarse y perder capacidad de acción, dependiendo de la naturaleza de la afección.

Spinoza establece una distinción crucial para nuestra tarea: por un lado, están las acciones, que ocurren cuando un individuo es causa adecuada de la afección y fortalecen su potencia de actuar; por otro, están las pasiones, que reducen dicha potencia al provenir de una causa externa. Esta distinción sienta las bases para comprender la configuración de los afectos en el plano individual. Mientras algunas afecciones potencian y fortalecen la capacidad de acción, otras generan pasividad y una forma de sometimiento que la debilita.

Las afecciones, por lo tanto, constituyen un pilar fundamental en la teoría política, ya que configuran una realidad dinámica y compleja en la que cada afección influye en el despliegue del conatus de cada individuo. Como explicó Spinoza, el conatus es el esfuerzo natural de todo ser por perseverar en su existencia.

Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas | pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor.

(...) Qué sea, además, el deseo, lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario", ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres. (Spinoza, 2000, p.134-135)

Spinoza establece que los afectos primarios de la existencia humana son la alegría, la tristeza y el deseo. La alegría es un afecto que implica un aumento de la potencia y se entiende como una afección que impulsa al individuo a actuar. La tristeza, en cambio, supone una disminución de la potencia, conduciendo al individuo a la pasividad y la sumisión.

El tercer afecto primario es el deseo, que en su traducción latina es *cupiditas* y, según múltiples interpretaciones de la obra spinoziana, se comprende como *conatus-cupiditas*. Spinoza afirma que, por naturaleza, el deseo humano consiste en perseverar en el ser, funcionando como motor y punto de partida para el despliegue de la potencia de actuar. Así, el deseo se articula con las afecciones dentro de una realidad dinámica de relaciones entre los individuos.

El deseo no es otra cosa que el apetito, esto es, el *conatus* cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo. El deseo es, pues, ese esfuerzo con el que cada cosa tiende a perseverar en su ser, con la consciencia de sí mismo: es la esencia misma de cualquier ser humano. (Ricci, 2022, p.68)

El deseo desempeña un papel crucial en el despliegue del *conatus*, ya que este impulso natural, cuyo objetivo es perseverar en el ser, también es responsable de que las afecciones puedan potenciar o disminuir la capacidad de actuar de cada individuo, dependiendo del tipo de afecto que lo determine. Dado que esta condición es natural en los individuos y, además, la inmanencia excluye agentes externos en el despliegue del *conatus*, se configura una realidad dinámica en la que las relaciones entre los seres humanos juegan un papel fundamental. Spinoza va más allá de este planteamiento: al desear perseverar en el ser, los individuos tienden a buscar afectos que aumenten su potencia. Esto se debe a que el *conatus*, por su propia naturaleza, impulsa la búsqueda de aquello que fortalece su potencia. En esta realidad dinámica, lo más favorable para

el aumento de la potencia de cada individuo es la unión con otros individuos que contribuyan a ese deseo. Spinoza sostiene que un individuo, en aislamiento, no puede aumentar significativamente su potencia; sin embargo, al vincularse y acoplarse con otros, esta potencia se incrementa. Esta situación se relaciona directamente con el despliegue del conatus-cupiditas, lo que refuerza la importancia de las interacciones colectivas en su filosofía.

Pues, si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. (Spinoza, 2000, p.197)

Spinoza sostiene que la unión y cooperación entre individuos de una misma naturaleza, en este caso, los humanos, tienen como propósito el aumento y expansión de su potencia. Esta relación surge de la propia esencia del conatus, ya que cada individuo, impulsado por su tendencia a perseverar en el ser, busca naturalmente los afectos que potencien su existencia. En este sentido, la unión con otros humanos no solo responde a este impulso natural, sino que también constituye una utilidad común: la preservación.

Para lograr esta preservación, Spinoza señala que es necesario "actuar como una sola alma y un solo cuerpo", enfatizando que la búsqueda de una utilidad común es fundamental para el concepto de Multitud.

Desde esta perspectiva, el concepto de Multitud comienza a tomar forma. Hasta este punto, se ha evidenciado el desplazamiento de la lógica voluntarista, la cual postulaba que los seres estaban determinados por agentes externos y trascendentes. En contraposición, Spinoza introduce una ontología inmanente, en la que cada ser se autodetermina a partir de su conatus, que actúa como motor de la existencia y se manifiesta en el deseo de perseverar en el ser (conatus-cupiditas).

Esta facultad de los seres está influenciada por la teoría de los afectos de Spinoza, según la cual las afecciones pueden aumentar o disminuir la potencia de los individuos. Los afectos primarios (alegría, tristeza y deseo) constituyen la base del espectro afectivo y dan origen a los demás afectos derivados. Dado que los individuos, por naturaleza, se inclinan hacia los afectos que refuerzan su potencia y su conatus, es comprensible que busquen la unión y la cooperación. Como afirma Spinoza: "No hay nada más útil para el hombre que el hombre", subrayando la importancia de la asociación para el fortalecimiento mutuo.

Un individuo aislado no puede aumentar su potencia de manera significativa, pero al unirse con otros, su potencia se amplifica. En esta unión, los individuos conforman una entidad mucho más fuerte, lo que refuerza la necesidad de cooperación en la estructura social. Este es el contexto adecuado para introducir el concepto de Multitud, ya que todo lo expuesto hasta ahora sirve como fundamento para su surgimiento.

3.2 MULTITUD, DE LA UNIDAD A LA PLURALIDAD Y LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO

En el siguiente subcapítulo se analizará el surgimiento del concepto de Multitud, tomando como base lo expuesto en el capítulo anterior. Además, se abordarán los elementos que articulan y posicionan a la Multitud como una entidad que oscila entre lo unívoco y lo plurívoco, constituyéndose así en una multiplicidad unitaria. Esta relación permitirá comprender cómo la Multitud opera como un elemento fundamental en la constitución del Estado, ya que es su propia existencia la que posibilita su configuración. El escenario previamente planteado establecía que los individuos, al compartir una misma naturaleza, tienden a la unión y la concordia en función de una utilidad común: el aumento de su potencia. En este sentido, al agruparse, se fortalecen mutuamente. Sin embargo, surge una cuestión relevante: ¿Tienen los individuos otra opción? ¿Qué ocurriría si, dado el carácter dinámico de la realidad que propone Spinoza, no se unieran? Estas preguntas son clave, pues, aunque la tendencia natural de los individuos los incline a la unión, ello no excluye la posibilidad de que su potencia disminuya debido a afecciones ligadas a la tristeza. La complejidad del campo pasional juega un papel central en este proceso. En la parte IV de La

Ética, Spinoza menciona que "los hombres pueden ser contrarios entre sí en la medida en que padecen afectos que son pasiones" (proposición 34). En otras palabras, el hecho de que compartan un mismo deseo u objetivo no significa que no puedan entrar en conflicto, ya que su comportamiento está determinado por pasiones que pueden generar discordia. Este análisis nos permite comprender que la Multitud no solo surge como una inclinación natural de los individuos a agruparse, sino también como una respuesta a la complejidad de las relaciones afectivas en las que están inmersos.

Así la contradicción no se establece en el interior de una esencia singular ni entre esencias, sino entre sus cupiditates y, por lo tanto, entre las fuerzas de esencias singulares o entre las intensidades de sus potencias. (...) Observemos que Spinoza no dice que bajo las pasiones los hombres sean siempre y necesariamente contrarios unos a otros, sino que, en la pasión, pueden ser contrarios unos a otros, tanto como pueden concordar unos con otros. (Chauí, 2004, p.156)

Siguiendo con la respuesta a las preguntas formuladas, la oposición entre los individuos no se produce de manera absoluta, sino que depende de sus deseos y pasiones, las cuales varían en intensidad y objetivos. Cuando estos objetivos son compartidos, pueden convertirse en fuentes de conflicto. Spinoza señala que esta posibilidad existe y, de concretarse, representaría un riesgo para el conatus de cada individuo. La confrontación entre pasiones daría lugar a relaciones marcadas por una disminución de la potencia, debilitando así el conatus de cada ser. Ahora bien, frente a esta posibilidad de confrontación surge otra cuestión: ¿qué es lo que inclina a los individuos hacia la concordia? Spinoza responde que los seres humanos poseen una facultad que los orienta en esta dirección: la utilidad de la cooperación. La inclinación hacia la concordia se explica por la aplicación de la razón en términos utilitarios, pues la razón permite a los individuos reconocer que la unión favorece el fortalecimiento de su potencia. Así lo expresa en la proposición 35 de la parte IV de La Ética: "Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza". En este sentido, la razón actúa como un principio orientador que conduce a los individuos hacia la cooperación, ya que esta resulta la opción más conveniente para el conatus y el fortalecimiento de su potencia.

No hay nada singular en la naturaleza de las cosas, que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón. En efecto, lo más útil para el hombre es aquello que concuerda al máximo con su naturaleza (por 4/31e), es decir (como es por sí mismo evidente), el hombre. Ahora bien, el hombre actúa plenamente en virtud de las leyes de su naturaleza, cuando vive bajo la guía de la razón (por 3/d2), y sólo en esa medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre. (Spinoza, 2000, p.205)

Si bien las pasiones pueden generar conflictos y oposición entre los individuos, Spinoza sostiene que, a través de la razón, los seres humanos tienden naturalmente hacia la concordia. Esto se debe a que la esencia humana, expresada en el conatus, encuentra en la cooperación un medio para fortalecer su potencia. La razón, en este sentido, se presenta como un principio que favorece la agrupación de los individuos, ya que les permite reconocer que la unión es la opción más beneficiosa para su perseverancia en el ser. Así, la concordia no solo resguarda su existencia, sino que también potencia sus capacidades. Como señala Spinoza: “Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre”.

En otras palabras, la razón reconoce la utilidad de la vida social, pero no de las causas y el fundamento de la sociedad: de ahí por qué cabe indagar si es posible encontrar al interior de lo bueno-útil pasional algo que sea igualmente bueno-útil para todas las potencias, algo que sea conveniente a todas ellas o que concuerde con todas ellas. (Chauí, 2004, p.157)

La razón, entendida en un sentido utilitarista, se convierte en el eje central que impulsa a los individuos hacia la agrupación y, posteriormente, hacia la concordia. Este camino no solo resulta beneficioso para el fortalecimiento de su potencia, sino que también resguarda el conatus. En este sentido, Marilena Chauí plantea una pregunta clave: ¿Qué es lo bueno-útil para todas las potencias que sea conveniente para todas ellas? La respuesta a esta cuestión es la Multitud. Este concepto encarna la búsqueda de la concordia basada en la lógica utilitarista,

alineándose con la determinación natural del conatus-cupiditas. La Multitud es la opción más conveniente para los individuos, pues surge de su inclinación natural, guiada por la razón, y cumple con la tendencia innata de los seres humanos a perseverar en el ser. Para profundizar en este concepto y dotarlo de un mayor enriquecimiento teórico, es necesario abordar otro elemento fundamental en la obra de Spinoza: el derecho natural. Spinoza redefine el derecho natural, apartándose de las formulaciones clásicas que lo vinculaban con la razón como medio para descubrir principios universales e inmutables, inherentes a la naturaleza humana y a la moral en un sentido religioso.

En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. (Spinoza, 1986, p.332)

Spinoza propone una concepción del derecho natural que se identifica directamente con la potencia de cada individuo. El poder de la naturaleza es el poder de Dios entendido como Naturaleza, lo que implica que el derecho de cada individuo se despliega como una facultad natural que cada individuo posee y se extiende hasta dónde llega su poder. “En una palabra, el derecho definido por la potencia de la Naturaleza o por la potencia de Dios es el derecho natural como potencia para existir y actuar: jus sive potentia, “derecho, o sea potencia”” (Chaui, 2004, p.158)

De este modo, el derecho natural en Spinoza establece una identificación esencial entre derecho y potencia, consolidando el núcleo de su concepción filosófica sobre el tema. Para Spinoza, el derecho natural no es una norma impuesta externamente, sino la propia capacidad de cada individuo para existir y actuar, es decir, la expresión de su potencia en la búsqueda de perseverar en su ser. Dado lo anterior, el derecho natural tiene como propósito la afirmación y preservación de la existencia según la potencia de cada individuo, cuyo motor fundamental es el conatus. Así lo expresa Spinoza en la siguiente cita: “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder” (Spinoza, 1986, p.333). Esta

afirmación rompe con la tradición que situaba la razón como el eje central del derecho natural y del origen de la política. No obstante, Spinoza no descarta la razón por completo, sino que la considera un recurso fundamental para la concordia y la unión de potencias en busca de la preservación mutua, un argumento que retomaremos más adelante. Por otro lado, Spinoza vincula directamente el derecho natural con el deseo y el poder, reforzando su formulación de *jus sive potentia*. En este sentido, el derecho natural no se rige por principios abstractos, sino que se define por la potencia efectiva de cada individuo. Dicho de otro modo, el derecho natural es la manifestación concreta de la capacidad de actuar de cada ser humano. Este deseo, a su vez, está ligado al impulso de perseverar en el ser, descrito previamente como *conatus-cupiditas*. Spinoza sostendrá en el Tratado Político que:

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas, 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. (Spinoza, 2013, p.108)

Spinoza, en el Tratado Político, retomando lo expuesto en el Tratado Teológico-Político, afirma que “el derecho natural se extiende hasta donde llega su poder”. A partir de esta declaración surge una pregunta fundamental: ¿Hasta dónde se extiende el poder del derecho natural? Como se ha señalado, el derecho natural está directamente ligado al deseo y al poder de cada individuo, teniendo como base el esfuerzo por perseverar en el ser. Sin embargo, su despliegue no está exento de riesgos. Retomando lo expuesto en la *Ética*, Spinoza sostiene que, debido a que los humanos están constantemente afectados por las pasiones, el conflicto es una posibilidad inherente a su naturaleza. Desde esta perspectiva, el derecho natural se extiende únicamente hasta donde alcanza la potencia de cada individuo. En otras palabras, su límite está determinado por la capacidad real de cada ser para ejercer su poder. Esto implica que, en un estado de naturaleza, donde los individuos interactúan dentro de una realidad dinámica y compleja, las afecciones pueden tanto aumentar como disminuir su potencia. Así, el ejercicio del derecho natural, orientado siempre hacia la perseverancia en el ser y el incremento de la potencia, genera inevitablemente tensiones y

conflictos. Este escenario refuerza la necesidad de comprender cómo los individuos pueden trascender la confrontación y encontrar formas de asociación que potencien su existencia.

En suma, en el estado de naturaleza no hay justicia, ley ni obligación, sino lucha pasional que puede mantener el poder de alguien sobre otros, y aquel que lo tiene, mientras lo tenga, tiene derecho a ejercerlo. Astucia, miedo, odio, venganza y envidia habitan en el estado de naturaleza, haciendo que todos sean enemigos de todos y que todos teman a todos según el arbitrio y la potencia de cada uno. (Chauí, 2004, p.172)

En este estado primario, cada individuo actúa impulsado por su deseo de preservación, cuyo motor es el conatus. Sin embargo, este impulso natural conduce inevitablemente a una situación de conflicto. Dado que el derecho natural se entiende como la potencia de cada individuo extendiéndose hasta donde alcanza su poder, su ejercicio conlleva un riesgo ineludible: el hecho de que la afirmación del derecho natural de un individuo puede significar la anulación del derecho natural de otro. En este contexto, el incremento de la potencia de un individuo puede producirse a costa de la disminución de la potencia de otros, generando un escenario en el que la confrontación es inminente. Por lo tanto, en el estado natural descrito por Spinoza, el derecho natural no se garantiza como una realidad estable, sino que se transforma en un constante choque de fuerzas, donde la potencia de unos puede amenazar la existencia de otros.

La característica del estado de naturaleza es la imposibilidad de hacer el esfuerzo de conservación en el ser y, por lo tanto, tal estado no es la realización del derecho natural sino un obstáculo a ese derecho. En otras palabras, el estado de naturaleza es una fuerza contraria y más fuerte que el derecho natural de cada uno considerado aisladamente. (Chauí, 2004, p.173)

Lejos de representar la plena realización del derecho natural, el estado de naturaleza se convierte en su principal obstáculo. Esto ocurre porque el derecho natural, entendido como la

potencia de cada individuo para perseverar en su ser, se despliega simultáneamente en todos los individuos, generando conflictos inevitables. En este escenario, el ejercicio del derecho natural por parte de un individuo puede entrar en confrontación con el de otro, impidiendo su plena realización y dando lugar a un choque de fuerzas constante. Un punto clave en la cita de Chauí nos permite tender un puente hacia el concepto de Multitud en relación con el derecho natural: la idea de que “el derecho natural de cada uno considerado aisladamente” no es suficiente. Aquí se hace evidente la necesidad de retomar lo señalado en la *Ética*, particularmente la afirmación de Spinoza: “Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre”. Esta idea nos proporciona una clave fundamental: en un estado natural basado en la competencia de fuerzas, el derecho natural no puede sostenerse de manera individual. La única forma de garantizar su extensión y ejercicio efectivo es a través de la unión entre los individuos.

Por consiguiente, el discurso político puede mostrar que la victoria del derecho natural sobre el estado de naturaleza depende del aumento de la potencia de los individuos, a punto de volverse mayor que la de ese estado. Ese aumento de la potencia individual es experimentado en el estado de naturaleza cuando sus pasiones no son aquellas que los hacen contrarios sino aquellas que los vuelven mutuamente congruentes, de manera que concuerdan entre sí y unen sus derechos para la realización de un objetivo común, obteniendo un poder mayor que el de cada uno de ellos solo. La asociación y la cooperación son experiencias que confirman que mientras el derecho natural sea determinado sólo por la potencia de cada uno, será nulo. (Chauí, 2004, p.173)

La superación del estado de naturaleza radica en la unión y cooperación entre los individuos, quienes, al agrupar sus esfuerzos para perseverar en función de un objetivo común, logran hacer efectivo el derecho natural. Cuando las pasiones que generan discordia y conflicto son reemplazadas por aquellas que propician la concordia, los individuos pueden unir sus derechos y alcanzar un poder mayor al que poseerían por separado. En este proceso, la razón desempeña un papel fundamental en su dimensión utilitarista, pues guía a los individuos hacia la cooperación como la opción más favorable para la preservación y el fortalecimiento de su potencia. Si bien en la *Ética* se abordó esta inclinación natural hacia la unión, no se había desarrollado aún el concepto

de derecho natural spinoziano. Ahora, al integrarlo, se puede comprender con mayor profundidad cómo la razón permite a los individuos trascender el estado de naturaleza y articularse en una estructura colectiva. Esta unión no solo potencia a los individuos, sino que también transforma sus derechos individuales en un derecho común, consolidando una nueva forma de articulación política en Spinoza. Es en esta configuración donde emerge el concepto de Multitud, expresión de una potencia colectiva que supera la fragmentación del estado de naturaleza y permite comprender el recorrido realizado en torno al derecho natural.

Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues, cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. (Spinoza, 2013, p.117)

El derecho natural solo puede concretarse de manera óptima cuando los individuos establecen derechos comunes que les permitan protegerse y organizarse colectivamente. Esta decisión no responde a un mandato externo, sino a la utilidad que representa para cada individuo. Al unirse, los individuos no solo aumentan su potencia individual, sino que también configuran una potencia colectiva superior, consolidada en un derecho común. Lo fundamental de este proceso es que la constitución de un derecho común es el elemento que da origen a la Multitud, la cual se erige como la base del poder político en el pensamiento de Spinoza.

La unión de cuerpos y la unión de mentes, constituidas naturalmente por la física del individuo como causa interna como causa interna de las acciones-la unión de las mentes propiciada naturalmente por la psicología de los afectos y la unión de los cuerpos y mentes determinada naturalmente por la lógica de las nociones comunes como conveniencia entre las partes de un mismo todo, permitiendo su concordancia en cuanto a lo que les es útil-hacen que la reunión de los derechos se vuelva unión de los derechos. Esa unión no es un

pasaje de menos a más, no es algo meramente cuantitativo, sino la creación de una potencia nueva, la multitud, origen y detentora del imperium. El imperium es la potencia de la masa unida como si fuera una única mente y la multitud el individuo colectivo singular. (Chauí, 2004, p.174)

La cita mencionada reafirma el fundamento de la consolidación del poder político a partir de la unión de cuerpos y mentes. Esta unión no es meramente cuantitativa, sino que constituye una nueva potencia colectiva: la Multitud. Spinoza propone que la unión de los cuerpos responde a una lógica física interna, vinculada al despliegue del conatus, cuyo objetivo es aumentar su potencia. Por otro lado, la unión de las mentes se da a través de los afectos y la formación de nociones comunes, lo que implica que la asociación de los individuos es útil en relación con su potencia y el derecho común que surge de la unión y la concordia entre ellos. Otro aspecto fundamental de esta cita es la constitución de una nueva entidad capaz de generar y sostener lo que Spinoza denomina imperium, traducido por distintos lectores como el poder de la Multitud en acción. Este poder se despliega como expresión misma de la potencia de la Multitud, entendida como una unidad múltiple constituyente del poder político. Al afirmar que la Multitud es el constituyente del poder político, debe considerarse en un sentido dual: como una "multiplicidad unificada de relaciones complejas". Este concepto, mencionado al inicio del capítulo, busca dar cuenta de la configuración característica de la Multitud, que surge de la agrupación de individuos que, a través de la utilidad de las nociones comunes, optan por unirse para fortalecer su potencia y ejercer su derecho natural. Así, se crean derechos comunes, los cuales abren paso a la Multitud como origen del poder político. En esta agrupación coexisten múltiples potencias. Al constituir el poder político y el Estado, la Multitud no pierde su naturaleza afectiva. Aunque el surgimiento del Estado implica la emergencia de una fuerza productiva, ello no excluye la posibilidad de padecer afecciones negativas que puedan desarticular a la Multitud. Por ello, afirmamos que esta agrupación contiene relaciones complejas, no en un sentido estrictamente negativo, sino en el de una naturaleza dinámica y diversa. Para evitar la desarticulación, desde la perspectiva spinoziana de las nociones comunes, sostenemos que mientras se reconozca la utilidad y la fuerza de esta agrupación, el despliegue de su imperium constituirá una fuerza productiva. La idea de "multiplicidad unificada" se sostiene en su dualidad al momento de articularse. Para constituirse

como poder, debe cumplirse lo que señala Spinoza: "allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados por una sola mente" (Spinoza, 2013, p. 118). ¿Cómo actúa la Multitud guiada por una sola mente? La respuesta radica en el objetivo común de sus integrantes: desplegar su derecho natural, su conatus, el impulso de perseverar en el ser. Este impulso se convierte en derecho común y, dado el riesgo que implica el estado natural para el derecho natural, su resguardo se vuelve un objetivo común. Dicho objetivo se materializa en el Estado, donde la Multitud despliega su imperium.

Para poder comportarse como tal, la multitud requiere un mínimo de unidad, regirse como por una sola mente, y para lograr esto se organiza positivamente de manera estabilizada en un Estado que, a su vez, determinará los afectos que imperen en la vida en común. La multitud por sí sola, esto es, como mera multiplicidad de singularidades en conjunto, no basta para asegurar un horizonte afectivo común, sino que precisa detentar los mismos deseos, voliciones y pensamientos, y esto sólo puede lograrse dentro de una comunidad política organizada como Estado. Y este Estado no es una instancia trascendente a la multitud ni tampoco viene dado desde afuera, sino que es un producto o efecto del accionar de la multitud. En este sentido, multitud y Estado son inmanentes entre sí, causa y efecto, donde la multitud constituye al Estado a través de su potencia y donde el Estado permite estabilizar sus afectos y asegurar su poder. (Ricci, 2022, p.101-102)

Así se puede afirmar esta relación intrínseca entre la Multitud y el Estado en el pensamiento spinoziano, subrayando que el Estado que surge a raíz de la potencia de la Multitud no es, como sostiene la tradición, una entidad ligada a la trascendencia o a imposiciones externas, sino un efecto del despliegue de la potencia de la Multitud. Se configura, así como una fuerza dinámica cuya estabilidad requiere la unificación de los deseos, afectos y objetivos comunes. Sin esta concordancia, la Multitud no sería productiva ni constituyente del Estado. Su función será entonces estabilizar estas relaciones complejas, las cuales pueden ser afectadas por afectos negativos que disminuyan las potencias. Al estabilizar los afectos comunes y organizar la vida de los individuos en función del objetivo común —que, como se ha mencionado, es la preservación del derecho natural, el despliegue del conatus de cada individuo y el fortalecimiento de la potencia

colectiva—, se garantiza la productividad de la Multitud. De este modo, la Multitud se erige como sujeto político constituyente en la teoría política spinoziana, teniendo como elementos claves el derecho natural y su vínculo con la Multitud, constituyendo un eje fundamental para comprender la inmanencia spinoziana en el plano político. El poder se origina en la capacidad innata de los individuos de existir y actuar, es decir, desplegar su derecho natural y su conatus. En este marco, el derecho natural se define como la manifestación del conatus, el impulso inherente de cada individuo por perseverar en su existencia, el cual se expresa a través del deseo y la potencia individual. Sin embargo, en el estado de naturaleza, la prevalencia de pasiones que afectan negativamente la potencia de los individuos genera conflictos que obstaculizan la realización del derecho natural. Es en este contexto donde, mediante la inclinación a la unión y la agrupación de las potencias individuales, los individuos reconocen racionalmente la utilidad de esta opción, creando así una unión de derechos que se constituyen como derecho común. De esta manera, la Multitud, entendida como una multiplicidad unificada de relaciones complejas, se articula como el fundamento constitutivo del Estado. El Estado constituido por la potencia de la Multitud tiene como base la unión que permite canalizar y potenciar el derecho natural, al establecer objetivos y deseos comunes. De este modo, se logra la lucha por perseverar en el ser en un esfuerzo colectivo que refuerza la potencia colectiva. El Estado surge, por tanto, de la cualidad inmanente de la Multitud, no como algo externo a ella. La potencia de la Multitud se configura como la expresión del derecho natural, permitiendo que la organización política se fundamente en la cooperación y el consenso de los afectos comunes. La teoría spinoziana nos muestra que la soberanía y el poder constituyente no radican en una autoridad externa a los individuos, sino en la capacidad de la Multitud para establecerse como potencia colectiva que garantizará la paz y el resguardo del derecho natural. Este enfoque establece así un campo de la inmanencia en la esfera política, marcando un gran desplazamiento respecto a la tradición política de la época y enriqueciendo la discusión sobre cuestiones elementales en los escenarios de la política, desde su publicación hasta nuestro presente.

3.3 CONTRASTES EN LAS TEORÍAS POLÍTICAS DE THOMAS HOBBS Y BARUCH SPINOZA.

En el siguiente subcapítulo se establecerán los principales contrastes entre Hobbes y Spinoza, teniendo como base los planteamientos trabajados en esta memoria. El objetivo es evidenciar el significado del título de esta investigación, que se origina a partir de los fundamentos políticos de cada autor: Hobbes, desde la noción de Estado como fundamento esencial de su teoría política, y Spinoza, sosteniendo como causa y fundamento la Multitud en su articulación política. Comenzaremos contrastando el concepto de libertad en ambos autores. En esta memoria se abordó la concepción hobbesiana de libertad, destacando su tránsito desde la libertad natural hacia la libertad civil, así como la evolución de este concepto a raíz del contexto político que atravesó Hobbes. Para el filósofo inglés, la libertad se define como la “ausencia de impedimentos externos”. Al constituirse el contrato que da origen al Estado, esta libertad no se renuncia por completo, sino que se transforma. La libertad natural, ejercida en el estado de naturaleza y equivalente al “derecho a todo” en la búsqueda de la conservación individual, da paso a una nueva forma de libertad: la libertad civil. Si bien la libertad natural pierde su facultad ilimitada de desplegarse, esta renuncia es voluntaria, ya que los individuos, ante la amenaza del estado de guerra, deciden pactar para establecer el contrato social. Esta decisión se basa en la racionalidad, al reconocer que la instauración del contrato es la mejor opción posible para garantizar la conservación y la paz. Por lo tanto, la libertad en Hobbes no se suprime, sino que se transforma y se regula con límites que aseguren la paz, objetivo central de la institución del contrato. Por su parte, Spinoza define la libertad en términos de la necesidad natural de los individuos. En la *Ética*, sostiene: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” (Spinoza, 2000, p. 40). Para Spinoza, la libertad se entiende como la capacidad de actuar conforme a la propia naturaleza. Un ser es libre cuando su existencia y sus acciones derivan de su propia esencia, determinada internamente por su naturaleza. Este enfoque otorga gran importancia a la autonomía individual, destacando que la libertad no implica ausencia de restricciones externas, sino la autodeterminación guiada por la razón y la búsqueda de la propia potencia.

Spinoza puede concebir la libertad más allá de la concepción hobbesiana. Es decir, más allá de definirla, como Hobbes, por la no-coerción externa y por la victoria sobre obstáculos externos, la define primordialmente como causa eficiente interna adecuada, y, por lo tanto, como fuerza interna de autodeterminación o como autonomía. (Chaui, 2004, p.148)

Para Spinoza, como se ha sostenido, la libertad se vincula con la capacidad autónoma de los individuos, conectada directamente con su esencia y expresada a través del conatus, ese impulso por perseverar en el ser. Cuando Chaui afirma que “la define primordialmente como causa eficiente interna adecuada”, se refiere a la acción que se origina en la propia naturaleza del individuo y no en función de afecciones externas. De este modo, Spinoza enfatiza la autonomía como atributo fundamental, donde la autodeterminación se convierte en la medida de la potencia individual, constituyendo una capacidad activa para desplegar las propias potencialidades. La libertad, por tanto, se entiende como una fuerza interna de autodeterminación. Otro aspecto central en la noción de libertad spinoziana es la relación entre libertad y razón. Para Spinoza, la libertad se realiza en el ejercicio de la razón, en la medida en que el individuo comprende las causas de sus acciones y no es esclavo de sus pasiones. En este sentido, afirma: “La impotencia del alma para gobernar y contener los afectos no es otra cosa que su servidumbre, ya que el hombre sujeto a los afectos no está bajo su propio poder, sino bajo el de la fortuna” (Spinoza, 2000, p. 181). Así, un individuo libre es aquel que actúa movido por la razón, comprendiendo la necesidad de su existencia y de sus acciones dentro del orden natural. Para relacionar esta noción de libertad con la óptica política spinoziana, resulta fundamental volver al concepto de Multitud como constituyente del Estado y sujeto político. La confluencia de fuerzas que caracteriza a la Multitud la convierte en causa y fundamento del poder político. Desde esta perspectiva, Spinoza sostiene en el Tratado Teológico-Político que el fin último del Estado es la libertad, lo que implica que la organización política debe garantizar las condiciones para que los individuos desplieguen su potencia y actúen conforme a la razón.

De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, 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. (...) El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. (Spinoza, 1986, p.410)

Esta cita plantea que el fin último del Estado no es la dominación ni la coacción basada en el miedo, sino la liberación de los individuos para que puedan vivir con seguridad, preservando su derecho natural a existir y actuar sin daño. La libertad se erige, así como el propósito fundamental del Estado. El vínculo entre libertad y razón, crucial en el pensamiento spinoziano, radica en la autonomía que surge de esta relación, ya que solo a través del ejercicio racional los individuos pueden comprender las causas de sus acciones y actuar conforme a su naturaleza. De este modo, además de proteger a los individuos de aquello que amenaza el despliegue del derecho natural, entendido como la potencia inherente de cada ser para perseverar en su existencia, el Estado también debe garantizar la libertad de pensamiento, como condición esencial para el fortalecimiento de la potencia colectiva de la Multitud.

El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad. (Spinoza, 1986, p. 410)

Un Estado que niega a sus ciudadanos la posibilidad de decir y enseñar lo que piensan se caracteriza por la violencia inherente de su régimen, puesto que utiliza la represión y la coerción para imponer una única visión, eliminando el debate y la crítica que son esenciales para la vida política. En contraposición, un Estado moderado se define por la concesión de esa misma libertad a todos, lo que permite la circulación de ideas, el pluralismo y la construcción de un consenso a partir del diálogo. Con esto como antecedente, se refuerza la concepción spinoziana de libertad, donde el Estado tiene la tarea de generar las condiciones para su despliegue, potenciando y proporcionando las herramientas necesarias para su desarrollo, lo que Spinoza denomina como la libertad de expresión y pensamiento de los individuos pertenecientes al Estado. A partir de lo desarrollado, se pueden establecer las principales diferencias entre ambas concepciones de

libertad. Para Hobbes, la libertad se entiende como ausencia de impedimentos externos, cuya transición hacia la libertad civil implica la restricción de la libertad natural a cambio de la obtención de paz y seguridad para los humanos que buscan su conservación. En cambio, para Spinoza, la libertad se vincula con la capacidad de actuar según la razón y la comprensión de la necesidad natural. El Estado, desde esta perspectiva, debe potenciar la libertad, fomentando la racionalidad y la capacidad de pensamiento de sus ciudadanos. "El fin del Estado no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino que sus almas y cuerpos se desarrollen en seguridad y con libertad" (Spinoza, 2000, p. 241). La verdadera libertad, según Spinoza, se alcanza cuando la razón domina sobre los afectos, y en el ámbito político, cuando el Estado garantiza la libre expresión del pensamiento y el desarrollo del conocimiento. Esta concepción explica también la afirmación de Spinoza que sostiene que la democracia es el régimen más acorde a la naturaleza humana. Para continuar con el contraste entre ambos autores, se analizarán sus concepciones sobre el derecho natural. Este concepto ocupa un lugar central en sus teorías políticas y, si bien presentan puntos de encuentro, las diferencias se revelan en la manera en que cada uno lo articula para la constitución del Estado. Tanto para Hobbes como para Spinoza, el derecho natural es el principio que impulsa a los humanos a buscar su conservación, siendo esta necesidad la base que dará lugar a la instauración del Estado como garantía de la vida humana. No obstante, mientras Hobbes sostiene que el estado de naturaleza representa una amenaza constante para la vida, lo que lleva a los individuos a ceder parte de su libertad natural en pos de la paz, Spinoza concibe el derecho natural como la potencia misma de cada individuo, que se preserva incluso al interior del Estado, pues la potencia no se transfiere, sino que se unifica en una potencia colectiva que da origen al poder político. Un punto de encuentro relevante es la ruptura que ambos autores realizan respecto a la tradición filosófica clásica, que había separado la razón de las pasiones en el ámbito político. Hobbes critica esta separación al considerar que las pasiones son parte intrínseca de la naturaleza humana y, por lo tanto, inseparables del accionar político: "Concluye que los primeros móviles inobservados de nuestras acciones deben de yacer, entonces, enteramente dentro de la esfera de dichas pasiones" (Skinner, 2010, p. 39). De manera similar, Spinoza otorga a los afectos un lugar central en su teoría política, al concebirlos como elementos constitutivos de la naturaleza humana. En el Tratado Político, Spinoza critica la tradición que idealiza la virtud y condena los "vicios" propios de los humanos, sosteniendo que la política debe ser pensada desde la naturaleza real de los individuos, no desde ideales abstractos.

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. (...) En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisiesen que fueran. De ahí que, las más veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. (Spinoza, 2013, p.97-98)

De esta forma inaugura Spinoza el Tratado Político, siendo enfático en su crítica a la tradición política y filosófica que se aleja de la realidad concreta. En lugar de desarrollar una teoría política práctica, dicha tradición analiza a los humanos "no como son, sino como ellos quisiesen que fueran" (Spinoza, 1986, p. 17). Esta frase resulta significativa, ya que evidencia el desplazamiento que realiza Spinoza respecto de la noción clásica de entender la política, la cual se había construido sobre ideales normativos alejados de la naturaleza humana. Frente a este paradigma, Spinoza propone una política que piensa a los humanos tal como son, incluyendo tanto las pasiones, tradicionalmente consideradas como vicios que debían ser reprimidos o eliminados, como la razón, pero no como dos esferas opuestas, sino como dimensiones inseparables de la existencia humana. Esta confluencia entre pasiones y razón inaugura una nueva forma de concebir lo político, donde la naturaleza humana no se idealiza, sino que se acepta en su complejidad. Así, la política deja de ser una disciplina que impone modelos de virtud inalcanzables para convertirse en un campo que busca comprender y gestionar las fuerzas reales que configuran la vida colectiva. Tanto Hobbes como Spinoza, cada uno desde su perspectiva, abordan la política desde lo que es, y no desde lo que la tradición desearía que fuese. Esta aproximación implica integrar las pasiones como elementos constitutivos de la naturaleza humana, lo que será fundamental para desarrollar sus respectivas concepciones de derecho natural y la constitución del Estado. El derecho natural definido por Hobbes es:

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. (Hobbes,1992, p. 106)

Esta concepción del derecho natural le otorga al humano la facultad de desplegar todo lo que esté a su alcance en pos de la conservación de su vida. En su equivalencia con la libertad natural, se establece una condición de autonomía que permite a los humanos obrar según su propio juicio para alcanzar dicho objetivo. El derecho natural hobbesiano implica un derecho a todo aquello que la razón humana considere necesario para garantizar la propia conservación. Sin embargo, debido a que todos los humanos comparten este mismo objetivo, el ejercicio del derecho natural genera inevitablemente un escenario de conflicto, desconfianza e inseguridad. Esta situación desemboca en el estado de naturaleza, que como se ha analizado a lo largo de esta memoria, se traduce en un estado de guerra permanente. Por otro lado, Spinoza sostiene: “Se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado” (Spinoza, 1986, p. 332). El derecho natural spinoziano se determina por el poder de cada individuo, entendido como la capacidad efectiva que tiene para afirmar su existencia. Esta capacidad se vincula con la potencia inherente de cada ser, cuya base es el deseo impulsado por el conatus: el esfuerzo natural por perseverar en el ser. En este sentido, el derecho natural no es una mera facultad abstracta, sino la expresión concreta de la potencia de cada individuo, que se extiende hasta donde alcanza su capacidad de obrar. Spinoza también advierte sobre los riesgos que conlleva la realización plena del derecho natural en el estado de naturaleza. Al igual que en Hobbes, el despliegue del derecho natural sin mediaciones colectivas puede amenazar la conservación misma de los individuos. La potencia de cada ser, aunque necesaria, no garantiza por sí sola la seguridad ni la libertad, ya que las pasiones pueden generar enfrentamientos y desequilibrios de poder que pongan en peligro la vida común. Por esta razón, la necesidad de constituir el Estado surge como una forma de canalizar las fuerzas individuales hacia una potencia común que permita la vida colectiva y asegure el máximo desarrollo de la libertad.

En estado de naturaleza, el derecho natural es abstracto porque se encuentra separado de las condiciones de su ejecución concreta, pues si todos pueden todo (ya que no hay leyes determinando lo permitido y lo prohibido), en realidad nadie puede nada. La vida política surgirá para que el derecho natural se concrete. (Chauí, 2004, p.315)

Es por esta situación que el derecho natural spinoziano se ve obstaculizado por esta confluencia de derechos naturales que chocan entre sí en la búsqueda de su concreción. De esta forma, la vida política y la instauración del Estado llegan para que este derecho se concrete. Desde esa vertiente se explica la articulación de la Multitud, en esta reunión de derechos que se convierten en derechos comunes que darán paso al Estado constituido por la Multitud, en esta unión de los individuos que reconocen la fuerza de la concordia para la concreción del derecho natural. Ante lo señalado, podemos evidenciar un nuevo punto de encuentro —como se anticipó— entre la formulación del derecho natural, teniendo como objetivo la preservación o conservación de la vida humana. Desde Hobbes se expone este derecho a todo en pos de la conservación de la vida, y aparece la figura del contrato como una decisión racional para poder lograr la conservación de la vida humana ante el escenario de amenaza que presupone el estado natural convertido en estado de guerra. Por su lado, Spinoza, desde la articulación de la Multitud, en la unión y reconocimiento utilitario que significa la agrupación de potencias en pos de la preservación y despliegue del conatus para concretar el derecho natural, configura el Estado a partir de la agrupación de derechos que dan lugar al derecho en común. La inclinación hacia la vida política radica en ambos en la obtención de conservarse a sí mismos. La forma de configurar la concreción del Estado es la gran diferencia que analizaremos según lo expuesto en esta memoria. La constitución del Estado en Hobbes, como se ha trabajado en esta memoria, se fundamenta en una necesidad que tienen los humanos de escapar del estado de naturaleza que se convierte en estado de guerra, debido a la igualdad de condiciones y la libertad ilimitada de cada individuo otorgada por el derecho natural. Para Hobbes, en este estado cada hombre tiene el derecho de hacer “todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr” la conservación de su vida, lo que conduce inevitablemente a conflictos y desconfianzas mutuas. Para evitar este peligro inminente del estado de guerra, los humanos acuerdan conscientemente un contrato en el que transfieren parte de sus derechos naturales a una persona: el soberano. Esta transferencia de

derechos es la que permite consolidar una unidad, en que convergen todas las voluntades individuales en una voluntad única, que además está por sobre las demás voluntades. Esta unidad es fundamental, ya que de esta unidad que nace de la transferencia de derechos, constituyéndose en una voluntad única, se inviste como autoridad. Es mediante esta autoridad que, por medio de la coerción y la garantía de orden, se obtiene la anhelada paz y seguridad de los humanos, que en el estado de naturaleza es imposible de alcanzar.

Pero, aunque la voluntad no sea en sí misma voluntaria, sino solamente el principio de acciones voluntarias ... hasta el punto, que cuando todos los demás han hecho lo mismo, aquel a quien se han sometido tiene tanto poder que puede hacer que las voluntades de los individuos particulares lleguen, por temor a dicho poder, a la unidad y la concordia. (Hobbes, 2000, p. 118)

La suma de voluntades consolida la figura del soberano, la unidad que contiene la transferencia de las voluntades que se consolidan en uno. En síntesis, Hobbes fundamenta la constitución del Estado en la figura del contrato, que transforma el derecho natural en su equivalencia con la libertad natural, en una libertad civil, en la que el Estado será el garante del despliegue de la misma. El Estado con la figura del soberano es, además, garante de que se obtenga lo buscado por el derecho natural: la conservación de la vida humana. Esta se obtiene en una reconfiguración donde el soberano unificado, que representa la totalidad de las voluntades, dará la garantía de la paz y seguridad en un sistema político que protegerá a los humanos de la amenaza constante del estado natural. Por su parte, Spinoza fundamenta su pensamiento político teniendo como base a la Multitud. La Multitud se constituye en la confluencia de cuerpos y mentes que, al interactuar, forman una fuerza que, una vez reconocida la utilidad para el despliegue del derecho natural entendido como conatus, potencia a los unos a los otros, formando una potencia mucho más fuerte unidos que por separado. El conatus es el impulso fundamental, el esfuerzo por perseverar en el ser, y se constituye como el motor de la existencia individual, además de un impulso que lleva a las personas a buscar la unión con demás individuos, ya que solo en la cooperación pueden potenciarse mutuamente. La unión entre individuos es, por tanto, una respuesta a la necesidad de aumentar la potencia. Spinoza afirma que “nada hay, pues, más útil

para el hombre que el hombre”, resaltando que la asociación no es simplemente una suma de individuos, sino la creación de una nueva entidad colectiva. En el estado de naturaleza, donde cada uno actúa guiado únicamente por su conatus, impera el conflicto y la lucha por la preservación individual, lo que genera tensiones y enfrentamientos. Sin embargo, cuando los individuos se unen, establecen derechos comunes y consolidan un imperium, es decir, una potencia colectiva superior que les permite organizarse y protegerse mutuamente.

Lo importante es entonces que el ordenamiento estatal es un efecto necesario de la multitud, una multitud que es tanto multiplicidad de singularidades como unidad y que, como tal, y en aras de lograr una mayor estabilidad y una mejor composición, funda el Estado y determina su derecho. (Ricci, 2022, p.171)

La multitud se consolida como sujeto político y constituyente del Estado para Spinoza, ya que esta fuerza colectiva es su fundamento y sujeto constituyente. Este sujeto se entiende desde el dinamismo propio de la realidad afectiva de los individuos, donde sus potencias reunidas, además de confluir, son causa inmanente del Estado. A modo de conclusión de este subcapítulo, se ha evidenciado cómo, en el pensamiento político, Hobbes y Spinoza presentan puntos de encuentro en el desplazamiento de concepciones clásicas y en la forma de pensar la política desde una perspectiva más concreta. Ambos naturalizan la esfera pasional, no desde un prejuicio moral, sino desde la aceptación de las pasiones como parte inherente de la naturaleza humana. Ambos reconocen la importancia del derecho natural en el objetivo de la preservación de la vida humana. Sin embargo, las diferencias emergen en la manera de abordar esta preservación. Hobbes define la libertad como la ausencia de impedimentos externos y la transforma, mediante el contrato social, en una libertad civil que limita la libertad natural para garantizar la paz y la seguridad. En cambio, Spinoza concibe la libertad como la capacidad autónoma de actuar según la propia naturaleza. La verdadera libertad para Spinoza surge cuando la razón logra dominar las pasiones, permitiendo a cada individuo desplegar su conatus de manera plena y alcanzar una autodeterminación que se materializa en la unión de cuerpos y mentes. Un aspecto central en la diferencia entre ambos autores es la concepción del régimen político más propicio para los humanos. Para Spinoza, la Democracia se presenta como el régimen más acorde a la naturaleza humana, ya que los

individuos, por su propia naturaleza, no disfrutaban siendo mandados. En este contexto, la multitud, como sujeto político, constituyente y detentora de la soberanía, se ajusta de mejor manera a la esfera democrática, al estar constantemente en ejercicio político por su propia naturaleza.

Esto significa que la soberanía se encuentra en el todo de la sociedad y participa por cada uno de sus miembros, y el poder, al estar compartido y no dividido entre clases con y sin poder (...) Ahora bien, Spinoza demuestra, partiendo del derecho natural, que la naturaleza humana se caracteriza por el deseo de todos los hombres de gobernar y de no ser gobernados. La democracia es el más natural de los regímenes porque en ella ese deseo puede concretarse. (Chauí, 2004, p.251)

Por otra parte, en las concepciones de derecho natural se puede evidenciar, desde la perspectiva hobbesiana, un tipo de derecho que, en la búsqueda de la conservación humana, genera un escenario de conflicto. Este conflicto solo puede ser superado mediante la instauración del contrato y la aparición de un soberano que aglutine la totalidad de las voluntades en un poder unificado. Por su parte, Spinoza entiende el derecho natural como la potencia inherente a cada individuo. Es precisamente en la confluencia de estas potencias, reunidas en la multitud, donde los derechos individuales se transforman en derechos comunes, constituyendo así al Estado. De este modo, la institución del régimen político se revela como una respuesta necesaria a la condición humana: ya sea a través de la figura del soberano que, en Hobbes, impone la seguridad por medio de la coerción, o mediante la articulación de la multitud en Spinoza, donde la cooperación y la unión fortalecen a los individuos.

CONCLUSIONES

Se ha realizado un recorrido a lo largo de esta memoria, abordando y analizando la relación entre conceptos fundamentales para las teorías políticas de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza, poniendo una especial atención en cómo surge la configuración de la política bajo la lógica de la transferencia de derechos de manera consciente o voluntaria, como un elemento central para una transición hacia un orden social que garantice paz y una seguridad colectiva para los humanos.

A lo largo del análisis, se han explorado las diferencias y similitudes en sus concepciones sobre el poder, la libertad y la soberanía, con el objetivo de comprender de qué manera sus ideas configuran la estructura política y la estabilidad de la sociedad.

Según Hobbes, el estado de naturaleza se caracteriza por un conflicto constante, en el que cada individuo, impulsado por el instinto de autoconservación, se ve envuelto en una lucha permanente por obtener recursos y garantizar su seguridad. En ese ambiente, es inevitable el estado de guerra, debido a el “derecho a todo lo posible en pos de la conservación” se ve imposibilitada cualquier forma de vida en comunidad. Por ello, Hobbes propone la única solución viable: la creación de un contrato social mediante el cual los individuos renuncian a ciertos derechos en favor de la figura soberana. Esta figura que se posiciona como autoridad debido a la transferencia de derechos y al reunir las voluntades de manera consciente, concentra el poder supremo para hacer cumplir las leyes y evitar el retorno al estado de guerra, que propicia el estado de naturaleza.

A diferencia de Hobbes, quien postula la necesidad de una autoridad centralizada, Spinoza considera que el poder emana de la cooperación y la unión de los individuos. En esta unión es que teniendo en consideración la utilidad y el despliegue de los conatus individuales es que surge el concepto de multitud, entendida como una fuerza que oscila desde su complejidad individual, la que se entiende en su relación con los afectos, hacia una pluralidad que es constituyente del estado político. El derecho natural entendido como conatus, es el que reconoce mediado por la razón la fuerza que tienen todos los derechos unidos, convirtiéndose así en un derecho común, que articula el orden político en concordia.

Se ha demostrado a lo largo de esta memoria, que son evidentes las formulaciones que dan paso a la constitución del Estado, sin embargo, hay un punto que los hace coincidir, que

además resulta pertinente señalar teniendo como base la hipótesis planteada en la introducción. Este punto es el hecho de que ambos buscan la superación del estado de conflicto en el que los humanos se ven envueltos, debido a la necesidad natural que los lleva a buscar su conservación. Desde Hobbes explicado por la influencia de las leyes naturales y el despliegue del derecho natural que la libertad civil, en una transición voluntaria, mediada por el contrato le da una nueva forma a lo que ocurría en el estado natural, forjando el Estado, consolidada con la figura del soberano. Desde la óptica spinoziana, el conatus en su vínculo con el derecho natural es el que lleva al humano a esta necesidad natural de perseverar en su existencia y por ende a la posterior agrupación que se concreta de manera excelsa con la multitud, que se posiciona como concepto fundamental para entender la organización política en Spinoza.

Como conclusión final es que este trabajo sostiene que la transición del estado de naturaleza o conflicto hacia un orden social se basa en la transferencia de derechos de manera consciente, reconociendo la utilidad que conlleva dicha transferencia, como la mejor de las posibilidades ante la realidad que según se ha trabajado, es aparentemente inevitable. Desde la vertiente de Hobbes el orden social se logra mediante el contrato social que le confiere autoridad a un soberano que, al reunir la totalidad de las voluntades, asegura la conservación de los humanos.

El planteamiento de Spinoza sugiere para superar el estado de conflicto, reconocer la utilidad de la agrupación humana en pos del aumento de las potencias individuales, dando paso a la multitud como causa inmanente y constituyente del Estado, estableciendo así una fuerza que será fundamental para resguardar el derecho natural entendido como conatus.

Ambos pensadores ofrecen perspectivas enriquecedoras para entender la construcción del poder político y los mecanismos que aseguran la paz y la seguridad colectiva. En un contexto de tensiones políticas y sociales persistentes, sus planteamientos nos invitan a cuestionar además la institucionalidad política misma, en donde no hay lugar para preguntarse por el fundamento y el fin de la configuración política, teniendo en consideración que el discurso securitario cada vez toma más fuerza en nuestra sociedad, insistir desde nuestros lugares, por preguntas que la mayoría de las veces se dan por sentadas y parecen que solo tienen una respuesta, aparece en el horizonte de esta memoria en el ambicioso intento de contribuir desde este insignificante espacio y preguntar: ¿Hasta qué punto nuestra transferencia voluntaria de derechos en nombre de la seguridad puede transformarse en un medio para concentrar el poder y ejercer medidas autoritarias para cumplir expectativas que no se cuestionan?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Hobbes, T. (1992) *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Hobbes, T. (2000) *De Cive*. Alianza Editorial.
- Rawls, J. (2009) *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía Política*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Skinner, Q. (2009) *Hobbes y la Libertad Republicana*. Universidad Nacional de Quilmes
- Chauí, M. (2004) *Política en Spinoza*. Editorial Gorla.
- Spinoza, B. (2000) *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. Editorial Trotta.
- Visentin, S. (2011) *El Movimiento de la Democracia*. Editorial Encuentro.
- Spinoza, B. (1986) *Tratado Teológico-Político*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2013) *Tratado Político*. Alianza Editorial.
- Ricci, G. (2022) *La Multitud en Spinoza*. Ragif Ediciones.